# ŚWIAT OD NOWA

## TOM I

## Programy alternatywnej duchowości na Śląsku Cieszyńskim w XX wieku

pod redakcją naukową
Izabeli Trzcińskiej i Renaty Czyż

WYDAWNICTWA AGH
KRAKÓW 2024

# ŚWIAT OD NOWA

TOM I

Izabela Trzcińska

Renata Czyż

Zbigniew Pasek

Grzegorz Studnicki

Anna Olszewska

Zbigniew Łagosz

Andrzej Kasperek

Anna Mikołejko

Monika Rzeczycka

Agata Świerzowska

Paweł Mirowski

Józef Szymeczek

# ŚWIAT OD NOWA

## TOM I

# Programy alternatywnej duchowości na Śląsku Cieszyńskim w XX wieku

pod redakcją naukową
Izabeli Trzcińskiej i Renaty Czyż

WYDAWNICTWA AGH
KRAKÓW 2024

Wydawnictwa Akademii Górniczo-Hutniczej im. Stanisława Staszica w Krakowie

© Wydawnictwa AGH, Kraków 2024

Publikacja może być rozpowszechniana zgodnie z licencją AGH

ISBN 978-83-68219-10-4 (print)
ISBN 978-83-68219-11-1 (PDF)

https://doi.org/10.7494/978-83-68219-11-1

Komitet Naukowy Wydawnictw AGH:
*Marek Gorgoń* (przewodniczący), *Barbara Gąciarz*, *Elżbieta Pamuła*, *Bogdan Sapiński*, *Stanisław Stryczek*, *Tadeusz Telejko*

Recenzenci: *dr hab. Rafał Łętocha, prof. UJ*
*dr hab. Urszula Patocka-Sigłowy, prof. UG*

Redakcja naukowa tomu:
*Izabela Trzcińska*
AGH Akademia Górniczo-Hutnicza
*Renata Czyż*
AGH Akademia Górniczo-Hutnicza
Książnica Cieszyńska

Redakcja naukowa serii (*Świat od nowa*, t. 1, *Świat od nowa*, t. 2, *Nový svět a nový život*):
*Izabela Trzcińska*

Praca naukowa dofinansowana ze środków budżetu państwa w ramach programu Ministra Edukacji i Nauki pod nazwą „Nauka dla Społeczeństwa": Programy alternatywnej duchowości na Śląsku Cieszyńskim od końca XIX w. do lat 70. XX w. (nr projektu NdS/529030/2021/2021). Kwota dofinansowania 581 147,00 PLN. Całkowita wartość projektu 581 147,00 PLN

Opieka redakcyjna: *zespół Wydawnictw AGH*

Projekt okładki i stron tytułowych: *Karolina Szafran-Kamrowska*

Skład: *Wydawnictwo JAK*

Wydawnictwa AGH
al. A. Mickiewicza 30, 30-059 Kraków
tel. 12 617 32 28, 12 636 40 38
e-mail: redakcja@wydawnictwoagh.pl
www.wydawnictwo.agh.edu.pl

Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego

NAUKA DLA SPOŁECZEŃSTWA

KSIĄŻNICA CIESZYŃSKA

MUZEUM ŚLĄSKA CIESZYŃSKIEGO

# Spis treści

*Izabela Trzcińska*

Duchowość alternatywna i metody jej badania — przypadek Śląska Cieszyńskiego. Wprowadzenie 9

**Konteksty**

*Izabela Trzcińska, Renata Czyż*

Duchowość alternatywna Śląska Cieszyńskiego w kontekście osobliwości kultury regionu 33

*Zbigniew Pasek*

Programy odnowy duchowej w radykalnym protestantyzmie Śląska Cieszyńskiego 61

*Grzegorz Studnicki*

Kultura duchowa ludu Śląska Cieszyńskiego w świetle działalności popularyzatorskiej Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Cieszynie (1901–1939) 81

## Początki

*Anna Olszewska*

*Sciences psychiques*
i ogłoszenie odkrycia promieniowania Xx
w kontekście praktyk sekretności wynalazczej 115

*Zbigniew Łagosz*

Ezoteryczne inspiracje Juliana Ochorowicza.
Pomiędzy racjonalnym wynalazkiem
a pozaracjonalną ideą 137

*Renata Czyż*

Kościoły tradycyjne wobec alternatywnej duchowości
na Śląsku Cieszyńskim 153

## Programy

*Andrzej Kasperek*

*Esoteric milieu* na Śląsku Cieszyńskim
wobec romantycznego dziedzictwa.
Przypadek mesjanizmu Józefa Chobota 179

*Anna Mikołejko*

Projekt przemiany duchowej w koncepcji
Bractwa Odrodzenia Narodowego 209

*Monika Rzeczycka*

Ezoteryczna Wisła w dialogu.
Redakcje przedwojennych czasopism wiślańskich
wobec polskich i zagranicznych nurtów inicjacyjnych
oraz ezoterycznych koncepcji przemiany świata 247

*Agata Świerzowska*

Ezoteryczny krajobraz zdrowia i uzdrawiania Wisły
jako element polskiej duchowości alternatywnej
Śląska Cieszyńskiego 281

*Paweł Mirowski*

Tropy idei ekologicznych
w wydawnictwach Śląska Cieszyńskiego
w pierwszej połowie XX wieku 315

*Izabela Trzcińska*

Wiedza Nowej Ery.
Miejsce duchowości w projekcie świata przyszłości 339

*Józef Szymeczek*

Towarzystwo Teozoficzne
i alternatywne ruchy religijne na Zaolziu
w czasach wprowadzania i ugruntowywania
władzy komunistycznej
w Czechosłowacji (1945–1956) 377

Izabela Trzcińska

AGH Akademia Górniczo-Hutnicza w Krakowie
ORCID: 0000-0002-2970-6336

# Duchowość alternatywna i metody jej badania – przypadek Śląska Cieszyńskiego. Wprowadzenie

Pojęcie duchowości jest kategorią niezmiernie szeroką[1]. Michel Foucault dowodził, że jej źródeł należy szukać w antycznej filozofii, a konkretnie w zaleceniu „troski o siebie"[2], która miała wynikać z pragnienia odnalezienia prawdy, utożsamionej z rzeczywistością transcendentną, niemożliwą do bezpośredniego poznania w życiu codziennym. Jak zaznaczał, adept filozofii chciał ową prawdę odkrywać nie tylko w sferze intelektualnej, lecz także w osobistym doświadczeniu. By tak się stało, winien był przejść gruntowną transformację, która nieraz radykalnie zmieniała jego światopogląd i redefiniowała jego życie. Foucault zwrócił uwagę na to, że niezależnie od wszystkich przemian, jakie zaszły w kulturze europejskiej, tak szeroko rozumiana kategoria duchowości zachowała w niej swoje istotne miejsce. Jej śladów autor dopatrywał się więc nie tylko u Kartezjusza czy Immanuela Kanta, lecz także Karola Marksa i Zygmunta Freuda, wskazując, że stawiali oni za cel całościową zmianę, mającą prowadzić – jednostkę i/lub społeczeństwo – do zamierzonej naprawy, uzyskanej dzięki twórczej pracy i wdrożeniu reformy o charakterze etycznym, a w konsekwencji – do gruntownego przekształcenia warunków egzystencji[3].

Warto wspomnieć, że duchowość jest istotną kategorią w psychologii. I w tym przypadku nie została zdefiniowana w sposób jednoznaczny, jednak zazwyczaj odnosi się do poszukiwania *sacrum*, umiejętności nadawania sensu i widzenia czegoś więcej niż tylko materialny wymiar, a także do ustalania najważniejszych życiowych wartości przez jednostkę. Jako taka może ona stanowić ważny aspekt psychoterapii[4]. Jest też coraz ważniejszą kategorią

---

1 Problematyce duchowości poświęcono wiele opracowań, w tym miejscu zwróćmy uwagę jedynie na kilka z nich. Przegląd najistotniejszych wątków związanych z badaniami nad duchowością został przedstawiony w monografii *Fenomen duchowości* (red. A. Grzegorczyk, J. Sójka, R. Koschany, Poznań 2006); na temat współczesnych formuł duchowości w kulturze zob. B. Guzowska, *Duchowość ponowoczesna. Idee, perspektywy, prognozy*, Rzeszów 2011; Z. Pasek, *Nowa duchowość. Konteksty kulturowe*, Kraków 2013; I. Trzcińska, *O duchowości inaczej. Coaching w perspektywie przemian kultury współczesnej*, Kraków 2013.

2 M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu*, przeł. M. Herer, Warszawa 2012.

3 Ibidem.

4 O różnych podejściach do definiowania i badania duchowości w psychologii religii i w terapii piszą np. P.C. Hill, K.I. Pargament, *Advances in the Conceptualization and Measurement of Religion and Spirituality. Implications for Physical and Mental Health Research*, „American Psychologist" 2003, vol. 58, iss. 1, s. 64–74, https://doi.org/10.1037/0003-066x.58.1.64; M. Jarosz, *Pojęcie duchowości w psychologii*, „Studia

w socjologii, co więcej, w ostatnich latach można mówić o powstaniu socjologii duchowości. Atrakcyjność tej idei we współczesnych badaniach próbuje wyjaśnić Boaz Huss, wskazując, że otwarta formuła duchowości pozwala na nowo zrozumieć i opisać doświadczenia i potrzeby, które przekraczają granice tradycyjnej religijności, bazującej na opozycji *sacrum* i *profanum*[5].

Duchowość (łac. *spiritualitas*) zyskała bardzo istotne miejsce w dziejach chrześcijaństwa. Pojawiła się w późnej starożytności jako odpowiedź na ówczesny kryzys tej religii, wynikający z jej upowszechnienia oraz z systematycznej instytucjonalizacji struktur kościelnych, wpisywanych w organizacyjne ramy państwa rzymskiego. Ustanowienie ścieżki duchowości miało być przeciwwagą dla procesu kształtowania się religijności zbiorowej, czy wręcz masowej, i dlatego często powierzchownej. W tym ujęciu duchowość była nie tyle wyrazem niezgody na zaistniałą sytuację, co wskazaniem dodatkowego trybu religijnego rozwoju, bardziej zindywidualizowanego i pozwalającego na większe zaangażowanie w sferę *sacrum*. Aż do czasów nowożytnych odgrywała ona znaczącą rolę przede wszystkim w formacjach klasztornych[6], nie była to więc oferta dla wszystkich wyznawców, lecz dla ludzi wybranych i świadomych wagi religijnych przekonań. Dopiero w formule późnośredniowiecznej *devotio moderna* duchowość stała się także propozycją dla mieszczan[7]. W nowożytnym katolicyzmie pojawiły się różnorodne praktyki przeznaczone dla

---

z Psychologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim" 2011, t. 16, s. 9–22; M. Kapała, *Duchowość jako niedoceniany aspekt psyche. Propozycja nowego ujęcia duchowości w psychologii – kategoria wrażliwości duchowej*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, sectio J – Paedagogia-Psychologia" 2017, vol. 30, 1, s. 7–37.

[5] B. Huss, *Spirituality. The Emergence of a New Cultural Category and its Challenge to the Religious and the Secular*, „Journal of Contemporary Religion" 2014, vol. 29, iss. 1, s. 47–60, https://doi.org/10.1080/13537903.2014.864803.

[6] Przykłady indywidualistycznych interpretacji duchowości pojawiających się w różnych zgromadzeniach zakonnych omawia np. K. Górski, *Studia i materiały z dziejów duchowości*, Warszawa 1980.

[7] Ruch *devotio moderna* wywodził się z Niderlandów i niektórzy badacze wiążą go wyłącznie z tym regionem, zob. K. Górski, *Uwagi o „Rozmyślaniach dominikańskich" na tle prądów religijnych XV i początku XVI wieku*, [w:] idem, *Studia i materiały...*, s. 163. W szerszym rozumieniu traktuje się go również jako nowy typ pobożności upowszechniony w późnośredniowiecznej kulturze miejskiej, por. J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie w tworzącej się Europie*, Poznań 2003, s. 426–432; S. Bylina, *Nowa dewocja, postawy wiernych i kult maryjny w Europie środkowej późnego średniowiecza*, „Studia Claromontana" 1984, t. 5, s. 112.

świeckich. W kościołach protestanckich wypracowano niezależne modele duchowości, zogniskowane wokół chrystocentrycznego ideału doskonałości chrześcijańskiej[8]. Ich wyróżnikiem stało się ukształtowanie etosu pracy oraz niejednoznaczny stosunek do mistyki.

W XIX stuleciu zaznaczyły się kolejne przeobrażenia w rozumieniu duchowości, co było spowodowane wieloma czynnikami. Stała się ona wówczas jedną z odpowiedzi na kryzys tradycyjnych wartości, wywołany między innymi reorganizacją struktur społecznych w wyniku nasilonych transferów migracyjnych i rozwoju ruchów narodowych. Proponowane w tym kontekście zmiany zyskiwały różnorodne formy, chociaż wątek naprawy człowieka i narodu był zazwyczaj ich fundamentalną częścią. Programy duchowości stały się przedłużeniem tego trendu, a jednocześnie wyrazem wielu ówczesnych przemian światopoglądowych, takich jak sprzeciw wobec dotychczasowego porządku świata, niechęć do szerzących się koncepcji materialistycznych i narastającej sekularyzacji, lęki związane z dynamicznym rozwojem cywilizacji technologicznej, wreszcie zainteresowania kulturami pozaeuropejskimi. W ich wyniku próbowano zreorganizować również tradycyjne ścieżki życia duchowego, by od tej pory uwzględniały nowe i coraz bardziej zindywidualizowane ćwiczenia, wynikające z reinterpretacji chrześcijaństwa w obliczu nowych wyzwań.

Radykalną rewolucję w rozumieniu duchowości przyniósł jednak w XIX wieku rozwój ruchów ezoterycznych i zainteresowań okultyzmem[9],

---

[8] Por. S. Rabiej, *Early Protestant Spirituality*, „Studia Oecumenica" 2018, t. 18, s. 225–235, http://doi.org/10.25167/SOe/18/2018/225-235; B. Milerski, *Etos pracy jako postać świadomości protestanckiej*, „Gdański Rocznik Ewangelicki" 2009, vol. 3, s. 55–67; A. Müller, *Duchowość i mistyka ewangelicka*, „Teologia Praktyczna" 2017, nr 18, s. 7–23, https://doi.org/10.14746/tp.2017.18.01.

[9] W starożytnej grece przymiotnik „ezoteryczny" (ἐξωτερικός, *esôterikós*) oznaczał to, co ukryte i wewnętrzne. W czasach antycznych ukształtował się również kulturowy nurt niszowych zainteresowań, który objął najpierw różne odłamy gnozy i praktyk magicznych, a następnie także alchemię, renesansowy hermetyzm i Kabałę, koncepcje astrologiczne, literaturę związaną z ideą różokrzyża i inne. Termin „ezoteryzm" został jednak zastosowany w odniesieniu do tych grup dopiero w XIX wieku, zob. W.J. Hanegraaff, *Introduction*, [w:] *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, ed. W.J. Hanegraaff, Leiden–Boston 2006, s. XI. Pojęcie okultyzmu (*scientia occulta*) odnosi się przede wszystkim do tych nurtów ezoteryzmu, które wiążą się z reinterpretacją naukowych modeli świata, por. idem, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden 1996, s. 411–415; M. Rzeczycka, I. Trzcińska, *Przedmiot i metody badań nad ezoteryzmem w kontekście polskim*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 1: *Teozofia i antropozofia*, Gdańsk 2019, s. 11–13; I. Trzcińska, M. Rzeczycka, *Oblicza*

a zwłaszcza nowoczesnej teozofii[10]. Helena Bławatska, jedna z najważniejszych postaci Towarzystwa Teozoficznego, wpisała w działalność tej organizacji program odnowy duchowej, która polegała na zerwaniu z myślą i praktykami chrześcijaństwa i poddaniu ich bezprecedensowej krytyce. Sama odwoływała się do koncepcji i języka religijno-filozoficznych systemów Wschodu. Ważnym aspektem nowego podejścia stały się elementy zachodniego ezoteryzmu, również wyjaśniane wtedy na nowo. Co warte podkreślenia, o ile wcześniej stanowiły one korpus wiedzy zarezerwowanej dla nielicznych, to teraz – według słynnej teozofki – miały stać się elementem powszechnie dostępnej wiedzy, a projekt duchowości służył jej upowszechnieniu. Przedstawiciele teozofii, a także innych ruchów ezoterycznych, dołączyli do krytyki materialistycznego światopoglądu i postępu technologicznego, wskazywali również na regresję tradycyjnych religii, zarówno w ich wymiarze instytucjonalnym, jak i doktrynalnym, uznając je za skostniałe i nieodpowiadające potrzebom współczesności. Wyjściem z tego impasu miało stać się jednak nie odrzucenie religii w ogóle, lecz poszukiwanie nowych formuł indywidualnego doświadczenia duchowości, pociągające za sobą redefinicję *sacrum*, które zostało przesunięte od transcendencji ku immanencji.

Tak narodził się niezwykle szeroki i wielowarstwowy typ duchowości, będący wyrazem buntu i odrzucenia lub przeobrażenia chrześcijaństwa, a także innych tradycji religijnych, który mimo wszystkich kontrowersji, jakie wywołał, okazał się wyjątkowo nośny i swoim oddziaływaniem objął nie tylko różnorodne grupy ezoteryczne, lecz także ludzi zainteresowanych niekonwencjonalnym przeżywaniem świata, a ostatecznie przyczynił się do ukształtowania nowoczesnego stylu życia[11]. W niniejszej książce został

*polskiego ezoteryzmu 1890–1939*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 2: *Formacje, ludzie, idee*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2019, s. 7–36.

[10] Por. B.F. Campbell, *Ancient Wisdom Revived. A History of the Theosophical Movement*, Berkeley 1980; *Handbook of the Theosophical Current*, eds. O. Hammer, M. Rothstein, Leiden 2013. Zazwyczaj stosuje się rozróżnienie teozofii i nowoczesnej teozofii. Pierwsza z nich ma rodowód antyczny, a także wyraźny rys chrześcijański, jej rozkwit przypada na XVII wiek, a najbardziej znanym reprezentantem pozostaje Jakub Böhme, por. A. Faivre, *Theosophy, Imagination, Tradition. Studies in Western Esotericism*, trans. Ch. Rhone, Albany 2000.

[11] Więcej na temat kategorii stylu życia zob. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2012, s. 114–124; M. Jacyno, *Kultura indywidualizmu*, Warszawa 2007, s. 56–75.

on określony mianem „duchowości alternatywnej". Wśród jej celów należy wymienić poszukiwanie pogłębionego doświadczenia wewnętrznego, dążenie do osobistego rozwoju (która to kategoria odgrywała od tej pory fundamentalną rolę), a także wynikające z tego podejścia poszukiwanie strategii szeroko rozumianej odnowy świata. Co istotne, w ezoterycznych programach duchowości wyjątkowy nacisk kładziono nie tylko na reorientację wizji świata, lecz także na konkretne rozwiązania mające prowadzić do ustalenia nowego porządku kulturowego. Programy te przyczyniły się do prywatyzacji religii i stały się potem także wyróżnikami New Age[12] oraz całej tak zwanej nowej duchowości, której przykładów można szukać również we współczesności[13].

W Polsce kryzys, o którym tu mowa, był również uwarunkowany kontekstem polityki zaborczych mocarstw, zdecydowanie niechętnych wobec polskiej kultury. U progu XX wieku wielu Polaków żywiło nadzieję na odzyskanie niepodległego państwa (mimo że wydawało się to wówczas właściwie nierealne), a zarazem miało świadomość, że bez intensywnych prac – u podstaw i organicznej – nawet najwznioślejsze idee romantyczne pozostaną mrzonkami. Nie inaczej sprawa ta przedstawiała się na Śląsku Cieszyńskim, chociaż należy podkreślić specyfikę kulturowej historii regionu. Ziemie te bowiem znalazły się poza granicami wpływów państwa polskiego jeszcze w średniowieczu, wchodząc najpierw we władanie korony czeskiej, a następnie w XVI wieku stając się częścią mocarstwa Habsburgów. Ponadto od czasów reformacji zaznaczyła się na tym terenie przewaga kościołów protestanckich, zwłaszcza wyznania ewangelicko-augsburskiego (szerzej o historii piszemy w następnym rozdziale niniejszej książki). Ta złożona sytuacja polityczno-religijna przyczyniła się do ukształtowania kulturowego wzorca polskości, który można określić jako niestandardowy, a w konsekwencji i koncepcje narodowego odrodzenia zyskały w tym miejscu swoisty wyraz.

---

[12] Na związki te zwrócił uwagę m.in. W.J. Hanegraaff, *New Age Religion…*, passim.

[13] Por. J. Mariański, *Nowa religijność i duchowość. Mit czy rzeczywistość? Studium socjologiczne*, Warszawa 2019; idem, *O nowej duchowości – próba opisu zjawiska*, „Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne" 2021, t. 12, nr 1, s. 40–68, https://doi.org/10.18778/2450-4491.12.04.

Dopiero w kontekście zaznaczonych odrębności można nakreślić genezę i znaczenie programów alternatywnej duchowości na Śląsku Cieszyńskim rozwijających się czasem jako dopełnienie, a nieraz jako wyraz krytyki oficjalnych światopoglądów religijnych oraz społecznych wyzwań regionu, a także całej Polski. Przełożenie na codzienne życie i praktyczny wymiar idei duchowości stały się wyznacznikiem tamtejszego nurtu ezoteryzmu, czego wpływ był widoczny jeszcze po II wojnie światowej w działaniach i pracach społecznych liderów międzywojennej grupy alternatywnej duchowości, którzy odegrali później ważną rolę w życiu kulturalnym regionu. Tej właśnie tematyce został poświęcony projekt „Programy alternatywnej duchowości na Śląsku Cieszyńskim od końca XIX w. do lat 70. XX w." (NdS/529030/2021/2021) będący częścią programu Ministerstwa Edukacji i Nauki, obecnie Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego, pod nazwą „Nauka dla Społeczeństwa". Niniejsza książka zawiera wyniki prowadzonych w jego ramach badań.

Problematyka ruchów ezoterycznych na ziemiach polskich i ich związków z rodzimą kulturą stała się już przedmiotem analiz przygotowywanych między innymi przez członków Polskiego Stowarzyszenia Badań nad Ezoteryzmem Zachodnim, a przede wszystkim w ramach grantu „Kultura polska wobec zachodniej filozofii ezoterycznej w latach 1890–1939" (0186/NPRH4/H2b/83/2016) pod kierownictwem Moniki Rzeczyckiej z Uniwersytetu Gdańskiego[14]. Efektem tych ostatnich prac badawczych jest kilkutomowa publikacja (kontynuowana również po zamknięciu tego projektu), a dokonania wspomnianego zespołu stały się bazą dla obecnego projektu[15].

---

[14] W ramach tego grantu została też opracowana metodologia badawcza oparta na dotychczasowych ustaleniach uczonych zajmujących się nurtami ezoterycznymi, zob. omówienie badań nad ezoteryzmem w odniesieniu do różnych dyscyplin humanistycznych: M. Rzeczycka, I. Trzcińska, *Przedmiot i metody badań nad ezoteryzmem w kontekście polskim*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 1: *Teozofia i antropozofia*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2019, s. 11–37.

[15] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 1: *Teozofia i antropozofia*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2019; *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 2: *Formacje, ludzie, idee*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2019; *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 3: *Masoneria*, red. M. Rzeczycka, T. Cegielski, Gdańsk 2019; *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 4: *Źródła i dokumenty*, red. D. Oboleńska, Gdańsk 2019; *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 5: *Idee przewodnie*, red. M. Dobkowski, T. Cegielski, Gdańsk–Warszawa 2020; *Polish Esoteric Traditions 1890–1939. Selected Issues*, ed. A. Świerzowska, Gdańsk 2019.

We wspomnianych książkach poruszony został również wątek duchowości alternatywnej Śląska Cieszyńskiego, stanowił on jednak jedynie zapowiedź obecnego programu badawczego. Wcześniej pojawiło się zaledwie kilka szkiców poświęconych tej problematyce, wśród których należy przede wszystkim wymienić prace mieszkającego w Wiśle Franciszka Drewnioka[16] i Zbigniewa Paska[17].

Prace w ramach obecnego grantu miały dwojaki cel. Pierwszy – badawczy – wiązał się z przeprowadzeniem kompleksowych studiów nad fenomenem alternatywnej duchowości regionu Śląska Cieszyńskiego w kontekście rozwijających się tu od początku XX wieku aż do wybuchu II wojny światowej ruchów ezoterycznych. Interesowały nas również działania ludzi związanych z tym nurtem po II wojnie światowej. Cezurą naszych badań stał się początek lat 70. XX wieku, co wynikało nie tylko z faktu, że czas ten wyznaczył kres życia większości osób ważnych dla problematyki grantu, lecz także był to okres, kiedy w obszarze nowej duchowości pojawiły się trendy, które zapowiadały już nadchodzącą kulturę New Age. Chcieliśmy uchwycić genezę i przyczyny żywiołowego rozwoju alternatywnej duchowości na Śląsku Cieszyńskim, a także zwrócić uwagę na specyfikę tego nurtu w stosunku do innych regionów Polski. Nade wszystko zależało nam na podkreśleniu powiązania duchowości z planem wyjątkowo konkretnych działań na rzecz lokalnej społeczności.

Drugim celem naszego projektu stało się upowszechnianie wyników prowadzonych badań i wiedzy związanej z alternatywną duchowością przede wszystkim w regionie Śląska Cieszyńskiego. Realizowaliśmy go na różne sposoby. Zostały zorganizowane liczne wykłady i konferencje prowadzone przez członków naszego zespołu, powstała strona internetowa poświęcona zadaniom projektu, a także cykl publikacji – naukowych i popularnonaukowych artykułów (ukazały się one w regionalnych czasopismach i na stronach internetowych) oraz książek.

Punktem wyjścia dla naszych badań, podobnie jak we wspomnianym projekcie gdańskim, stały się systematyczne kwerendy i rekonstrukcja bazy

---

16 F. Drewniok, *Ezoterycy w Wiśle*, [w:] *Wisła – Julianowi Ochorowiczowi w 150. rocznicę urodzin. Materiały z sympozjum, które odbyło się 16 października 2000 r.*, Wisła 2001, s. 7–27.

17 Z. Pasek, *Spirytyzm i ruch rozwoju duchowego*, [w:] R. Czyż, Z. Pasek, *Kościoły i wspólnoty religijne Wisły*, Wisła 2008, s. 45–50, „Monografia Wisły", t. 3.

źródłowej. Ta ostatnia obejmuje przede wszystkim obszerną bibliotekę czasopism, książek i broszur, które ukazywały się w okresie międzywojnia. Niektóre późniejsze teksty zachowały się głównie w maszynopisach. Należy dodać, że publikacje te cieszyły się wielką popularnością zarówno w badanym przez nas regionie Śląska Cieszyńskiego, jak i w innych częściach Polski, nie tylko w kręgach ezoterycznych. Przedmiotem badań były także rozmaite dokumenty osobiste i urzędowe, wcześniej niepublikowane, w tym listy, notatki, pamiętniki, akty narodzin, ślubów i zgonów, fotografie, legitymacje, sprawozdania, korespondencja urzędowa i inne. Staraliśmy się je w miarę możliwości skatalogować i uporządkować, tak by zgromadzić najważniejsze informacje o interesujących nas osobach, ich biografiach i łączących je relacjach, a także o podejmowanych przez nie inicjatywach. Skarbnicą źródłową okazała się pokaźna spuścizna artystyczna, zwłaszcza że wielu reprezentantów duchowości badanego regionu zajmowało się sztukami plastycznymi lub doceniało ich potencjał, a wspomniane wyżej publikacje, szczególnie czasopisma, miały nieraz ciekawą szatę graficzną. Tej problematyce został poświęcony odrębny tom[18].

W naszych analizach odwoływaliśmy się przede wszystkim do warsztatu historii idei, pod który podwaliny położył Arthur O. Lovejoy, ponieważ metoda ta umożliwia prowadzenie badań nad różnorodnymi źródłami z uwzględnieniem ich form oraz zawartych w nich treści[19]. W tym podejściu niezwykle istotne mogą się okazać źródła na pierwszy rzut oka niepozorne, ulotne i niedoceniane, bo przynależne do sfery kultury ludowej czy popularnej, przygodne artefakty, tropy wizualności, jak również projekty, niekoniecznie zrealizowane, mające na celu reorganizację kulturowego środowiska. Tymczasem takie właśnie archiwa zawierają najwięcej informacji o tym, jakie idee stają się szczególnie istotne w danym czasie i miejscu, jakim językiem się o nich opowiada, jakie wywołują reakcje, wreszcie: jak wpisują się – lub nie – w główny nurt kultury danego czasu.

---

[18] *Świat od nowa*, t. 2: *Duchowość w sztuce Śląska Cieszyńskiego w XX wieku*, red. I. Trzcińska, Kraków 2024.

[19] A.O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu. Studium historii pewnej idei z dodaniem tekstów „Historiografia idei", „Obecne stanowiska i przeszła historia" oraz „Refleksje o historii idei"*, przeł. A. Przybysławski, Gdańsk 2009.

Szukaliśmy takich kluczowych koncepcji duchowości alternatywnej Śląska Cieszyńskiego, które spajały wielokształtną działalność jej przedstawicieli. Spojrzeliśmy na rozwój tego zjawiska także w perspektywie hermeneutycznych badań nad różnymi przenikającymi się nurtami pobożności chrześcijańskiej, znamiennymi dla tego obszaru, ponieważ duchowość ta nie tworzyła nigdy wyizolowanego systemu, lecz współistniała z tradycyjnymi porządkami religijnymi i światopoglądowymi oraz ruchami ezoterycznymi rozwijającymi się dynamicznie w Polsce od początku XX wieku. Jednocześnie warsztat historii idei dobrze współgrał z metodami innych dziedzin humanistycznych, reprezentowanych przez członków naszego zespołu. Dzięki temu udało się zbudować interdyscyplinarną przestrzeń współpracy, która pozwoliła połączyć badania nad kulturą, religioznawstwo, historię, socjologię, filozofię, literaturoznawstwo i nauki o języku, etnografię i antropologię kultury oraz historię sztuki i antropologię wizualności.

Zamierzaliśmy przeprowadzić również ankiety według opracowanego specjalnie na tę okazję kwestionariusza oraz nagrać wywiady z osobami, które pamiętają jeszcze liderów alternatywnej duchowości regionu, by w ten sposób zapoczątkować bibliotekę świadectw. Wzorem dla tego pomysłu stała się dokumentacyjna misja Ośrodka Karta[20]. Tego zamierzenia nie udało się jednak zrealizować w formule założonej na początku. Na rozmowę zgodziło się bowiem jedynie nieliczne grono osób, proszących przy tym o dyskrecję i zachowanie anonimowości. Nie uzyskaliśmy praw do publikacji całości przekazanych nam wspomnień, chociaż zaakceptowano prośbę o możliwość cytowania wybranych materiałów po uprzednim uzgodnieniu.

Stanęliśmy więc wobec swoistego paradoksu. Zwolennicy alternatywnej duchowości związani ze Śląskiem Cieszyńskim pozostawili imponującą spuściznę, świadczącą o ich zainteresowaniach i zaangażowaniu nie tylko w sferze ezoterycznej, lecz także społecznej, a jednocześnie tradycja ta została intencjonalnie ukryta, obwarowana społecznym tabu i przez to skazana na zapomnienie. Spychanie tej spuścizny w niebyt jest szczególnie uderzające w oficjalnych redakcjach biografii (nieraz wyjątkowo dobrze

[20] Na temat idei Karty i historii powstania tego ośrodka zob. Z. Gluza, *Odkrycie Karty. Niezależna strategia pamięci*, oprac. A. Dębska, Warszawa 2012.

udokumentowanych) lokalnych społeczników, jak choćby Andrzeja Podżorskiego, w których prawie wcale nie wspomina się o ich działalności i zainteresowaniach ezoterycznych. W planie badawczym musiała więc pojawić się analiza zjawiska kulturowego rozdarcia, w wyniku którego pewne elementy zostały usunięte z pamięci przy uwydatnieniu rangi innych działań danej postaci dla lokalnej społeczności. Podobne mechanizmy zaznaczały się również w innych regionach Polski, jednak na interesującym nas terenie badania nad tym zjawiskiem okazały się szczególnie ważne dla rozpoznania istoty alternatywnej duchowości i jej wpływów oraz formacji jej liderów.

Aleida Assmann opisała współistnienie treści uznawanych w danym kręgu kulturowym za istotne, czyli kanonicznych, oraz takich, które tworzą archiwum pełniące funkcję rezerwuaru pamięci, a zarazem niezbędnego historycznego tła danej społeczności[21]. Zwróciła uwagę na to, że w kulturze obydwa te zasoby są niezwykle istotne i – przynajmniej do pewnego stopnia – mogą okazać się wymienne. Przypadek alternatywnej duchowości Śląska Cieszyńskiego wydaje się bardziej skomplikowany, gdyż związane z tą sferą wątki znalazły się obecnie nie tylko (co zrozumiałe) poza kanonem, ale zostały też w dużej mierze usunięte z kulturowego archiwum. Stało się tak w rezultacie wdrożenia procesów zapominania aktywnego, polegającego między innymi na nieuznawaniu ich wartości i odrębności oraz na rozproszeniu spuścizny ezoteryków w zbiorach prywatnych i publicznych, co w wielu przypadkach prowadziło do zaginięcia lub zniszczenia tych źródeł. Osobnym zagadnieniem jest zapominanie bierne, dokonujące się przez wprowadzenie społecznej cenzury, wyjątkowo wyrazistej w badanym regionie[22]. Korzystając z innego rozpoznania Assmann, można stwierdzić, że korpus publikacji przygotowany z wielkim staraniem przez środowisko duchowości alternatywnej Śląska Cieszyńskiego w okresie międzywojnia, który zgodnie z pierwotnym zamysłem jego twórców miał spełnić funkcję pamięci magazynującej, pomocnej w ustanawianiu teraźniejszości

[21] A. Assmann, *Kanon i archiwum*, przeł. A. Konarzewska, [w:] eadem, *Między historią a pamięcią. Antologia*, red. M. Saryusz-Wolska, Warszawa 2021, s. 74–88.

[22] Ibidem, s. 77.

i kreowaniu przyszłości, został przez lokalną społeczność właściwie wyparty z zasobów pamięci funkcjonalnej umożliwiającej te działania[23].

Problem specyfiki pamięci i tożsamości kulturowej Śląska Cieszyńskiego pojawiał się wcześniej w wielu badaniach. Przykładem takiego studium może być książka Grażyny Kubicy-Heller, w której autorka rozważa kwestie kulturowej odrębności mieszkańców tych ziem[24]. Badaczka słusznie podkreśla wieloaspektowość kultury regionu, zaznaczając, że pisze z perspektywy antropologii „tubylczej", gdyż sama stamtąd się wywodzi. Określiła też swoją pracę mianem „historii alternatywnej", zwracając uwagę na potrzebę tworzenia takich studiów niszowych względem dominujących przekazów, które podkreślają znaczące odmienności niewielkich społeczności, pomijane zazwyczaj w przekazie kultury głównego nurtu. Co znamienne, w opowieści Kubicy-Heller o mozaikowej złożoności cieszyńskiego uniwersum kulturowego, traktowanego jako przykład owej alternatywy, wątek ezoterycznego środowiska nie pojawia się w ogóle.

Jeśli przyjąć koncepcję wyciszonych grup (*muted groups*) Edwina Ardenera (odwołuje się do niej również Kubica-Heller)[25], a więc takich, które jako mniejszościowe pozostają nieme wobec głównego nurtu, to środowisko alternatywnej duchowości Śląska Cieszyńskiego okazuje się wyjątkowo ciekawą przestrzenią badawczą. Z perspektywy autochtonów stanowiła ona bowiem i stanowi nadal taki element historii, który należy przemilczeć jako fakt wstydliwy, a nawet niebezpieczny i dlatego niedopuszczony do głosu.

Przyczyny i uzasadnienia społecznego lęku, z jakim mamy tutaj do czynienia, zasługują na szczególną uwagę. Jak pisze Ardener, wyciszenie pamięci dokonuje się ze względu na przyjmowany arbitralnie interes większości, z którym głos alternatywny zdaje się nie współgrać czy też pozostawać w sprzeczności z ideami przyjmowanymi przez grupę dominującą[26]. W tym przypadku należy zastanowić się, co zostało uznane za treści

---

[23] A. Assmann, *Pamięć magazynująca i pamięć funkcjonalna*, przeł. K. Sidowska, [w:] eadem, *Między historią a pamięcią*..., s. 61.

[24] G. Kubica-Heller, *Śląskość i protestantyzm. Antropologiczne studia o Śląsku Cieszyńskim, proza, fotografia*, Kraków 2011.

[25] E. Ardener, *The „Problem" Revisited*, [w:] *Perceiving Women*, ed. S. Ardener, London 1975, s. 19–28; por. G. Kubica-Heller, *Śląskość i protestantyzm*..., s. 154.

[26] E. Ardener, *The „Problem" Revisited*, s. 22.

niewłaściwe, i to na tyle, że odrzucono znaczącą spuściznę lokalnej pamięci. Zgodnie z wyjaśnieniami mieszkańców regionu powodem tego stanu rzeczy miały być praktyki spirytystyczne, chociaż w alternatywnym środowisku Śląska Cieszyńskiego pojawiło się też wiele innych wątków, jak naprawa edukacji czy wypracowanie nowoczesnego modelu polskości, na co obecnie prawie nikt nie zwraca uwagi. W tym kontekście historia niszowej grupy ezoteryków i tropienie ich oddziaływań jawi się niczym ostatnia warstwa przekazu wpisanego w szkatułkową opowieść o kulturze regionu.

W radykalnym wyciszeniu, o którym tu mowa, pozostał jednak pewien prześwit, gdyż charyzmatyczni przywódcy środowiska ezoterycznego stali się następnie liderami lokalnej społeczności. Uzasadnione staje się więc pytanie, na ile inspiracje ezoteryczne określiły także ich późniejsze aktywności, zostawiając mimo wszystko znaczący ślad w tradycji Śląska Cieszyńskiego. W każdym razie tamtejsza scheda alternatywnej duchowości może zostać uznana za klasyczny przykład odrzuconej wiedzy (*rejected knowledge*) w rozumieniu Woutera J. Hanegraaffa[27], a więc takiej, która jako niezgodna z dominującym światopoglądem nie jest akceptowana przez reprezentantów oficjalnego nurtu kultury.

W latach 60. XX wieku Frances Yates sformułowała tezę, że ważnym bodźcem do rozwoju europejskiej nauki był żywiołowy rozkwit zainteresowań hermetyzmem, który obserwujemy w renesansie i nowożytności[28]. Wprawdzie teza ta była wielokrotnie poddawana krytyce, jednak stała się ważną inspiracją dla dalszej dyskusji o źródłach renesansowej rewolucji w nauce i roli ezoteryzmu w kulturze Zachodu. Hanegraaff podkreślał, że najistotniejszą częścią dorobku brytyjskiej uczonej było opracowanie „wielkiej narracji" (którą określił mianem „paradygmatu Yates") traktującej o – jego zdaniem – rzekomym, a w każdym razie przeszacowanym wpływie fascynacji hermetycznych na rozwój nauki w epoce nowożytnej[29]. Zdaniem tego autora perspektywa Yates nie była trafna, gdyż Marsilio Ficino

---

[27] W.J. Hanegraaff, *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge 2012.

[28] F. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964.

[29] W.J. Hanegraaff, *Beyond the Yates Paradigm: The Study of Western Esotericism between Counterculture and New Complexity*, „Aries" 2001, vol. 1, no. 1, s. 5–37.

był nie tylko tłumaczem i propagatorem pism hermetycznego korpusu, magia dla Agryppy von Nettesheima stanowiła zaledwie jedną z dziedzin, którymi się interesował ten renesansowy badacz, a filozoficzno-naukowa wizja świata Giordana Bruna również okazała się bardzo złożona i nie obejmowała jedynie kwestii ezoterycznych. Tym samym holenderski uczony uznał ujęcie Yates za zbyt jednostronne.

Jeśli jednak tezy uczonej potraktować mniej pryncypialnie, trzeba przyznać, że ocena jej dokonań nie musi być tak surowa. Yates nie negowała bowiem wielowymiarowości zainteresowań i działań bohaterów swych książek, koncentrowała się jedynie na wskazaniu, że tym, co ich łączyło, był właśnie hermetyzm, interpretowany zresztą przez nich w różny sposób, także w kontekście ówczesnej nauki. Moda na hermetyzm jest zresztą zjawiskiem w kulturze nowożytnej Europy, które ciągle nie zostało do końca rozpoznane, chociaż poświęcono mu już wiele studiów. W moim przekonaniu nie musi być fałszywe stwierdzenie, że ów nurt ezoteryczny stał się wyzwalaczem różnorodnych zmian, które przyczyniły się potem do rewolucyjnych przeobrażeń świata Zachodu, także w obrębie nauki, chociaż trudno przyznać, że poglądy ezoteryczne odegrały w tym procesie wiodącą rolę.

W pewnym sensie z podobną sytuacją mamy do czynienia na Śląsku Cieszyńskim, jakkolwiek różnica kulturowej skali obydwu nurtów jest oczywista. Tym niemniej u progu XX wieku pojawiło się tam specyficzne środowisko chłopsko-inteligenckie, a także robotniczo-inteligenckie, które rozwijało ezoteryczne zainteresowania. Przed wybuchem II wojny światowej możemy mówić przynajmniej o trzech dekadach jego intensywnej działalności. Po 1945 roku ci, którzy przetrwali okupację niemiecką, ciągle pozostawali w kręgu ezoterycznych pasji, jednak niewielu ujawniało je w sposób otwarty, gdyż w PRL-u prześladowania spotykały również ezoteryków. Jednocześnie grono, o którym tu mowa, włączyło się z niespotykaną wręcz intensywnością w życie swojej społeczności, inicjując działania, które miały na celu z jednej strony zachowanie dawnych tradycji, a z drugiej – przygotowanie do przyszłości. Nie tworząc przy tym „wielkiej narracji", można więc zaryzykować twierdzenie, że niestandardowe wybory w sferze

duchowości nie były jedynie chwilowym przejawem fascynacji uznawanych za groźne czy dziwaczne, lecz wpłynęły na charakter aktywności społecznej liderów regionu.

Hanegraaff, który za pierwszą kontrkulturową społeczność uznał grupę tworzącą seminaria Eranos[30], sugerował, by w badaniach nad środowiskami ezoterycznymi odwoływać się do opracowanych przez Colina Campbella założeń *cultic milieu*, a więc środowisk charakteryzowanych jako zamknięte, wyizolowane społeczności, rządzące się własnymi prawami, opozycyjnymi wobec kultury oficjalnej[31]. Problem ten zostanie szerzej opisany w innym tomie[32], jednak również w tej książce pojawią się nawiązania do wspomnianej koncepcji, która okazała się przydatna w analizach alternatywnej duchowości Śląska Cieszyńskiego w kontekście jej potencjału kontrkulturowego.

W polskiej (i nie tylko) literaturze przedmiotu o kulturze alternatywnej mówi się zazwyczaj w odniesieniu do drugiej połowy XX wieku i w powiązaniu z rewolucją kontrkulturową[33]. Warto jednak wspomnieć, że nieco inaczej zakres kultury alternatywnej i kontrkultury przedstawiał Umberto Eco, który uważał, że obydwie te sfery zaznaczają się w historii ludzkości od wieków, przy czym kontrkultura wyraża sprzeciw wobec obowiązującego

---

30 W.J. Hanegraaff, *Beyond the Yates Paradigm...* Na temat seminariów Eranos zob. H.T. Hakl, *Eranos. An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*, trans. C. McIntosh, London–New York 2013.

31 Zob. C. Campbell, *The Cult, the Cultic Milieu and Secularization*, „A Sociological Yearbook of Religion in Britain" 1972, nr 5, s. 119–136; idem, *Clarifying the Cult*, „The British Journal of Sociology" 1977, vol. 28, no. 3, s. 375–388; por. *The Cultic Milieu. Oppositional Subcultures in an Age of Globalization*, ed. J. Kaplan, H. Lööw, Walnut Creek–Lanham–New York–Oxford 2002; A. Kasperek, *Wolność spod znaku undergroundu. Duchowość (po)nowoczesna w perspektywie hermeneutyki kultury i socjologii religii*, Kraków–Katowice 2012.

32 A. Kasperek, I. Trzcińska, R. Czyż, *Projektowanie nowego świata w środowisku alternatywnej duchowości na Śląsku Cieszyńskim w XX wieku* [w druku].

33 Tak charakteryzuje kulturę alternatywną X. Stańczyk, *Macie swoją kulturę. Kultura alternatywna w Polsce 1978–1996*, Warszawa 2018. Podobnie pisał Jerzy Wertenstein-Żuławski: „Przez kulturę alternatywną będziemy rozumieć zespół wzorów kulturowych obejmujący całokształt aktywności człowieka, stanowiący całość odmienną – choć nie pod każdym względem sprzeczną z wzorami kultury dominującej w społeczeństwie, w którym powstała – ale na tyle autonomiczny, że może funkcjonować niezależnie od niej. Jest to bowiem pozytywna propozycja przeformułowania elementów kultury dominującej, wzbogacona o pewne elementy nowe lub pochodzące z innych kręgów kulturowych" (J. Wertenstein-Żuławski, *To tylko rock'n roll!*, Warszawa 1990, s. 10).

paradygmatu społecznego i jako taka może się przekształcić w kierunek alternatywny, stojący zawsze obok głównego nurtu kultury, który nie jest w stanie wchłonąć i zaadaptować tej odmienności[34]. Tym samym można przyjąć, że kontrkultura wyrasta ze stanowczego sprzeciwu wobec społecznych tradycji, które odrzuca w całości, natomiast kultura alternatywna, często wyrastająca z kontrkultury, to raczej niszowa formuła akcentująca własną autonomię i odrębność, jednak jej zwolennicy nie dążą do zniesienia zastanego systemu, lecz do utrzymania własnej w nim niezależności. Ich inność staje się więc swoistym programem funkcjonowania, a zarazem fundamentalną wartością alternatywnego świata.

Przyjmując ten punkt widzenia, można stwierdzić, że wiele nurtów ezoterycznych obecnych w kulturze Zachodu reprezentowało zarówno bunt kontrkultury, jak i orientację alternatywną, gdyż ich zwolennicy – a nawet liderzy – kontestowali wprawdzie główny nurt kultury, jednak doceniali również wyjątkową wartość niewielkich wspólnot, do których sami należeli. Także w środowisku Śląska Cieszyńskiego zaznacza się i kontrkulturowość, i chęć budowania kultury alternatywnej. Na przykład w przekonaniach i działaniach Juliana Ochorowicza widoczny był wyrazisty element kontrkulturowy, gdyż uczony nie wahał się protestować i prowokować, otwarcie krytykować polskie tradycje, a przy tym żyć i pracować według zasad, które uznawał za słuszne, nawet jeśli ich społeczny odbiór był nieprzychylny. Na swój sposób kontrkulturowym środowiskiem było też Bractwo Odrodzenia Narodowego, a postulowane w tym środowisku radykalne reformy stanowią tego wymowne świadectwo. Wzory tradycyjnej kultury pod wieloma względami uznano wtedy za niewystarczające i zbyt słabe, by mogły posłużyć do stworzenia nowoczesnej, a zarazem duchowej wspólnoty narodowej. Szukano więc takiej idei polskości, która mogłaby sprostać temu zadaniu. Nieco inaczej sprawy te przedstawiały się, gdy po organizacyjnym niepowodzeniu Bractwa środowisko ezoteryczne Wisły wprawdzie rozwijało się nadal, jednak tworzący je ludzie działali w większym rozproszeniu i nie dążyli już do utworzenia oficjalnej organizacji. Łączyły ich wprawdzie alternatywne poglądy, na przykład o konieczności

[34] U. Eco, *La controcultura*, „Civiltà delle Macchine" 1977, a. 25, nr 1–2, s. 54–60.

odnowy życia duchowego i naprawy świata, jednak głos krytyki wobec tradycji uległ wówczas znacznemu wyciszeniu. Natomiast po II wojnie światowej elementy wcześniejszych programów odrodzenia przyczyniły się do zrekonstruowania i utrwalenia tradycyjnej kultury regionu, co wyraziło się na przykład w przedsięwzięciach związanych z ochroną przyrody, powołaniem Muzeum Beskidzkiego w Wiśle czy innych miejsc lokalnej pamięci.

W tej wieloaspektowej perspektywie szczególną inspiracją w naszych badaniach stała się symptomatologia kultury wprowadzona przez Marjorie Garber[35]. Według autorki symptom kultury pozwala odnaleźć „w specyfice i osobliwości tego, co szczegółowe, wskazówkę do fantazji o tym, co uniwersalne, ogólne, wieczne" (przeł. I.T.)[36]. Jak pisze Katarzyna Skowronek, w tym podejściu:

> […] rozmaite artefakty (zjawiska) we współczesnej kulturze są pojmowane jako symptomatyczne dla obecnych ludzkich, jednostkowych i społecznych pragnień, lęków i fantazji. Symptom jest w tym ujęciu kategorią analizy kulturowej, wskaźnikiem/indeksem kulturowym, który stwarza „okazję" do interpretacji. Jest rodzajem kodu, za pomocą którego kultura (podobnie jak ludzkie ciało) daje sygnał, że coś istotnego dzieje się w głębi, pod powierzchnią zjawisk[37].

W studiach nad alternatywną duchowością szczególnie istotne stało się dla nas właśnie tropienie owego „pomiędzy" – świadomością i nieświadomością, pamięcią i niepamięcią, wreszcie – nadzieją i lękiem, ponieważ w takiej liminalnej przestrzeni, stanowiącej główny przedmiot naszych studiów, mieści się tradycja ezoteryczna Śląska Cieszyńskiego.

Zespół projektu „Programy alternatywnej duchowości Śląska Cieszyńskiego" pracował pod kierownictwem Izabeli Trzcińskiej z Katedry Studiów nad Kulturą i Badań Ery Cyfrowej Wydziału Humanistycznego Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie. Dołączyli do niej inni pracownicy

---

35 M. Garber, *Symptoms of Culture*, New York 2000.

36 Ibidem, s. 6.

37 K. Skowronek, *Nazwy własne jako symptomy kultury (na przykładzie tytułów poradników autoterapeutycznych)*, „Onomastica" 2016, t. 60, s. 51, http://doi.org/10.17651/ONOMAST.60.4.

i współpracownicy Katedry – Katarzyna Skowronek, Zbigniew Pasek, Renata Czyż, Anna Olszewska, Zbigniew Łagosz, a także doktoranci i studenci – Paweł Mirowski, Jędrzej Skibowski, Yuliya Zlochevska i Alicja Głębocka. Wielkim wsparciem dla zespołu w czasie prac badawczych i popularyzatorskich stała się aktywność Józefa Szymeczka z Uniwersytetu Ostrawskiego. Badania i prace projektowe prowadzili także Agata Świerzowska z Uniwersytetu Jagiellońskiego, Andrzej Kasperek i Marek Rembierz z Uniwersytetu Śląskiego, Monika Rzeczycka z Uniwersytetu Gdańskiego oraz Anna Mikołejko i Tadeusz Cegielski związani z Uniwersytetem Warszawskim.

Niezwykle istotny okazał się wkład współpracowników lokalnych naszego grantu, do których należeli Danuta Szczypka, Michał Kawulok, Ewa Cudzich, Igor Strojecki oraz Aneta Wojtyra Drogosz. Prowadzili oni archiwalne kwerendy, własne badania i wywiady, a przy tym wskazywali źródła o kapitalnym znaczeniu dla naszego projektu.

Osobne podziękowania należą się Krzysztofowi Szelongowi, dyrektorowi Książnicy Cieszyńskiej, który umożliwił nam prowadzenie systematycznych studiów źródłowych, współorganizował wykłady członków naszego grantu oraz dzielił się z nami własnymi badaniami, a także Irenie French, dyrektor Muzeum Śląska Cieszyńskiego, która otwarła nam muzealne archiwum i wspierała prace organizacyjne konferencji podsumowującej część naszych badań. Nieocenioną pomoc otrzymaliśmy również od zespołów Książnicy i Muzeum.

Niniejsza książka składa się z trzech części. Pierwszą, zatytułowaną *Konteksty*, otwiera artykuł Izabeli Trzcińskiej i Renaty Czyż przedstawiający specyfikę historii i kultury Śląska Cieszyńskiego w kontekście alternatywnej duchowości. Zbigniew Pasek naświetlił koncepcje odnowy charakterystyczne dla radykalnego protestantyzmu Śląska Cieszyńskiego, które stanowiły ważny punkt odniesienia dla rozwijających się tam ruchów ezoterycznych, natomiast Grzegorz Studnicki przedstawił działalność Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Cieszynie przed 1939 rokiem, której ważnym aspektem była kwestia kultury duchowej. Do tej rozbudowanej spuścizny członkowie środowiska alternatywnej duchowości niejednokrotnie nawiązywali, dlatego choćby jej krótkie omówienie zawarte na

początku książki było tak istotne. Jednocześnie dopiero w tych kontekstach uwidacznia się niekonwencjonalność ezoteryków Śląska Cieszyńskiego, którzy zaproponowali własne i w dużej mierze niezależne rozwiązania dotyczące kwestii rozumienia i rozwijania tradycji religijnych, kulturowych i narodowych.

W części drugiej, zatytułowanej *Początki*, Anna Olszewska i Zbigniew Łagosz omówili dorobek Juliana Ochorowicza plasujący się niejednokrotnie na pograniczu nauk eksperymentalnych i paranauki. Wprawdzie Ochorowicz nie uważał się za spirytystę ani nawet za ezoteryka, ale jego spuścizna stała się swoistym mitem założycielskim środowiska alternatywnej duchowości Śląska Cieszyńskiego. Renata Czyż pokazała stanowiska tradycyjnych kościołów regionu wobec działalności pierwszych grup spirytystycznych na tym obszarze, a zarazem źródła konfliktów, jakie rozgorzały na tym ideowo-religijnym pograniczu.

W części trzeciej, pod tytułem *Programy*, zostały omówione rozmaite projekty i strategie odrodzeniowe proponowane przez środowisko alternatywnej duchowości Śląska Cieszyńskiego. Andrzej Kasperek zajął się mesjanizmem Józefa Chobota, a Anna Mikołejko założonym przez niego Bractwem Odrodzenia Narodowego. Monika Rzeczycka omówiła teksty opublikowane w czasopismach alternatywnej duchowości, a poświęcone różnorodnym ruchom ezoterycznym. Agata Świerzowska przedstawiła wątek uzdrawiania, natomiast Paweł Mirowski – narodziny ekologicznego stylu myślenia. Podsumowaniem zbioru są rozdziały autorstwa Izabeli Trzcińskiej, która zanalizowała koncepcję wiedzy duchowej mającej stanowić fundament zapowiadanej przez ezoteryków Śląska Cieszyńskiego (i nie tylko) przemiany świata, oraz Józefa Szymeczka, który pokazał funkcjonowanie niewielkich grup alternatywnej duchowości na Zaolziu po 1945 roku.

Na zakończenie chcę dodać, że obecny projekt traktujemy jako wstęp do całościowego zbadania zasobu duchowości alternatywnej Śląska Cieszyńskiego oraz próbę uporządkowania związanych z nim wydawnictw, a także najważniejszych wątków ideowych. Mamy nadzieję, że prace badawcze oraz działania związane z upowszechnieniem problematyki ruchów ezoterycznych i ich kulturotwórczych aspektów będą kontynuowane.

## Uwagi edytorskie

Staraliśmy się zachować oryginalną ortografię przywoływanych źródeł. Także wyróżnienia w cytatach źródłowych odzwierciedlają te w tekstach oryginalnych. Jeżeli wprowadzili je autorzy artykułów, zostało to zaznaczone w stosownej adnotacji.

Daty narodzin i śmierci postaci historycznych znalazły się w indeksie nazwisk na końcu książki.

## Bibliografia

Ardener E., *The „Problem" Revisited*, [w:] *Perceiving Women*, ed. S. Ardener, London 1975.

Assmann A., *Kanon i archiwum*, przeł. A. Konarzewska, [w:] *Między historią a pamięcią. Antologia*, red. M. Saryusz-Wolska, Warszawa 2021.

Assmann A., *Pamięć magazynująca i pamięć funkcjonalna*, przeł. K. Sidowska, [w:] *Między historią a pamięcią. Antologia*, red. M. Saryusz-Wolska, Warszawa 2021.

Bylina S., *Nowa dewocja, postawy wiernych i kult maryjny w Europie środkowej późnego średniowiecza*, „Studia Claromontana" 1984, t. 5.

Campbell B.F., *Ancient Wisdom Revived. A History of the Theosophical Movement*, Berkeley 1980.

Campbell C., *Clarifying the Cult*, „The British Journal of Sociology" 1977, vol. 28, no. 3.

Campbell C., *The Cult, the Cultic Milieu and Secularization*, „A Sociological Yearbook of Religion in Britain" 1972, nr 5.

Drewniok F., *Ezoterycy w Wiśle*, [w:] *Wisła – Julianowi Ochorowiczowi w 150. rocznicę urodzin. Materiały z sympozjum, które odbyło się 16 października 2000 r.*, Wisła 2001.

Eco U., *La controcultura*, „Civiltà delle Macchine" 1977, a. 25, nr 1–2.

Faivre A., *Theosophy, Imagination, Tradition. Studies in Western Esotericism*, trans. Ch. Rhone, Albany 2000.

*Fenomen duchowości*, red. A. Grzegorczyk, J. Sójka, R. Koschany, Poznań 2006.

Foucault M., *Hermeneutyka podmiotu*, przeł. M. Herer, Warszawa 2012.

Garber M., *Symptoms of Culture*, New York 2000.

Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2012.

Gluza Z., *Odkrycie Karty. Niezależna strategia pamięci*, oprac. A. Dębska, Warszawa 2012.

Górski K., *Studia i materiały z dziejów duchowości*, Warszawa 1980.

Górski K., *Uwagi o „Rozmyślaniach dominikańskich" na tle prądów religijnych XV i początku XVI wieku*, [w:] Górski K., *Studia i materiały z dziejów duchowości*, Warszawa 1980.

Guzowska B., *Duchowość ponowoczesna. Idee, perspektywy, prognozy*, Rzeszów 2011.

Hakl H.T., *Eranos. An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*, transl. Ch. McIntosh, London–New York 2013.

*Handbook of the Theosophical Current*, eds. O. Hammer, M. Rothstein, Leiden 2013.

Hanegraaff W.J., *Beyond the Yates Paradigm: The Study of Western Esotericism between Counterculture and New Complexity*, „Aries" 2001, vol. 1/1.

Hanegraaff W.J., *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge 2012.

Hanegraaff W.J., *Introduction*, [w:] *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, ed. W.J. Hanegraaff, Leiden–Boston 2006.

Hanegraaff W.J., *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden 1996.

Hill P.C., Pargament K.I., *Advances in the Conceptualization and Measurement of Religion and Spirituality. Implications for Physical and Mental Health Research*, „American Psychologist" 2003, vol. 58, iss. 1, https://doi.org/10.1037/0003-066x.58.1.64.

Huss B., *Spirituality. The Emergence of a New Cultural Category and its Challenge to the Religious and the Secular*, „Journal of Contemporary Religion" 2014, vol. 29, iss. 1, https://doi.org/10.1080/13537903.2014.864803.

Jacyno M., *Kultura indywidualizmu*, Warszawa 2007.

Jarosz M., *Pojęcie duchowości w psychologii*, „Studia z Psychologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim" 2011, t. 16.

Kapała M., *Duchowość jako niedoceniany aspekt psyche. Propozycja nowego ujęcia duchowości w psychologii – kategoria wrażliwości duchowej*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, sectio J – Paedagogia-Psychologia" 2017, vol. 30, iss. 1.

Kasperek A., *Wolność spod znaku undergroundu. Duchowość (po)nowoczesna w perspektywie hermeneutyki kultury i socjologii religii*, Kraków–Katowice 2012.

Kłoczowski J., *Wspólnoty chrześcijańskie w tworzącej się Europie*, Poznań 2003.

Kubica-Heller G., *Śląskość i protestantyzm. Antropologiczne studia o Śląsku Cieszyńskim, proza, fotografia*, Kraków 2011.

Lovejoy A.O., *Wielki łańcuch bytu. Studium historii pewnej idei z dodaniem tekstów „Historiografia idei", „Obecne stanowiska i przeszła historia" oraz „Refleksje o historii idei"*, przeł. A. Przybysławski, Gdańsk 2009.

Mariański J., *Nowa religijność i duchowość. Mit czy rzeczywistość? Studium socjologiczne*, Warszawa 2019.

Mariański J., *O nowej duchowości – próba opisu zjawiska*, „Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne" 2021, t. 12, nr 1, https://doi.org/10.18778/2450-4491.12.04.

Milerski B., *Etos pracy jako postać świadomości protestanckiej*, „Gdański Rocznik Ewangelicki" 2009, vol. 3, s. 55–67.

Müller A., *Duchowość i mistyka ewangelicka*, „Teologia Praktyczna" 2017, nr 18, s. 7–23, https://doi.org/10.14746/tp.2017.18.01.

Pasek Z., *Nowa duchowość. Konteksty kulturowe*, Kraków 2013.

Pasek Z., *Spirytyzm i ruch rozwoju duchowego*, [w:] R. Czyż, Z. Pasek, *Kościoły i wspólnoty religijne Wisły*, Wisła 2008, „Monografia Wisły", t. 3.

*Polish Esoteric Traditions 1890–1939. Selected Issues*, ed. A. Świerzowska, trans. S. Jones, Gdańsk 2019.

*Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 1: *Teozofia i antropozofia*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2019.

*Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 2: *Formacje, ludzie, idee*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2019.

*Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 3: *Masoneria*, red. M. Rzeczycka, T. Cegielski, Gdańsk 2019.

*Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 4: *Źródła i dokumenty*, red. D. Oboleńska, Gdańsk 2019.

*Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 5: *Idee przewodnie*, red. M. Dobkowski, T. Cegielski, Gdańsk–Warszawa 2020.

Rabiej S., *Early Protestant Spirituality*, „Studia Oecumenica" 2018, t. 18, http://doi.org/10.25167/SOe/18/2018/225-235.

Rzeczycka M., Trzcińska I., *Przedmiot i metody badań nad ezoteryzmem w kontekście polskim*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 1: *Teozofia i antropozofia*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2019.

Skowronek K., *Nazwy własne jako symptomy kultury (na przykładzie tytułów poradników autoterapeutycznych)*, „Onomastica" 2016, t. 60, http://doi.org/10.17651/ONOMAST.60.4.

Stańczyk X., *Macie swoją kulturę. Kultura alternatywna w Polsce 1978–1996*, Warszawa 2018.

*The Cultic Milieu. Oppositional Subcultures in an Age of Globalization*, ed. J. Kaplan, H. Lööw, Walnut Creek–Lanham–New York–Oxford 2002.

Trzcińska I., *O duchowości inaczej. Coaching w perspektywie przemian kultury współczesnej*, Kraków 2013.

Trzcińska I., Rzeczycka M., *Oblicza polskiego ezoteryzmu 1890–1939*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 2: *Formacje, ludzie, idee*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2019.

Wertenstein-Żuławski J., *To tylko rock'n roll!*, Warszawa 1990.

Yates F.A., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago–London 1964.

# Konteksty

## Izabela Trzcińska

AGH Akademia Górniczo-Hutnicza w Krakowie

ORCID: 0000-0002-2970-6336

## Renata Czyż

AGH Akademia Górniczo-Hutnicza w Krakowie
Książnica Cieszyńska

ORCID: 0000-0003-0546-6785

# Duchowość alternatywna Śląska Cieszyńskiego w kontekście osobliwości kultury regionu

## Tło historii

Wielowątkowa panorama dziejów Śląska Cieszyńskiego jest zagadnieniem zbyt obszernym, by przedstawić je w ramach niniejszego artykułu, jednak w kontekście podejmowanego tematu trzeba przypomnieć wybrane fakty z historii regionu, które stanowią istotne tło dla zagadnień podejmowanych w niniejszej książce. W źródłach historycznych Cieszyn był wzmiankowany po raz pierwszy w 1155 roku, ale osadnictwo w tym miejscu istniało już w VI wieku p.n.e.[1]. Prawa miejskie gród otrzymał na początku XII stulecia[2]. O kasztelanii cieszyńskiej wspomina wydana 23 kwietnia 1155 roku bulla papieża Hadriana IV wystawiona dla biskupa Waltera[3]. Ziemia ta wchodziła początkowo w skład Śląska, a w okresie rozdrobnienia dzielnicowego stała się częścią Księstwa Opolsko-Raciborskiego.

W 1290 roku powstało niezależne Księstwo Cieszyńskie, na którego tronie zasiadł Mieszko, syn opolskiego księcia Władysława, zapoczątkowując lokalną linię Piastów[4]. Część przejętych przez niego dóbr, leżących na pograniczu kasztelanii cieszyńskiej i oświęcimskiej, była opustoszała, dlatego zainicjował on akcję osadnictwa, sprowadzając ludność z Frankonii, a także innych krajów niemieckich. Największe skupisko przybyszów powstało wokół grodu bielskiego, co dało początek niemieckiej wyspie językowej. Prawdopodobnie zasiedlane przez nich wsie istniały już wcześniej i miały charakter słowiański, co poświadczają ich nazwy. Z czasem żywioł niemiecki stał się wprawdzie dominujący, ale od 1331 roku język łaciński znów zaczął stopniowo zastępować niemiecki w lokalnych dokumentach[5].

W 1327 roku Księstwo Cieszyńskie weszło w skład korony czeskiej. Niespełna 200 lat później (w 1526 roku) tron królestwa Czech objęli Habsburgowie. Pod obcymi rządami linia miejscowych Piastów systematycznie

---

1 I. Panic, *Dzieje Cieszyna od zarania do schyłku średniowiecza (1528)*, Cieszyn 2010, s. 138–139, „Dzieje Cieszyna od Pradziejów do Czasów Współczesnych", t. 1.

2 Ibidem, s. 149–153.

3 I. Panic, *Śląsk Cieszyński w średniowieczu (do 1528 roku)*, Cieszyn 2010, s. 58, 232–233, „Dzieje Śląska Cieszyńskiego od Zarania do Czasów Współczesnych", t. 2.

4 I. Panic, *Jeszcze w sprawie daty powstania księstwa cieszyńskiego*, „Pamiętnik Cieszyński" 2005, t. 20, s. 6–10; idem, *Ziemia Cieszyńska w czasach piastowskich (X–XVII wiek)*, [w:] *Śląsk Cieszyński. Środowisko naturalne, zarys dziejów, zarys kultury materialnej i duchowej*, red. W. Sosna, Cieszyn 2001, s. 123–124, 131. Dokumenty źródłowe przytacza M. Morys-Twarowski (*Dzieje Księstwa Cieszyńskiego*, Ustroń 2023, s. 349).

5 Z. Greń, *Śląsk Cieszyński – dziedzictwo językowe*, Warszawa 2000, s. 29.

ubożała. W 1653 roku zmarła Elżbieta Lukrecja, ostatnia reprezentantka rodu książęcego[6]. W kolejnym roku utworzono Komorę Cieszyńską (Teschener Kammer), obejmującą dawne majątki książąt cieszyńskich, teraz podległe cesarstwu, którymi zarządzali regenci[7]. Od XVII do XIX wieku obszar ten stał się istotnym regionem przemysłowym, włączono też do niego dodatkowe tereny. Proces ten w 1838 roku domknął Karol Ludwik Habsburg, który zakupił Państwo Żywieckie. To spowodowało wzmożenie ruchu migracyjnego biednej ludności galicyjskiej, skierowanego na zamożniejsze tereny Śląska Cieszyńskiego. Niezależnie od tego, że na tych ziemiach pojawiała się ciągle ludność napływowa, także spoza polskiej ekumeny językowej, wywodząca się przede wszystkim z krajów niemieckich, najliczniejsi pozostali mieszkańcy posługujący się językiem polskim, chociaż od XVII wieku ich liczba systematycznie się zmniejszała[8].

W XVI wieku chłopów zamieszkujących tereny księstwa obciążano rosnącymi obowiązkami pańszczyźnianymi, dlatego też w XVIII wieku wybuchły dwa powstania chłopskie (w 1736 i 1766 roku). W rezultacie protestów i na mocy reform józefińskich w 1781 roku zniesiono zależność poddańczą chłopów. Od tej pory mogli oni swobodnie się przenosić, dzięki czemu nasiliły się ruchy migracyjne, rozwijało się też rzemiosło[9]. Chłopi wywodzący się z Ziemi Cieszyńskiej wędrowali w poszukiwaniu pracy sezonowej między innymi do Prus i na tereny dzisiejszej Serbii, a także na Węgry[10]. Należy przy tym podkreślić, że w Księstwie Cieszyńskim stan szlachecki stanowił jedynie niewielki procent ludności[11] i nigdy nie zyskał takiego znaczenia

---

6 K. Jasiński, *Rodowód Piastów śląskich. Piastowie wrocławscy, legnicko-brzescy, świdniccy, ziębiccy, głogowscy, żagańscy, oleśniccy, opolscy, cieszyńscy i oświęcimscy*, Kraków 2007, s. 673.

7 J. Spyra, *Śląsk Cieszyński w okresie 1653–1848*, Cieszyn 2012.

8 Por. *Najstarsze metryki cieszyńskie. Księga Metrykalna Parafii pod wezwaniem Marii Magdaleny w Cieszynie z lat 1628–1641*, red. I. Panic, Cieszyn 2006, „Acta Historica Silesiae Superioris", t. 18, s. 10.

9 Związki kultury i warunków gospodarczych na Śląsku Cieszyńskim omawia K.D. Kadłubiec, zob. np. *O kształtowaniu kulturowego oblicza cieszyńskiej ziemi*, „Górnośląskie Studia Socjologiczne. Seria Nowa" 2021, t. 12, s. 13–31, https://doi.org/10.31261/GSS_SN.2021.12.02.

10 Por. K. Marcol, *Toutowie. Język i pamięć w ustanawianiu wspólnoty Wiślan w Banacie*, Katowice 2021.

11 Na temat szlachty cieszyńskiej zob. *Šlechtic na Horním Slezsku / Szlachcic na Górnym Śląsku*, red. J. Brňovják, W. Gojniczek, A. Zářický, Katowice–Ostrava 2011; W. Gojniczek, *Urzędy książęce i ziemskie w ustroju księstwa cieszyńskiego (1477–1653)*, Katowice 2014.

jak w sąsiedniej Rzeczypospolitej, a kultura sarmacka pozostała na tych terenach obca. Warstwa chłopska natomiast była bardzo zróżnicowana (jej najbogatsza część osiągnęła wyjątkową autonomię) i to przede wszystkim ona zachowała język i tożsamość polską.

Wielowiekowe oderwanie od Polski odcisnęło się w bardzo zamienny sposób w pamięci kulturowej mieszkańców Śląska Cieszyńskiego. Józef Michejda, wywodzący się z Zaolzia znany inżynier, energetyk i naukowiec[12], a przy tym znawca dziejów Śląska i pasjonat ezoteryzmu, napisał w 1972 roku zachowany w maszynopisie *Zarys historyczny Śląska*[13]. Opisał tam proces systematycznej rezygnacji Polski z tej ważnej dzielnicy, wynikający – w jego ocenie – z błędnych politycznych decyzji, będących konsekwencją na przykład niewłaściwej polityki dynastycznej lub przyznania priorytetu interesom Kościoła rzymskiego przed państwową racją stanu. Zdaniem Józefa Michejdy zwrot Rzeczypospolitej ku Wschodowi, a w rezultacie odwrócenie od Zachodu, które rozpoczęły się po śmierci Kazimierza Wielkiego, miały przynieść fatalne skutki nie tylko dla polskich mieszkańców Śląska, lecz także dla całego królestwa polskiego. Pisał:

> Ślązacy, od XVI w. związani z obcymi organizmami państwowymi, nie przejęli cech sarmatyzmu polskiego, lecz stanowiąc głównie lud wiejski i proletariat, zachowali raczej cechy Polaków piastowskich i ich archaiczny język, pielęgnując dawne tradycje i obyczaje[14].

Autor widział więc w Ślązakach przedstawicieli ludności polskiej w jej „piastowskim" wcieleniu, które przetrwało w oderwaniu od głównego nurtu, zachowując dzięki temu pierwotną siłę przetrwania.

## Reformacja

31 października 1517 roku Marcin Luter zawiesił na drzwiach kościoła w Wittenberdze słynnych 95 tez, które stały się punktem wyjścia do

[12] T. Kołakowski, *Józef Michejda – założyciel „Energetyki", człowiek wielkiego serca i prawego charakteru*, „Energetyka" 2007, nr 9, s. 613–616.

[13] J. Michejda, *Zarys historyczny Śląska*, [b.m.] 1970, mps, Zakład Narodowy im. Ossolińskich we Wrocławiu, sygn. 15419/II.

[14] Ibidem, s. 36.

ukształtowania programu odnowy chrześcijaństwa[15]. Apelował o przeprowadzenie wielkiej reformy Kościoła, sam opracował koncepcję wspólnoty eklezjalnej, będącej powrotem do chrześcijańskich źródeł, znacznie uprościł porządek nabożeństw, utrzymał dwa sakramenty – chrzest i komunię (eucharystię). Fundamentalną zmianą stało się także skoncentrowanie osobistej pobożności wokół lektury Biblii, drukowanej, czytanej i komentowanej w językach narodowych. Wystąpienie Lutra spotkało się ze zdecydowanym sprzeciwem papiestwa, a także popierających je władców europejskich, do których zaliczali się również Habsburgowie. Zapoczątkowało ono jednak pojawienie się kolejnych ruchów reformatorskich, które zmieniły religijną, a ostatecznie także polityczną mapę ówczesnego świata.

Idee reformacji bardzo szybko zawędrowały na teren Śląska Cieszyńskiego, gdzie od początku trafiły na wyjątkowo podatny grunt[16]. W regionalnej historiografii zachowało się przekonanie, że książę Wacław III Adam przyjął nowe wyznanie już w 1525 roku. Z pewnością sprzyjał on reformacji, rekwirował bowiem klasztory dominikanów, franciszkanów i benedyktynów, a kościoły katolickie zamieniał na ewangelickie[17]. Habsburgowie nie ingerowali w decyzje księcia, który pozostał wiernym wasalem władzy cesarskiej. Zgodnie z nowszymi opracowaniami reformacja pojawiła się na interesującym nas obszarze wcześnie (na przykład w Bielsku już w latach 30. XVI wieku), lecz ugruntowała swoje wpływy nieco później, bo w latach 40. i 50. XVI stulecia[18].

---

15 *Wyznanie augsburskie (Konfesja Augsburska) z 1530 roku. 95 tez ks. Marcina Lutra z 1517 roku*, Bielsko-Biała 1999, „Biblioteka Klasyki Ewangelickiej", t. 1, s. 71–79. Por. M. Składanowski, *Marcin Luter – świadek Chrystusa i nauczyciel wiary? Ekumeniczne katolicko-luterańskie spojrzenie na Reformatora w świetle dokumentu „Od konfliktu do komunii"*, „Studia Teologiczne. Białystok, Drohiczyn, Łomża" 2015, t. 33, s. 65–79; M. Uglorz, *Marcin Luter. Ojciec Reformacji*, Bielsko-Biała 2006; H. Schilling, *Marcin Luter. Buntownik w czasach przełomu*, przeł. J. Kałążny, Poznań 2017.

16 Por. G. Kubica-Heller, *Luteranie na Śląsku Cieszyńskim. Studium historyczno-socjologiczne*, Katowice 1996; *Trzysta lat tolerancji na Śląsku Cieszyńskim. W trzystulecie założenia kościoła Jezusowego w Cieszynie*, red. R. Czyż, W. Gojniczek, D. Spratek, Cieszyn 2010. Zob. także: *500 lat Reformacji na Górnym Śląsku*, red. W. Gojniczek, R. Kaczmarek, Katowice 2017.

17 A. Machej, *Polityka kościelna księcia cieszyńskiego Wacława III Adama po objęciu rządów w księstwie cieszyńskim*, „Pamiętnik Cieszyński" 2002, t. 17, s. 135–137. Na temat historiografii na Śląsku Cieszyńskim i jej związku z przynależnością stanową i religijną zob. J. Spyra, *Historiografia a tożsamość regionalna w czasach nowożytnych na przykładzie Śląska Cieszyńskiego w okresie od XVI do początku XX wieku*, Częstochowa 2015.

18 J. Szymeczek. *Ewangelicy na Śląsku Cieszyńskim. Między Konfesją a narodem*, [w:] J. Raclavská, U. Kolber, J. Szymeczek, *Kazania cieszyńskie. O ich języku w kościele luterańskim*, Czeski Cieszyn 2022, s. 15–18.

Na uwagę zasługuje też fakt, że niezależnie od życzliwej postawy rodziny książęcej postulaty reformacji zostały przyjęte na Śląsku Cieszyńskim przez niższe warstwy – regionalnej szlachty, mieszczaństwa, a także chłopstwa. Sytuacja ta okazała się wyjątkowa w świecie, gdzie zasadą pozostało prawo *cuius regio, eius religio*, a więc to władcy mieli decydujący głos w sprawie religii wyznawanej przez poddanych[19]. Tymczasem polskojęzyczni mieszkańcy Śląska Cieszyńskiego poszli własną drogą, a dzięki temu ewangelicyzm zyskał wyjątkowy wpływ na kulturę tego obszaru.

W 1596 roku następca Wacława III Adama, książę Adam Wacław, nakazał, by nie wprowadzać na tereny podległe Cieszynowi wyznawców i duchowieństwa innych religii niż tylko wyznanie ewangelicko-augsburskie. W 1609 roku Rudolf II wydał dekrety – najpierw dla ewangelików czeskich, a potem śląskich – gwarantujące im wolność wyznania. Jednocześnie Adam Wacław z końcem 1609 roku wraz z dziećmi powrócił do katolicyzmu[20]. Ten zwrot stał się zapowiedzią rozlicznych problemów, których doświadczyli ewangelicy Śląska Cieszyńskiego kolejnych pokoleń.

Podczas wojny trzydziestoletniej księżna Elżbieta Lukrecja została w 1629 roku zmuszona do wydania dekretu odbierającego wszystkie prawa ewangelikom (na przykład do gromadzenia się w cechach rzemieślniczych lub kształcenia dzieci). Chociaż wraz z ojcem i rodzeństwem dokonała konwersji i w dorosłym życiu wyznawała katolicyzm, starała się chronić swoich ewangelickich poddanych przed represjami[21]. Po jej śmierci wprowadzone przez nią prawo było jednak surowo przestrzegane, a Habsburgowie od początku swych rządów prowadzili zdecydowaną akcję kontrreformacyjną. Protestanci doświadczali wówczas licznych prześladowań – odbierano im kościoły, konfiskowano wydawnictwa religijne. Sieroty i dzieci z małżeństw mieszanych odbierano krewnym i rodzicom i umieszczano w jezuickim

---

[19] Zob. D. Spratek, *Aspekt prawny reformacji w księstwie cieszyńskim*, [w:] *Dziedzictwo górnośląskiej reformacji. Wpływ protestantyzmu na politykę, społeczeństwo i kulturę w XVI–XX wieku*, red. J. Bahlcke, W. Gojniczek, R. Kaczmarek, Katowice 2018, s. 97–119.

[20] Przyczyny konwersji księcia zbadał czeski historyk Radim Jež. Bibliografię starszej literatury czeskojęzycznej tego autora podaje M. Morys-Twarowski (*Dzieje…*, s. 380–381). Zob. też R. Jež, *Reformacja książęca w księstwie cieszyńskim w XVI wieku. Kilka refleksji o przemianach wyznaniowych rozwoju religii w okresie konfesjonalizacji*, [w:] *Dziedzictwo górnośląskiej reformacji…*, s. 69–95.

[21] J. Szymeczek, *Ewangelicy na Śląsku Cieszyńskim…*, s. 30.

sierocińcu w Ustroniu[22]. Niektórzy emigrowali, między innymi do księstw, gdzie po pokoju westfalskim zawartym w 1648 roku powstały tak zwane Kościoły Pokoju, większość głęboko ukrywała swoje przekonania, nie porzucając ich jednak. Wierni gromadzili się na nabożeństwa w miejscach spotkań ukrytych w górskich ostępach, znanych jako kościoły leśne[23]. Jednocześnie coraz mocniej krystalizowała się specyficzna ewangelicka duchowość regionu[24], dla której dziełem pomnikowym, a zarazem inspiracją dla wielu pokoleń, pozostał kancjonał Jerzego Trzanowskiego – *Cithara sanctorum*, opublikowany po raz pierwszy w 1636 roku[25].

W 1707 roku po interwencji Karola XII, władcy Szwecji, cesarz Józef I wydał edykt zezwalający na wzniesienie przez protestantów sześciu „kościołów łaski" nieopodal miast, w których zamieszkiwała największa liczba ewangelickich wiernych. Wśród nich znalazł się również Cieszyn, gdzie od 1709 roku wznoszono Kościół Jezusowy i gdzie powstała ewangelicka parafia. W 1781 roku Józef II wydał Patent Tolerancyjny, zezwalający na budowę nowych miejsc modlitwy i organizowanie szkół wyznaniowych, jednak dopiero po Wiośnie Ludów protestanci na krótko zyskali prawa obywatelskie. Pełnię praw i równouprawnienie wyznań przyniósł dopiero Patent Protestancki z 1861 roku.

## Tradycje edukacyjne

Niezwykle istotnym wyróżnikiem kultury regionu Śląska Cieszyńskiego stało się szkolnictwo elementarne, upowszechnione dzięki reformom

---

22 J. Spyra, *Wisła. Dzieje beskidzkiej wsi do 1918 roku*, Wisła 2007, „Monografia Wisły", t. 2, s. 92–96.

23 *Leśne kościoły. Miejsca tajnych nabożeństw ewangelickich w Beskidzie Śląskim*, Bielsko-Biała 2009.

24 Na temat etosu śląskich luteranów zob. G. Kubica, *Śląskość i protestantyzm. Antropologiczne studia o Śląsku Cieszyńskim, proza, fotografia*, Kraków 2011.

25 R. Janik, *Ks. Jerzy Trzanowski – życie i dzieło*, „Pamiętnik Cieszyński" 1992, t. 5, s. 20–29; *Cithara Sanctorum 1636–2006. Zborník prác z vedeckej konferencie, ktorá sa konala pri príležitosti 370. výročia 1. vydania kancionála v dňoch 22. a 23. novembra 2006 v Liptovskom Mikuláši a Liptovskom Jáne*, ed. M. Kovačka, E. Augustínová, Martin 2008; J. Szymeczek, *Ewangelicy na Śląsku Cieszyńskim…*, s. 25. Pieśni Trzanowskiego przetłumaczył Zbigniew Machej, zob. J. Tranovský, *Pieśni duchowe. Z kancjonału „Cithara sanctorum"*, Cieszyn 2017.

Marii Teresy, a następnie Józefa II[26]. Za rządów cesarzowej głównym autorem projektu modyfikacji w tej dziedzinie został hrabia Jan Anton von Pergen. W rezultacie tych prac poddano krytyce działające wówczas placówki, prowadzone zazwyczaj przez zgromadzenia kościelne, głównie jezuitów i pijarów, mieszczące się w miastach. Zmiany rozpoczęły się od transformacji akademickiego szczebla nauczania, jednak najistotniejsze dotyczyły szkół powszechnych, co miało pomóc w wyprowadzeniu państwa z analfabetyzmu. Zgodnie z proponowanym programem reform szkoły państwowe miały dzielić się od tej pory na trzy rodzaje: powszechne (miejskie i wiejskie), realne oraz gimnazja. W 1771 roku został ogłoszony akt prawny obejmujący wszystkich obywateli państwa obowiązkiem nauczania. W 1773 roku papież Klemens XIV rozwiązał zakon jezuitów. Pergen zaproponował wówczas, by skonfiskowany majątek tego zgromadzenia w całości przeznaczyć na ustanowienie Funduszu Edukacyjnego, dzięki któremu powołano do istnienia sieć szkół parafialnych[27]. Nauczano w nich jednak w języku czeskim lub niemieckim.

Inna była sytuacja ewangelików. Na mocy ugody w Altranstädt z 1707 roku w Cieszynie powstała trzyklasowa szkoła, której dwie klasy wyższe realizowały program gimnazjum. Początkowo z placówki korzystały głównie dzieci szlachty, później także mieszczan i bogatych chłopów. Wcześniej i później w okolicznych wsiach funkcjonowały jedynie szkoły tajne, tak zwane pokątne. Po wydaniu Patentu Tolerancyjnego z 1781 roku w miejscowościach, w których ewangelicy wybudowali domy modlitwy, powstały także szkoły trywialne utrzymywane przez zbory. Nauczano w nich w języku zrozumiałym dla dzieci, czyli w cieszyńskiej odmianie polszczyzny. Przed Wiosną Ludów na Śląsku Cieszyńskim funkcjonowało już 35 szkół ewangelickich, choć nie otrzymywały one żadnego wsparcia od państwa[28].

---

[26] C. Majorek, *Początki austriackiego systemu szkolnictwa ludowego w Galicji w latach 1772–1780*, „Rozprawy z Dziejów Oświaty" 1976, t. 19, s. 81–101; R. Tomczyk, *Pierwszy projekt reformy systemu szkolnego w nowożytnej Austrii w okresie panowania Marii Teresy*, „Edukacja Humanistyczna" 2011, nr 2(25), s. 13–22.

[27] Na marginesie można wspomnieć, że reformy te były komentowane przez polską prasę, por. M. Paszyn, *Reformy józefińskie w świetle relacji prasy polskiej okresu stanisławowskiego*, Łódź 2015, s. 104–109.

[28] Na temat szkolnictwa (m.in. ewangelickiego) zob. *Książka – biblioteka – szkoła w kulturze Śląska Cieszyńskiego. Materiały z konferencji naukowej, Cieszyn, 4–5 listopada 1999*, red. J. Spyra, Cieszyn 2001, zwł. s. 116–153, 167–184.

W wyniku reform józefińskich w państwie habsburskim wprowadzono obowiązkowe szkolnictwo, jednak tylko na poziomie elementarnym lekcje były prowadzone w językach narodowych, gdyż w pozostałych placówkach posługiwano się językiem niemieckim. Już w drugiej klasie szkoły elementarnej zaczynano wprawdzie nauczać języka niemieckiego, choć większość uczniów, nawet zdolnych, posługiwała się nim na zbyt niskim poziomie, by dostać się do gimnazjum. Wysiłki, by zmienić ten stan rzeczy, długo nie przynosiły pożądanego skutku.

Druga połowa XIX stulecia przyniosła znaczące zmiany polityczne w monarchii habsburskiej. W 1861 roku utworzony został kraj koronny pod nazwą „Śląsk Austriacki" z sejmem w Opawie. W 1867 roku powołano do życia związkowe państwo austro-węgierskie. Czesi podjęli wówczas starania o ustanowienie autonomii ich ziem, obejmujących Czechy, Morawy i Śląsk Austriacki[29]. To przyczyniło się do pojawienia się kolejnych problemów lokalnego szkolnictwa[30], gdyż wraz z rozwojem Zagłębia Ostrawsko-Karwińskiego w latach 80. XIX wieku na terenie Śląska Cieszyńskiego nasiliły się ruchy migracyjne. Wśród ludności napływowej znaleźli się Czesi i Niemcy, a także Polacy z Galicji. Ci ostatni należeli do najbiedniejszej i najsłabiej wykształconej ludności, podatnej na wynarodowienie, a więc germanizację, a przede wszystkim czechizację. Na początku XX wieku pojawił się także ruch ślązakowski.

Zmieniła się również sytuacja szkolnictwa na Śląsku Cieszyńskim. W grupie działaczy narodowych jednym z najważniejszych architektów edukacyjnej zmiany został Paweł Stalmach, redaktor „Gwiazdki Cieszyńskiej", który z niezwykłym zaangażowaniem włączył się w obronę polskości Śląska Cieszyńskiego[31]. W czerwcu 1848 roku podczas Zjazdu Słowiańskiego w Pradze przeforsował włączenie reprezentacji śląskiej do zespołu

---

[29] A. Stępniak, *Kwestia narodowa a społeczna na Śląsku Cieszyńskim pod koniec XIX w. i w początkach XX w. (do roku 1920)*, Katowice 1986.

[30] D. Miszewski, *Polskie szkolnictwo na Śląsku Cieszyńskim i w Zagłębiu Ostrawsko-Karwińskim w latach 1861–1918 (uwarunkowania narodowościowe i społeczno-polityczne)*, „Przegląd Historyczno-Oświatowy" 2010, R. 53, nr 3–4(209–210), s. 60–77.

[31] E. Buława, *Pierwsi szermierze ruchu narodowego na Śląsku Cieszyńskim*, Cieszyn 1997. Na temat dalszych losów tej batalii zob. D. Miszewski, *Walka o tożsamość narodową Polaków w Księstwie Cieszyńskim od połowy XIX wieku do 1918 roku*, „Przegląd Narodowościowy – Review of Nationalities" 2013, nr 2, s. 141–178.

polsko-ruskiego, a nie czesko-słowackiego. Uważał, że dla zachowania polskiej autonomii Śląsk Austriacki należy połączyć z Galicją, a język polski wprowadzić do szkół i urzędów[32]. Przypomniał legendę o trzech braciach, którzy założyli gród cieszyński[33], podkreślając tym samym pradawny polski rodowód miasta oraz legendę niepodzielonej Słowiańszczyzny.

Za najważniejszą i palącą potrzebę wynikającą z chęci zachowania i krzewienia ducha narodowego Stalmach uznał kwestię tworzenia polskiej edukacji. Dzięki jego staraniom (oraz innych działaczy) 9 listopada 1885 roku została założona Macierz Szkolna dla Księstwa Cieszyńskiego (po roku 1918 organizacja przyjęła nazwę Macierz Szkolna Ziemi Cieszyńskiej)[34]. Grono założycielskie skupiało przedstawicieli środowisk narodowych i duchownych różnych wyznań. 18 grudnia 1886 roku odbyło się pierwsze walne zebranie organizacji, na którym określono główny cel Macierzy, a więc zakładanie i prowadzenie szkół wszystkich możliwych szczebli oraz ochronek polskich. Dzięki wsparciu finansowemu instytucji wywodzących się z Królestwa Polskiego oraz prywatnych darczyńców w Cieszynie udało się w 1895 roku powołać polskie gimnazjum, a w 1899 roku szkołę ludową. W 1903 roku szkoły te upaństwowiono, utworzono też kolejne placówki.

Organizacja polskiego szkolnictwa wiązała się z koniecznością przygotowania kadry nauczycielskiej[35]. Pierwsze seminarium dla nauczycieli

---

32 J. Drabina, *Górny Śląsk. Przewodnik historyczny*, Wrocław 2002, s. 115–116.

33 P. Stalmach, *Cieszymir. Śpiewogra ludowa w trzech odsłonach, z nutami do śpiewek i jednym obrazkiem*, Cieszyn 1890; idem, *Księgi rodu słowiańskiego*, Cieszyn 1889. Por. *Paweł Stalmach 1824–1891*, wstęp K.J. Węgrzyn, Cieszyn 2005.

34 Zob. A. Zając, *Działalność oświatowa Macierzy Szkolnej dla Księstwa Cieszyńskiego w okresie 1885–1918*, „Zwrot" 1970, nr 7, s. 18–19; idem, *Działalność kulturalna Macierzy Szkolnej dla Księstwa Cieszyńskiego w okresie szczytowego rozwoju*, „Zwrot" 1970, nr 8, s. 14, 19–20. Por. także M. Szlaur-Bujok, *Macierz Szkolna Księstwa Cieszyńskiego w Wiśle*, „Rocznik Wiślański" 2014, t. 6, s. 7–20. Warto podkreślić, że wszyscy współorganizatorzy Macierzy podeszli w sposób systemowy do organizacji szkolnictwa, poczynając od kwerendy dawnych źródeł. Na przykład ks. Józef Londzin przedstawił w cyklu artykułów publikowanych najpierw w „Gwiazdce Cieszyńskiej", a następnie w osobnym wydawnictwie historię śląskiego szkolnictwa, wskazując niedostatki polskiej edukacji (J. Londzin, *Początki szkolnictwa w Księstwie Cieszyńskiem*, Cieszyn 1924).

35 Na temat procesu formowania warstwy nauczycielskiej zob. M. Bogus, *Nauczyciele szkół ludowych Śląska Cieszyńskiego w XIX i na początku XX wieku. Uwarunkowania prawne i zawodowe*, Czeski Cieszyn–Częstochowa 2013; D. Miszewski, *Polskie szkolnictwo…*; J. Szymeczek, *Szkolnictwo polskie w Czechosłowacji (Republice Czeskiej) od czasów jej powstania do dzisiejszego dnia*, „Rocznik Stowarzyszenia Naukowców Polaków Litwy" 2017, t. 17, s. 254–274.

powołano w 1909 roku[36], wcześniej kończyli oni tylko tak zwaną preparandę. Ta warstwa inteligencji wywodzącej się w dużej mierze z chłopstwa stała się niezwykle istotnym wyróżnikiem kultury regionu. Ich praca budowała poczucie polskiej tożsamości Śląska Cieszyńskiego. Charakteryzujące tę grupę zainteresowania – na przykład pismami polskich mesjanistów i romantycznych Wieszczów, przywiązanie do kultury ludowej, a jednocześnie praktycyzm – stały się potem ważnym wyróżnikiem przekonań i działań ludzi tworzących środowiska alternatywnej duchowości.

## Odkrywanie Wisły – Hoff i Ochorowicz

W historii Śląska Cieszyńskiego, także pisanej z perspektywy rozwoju ruchów ezoterycznych, wyjątkowa rola przypadła Wiśle. Zapewne przyczyniła się do tego różnorodność wyznaniowa miejscowości, należy jednak zwrócić również uwagę na dwie postaci – Bogumiła Hoffa i Juliana Ochorowicza, którzy związali swoje życie z beskidzką wsią. Hoff, zwany czasem „odkrywcą Wisły", urodził się w Radomiu w rodzinie Ludwiga Johannesa Christiana Hoffa, pastora i misjonarza, który przybył na ziemie polskie z Meklemburgii i zamierzał nawracać żydów[37]. Po raz pierwszy dotarł na Śląsk Cieszyński w 1848 roku, gdy jako dziewiętnastolatek wracał z kolegami z wyprawy w Tatry. Wtedy jednak jeszcze nic nie wskazywało na to, że zwiąże swoje losy z tym regionem. W młodości studiował rolnictwo, trudnił się zarządzaniem majątkami ziemskimi. Mimo niemieckiego pochodzenia aktywnie włączył się w działalność patriotyczną Polaków zamieszkujących

---

[36] U. Szuścik, *Szkice z dziejów kształcenia nauczycieli w Cieszynie (w tym – nauczycieli wychowania plastycznego)*, [w:] *Tradycje kształcenia nauczycieli na Śląsku Cieszyńskim. Studia, rozprawy, przyczynki*, red. W. Korzeniowska, Katowice 2009, s. 143–150.

[37] Do tej pory nie ukazała się biografia Bogumiła Hoffa ani analiza jego twórczości. Z dotychczasowej literatury przedmiotu można przypomnieć artykuł Franciszka Germana, który przedstawił sylwetkę etnografa, zob. F. German, *Bogumił Hoff jako etnograf i folklorysta*, [w:] *Z zagadnień folkloru muzycznego na Śląsku Cieszyńskim*, red. J. Kubik, Katowice 1977, s. 101–122. Na uwagę zasługuje także niewielka monografia pod redakcją Renaty Czyż, w której znalazło się kilka szkiców dotyczących życia i twórczości Hoffa, zob. *Bogumił Hoff (1829–1894) – „odkrywca" Wisły*, red. R. Czyż, Wisła–Cieszyn 2014. Wśród zawartych w niej prac na szczególną uwagę zasługuje także tekst M. Morysa-Twarowskiego (*Bogumił Hoff na Śląsku Cieszyńskim*, [w:] *Bogumił Hoff (1829–1894)…*, s. 27–38).

Wielkopolskę. Przyjął wtedy polską wersję imienia zapisanego w metryce i z Teofila stał się Bogumiłem. W 1870 roku zorganizował w Poznaniu teatr, za co był zmuszony opuścić miasto i uciekać z zaboru pruskiego. Osiedlił się w Cieszynie, gdzie pracował jako pomocnik fotografa. W 1882 roku przyjechał na odpoczynek do Wisły. Od tej pory wracał tam każdego lata. W 1885 roku wzniósł w tej miejscowości drewnianą willę, którą nazwał „Warszawa", a siedem lat później postanowił osiedlić się w tym miejscu na stałe. Tu też oddał się pasji etnograficznej i – mając w pamięci współpracę z Oskarem Kolbergiem – napisał dzieło na temat etnografii Wisły[38]. Był pod wielkim wrażeniem mieszkańców wsi i prostoty pielęgnowanych przez nich tradycji protestanckich. Hoff nie miał ezoterycznych zainteresowań, jednak przyczynił się do utrwalenia arkadyjskiego mitu o rzece Wiśle scalającej rozbitą przez zabory jedność ziem polskich i o niezwykłej górskiej krainie, gdzie znajdują się jej źródła. Fascynowała go przyroda Beskidów, o której nieraz pisał ze wzruszeniem, jak w przypadku charakterystyki źródeł Czarnej Wisełki:

> Przyznać się muszę, że doznałem pewnego rozczarowania co do początków Wisły. Stojąc nad kałużą myślałem, nie wstydzisz się, ty królowo naszych rzek, ty która w napadach kaprysów gotowaś burzyć i najsilniej zbudowane brzegi i zniszczyć całe okolice, ty ideałem naszych poetów – ty rodzisz się w kałuży czarnego błota!
>
> Trudno, wykapy [źródła] czarnej Wisełki są tak oryginalne i skromne, nie ma tu nic wspaniałego, a mimo to doznajesz mimowolnego wzruszenia, jakbyś stał na kawałku ziemi świętej. Cześć i uwielbienie, te uczucia owładną cię, bawiąc przy tych pierwszych oznakach życia rzeki nam drogiej, bo wiernej nam od tego miejsca aż do ujścia, wierna nam od początku naszego narodowego życia, świadkiem naszej sławy i naszego upadku, bodźcem naszych nadziei[39].

W sposób znamienny wybrzmiała w tym tekście także polska tożsamość Hoffa – wprawdzie przybrana, jednak dlatego niezwykle sugestywna. Na

[38] B. Hoff, *Lud cieszyński. Jego właściwości i siedziby, obraz etnograficzny*, seria I: *Górale Beskidów Zachodnich*, t. 1: *Początki Wisły i Wiślanie*, Warszawa 1888.

[39] Ibidem, s. 4.

marginesie naszych rozważań warto dodać, że po Hoffie prace badawcze nad kulturą ludową Śląska Cieszyńskiego przejęła Maria Wysłouchowa[40].

Po śmierci Bogumiła Hoffa wiślańską willę odziedziczyli żona i syn, Bogdan. W końcu XIX stulecia na jego zaproszenie przyjechał do Wisły Julian Ochorowicz[41]. Nie będzie przesady w stwierdzeniu, że pojawienie się tego uczonego i eksperymentatora, a zarazem niespokojnego ducha, zapoczątkowało nową epokę nie tylko dla tej miejscowości, lecz także dla całego regionu[42]. Zmiana ta wynikała z wielu czynników. Ochorowicz był zafascynowany Wisłą, którą – podobnie jak Bogumił Hoff – uznał za wyjątkowe miejsce na ziemi, wymarzone letnisko i przestrzeń dla pracy twórczej. Stąd jego pomysł, by wybudować szereg willi na sprzedaż lub pod wynajem, w których mogliby się zatrzymywać ludzie przyjeżdżający do Wisły, by zaczerpnąć sił, zregenerować zdrowie czy rozwijać własną twórczość – naukową lub artystyczną, do czego zapraszał także swoich znanych przyjaciół[43]. Andrzej Podżorski podkreślał, że Ochorowicz zawsze angażował do swych przedsięwzięć miejscowych[44]. Przekazał też duże kwoty oraz księgozbiór wiślańskiemu kołu Macierzy Szkolnej. Był współzałożycielem Towarzystwa Miłośników Wisły i Polskiego Towarzystwa Turystycznego „Beskid".

Uczony nie poprzestał na działalności biznesowej. Jego wielką badawczą pasją stał się mediumizm i doświadczenia z tym związane zaczął prowadzić w swojej wiślańskiej willi[45]. Być może sądził, że w jej zaciszu schowa się przed wątpiącymi w naukowość jego działań akademikami. Wzbudził

---

40 Z. Kucharska, *Kontakty Marii Wysłouchowej z ludnością Śląska Cieszyńskiego*, „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka" 1974, t. 29, nr 1, s. 67–74; P. Woś, *Maria Wysłouchowa – redaktorka, publicystka, działaczka społeczna i polityczna*, „Czasopismo Naukowe Instytutu Studiów Kobiecych" 2021, nr 1(10), s. 53–69, https://doi.org/10.15290/cnisk.2021.01.10.03.

41 T. Cienciała, *Julian Ochorowicz (1850–1917)*, „Kalendarz Cieszyński" 2002, s. 222–224.

42 A. Wantuła, *Dr J. Ochorowicz w Wiśle*, „Zaranie Śląskie" 1937, z. 3, s. 198.

43 K. Cedro-Abramczyk, *Działalność społeczna i naukowa Juliana Ochorowicza w okresie pobytu w Wiśle (na podstawie dzienników i rękopisów J. O.)*, „Almanach Historyczny" 2016, t. 18, s. 127–141; R. Czyż, *Literatura*, [w:] R. Czyż, H. Miśka, M. Kawulok, *Wisła. Literatura – muzyka – sztuki plastyczne*, Wisła 2021, s. 26–42, „Monografia Wisły", t. 5.

44 A. Podżorski, *Moje wspomnienia o Dr Julianie Ochorowiczu z czasu jego pobytu w Wiśle*, Wisła [b.d.], mps, Zakład Narodowy im. Ossolińskich we Wrocławiu, sygn. 13372/II.

45 A. Mikołejko, *Spirytyzm czy mediumizm? O polskich zmaganiach ze zjawiskami przeczącymi nauce*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1980–1939*, t. 2: *Formacje, ludzie, idee*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2019, s. 76–86.

jednak również niechęć społeczności górali wiślańskich, którzy utożsamili jego poszukiwania z praktykami spirytystycznymi i jako takie zdecydowanie je odrzucili. Lęk budziły również jego doświadczenia z hipnozą. Andrzej Wantuła pisał po latach:

> Eksperymenty przeprowadzał Ochorowicz w zaciszu domowym, nie afiszując się z doświadczeniami na zewnątrz miejscowości, którą zamieszkiwał. Mimo to wiślanie wiedzieli, że pan, który wśród nich osiadł, „wywołuje duchy" i że posiada w swoim wzroku siłę, która człowieka może obezwładnić i uśpić. Odnosili się też do niego z rezerwą i pewnym lękiem, korzystając na ogół rzadko z sił leczniczych, jakie w nim tkwiły[46].

Przypomnijmy, że inspiracją spirytyzmu stały się budzące liczne kontrowersje doświadczenia sióstr Fox, jednakże ideową podstawę dla tego nurtu wypracował Hippolyte Léon Denizard Rivail, znany jako Allan Kardec[47], który w połowie XIX wieku rozpoczął długoletnie badania nad zjawiskiem „wirujących stolików". W rezultacie swych studiów opracował doktrynę spirytyzmu, która wzbudziła duże zainteresowanie wśród przedstawicieli różnych warstw społecznych, zwłaszcza na ziemiach czeskich, gdzie został on zinterpretowany w duchu narodowym. Jednym z przywódców ruchu był Karel Sezemský, założyciel wydawnictwa Spirit, które publikowało między innymi czasopismo „Posel záhrobní", docierające na Śląsk Cieszyński. Centrum ruchu znajdowało się w miejscowości Nová Paka[48], jednak znalazł on wielu zwolenników również w okolicach Ostrawy, gdzie założono ośrodek spirytystyczny w Radwanicach[49]. Ze względu na napięte stosunki z Czechami, spirytyzm był przez Polaków krytykowany, a jednocześnie spotkał się

---

46 A. Wantuła, *Dr J. Ochorowicz…*, s. 200.

47 Por. P. Grzybowski, *Denizard Rivail – niezwykły uczeń Pestalozziego*, „Biuletyn Historii Wychowania" 1999, nr 1–2(9–10), s. 5–12, https://doi.org/10.14746/bhw.1999.9.10.1; A. Moreil, *Allan Kardec. Sa vie, son œuvre*, Paris 1980.

48 J. Kozák, *Spiritismus. Zapomenutá významná kapitola českých dějin*, Praha 2003.

49 M. Jemelka, *„Sešli jsme se jako křesťané": Počátky lidového spiritismu ve Slezsku do jeho institucionalizace v letech 1914–1919*, „Slezský Sborník" 2016, R. 114, č. 2, s. 27–45; idem, *Bratrství a Život. Ostravská spiritistická scéna, jej sociální zázemí a (nad)regionální kontakty (1918–1951)*, „Studia Theologica" 2018, R. 20, č. 1, s. 175–202, https://doi.org/10.5507/sth.2018.006.

z dużym odzewem w środowisku wiejskim[50]. W Wiśle Ochorowicza skojarzono i zapamiętano w kontekście tego właśnie na poły ludowego, na poły narodowego ruchu czeskiego, nie zważając na wkład uczonego w kulturę tego miasta i całego regionu.

Do wzrostu zainteresowania spirytyzmem również w polskich środowiskach Śląska Cieszyńskiego mogła przyczynić się działalność wydawnicza Edwarda Feitzingera[51], który prowadził księgarnię i sklep papierniczy. Feitzinger współpracował z wieloma polskimi firmami z pruskiego Śląska i Wielkopolski, Galicji i Królestwa Polskiego. Sprowadzał książki i drukował u Karola Miarki w Mikołowie, miał skład główny dzieł Józefa Chociszewskiego z Poznania oraz liczne kontakty w Galicji. Przedmiotem jego działalności były publikacje religijne, zarówno katolickie, jak i ewangelickie, a także podręczniki, poradniki i przewodniki turystyczne w języku polskim, niemieckim, czeskim i węgierskim. W jego ofercie znajdujemy również sprzedawane za groszowe sumy przykłady literatury jarmarcznej, przeznaczonej dla ubogich, a przy tym najmniej wyrobionych czytelników. Warte uwagi są także cykle wydawnicze, które ukazały się jego staraniem: „Biblioteczka Tanich Książeczek dla Ludu i Młodzieży" (81 pozycji w latach 1884–1901), „Książeczki Groszowe" (1885–1889), „Książeczki Ludowe" (1885–1904, nr 500–529) i „Biblioteczka Tanich Książeczek Powieściowych" (14 tytułów w latach 1898–1901). Od około 1908 roku wydawał książki na temat spirytyzmu, chiromancji oraz mediumizmu. Po pierwszej wojnie światowej w jego składzie znajdowało się ponad 50 pozycji z działu „Wiedza tajemna, spirytyzm, hipnotyzm", zwłaszcza publikacji Wydawnictwa „Kultura i Sztuka" ze Lwowa[52]. Warto wspomnieć, że w długim spisie publikacji należących do tego księgozbioru znalazła się także powiastka napisana przez Bogumiła Hoffa i zatytułowana *Imko zwany Wisełką*[53], wydana w 1894 roku, a więc w roku śmierci autora.

---

50 J. Szymeczek, *Nacionalismus mezi těšínskými spiritisty*, „Dingir" 2023, nr 1, s. 9–11.

51 J. Spyra, *Cieszyński wydawca Edward Feitzinger (1851–1932)*, „Kalendarz Cieszyński" 2001, s. 242–246.

52 R. Czyż, *U źródeł alternatywnej duchowości na Śląsku Cieszyńskim. Wydawnictwa ezoteryczne na składzie cieszyńskiego księgarza i wydawcy Edwarda Feitzingera (1851–1932)*, „Pamiętnik Cieszyński" 2024, t. 25 [w druku].

53 B. Hoff, *Imko zwany Wisełką. Powieść na tle podania ludowego o pierwszych osadnikach u początków Wisły*, Cieszyn 1894.

## Przebudzeniowe ruchy pietystyczne

Programy alternatywnej duchowości na Śląsku Cieszyńskim zostały wpisane w wyznaniową różnorodność tych ziem. Duchowość ewangelicka regionu nie była ani nie jest jednolita. Obok ortodoksyjnej religijności luterańskiej silny wpływ na kształt pobożności wywarł pietyzm. Jego początki sięgają XVII wieku i dziełka Filipa Jakuba Spenera *Pia desideria* (1675). Pietyści, zwłaszcza z Halle (August Hermann Francke) i Herrnhut, gdzie istniał ośrodek braci morawskich (hr. Mikołaj Ludwik von Zinzendorf), wywarli ogromny wpływ na duchowość śląskich ewangelików. Po okresie kontrreformacji powstała w 1709 roku parafia w Cieszynie została obsadzona księżmi pietystami, których po procesie o nieortodoksyjność wygnano w 1730 roku[54], jednak 21 lat ich działalności pozostawiło ślad w cieszyńskiej duchowości: pogłębioną religijność indywidualną, osobiste doświadczanie i przeżywanie wiary, spotkania w małych grupach poza oficjalnymi nabożeństwami, działalność charytatywną i misyjną.

Na fali XIX-wiecznych przebudzeń religijnych doszło do odrodzenia się pietyzmu w formie kółek i stowarzyszeń działających w ramach Kościołów ewangelickich, zwłaszcza w Niemczech. Neopietyzm dotarł również na Śląsk Cieszyński, gdzie trafił na podatny grunt. Powstała w 1904 roku Społeczność Chrześcijańska była formą wewnętrznej misji Kościoła ewangelickiego, choć w 1910 roku wyłonił się z niej także Związek Stanowczych Chrześcijan o zielonoświątkowym rysie duchowym[55]. Społecznością Chrześcijańską opiekował się ksiądz Karol Kulisz, ale podbudowę przygotował ksiądz Jan Pindór, pisarz i tłumacz wielu dzieł, głównie z anglosaskiej literatury przebudzeniowej, założyciel związków trzeźwości i organizator szkółek niedzielnych dla dzieci.

Celem Społeczności Chrześcijańskiej było pogłębianie ewangelickiej duchowości, czyli misja wewnętrzna. Ksiądz Kulisz – ewangelicki duchowny,

---

54 Klasycznym dziełem na temat pietyzmu pozostaje H. Patzelt, *Der Pietismus im Teschener Schlesien 1709–1730*, Göttingen 1969.

55 Z. Pasek, *Neopietyzm i wolne Kościoły na Śląsku Cieszyńskim w XIX i XX wieku*, [w:] *Die konfessionellen Verhältnisse im Teschener Schlesien vom Mittelalter bis zur Gegenwart / Stosunki wyznaniowe na Śląsku Cieszyńskim od średniowiecza do współczesności*, hrsg. P. Chmiel, J. Drabina, Ratingen–Chorzów 2000, s. 155–172.

działacz społeczny i narodowy, wybitny społecznik i wydawca[56], założył w 1913 roku w Ligotce Kameralnej dom dla starców i osób zniedołężniałych „Betezda", a w 1920 roku Zakłady Opiekuńczo-Wychowawcze „Ebenezer" w Dzięgielowie. Wydawał też literaturę i prasę ewangelicką, a także reprezentował Śląsk Cieszyński i Kościół ewangelicki za granicą, między innymi bronił postulatów Rady Narodowej Księstwa Cieszyńskiego na konferencji w Paryżu, przekonując, że mieszkańcy chcą należeć do Polski. Dziś kontynuacją tych myśli i działań charytatywnych jest Centrum Misji i Ewangelizacji Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP w Dzięgielowie. Synteza osobistej i pogłębionej lektury biblijnej oraz zaangażowania społecznego charakterystyczna dla tych nurtów religijności protestanckiej stała się także wyznacznikiem aktywności środowisk alternatywnej duchowości.

## Konflikt polsko-czechosłowacki

Prawdziwy rozkwit alternatywnej duchowości na Śląsku Cieszyńskim nastąpił w okresie międzywojnia, a programy tego nurtu wpisały się w plany odrodzenia państwa polskiego. Podobnie rzecz miała się w przypadku ruchów ezoterycznych rozwijających się wówczas na ziemiach Polski. Dla interesującego nas regionu powrót do granic Rzeczypospolitej był prawdziwą historyczną rewolucją. Cieniem na tych wydarzeniach położył się konflikt polsko-czechosłowacki, gdyż po zakończeniu I wojny światowej Śląsk Cieszyński stał się przedmiotem ostrego sporu, który rozpoczął się niedługo po odzyskaniu przez obydwa państwa niepodległości.

Początkowo podział tego obszaru był korzystny dla Polski, zgodny z dawną historią tych ziem oraz rozmieszczeniem etnicznej ludności polskiej. Czesi rościli sobie jednak prawa do terenów przemysłowych, a zwłaszcza Zagłębia Ostrawsko-Karwińskiego, w którego organizacji uczestniczyli. Bali się też utraty dobrego połączenia ze Słowacją. W 1919 roku pojawił się pomysł, forsowany głównie w środowisku ślązakowskim, by zorganizować

[56] J. Szturc, *Kulisz Karol, ks. (1873–1940)*, [w:] idem, *Ewangelicy w Polsce. Słownik biograficzny XVI–XX wieku*, Bielsko-Biała 1998, s. 164–165; J. Badura, *Ukochał Ewangelię i Polskę. W 80. rocznicę męczeńskiej śmierci ks. seniora Karola Kulisza*, Dzięgielów–Bielsko-Biała 2020.

plebiscyt, którego wynikiem miało być przyłączenie ziem Śląska Cieszyńskiego do Czechosłowacji[57]. Nie doszedł on jednak do skutku, a 23 stycznia 1919 roku wojska czechosłowackie wkroczyły na sporne tereny. Po stronie polskiej walczyły głównie oddziały ochotnicze wywodzące się z robotników i młodzieży szkolnej oraz oddziały, które nie walczyły na wschodzie. W dniach 28–30 stycznia odbyła się bitwa pod Skoczowem, która zatrzymała siły czechosłowackie. Czesi zamierzali zająć cały Śląsk Cieszyński, jednak zacięty opór polskiej ludności oraz naciski Ententy spowodowały, że na początku lutego nastąpiło zawieszenie broni, a linią granicznego podziału między państwami stała się nitka Kolei Koszycko-Bogumińskiej. Cieszyn został podzielony na dwie części i nigdy nie odzyskał dawnej świetności. Wojska czeskie dopuściły się też zbrodni na polskiej ludności cywilnej. Pamięć bratobójczej wojny pozostała żywa do dziś na terenach Śląska Cieszyńskiego i bardzo podzieliła obydwa narody.

Podział wzmocniły kolejne wydarzenia historyczne. W wyniku zawartego 30 września 1938 roku układu monachijskiego 2 października 1938 roku oddziały Wojska Polskiego pod wodzą gen. Władysława Bortnowskiego wkroczyły na Zaolzie. Ludność polska witała je entuzjastycznie. Umowę z władzami hitlerowskimi należy jednak oceniać jako poważny błąd polityczny rządu polskiego. Wątek wojny polsko-czechosłowackiej, poczucie dziejowej krzywdy, a zarazem opuszczenia oddanych obywateli przez Rzeczpospolitą powracał następnie w wielu przekazach. Po II wojnie światowej Zaolzie pozostało w granicach Czechosłowacji, a obecnie jest częścią Republiki Czeskiej.

## Środowisko wiślańskich ezoteryków

W recepcji ezoteryzmu charakterystycznej dla Śląska Cieszyńskiego największą rolę odegrali nauczyciele, którzy Ochorowicza poznali osobiście lub dla których pozostał on ważną postacią. W tym gronie należy najpierw wymienić Jana Pilcha, kierownika szkoły w zaolziańskiej Karpętnej (obecnie Karpentna), który zgodnie ze świadectwem swego wnuka, Stanisława

[57] G. Wnętrzak, *Polityczne znaczenie ruchu ślązakowskiego w obliczu plebiscytu na Śląsku Cieszyńskim*, „In Gremium. Studia nad Historią, Kulturą i Polityką" 2012, t. 6, s. 111–134.

Hadyny, korespondował z Zygmuntem Freudem, Rudolfem Steinerem, Charles'em Richetem, Giovannim Schiaparellim i Williamem Crookesem[58]. Kolejną ważną postacią jest wiślanin Andrzej Podżorski, a także pochodzący z Łazów koło Orłowej Józef i Karol Chobotowie, lwowianka Kazimiera Chobotowa, żona Józefa, Jan Hadyna z Zamarsk koło Cieszyna, wreszcie Jan Pilch, mąż Agnieszki Pilchowej, urodzonej we wsi Zarubek koło Ostrawy, słynnej wizjonerki i pisarki zamieszkałej potem w Wiśle Jarzębatej. Ta ostatnia zyskała wprawdzie jedynie podstawowe wykształcenie, jednak jej oddziaływanie okazało się wyjątkowo istotne i zauważalne również poza granicami Śląska Cieszyńskiego[59]. Nie bez znaczenia jest też fakt, że trzy najważniejsze kobiety związane ze środowiskiem alternatywnej duchowości tego regionu (a więc wspomniane Pilchowa i Chobotowa oraz pochodząca z Krakowa Maria Florkowa, żona Jana Hadyny) wywodziły się z tradycji katolickiej. Katolikiem, a zarazem nauczycielem i muzykiem, był również Tomasz Ogierman Mański, który zamieszkał w Wiśle w latach 30. XX wieku.

W tym kręgu właściwa dla alternatywnej duchowości interpretacja chrześcijaństwa zyskała niepowtarzalną formułę, gdyż z jednej strony bazowała wciąż na lekturze Biblii, a z drugiej – na katolickiej potrzebie obcowania z uznawanymi za święte obrazami i światem pośredników, mających status anielskich mistrzów. Niewątpliwie do ukształtowania tej syntezy przyczyniła się niezwykle popularna na tym obszarze scheda romantyczna, łącząca uniwersalne wątki chrześcijańskie z przekazem narodowej mitologii. Romantyczna ludowość w dużej mierze przedstawiała się jednak jako konstrukt wyobraźni, podczas gdy na Ziemi Cieszyńskiej była ona ciągle żywą, rodzimą tradycją. Tak czy inaczej, ezoteryków Śląska Cieszyńskiego można określić mianem zagorzałych patriotów, którzy szukali najlepszych rozwiązań dla Polski, za niezbędny warunek jej odrodzenia uznając szerzenie wiedzy duchowej zapowiadającej nadchodzącą Nową Erę.

---

[58] S. Hadyna, *Wioska jedyna na świecie*, „Kalendarz Śląski" 1976, s. 73. Na temat życia i działalności Jana Pilcha zob. D. Szczypka, *Wiślański rodowód Stanisława Hadyny. Przyczynek do biografii*, [w:] *Stanisław Hadyna (1919–1999). Twórczość literacka*, red. R. Czyż, Wisła 2022, s. 31–45.

[59] I. Trzcińska, *The Mythology of Agnieszka Pilchowa*, [w:] *Polish Esoteric Traditions 1890–1939. Selected Issues*, ed. A. Świerzowska, trans. S. Jones, Gdańsk 2019, s. 96–116.

W 1919 roku Andrzej Kajfosz i Andrzej Podżorski napisali statut Polskiego Towarzystwa Teozoficznego z siedzibą w Nydku[60] i doprowadzili do jego zatwierdzenia. Organem prasowym nowo powstałej organizacji stał się miesięcznik „Wyzwolenie", a po podziale Śląska Cieszyńskiego w 1920 roku – „Teozofia"[61]. Od początku XX wieku idee Towarzystwa Teozoficznego i koncepcje Heleny Bławatskiej cieszyły się na ziemiach polskich wielkim zainteresowaniem[62]. W wydaniu zaolziańskim teozofia stała się konsekwentną kontynuacją myśli Ochorowicza i polskich teozofów z przełomu XIX i XX wieku.

W 1921 roku działalność rozpoczął wspomniany już Józef Chobot, który wcześniej współpracował z Andrzejem Podżorskim[63]. Osią projektu nieodmiennie pozostawał polski mesjanizm, stanowiący trzon ideowy Bractwa Odrodzenia Narodowego. Chobot pisał:

> Ponieważ zaś każdy naród ma swój cel i przeznaczenie w dziejach ludzkości, przeto dalszym celem B. O. N. będzie głoszenie i czynne manifestowanie hasła posłannictwa Narodu Polskiego, aby Polska stała się naprawdę owym Chrystusem Narodów, a Naród Polski prawdziwym Sługą Sprawy i Czynicielem Woli i Słowa Bożego[64].

W Cieszynie, a potem w Katowicach, Chobot zaczął wydawać miesięcznik „Odrodzenie" i serię wydawniczą zatytułowaną „Książnica Wiedzy Duchowej". Po klęsce jego idei Bractwa Odrodzenia Narodowego[65] zarzucił wydawanie czasopisma i rozpoczął współpracę z założycielami miesięcznika

---

60 Archiwum Państwowe w Cieszynie, Rząd Krajowy Księstwa Cieszyńskiego (6), sygn. 451. Na temat powstania i działalności Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim zob. K. Gęsikowska, *„Wyższa kultura duchowa". Program i działalność Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim (1919–1931)*, Katowice 2021.

61 U. Patocka-Sigłowy, *Polska prasa ezoteryczna i wydawnictwa książkowe w latach 1890–1939*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 2..., s. 267–318.

62 Na temat genezy i założeń Towarzystwa Teozoficznego zob. B.F. Campbell, *Ancient Wisdom Revived. A History of the Theosophical Movement*, Berkeley 1980.

63 Na przykład publikował w „Wyzwoleniu" (1919, nr 4, s. 10–12; 1919, nr 5, s. 16–18).

64 *Statut „Bractwa Odrodzenia Narodowego"*, dod. do „Odrodzenia" 1925, R. 5, z. 1, https://www.sbc.org.pl/dlibra/publication/10440/edition/9681/content [dostęp: 21.01.2024].

65 A. Mikołejko, *Rewolucja duchowa w projekcie Józefa Chobota*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 2..., s. 133–144.

„Hejnał": Janem Hadyną i Janem Pilchem, mężem Agnieszki. W końcu przeniósł się wraz z rodziną do Wisły na Jarzębatą, dokąd z Pszczyny przeprowadziła się także redakcja „Hejnału". Ośrodek powstały na Jarzębatej wydawał również własną serię książek, tym razem zatytułowaną „Biblioteka Wiedzy Duchowej". Po odejściu z Jarzębatej Jan Hadyna samodzielnie redagował „Wiedzę Duchową", a następnie „Lotos" i nową serię książkową pod tytułem „Biblioteka »Lotosu«". Choć w 1935 roku przeprowadził się do Krakowa, z Wisłą i Cieszynem utrzymywał stały kontakt, a jego czasopismo i książki drukował Paweł Mitręga w Cieszynie.

Na rozwój alternatywnej duchowości Śląska Cieszyńskiego miał także wpływ Wincenty Lutosławski[66], który postanowił przenieść się na Śląsk Cieszyński na emeryturę. Po dwóch latach pobytu w Dzięgielowie u księdza Karola Kulisza w 1934 roku z powodów rodzinnych wyprowadził się do Krakowa. Lutosławski korespondował z wieloma osobami ze środowiska ezoteryków. Snuli wspólne, nigdy nieurzeczywistnione plany poprawy świata.

## Ezoterycy Śląska Cieszyńskiego w realiach PRL-u

Wybuch II wojny światowej wstrząsnął wiarą ezoteryków w ewolucyjny rozwój uniwersum, która leżała u podstaw propagowanej przez nich alternatywnej duchowości. Jan Hadyna wrócił wprawdzie do wydawania „Lotosu", ukazało się jednak tylko kilka powielonych chałupniczo numerów datowanych na 1947 i 1948 rok. W pierwszym z przygotowanych tomów wymieniał osoby związane ze środowiskiem ezoterycznym Śląska Cieszyńskiego, które zmarły lub zginęły w czasie wojny. Wspomniał między innymi o Pilchowej, Józefie Chobocie, a także Józefie Świtkowskim i Franciszku Prenglu. Hadyna, astrolog i różokrzyżowiec, stał się po wojnie legendą polskiego ezoteryzmu. Współpracował z Wandą Dynowską Umadevi, organizował jej wykłady w czasie podróży do Polski, rozprowadzał książki

[66] Na temat Lutosławskiego zob. J. Kojkoł, *Lutosławski jako prekursor nowej duchowości*, „Przegląd Religioznawczy" 2001, nr 2(200), s. 49–64; T. Mróz, *Wincenty Lutosławski 1863–1954. Jestem obywatelem utopii*, Kraków 2008; J. Ziemacki, *Wincenty Lutosławski – droga myśli*, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 2022, https://repozytorium.uw.edu.pl/entities/publication/fe0661e7-db88-41bb-b5ad-2715c05bbe2e [praca doktorska].

z wydawanej przez nią Biblioteki Polsko-Indyjskiej. Proponował nawet, by opublikowała ezoteryczne dziełko przywołanego wyżej Michejdy, ale ta inicjatywa nie doczekała się realizacji.

Pamięć o Agni Pilchowej, Jasnowidzącej z Wisły, uległa zatarciu. Jej wizje, a także opowieści o niej budziły lęk i niechęć. Na marginesie tych rozważań warto jeszcze wspomnieć, że o wielu ezoterykach związanych ze środowiskiem wiślańskim wiadomo bardzo mało. Na przykład o Aleksandrze Kośmickim możemy jedynie powiedzieć, że urodził się 14 lutego 1894 roku na Lubelszczyźnie, a pod koniec lat 20. XX wieku osiadł w Wiśle. Był lutnikiem i malarzem. Uchodził za jasnowidza i współpracował z ośrodkiem z Jarzębatej. Zginął 15 listopada 1942 roku w Auschwitz.

Ci, którzy przeżyli, nie porzucili zainteresowań ezoterycznych, ale rozwijali je jedynie w domowym zaciszu. Nie wycofali się natomiast z aktywności społecznej. Na przykład Podżorski i Ogierman Mański tworzyli organizacje pożytku społecznego, takie jak Liga Ochrony Przyrody czy wiślański radiowęzeł. Podżorskiemu niedługo przed śmiercią udało się spełnić jego wielkie marzenie, jakim było powołanie Muzeum Beskidzkiego. Ślady alternatywnej duchowości znajdujemy w twórczości Stanisława Hadyny, także w koncepcji założonego przezeń Zespołu „Śląsk". Obecne w tych i innych inicjatywach inspiracje ezoteryczne nie świadczą o światopoglądowej jedności wywodzącego się ze Śląska Cieszyńskiego środowiska alternatywnej duchowości w czasach PRL-u. Potwierdzają jednak wciąż aktualne dla ówczesnych liderów przekonanie, że naprawa świata jest możliwa jedynie dzięki syntezie romantycznie i ezoterycznie rozumianej idei powrotu do źródeł oraz pozytywistycznych postulatów pracy u podstaw i organicznej.

## Bibliografia

*500 lat Reformacji na Górnym Śląsku*, red. W. Gojniczek, R. Kaczmarek, Katowice 2017.

Archiwum Państwowe w Cieszynie, Rząd Krajowy Księstwa Cieszyńskiego (6), sygn. 451.

Badura J., *Ukochał Ewangelię i Polskę. W 80. rocznicę męczeńskiej śmierci ks. seniora Karola Kulisza*, Dzięgielów–Bielsko-Biała 2020.

Bevir M., *The West Turns Eastward: Madame Blavatsky and the Transformation of the Occult Tradition*, „Journal of the American Academy of Religion" 1994, vol. 62, no. 3.

*Bogumił Hoff (1829–1894) – „odkrywca" Wisły*, red. R. Czyż, Wisła–Cieszyn 2014.

Bogus M., *Nauczyciele szkół ludowych Śląska Cieszyńskiego w XIX i na początku XX wieku. Uwarunkowania prawne i zawodowe*, Czeski Cieszyn–Częstochowa 2013.

Buława E., *Pierwsi szermierze ruchu narodowego na Śląsku Cieszyńskim*, Cieszyn 1997.

Campbell B.F., *Ancient Wisdom Revived: A History of the Theosophical Movement*, Berkeley 1980.

Cedro-Abramczyk K., *Działalność społeczna i naukowa Juliana Ochorowicza w okresie pobytu w Wiśle (na podstawie dzienników i rękopisów J. O.)*, „Almanach Historyczny" 2016, t. 18.

Cienciała T., *Julian Ochorowicz (1850–1917)*, „Kalendarz Cieszyński" 2002.

*Cithara Sanctorum 1636–2006. Zborník prác z vedeckej konferencie, ktorá sa konala pri príležitosti 370. výročia 1. vydania kancionála v dňoch 22. a 23. novembra 2006 v Liptovskom Mikuláši a Liptovskom Jáne*, ed. M. Kovačka, E. Augustínová, Martin 2008.

Czyż R., *Literatura*, [w:] R. Czyż, H. Miśka, M. Kawulok, *Wisła. Literatura – muzyka – sztuki plastyczne*, Wisła 2021, „Monografia Wisły", t. 5.

Czyż R., *U źródeł alternatywnej duchowości na Śląsku Cieszyńskim. Wydawnictwa ezoteryczne na składzie cieszyńskiego księgarza i wydawcy Edwarda Feitzingera (1851–1932)*, „Pamiętnik Cieszyński" 2024, t. 25 [w druku].

Drabina J., *Górny Śląsk. Przewodnik historyczny*, Wrocław 2002.

German F., *Bogumił Hoff jako etnograf i folklorysta*, [w:] *Z zagadnień folkloru muzycznego na Śląsku Cieszyńskim*, red. J. Kubik, Katowice 1977.

Gęsikowska K., *„Wyższa kultura duchowa". Program i działalność Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim (1919–1931)*, Katowice 2021.

Gojniczek W., *Urzędy książęce i ziemskie w ustroju księstwa cieszyńskiego (1477–1653)*, Katowice 2014.

Greń Z., *Śląsk Cieszyński – dziedzictwo językowe*, Warszawa 2000.

Grzybowski P., *Denizard Rivail – niezwykły uczeń Pestalozziego*, „Biuletyn Historii Wychowania" 1999, nr 1–2(9–10), https://doi.org/10.14746/bhw.1999.9.10.1.

Hadyna S., *Wioska jedyna na świecie*, „Kalendarz Śląski" 1976.

Hoff B., *Imko zwany Wisełką. Powieść na tle podania ludowego o pierwszych osadnikach u początków Wisły*, Cieszyn 1894.

Hoff B., *Lud cieszyński. Jego właściwości i siedziby, obraz etnograficzny*, seria I: *Górale Beskidów Zachodnich*, t. 1: *Początki Wisły i Wiślanie*, Warszawa 1888.

Janik R., *Ks. Jerzy Trzanowski – życie i dzieło*, „Pamiętnik Cieszyński" 1992, t. 5.

Jasiński K., *Rodowód Piastów śląskich. Piastowie wrocławscy, legnicko-brzescy, świdniccy, ziębiccy, głogowscy, żagańscy, oleśniccy, opolscy, cieszyńscy i oświęcimscy*, Kraków 2007.

Jemelka M., *Bratrství a Život. Ostravská spiritistická scéna, jej sociální zázemí a (nad) regionální kontakty (1918–1951)*, „Studia Theologica" 2018, R. 20, č. 1, https://doi.org/10.5507/sth.2018.006.

Jemelka M., *„Sešli jsme se jako křesťané": Počátky lidového spiritismu ve Slezsku do jeho institucionalizace v letech 1914–1919*, „Slezský Sborník" 2016, R. 114, č. 2.

Jež R., *Reformacja książęca w księstwie cieszyńskim w XVI wieku. Kilka refleksji o przemianach wyznaniowych rozwoju religii w okresie konfesjonalizacji*, [w:] *Dziedzictwo górnośląskiej reformacji. Wpływ protestantyzmu na politykę, społeczeństwo i kulturę w XVI–XX wieku*, red. J. Bahlcke, W. Gojniczek, R. Kaczmarek, Katowice 2018.

Kadłubiec K.D., *O kształtowaniu kulturowego oblicza cieszyńskiej ziemi*, „Górnośląskie Studia Socjologiczne. Seria Nowa" 2021, t. 12, https://doi.org/10.31261/GSS_SN.2021.12.02.

Kojkoł J., *Lutosławski jako prekursor nowej duchowości*, „Przegląd Religioznawczy" 2001, nr 2(200).

Kołakowski T., *Józef Michejda – założyciel „Energetyki", człowiek wielkiego serca i prawego charakteru*, „Energetyka" 2007, nr 9.

Kozák J., *Spiritismus. Zapomenutá významná kapitola českých dějin*, Praha 2003.

*Książka – biblioteka – szkoła w kulturze Śląska Cieszyńskiego. Materiały z konferencji naukowej, Cieszyn, 4–5 listopada 1999*, red. J. Spyra, Cieszyn 2001.

Kubica G., *Śląskość i protestantyzm. Antropologiczne studia o Śląsku Cieszyńskim, proza, fotografia*, Kraków 2011.

Kubica-Heller G., *Luteranie na Śląsku Cieszyńskim. Studium historyczno-socjologiczne*, Katowice 1996.

Kucharska Z., *Kontakty Marii Wysłouchowej z ludnością Śląska Cieszyńskiego*, „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka" 1974, t. 29, nr 1.

*Leśne kościoły. Miejsca tajnych nabożeństw ewangelickich w Beskidzie Śląskim*, Bielsko-Biała 2009.

Londzin J., *Początki szkolnictwa w Księstwie Cieszyńskiem*, Cieszyn 1924.

Machej A., *Polityka kościelna księcia cieszyńskiego Wacława III Adama po objęciu rządów w księstwie cieszyńskim*, „Pamiętnik Cieszyński" 2002, t. 17.

Majorek C., *Początki austriackiego systemu szkolnictwa ludowego w Galicji w latach 1772–1780*, „Rozprawy z Dziejów Oświaty" 1976, t. 19.

Marcol K., *Toutowie. Język i pamięć w ustanawianiu wspólnoty Wiślan w Banacie*, Katowice 2021.

Michejda J., *Zarys historyczny Śląska*, [b.m.] 1970, mps, Zakład Narodowy im. Ossolińskich we Wrocławiu, sygn. 15419/II.

Mikołejko A., *Rewolucja duchowa w projekcie Józefa Chobota*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1980–1939*, t. 2: *Formacje, ludzie, idee*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk–Sopot 2019.

Mikołejko A., *Spirytyzm czy mediumizm? O polskich zmaganiach ze zjawiskami przeczącymi nauce*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1980–1939*, t. 2: *Formacje, ludzie, idee*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk–Sopot 2019.

Miszewski D., *Polskie szkolnictwo na Śląsku Cieszyńskim i w Zagłębiu Ostrawsko-Karwińskim w latach 1861–1918 (uwarunkowania narodowościowe i społeczno-polityczne)*, „Przegląd Historyczno-Oświatowy" 2010, R. 53, nr 3–4(209–210).

Miszewski D., *Walka o tożsamość narodową Polaków w Księstwie Cieszyńskim od połowy XIX wieku do 1918 roku*, „Przegląd Narodowościowy – Review of Nationalities" 2013, nr 2.

Moreil A., *Allan Kardec. Sa vie, son œuvre*, Paris 1980.

Morys-Twarowski M., *Bogumił Hoff na Śląsku Cieszyńskim*, [w:] *Bogumił Hoff (1829–1894) – „odkrywca" Wisły*, red. R. Czyż, Wisła–Cieszyn 2014.

Morys-Twarowski M., *Dzieje Księstwa Cieszyńskiego*, Ustroń 2023.

Mróz T., *Wincenty Lutosławski 1863–1954. Jestem obywatelem utopii*, Kraków 2008.

*Najstarsze metryki cieszyńskie. Księga Metrykalna Parafii pod wezwaniem Marii Magdaleny w Cieszynie z lat 1628–1641*, red. I. Panic, Cieszyn 2006, „Acta Historica Silesiae Superioris", t. 18.

Panic I., *Dzieje Cieszyna od zarania do schyłku średniowiecza (1528)*, Cieszyn 2010, „Dzieje Cieszyna od Pradziejów do Czasów Współczesnych", t. 1.

Panic I., *Jeszcze w sprawie daty powstania księstwa cieszyńskiego*, „Pamiętnik Cieszyński" 2005, t. 20.

Panic I., *Śląsk Cieszyński w średniowieczu (do 1528 roku)*, Cieszyn 2010, „Dzieje Śląska Cieszyńskiego od Zarania do Czasów Współczesnych", t. 2.

Panic I., *Ziemia Cieszyńska w czasach piastowskich (X–XVII wiek)*, [w:] *Śląsk Cieszyński. Środowisko naturalne, zarys dziejów, zarys kultury materialnej i duchowej*, red. W. Sosna, Cieszyn 2001.

Pasek Z., *Neopietyzm i wolne Kościoły na Śląsku Cieszyńskim w XIX i XX wieku*, [w:] *Die konfessionellen Verhältnisse im Teschener Schlesien vom Mittelalter bis zur Gegenwart / Stosunki wyznaniowe na Śląsku Cieszyńskim od średniowiecza do współczesności*, hrsg. P. Chmiel, J. Drabina, Ratingen–Chorzów 2000.

Paszyn M., *Reformy józefińskie w świetle relacji prasy polskiej okresu stanisławowskiego*, Łódź 2015.

Patocka-Sigłowy U., *Polska prasa ezoteryczna i wydawnictwa książkowe w latach 1890–1939*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 2: *Formacje, ludzie, idee*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk–Sopot 2019.

Patzelt H., *Der Pietismus im Teschener Schlesien 1709–1730*, Göttingen 1969.

*Paweł Stalmach 1824–1891*, wstęp K.J. Węgrzyn, Cieszyn 2005.

Podżorski A., *Moje wspomnienia o Dr Julianie Ochorowiczu z czasu jego pobytu w Wiśle*, Wisła [b.d.], mps, Zakład Narodowy im. Ossolińskich we Wrocławiu, sygn. 13372/II.

Schilling H., *Marcin Luter. Buntownik w czasach przełomu*, przeł. J. Kałążny, M. Kałążna, Poznań 2017.

Składanowski M., *Marcin Luter – świadek Chrystusa i nauczyciel wiary? Ekumeniczne katolicko-luterańskie spojrzenie na Reformatora w świetle dokumentu „Od konfliktu do komunii"*, „Studia Teologiczne. Białystok, Drohiczyn, Łomża" 2015, t. 33.

*Šlechtic na Horním Slezsku / Szlachcic na Górnym Śląsku*, red. J. Brňovják, W. Gojniczek, A. Zářický, Katowice–Ostrava 2011.

Spratek D., *Aspekt prawny reformacji w księstwie cieszyńskim*, [w:] *Dziedzictwo górnośląskiej reformacji. Wpływ protestantyzmu na politykę, społeczeństwo i kulturę w XVI–XX wieku*, red. J. Bahlcke, W. Gojniczek, R. Kaczmarek, Katowice 2018.

Spyra J., *Cieszyński wydawca Edward Feitzinger (1851–1932)*, „Kalendarz Cieszyński" 2001.

Spyra J., *Historiografia a tożsamość regionalna w czasach nowożytnych na przykładzie śląska Cieszyńskiego w okresie od XVI do początku XX wieku*, Częstochowa 2015.

Spyra J., *Śląsk Cieszyński w okresie 1653–1848*, Cieszyn 2012.

Spyra J., *Wisła. Dzieje beskidzkiej wsi do 1918 roku*, Wisła 2007, „Monografia Wisły", t. 2.

Stalmach P., *Cieszymir. Śpiewogra ludowa w trzech odsłonach, z nutami do śpiewek i jednym obrazkiem*, Cieszyn 1890.

Stalmach P., *Księgi rodu słowiańskiego*, Cieszyn 1889.

Stępniak A., *Kwestia narodowa a społeczna na Śląsku Cieszyńskim pod koniec XIX w. i w początkach XX w. (do roku 1920)*, Katowice 1986.

Szlaur-Bujok M., *Macierz Szkolna Księstwa Cieszyńskiego w Wiśle*, „Rocznik Wiślański" 2014, t. 6.

Szturc J., *Kulisz Karol, ks. (1873–1940)*, [w:] J. Szturc, *Ewangelicy w Polsce. Słownik biograficzny XVI–XX wieku*, Bielsko-Biała 1998.

Szuścik U., *Szkice z dziejów kształcenia nauczycieli w Cieszynie (w tym – nauczycieli wychowania plastycznego)*, [w:] *Tradycje kształcenia nauczycieli na Śląsku Cieszyńskim. Studia, rozprawy, przyczynki*, red. W. Korzeniowska, Katowice 2009.

Szymeczek J., *Ewangelicy na Śląsku Cieszyńskim. Między Konfesją a narodem*, [w:] J. Raclavská, U. Kolber, J. Szymeczek, *Kazania cieszyńskie. O ich języku w kościele luterańskim*, Czeski Cieszyn 2022.

Szymeczek J., *Nacionalismus mezi těšínskými spiritisty*, „Dingir" 2023, č. 1.

Szymeczek J., *Szkolnictwo polskie w Czechosłowacji (Republice Czeskiej) od czasów jej powstania do dzisiejszego dnia*, „Rocznik Stowarzyszenia Naukowców Polaków Litwy" 2017, t. 17.

Tomczyk R., *Pierwszy projekt reformy systemu szkolnego w nowożytnej Austrii w okresie panowania Marii Teresy*, „Edukacja Humanistyczna" 2011, nr 2(25).

Tranovský J., *Pieśni duchowe z kancjonału „Cithara sanctorum”*, tłum. Z. Machej, Cieszyn 2017.

Trzcińska I., *The Mythology of Agnieszka Pilchowa*, [w:] *Polish Esoteric Traditions 1890–1939. Selected Issues*, ed. A. Świerzowska, trans. S. Jones, Gdańsk–Sopot 2019.

*Trzysta lat tolerancji na Śląsku Cieszyńskim. W trzystulecie założenia kościoła Jezusowego w Cieszynie*, red. R. Czyż, W. Gojniczek, D. Spratek, Cieszyn 2010.

Uglorz M., *Marcin Luter. Ojciec Reformacji*, Bielsko-Biała 2006.

Wantuła A., *Dr J. Ochorowicz w Wiśle*, „Zaranie Śląskie” 1937, z. 3.

Wnętrzak G., *Polityczne znaczenie ruchu ślązakowskiego w obliczu plebiscytu na Śląsku Cieszyńskim*, „In Gremium. Studia nad Historią, Kulturą i Polityką” 2012, t. 6.

Woś P., *Maria Wysłouchowa – redaktorka, publicystka, działaczka społeczna i polityczna*, „Czasopismo Naukowe Instytutu Studiów Kobiecych” 2021, nr 1(10), https://doi.org/10.15290/cnisk.2021.01.10.03.

*Wyznanie augsburskie (Konfesja Augsburska) z 1530 roku. 95 tez ks. Marcina Lutra z 1517 roku*, Bielsko-Biała 1999, „Biblioteka Klasyki Ewangelickiej”, t. 1.

Zając A., *Działalność kulturalna Macierzy Szkolnej dla Księstwa Cieszyńskiego w okresie szczytowego rozwoju*, „Zwrot” 1970, nr 8.

Zając A., *Działalność oświatowa Macierzy Szkolnej dla Księstwa Cieszyńskiego w okresie 1885–1918*, „Zwrot” 1970, nr 7.

Ziemacki J., *Wincenty Lutosławski – droga myśli*, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 2022, https://repozytorium.uw.edu.pl/entities/publication/fe0661e7-db88-41bb-b5ad-2715c05bbe2e [praca doktorska].

Zbigniew Pasek

AGH Akademia Górniczo-Hutnicza w Krakowie

ORCID: 0000-0003-2580-4366

# Programy odnowy duchowej w radykalnym protestantyzmie Śląska Cieszyńskiego

Wybitny amerykański znawca reformacji z Uniwersytetu Harvarda, George Hunston Williams, stosował przymiotnik „radykalna" w odniesieniu do takich jej nurtów jak anabaptyzm, antytrynitaryzm i mistyczni spirytuałowie (Sebastian Franck, Walenty Weigel, Kacper Schwenkfeld i inni)[1]. Zapoczątkował swego rodzaju tradycję, zgodnie z którą w refleksji nad protestantyzmem określenie „radykalny" pojawia się konsekwentnie jedynie w kontekście nurtów pogranicza systematycznie zwalczanych przez ewangelicką ortodoksję.

Jak wiadomo, wszystkie trzy nurty reformacji opisywane przez Williamsa zostały szybko zdławione. Kontrreformację przetrwały jedynie te najbardziej umiarkowane i ireniczne, jak na przykład pacyfistyczni menonici czy schwenkfeldianie. Podstawy tej wrogości są czytelne. W tradycji protestanckiej źródłem postaw „radykalnych" była przeprowadzana w różnym zakresie krytyka Kościoła i ortodoksji. Dotyczyła ona doktryny (na przykład odrzucenie dogmatu o Trójcy czy postulat konieczności nawrócenia poprzedzającego chrzest), wymiaru liturgicznego (koncepcja duchownego czy praktyka chrztu dorosłych) i normatywnego, jurydycznego podejścia do wyznaczenia zasad istotowych chrześcijanina (kim jest lub ma być chrześcijanin). Z czasem część tych „radykalnych" postulatów została inkorporowana do głównego nurtu kościołów reformacyjnych. W luteranizmie dokonało się to w XVII wieku za sprawą ruchu pietystycznego, który bardzo szybko rozwinął nurt określany przez historyków jako „radykalny". Właśnie tego terminu użył w czterotomowej monumentalnej *Geschichte des Pietismus* Hans Schneider, który opatrzył swój rozdział tytułem *Der radykale Pietismus im 17. Jahrhundert*[2]. Podobny kontekst wyznaczają temu słowu Wolfgang Breul, Lothar Vogel, Marcus Meier w pracy *Der radykale Pietismus. Perspektiven der Forschung*[3]. W tradycji reformowanej stało się to za sprawą purytanizmu oraz teologów głoszących od początku XVII wieku konieczność na przykład przeżycia nawrócenia jako warunku stania się

[1] G.H. Williams, *The Radical Reformation*, London 1962, s. 64.

[2] *Geschichte des Pietismus*, bd. 1: *Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, hrsg. M. Brecht, U. Gäbler, H. Lehmann, K. Deppermann, H. Schneider, Göttingen 1993, s. 391–439.

[3] *Der radykale Pietismus. Perspektiven der Forschung*, hrsg. W. Breul, M. Meier, L. Vogel, Göttingen 2010.

chrześcijaninem. Rekonstrukcji dziejów „radykalnej reformacji" w wieku XVII i na początku XVIII dokonał Leszek Kołakowski[4], który skupił się na antyinstytucjonalnych i mistycznych wymiarach ówczesnej religijności. Podkreślił, że rygoryzm w tym okresie opanowany był przez ducha „fanatycznego sekciarstwa", w którym „nienawiść do życia świeckiego i surowy ascetyzm łączyły się z niewzruszoną wiarą w ekskluzywną doskonałość i świętość własnego [...] kościoła"[5].

Analizując „radykalne" postawy religijne w XVI i XVII wieku, należy wskazać te postaci, które najczęściej przywoływano jako przykłady. Prócz wymienianych już na poprzedniej stronie „mistycznych spirytuałów" są to Tomasz Munzer, Hans Denck, Andreas Rudolf Bodenstein (Karlstadt), David Joris czy wreszcie Jakub Boehme. Antytrynitarny nurt zapoczątkował Miguel Servet i jego kontynuatorzy – bracia polscy z Faustem Socynem na czele.

W nurcie anabaptystycznym głównym postulatem był sformułowany przez humanistów szwajcarskich wymóg przyjęcia chrztu w wieku „świadomym" jako znaku tego, że jest się chrześcijaninem. Wodny chrzest dorosłych w ich ujęciu ma być zewnętrznym znakiem przeżytego nawrócenia, czyli uznania Jezusa za „osobistego" zbawiciela, co znaczy, że wierny uzyskuje pewność odkupienia swoich grzechów, objęcia ich skutkami ofiary Chrystusa. Była to zasada fundamentalna dla tego ruchu i wszystkich późniejszych kościołów praktykujących podobny chrzest. Dziecko nie może zawrzeć świadomego przymierza z Bogiem, a wszak to jest istotą tego rytuału. „Sakramentarze", jak ich nazywano w Szwajcarii, byli prekursorami oderwania (w teologicznej refleksji purytanizmu) momentu odrodzenia od chrztu. Kalwińska nauka o sakramentach dawała przyzwolenie na chrzest dzieci, ale kolejne pokolenia reformowanych teologów (na przykład prezbiterianie w XVII-wiecznej Anglii) postulowały konieczność przeżycia przez chrześcijanina odrodzenia w wieku dojrzałym. Stali się tym samym prekursorami pietyzmu.

Hasło odnowy Kościoła ewangelickiego lub chrześcijańskiego życia odnajdujemy w XVII wieku w pismach Johannesa Arndta – *Vier Bücher vom*

[4] L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*, Warszawa 1965.

[5] Ibidem, s. 120.

*wahren Christentum* (1610) – czy Filipa Spenera – *Pia desideria* (1675). Zainicjowany przez nich pietyzm postulował konieczność przeżycia nawrócenia przez dorosłego chrześcijanina (poza chrztem przyjmowanym w wieku dziecięcym) i zainicjował praktykę konwektykli – małych nabożeństw w niewielkich domowych wspólnotach.

Do radykalnego skrzydła pietyzmu należał Gottfried Arnolds, autor słynnego dzieła *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-historie, von Anfang des Neuen Testaments biß auff das Jahr Christi 1688* opublikowanego we Frankfurcie w roku 1699 (t. I, II) i 1700 (t. III, IV). Wśród zwolenników nurtu „radykalnego" można wymienić także Jana Jakuba Schütza. Był on propagatorem mistycznej pobożności, opartej na idei rozwoju wiernego, który miał osiągnąć kolejne stopnie wiary (wyznanie grzeszności, oświecenie wewnętrznego człowieka, zjednoczenie z Bogiem). Podzielał chiliastycznie nacechowaną wiarę w „upadek Rzymu" i nawrócenie żydów w czasach ostatecznych. Radykalnym pietystą był wreszcie Johann Georg Gichtel, autor dzieła *Theosophia practica.*

„Geniuszem pietyzmu" nazywano hrabiego Mikołaja von Zinzendorfa, który w Herrnhut stworzył prężny ośrodek promieniujący religijnymi ideałami odnowy na cały ewangelicki świat. On sam nie odłączył się od Kościoła ewangelickiego z powodu „radykalnej" doktryny religijnej, ale raczej z powodu odmiennej interpretacji Wieczerzy Pańskiej. Popchnął ówczesny ruch odnowy w stronę emocjonalizmu i dał pośrednio impuls do rozmaitych skrajnych interpretacji tradycji chrześcijańskiej niemieszczących się w ramach ortodoksji.

W anglosaskim protestantyzmie doniosłymi wydarzeniami, które przyczyniły się do głębokiej reformy dotychczasowej anglikańskiej tradycji, były pojawienie się ruchu metodystycznego i tak zwane wielkie przebudzenia amerykańskie. John Wesley, jego brat Charles i Georg Whitefield utrzymywali ruch metodystyczny w granicach eklezjologii i doktryny Church of England, kładąc nacisk na konieczność odrodzenia chrześcijanina w wieku dojrzałym (określano ten moment zgodnie z pietyzmem i językiem Biblii – „nawrócenie", „nowe narodziny", ang. *born again*). Akcentowano podobnie jak w pietyzmie emocjonalny i uczuciowy charakter aktu chrześcijańskiej wiary. Odnotować należy, że ów zwrot w stronę emocji i uczuć był wyrazem ówczesnej sentymentalnej postawy kulturowej. Na przełomie

XVIII i XIX wieku Friedrich Schleiermacher sformułował tezę o uczuciowym charakterze religii (definiował ją jako „uczucie całkowitej zależności") jako zjawiska kulturowego. Twórca metodyzmu, John Wesley, spotkał się z herrnhutami i mocno inspirował się ich ideami odrodzenia ludzkiego życia przez przeżycie nawrócenia. Georg Whitefield, pracujący w angielskich koloniach Ameryki Północnej, wydatnie przyczynił się do zapoczątkowania tak zwanego pierwszego wielkiego przebudzenia z lat 1734–1735 (wraz z Jonathanem Edwardsem). „Przebudzenie" (ang. *awakening*) to zbiorcza nazwa na falę religijnych nawróceń będącą wynikiem ewangelizacji, która ma społeczny skutek i przebiega ponad granicami protestanckich konfesji. Historycy protestantyzmu amerykańskiego wyróżniają kilka kolejnych przebudzeń w dziejach religijnych tego kontynentu. Drugie z nich miało miejsce na przełomie XIX i XX wieku.

Należy być świadomym, że nie wszystkie z wymienionych ruchów mają w różnym stopniu charakter „radykalny", ale warto podkreślić, że granice tego pojęcia nie są ostre i zmieniają się z czasem. „Radykalizm" wieku XVI przestaje być „radykalny" wraz z mijaniem kolejnych stuleci. Opisywany przez badaczy chrześcijaństwa proces przenikania tych idei do głównego nurtu protestantyzmu spowodował powstanie ruchów religijnych i wspólnot eklezjalnych obejmujących wiele różnych postaw.

Śląsk Cieszyński jest na mapie polskiej kultury regionem o unikalnym charakterze. Na jego wyjątkowość składają się przede wszystkim trwała obecność protestanckiej kultury religijnej połączona z podwyższonym poziomem religijnej wiedzy (ustalenia socjologów religii) i wrażliwości. Tutejsza dwuwyznaniowość ukształtowała się odmiennie niż na wschodnich ziemiach pogranicza Rzeczpospolitej, na których nie było tak mocnej i trwałej obecności protestantyzmu (poza litewskim kalwinizmem). Przełamanie lokalnej katolicko-ewangelickiej dwuwyznaniowości następuje na Śląsku Cieszyńskim z początkiem XX wieku, kiedy to pojawiają się tu inne ruchy protestanckie. Z najważniejszych, które można uznać za kontynuatorów „radykalnego" protestantyzmu epok wcześniejszych, warto wymienić ruch zielonoświątkowy, ruch wolnych chrześcijan (Plymouth Brethren - bracia plymuccy), adwentyzm czy ruch badacki (ten pojawia się w dwudziestoleciu międzywojennym, należy także sformułować zastrzeżenie, że nie bywa

zaliczany do protestantyzmu, ale do pogranicza chrześcijaństwa). Z końcem XIX wieku (pod wpływem neopietystycznego ożywienia w Niemczech) odrodzenie idei pietystycznych w 1888 roku doprowadza do narodzin tak zwanego *Gemeinschaftsbewegung*, którego najbardziej radykalni przedstawiciele pracowali właśnie we wschodnich częściach cesarstwa niemieckiego, na polsko-niemieckim pograniczu. Po I wojnie światowej część Górnego Śląska, Wielkopolska i Pomorze Wschodnie (Ostpommern) weszły w granice państwa polskiego wraz ze znaczną liczbą obywateli narodowości niemieckiej i wyznania luterańskiego. Kręgi głównie niemieckich, luterańskich neopietystów pośredniczyły w przepływie idei odrodzenia (nowozrodzenia) do polskiego ewangelicyzmu[6].

Ich aktywność spotkała się z dużym zainteresowaniem ewangelickiego środowiska cieszyńskiego. Ksiądz Karol Kulisz w 1904 roku założył tu odpowiednik niemieckiego ruchu pod nazwą Społeczność Chrześcijańska[7]. W jego parafii w Ligotce Kameralnej już od roku 1900 działało niewielkie kółko społecznościowe. Na jednym z zebrań 18 lutego 1906 roku dokonano wyboru zarządu Społeczności i odtąd zgromadzenia zaczęły się odbywać regularnie. Śląsk Cieszyński odwiedzili w tych latach między innymi Eva von Thiele-Winckler, dr Frederick Baedecker oraz siostry Royówny ze Słowacji. Idee perfekcjonistyczne były obecne w tym środowisku od początku jego istnienia. Paweł Wojnar wspomina czasy narodzin Społeczności i rok 1904 oraz swoje nawrócenie, w którym tak uzasadnia ideę całkowitego uświęcenia: „Pan wszystek nasz grzech wziął na siebie i zbawił nas od wszelkiego grzechu i władzy szatana […]”[8].

Warto przywołać postać konwertytki na protestantyzm Evy von Thiele-Winckler, założycielki diakonatu Friedensort (Ostoja Pokoju) w Miechowicach

---

6 Szerzej o tym: Z. Pasek, *Chrześcijańska doskonałość w neopietyzmie wschodnich Niemiec i Polski 1888–1939*, „Przegląd Religioznawczy” 1995, nr 1/175, s. 132–146.

7 Nie uwzględniamy w niniejszym opracowaniu „epizodu pietystycznego” Śląska Cieszyńskiego z lat 1709–1730, kiedy region ten utrzymywał ożywione kontakty z pietystycznym centrum w Halle, którego liderem był A.H. Francke, a w Kościele Jezusowym pracowało kilku pastorów pietystów. Por. H. Patzelt, *Der Pietismus im Teschener Schlesien 1709–1730*, Göttingen 1969; J.A. Gierowski, *Pietyzm na ziemiach polskich (do połowy XVIII wieku)*, „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka” 1972, t. 27, nr 2, s. 237–261; K. Matwijowski, *Z działalności pietystów w Księstwie Cieszyńskim*, „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka” 1962, t. 17, nr 2, s. 165–189.

8 P. Wojnar, *Wiatr, gdzie chce wieje*, „Głos Prawdy” 1931, nr 8, s. 3.

na Górnym Śląsku. Jej twórczość jest przykładem perfekcjonistycznych poszukiwań wschodniego niemieckiego neopietyzmu. W budującym dziełku *Die wahre Sinn des Lebens* znajduje się rozdzialik poświęcony uświęceniu (niem. *die Heiligung*). Autorka porównuje proces uświęcenia do oczyszczania starotestamentowej świątyni przez Ezechiela: „Jakże ważne jest abyśmy w naszym życiu nie pozostawili niczego nie poświęconego”[9]. W rozdziale *Zmartwychwstali* Thiele-Winckler wprost mówi o doskonałości jako o celu życia każdego prawdziwego chrześcijanina, który „nie może spocząć, nie może się nasycić, aż stanie się doskonałym na obraz Chrystusa, w którym wszelkie stworzenie Boże znajduje swój najwyższy cel…”[10]. Doskonałość można osiągnąć jedynie przez chwilę, a następnie trzeba o nią cały czas walczyć[11].

U schyłku XIX wieku krzewicielem idei nawrócenia w wieku dojrzałym był ewangelicki ksiądz Jan Pindór, który przekładał anglojęzyczną literaturę „przebudzeniową”[12], ale skarcony przez swoich przełożonych wycofał się z tej działalności. Ocena recepcji jego pracy wśród ewangelików cieszyńskich nadal pozostaje zadaniem badawczym dla historyków idei. Wszystkie te nowe na Śląsku ruchy religijne pojawiły się na przełomie XIX i XX wieku.

Rodzi się pytanie, czy wspomniane nowe ruchy można rozpatrywać jako „radykalny protestantyzm”. Jeśli termin ten łączymy z ideą chrztu dorosłych i bardziej lub mniej wyraźnym przeciwstawianiem się głównemu nurtowi kościoła ewangelickiego, to tak. Należy jednak pamiętać, że w przeciwieństwie do XVI wieku głoszone przez te wspólnoty idee religijne (chrzest dorosłych) czy eklezjalne (kongregacjonizm, likwidacja w niektórych z nich wyodrębnionej warstwy duchownych) miały długą historię w życiu religijnym chrześcijańskiego Zachodu i w wieku XX mogły już bez większych przeszkód się rozwijać. Pomniejszało to w pewien sposób ich „radykalizm”. Można sformułować tezę, że prócz antytrynitaryzmu idea chrztu dorosłych, która podzieliła współczesny protestantyzm, stała się

[9] E. Thiele-Winckler, *Prawdziwy sens życia*, [b.m. i b.d.], s. 40.

[10] Ibidem, s. 90.

[11] A. Radler, *Amor fidei perfectio. Die Heilsordnung als geistige Grundstruktur in der Froemmigkeit Eva von Thiele-Winckler*, „Pietismus in Neuzeit” 1991, bd. 17, s. 154.

[12] J. Pindór, *Wspomnienia z podróży do Ameryki*, Cieszyn 1894.

niemal mainstreamowa i utraciła swój pierwotny anarchizujący społecznie wymiar. W dwu ostatnich stuleciach podziały kształtowały się odmiennie i te współczesne rysują się nieco inaczej niż te z XVI wieku. Za „radykalne" skrzydło protestantyzmu czy nawet chrześcijaństwa można uznać nie tylko antytrynitarne postulaty, ale także idee dyspensacjonalizmu (John Nelson Darby i bracia plymuccy), millenaryzmu (ruch adwetystyczny, badacki i inne) czy „radykalne" postulaty w zakresie ideałów chrześcijańskiej doskonałości (bracia norwescy).

Jednym z ważniejszych ruchów o kontestacyjnym charakterze był zrodzony w pierwszej połowie XIX wieku ruch braci plymuckich, nazywanych w Polsce „wolnymi chrześcijanami". Inne nazwy, pod jakimi wspólnoty braci pracowały na ziemiach polskich, to „chrześcijanie bez osobliwego wyznania" (nurt darbystyczny) czy „zwolennicy nauki pierwszych chrześcijan". Początki ruchu są związane z regionem cieszyńskim, gdzie urodził się jego polski przywódca i inicjator, Józef Mrózek z Cierlicka, który pochodził z rodziny ewangelickiej, a z „braterskimi" poglądami w zakresie wiary zapoznał się na Zachodzie. Po studiach w niemieckiej Allianz-Bibelschule powrócił w strony ojczyste i zaczął szerzyć nowe przekonania religijne w duchu bardziej kompromisowych *open brethren* (mniejsze napięcie ze światem). Pierwsze nabożeństwa odbywały się w Trzanowicach od 1909 roku[13]. Mrózek utrzymywał bliskie kontakty tak ze środowiskami pietystycznymi, jak i z pierwszymi polskimi zielonoświątkowcami ze Związku Stanowczych Chrześcijan. W jego domu bywali działacze *Gemeinschaftsbewegung*, na przykład Georg von Viebahn czy Eva von Thiele-Winckler[14]. Kościół Wolnych Chrześcijan ma na Śląsku Cieszyńskim kilka zborów: w Cieszynie, Ustroniu, Goleszowie i Skoczowie.

Eschatologię tej wspólnoty wyróżnia przekonanie o tak zwanym „pochwyceniu Kościoła". Doktryna ta stanowi element nauczania dyspensacjonalistycznego, które w XIX wieku zainicjował jeden z prekursorów ruchu braci plymuckich, John Nelson Darby. Dyspensacjonalizm jest systemem

[13] R. Czyż, Z. Pasek, *Kościoły i wspólnoty religijne Wisły*, Wisła 2008, s. 218, „Monografia Wisły", t. 3.

[14] J. Mrózek jun., *Józef Mrózek. Wspomnienie*, „Kalendarz »Chrześcijanina«" 1977, s. 231–239.

teologicznym, w którym przykłada się wielką wagę do podziału dziejów świata na okresy (dyspensacje), przy czym Bóg ma specjalny plan dla każdego z nich. Ostatnim okresem będzie 1000-letnie Królestwo Chrystusa, które poprzedzi, jak wierzą wolni chrześcijanie, tak zwane „pochwycenie Kościoła". Bóg zabierze do nieba nawróconych i szczerze wierzących chrześcijan. Dokona się to na kilka lat przed nastaniem wspominanego 1000-letniego Królestwa Chrystusa. Odnowa człowieka zyskuje tu perspektywę eschatologiczną i do niej się odnosi narracja religijna tej wspólnoty.

Z „radykalnych" ruchów protestanckich, które pojawiły się na Śląsku Cieszyńskim po II wojnie światowej, można wymienić ruch braci norweskich. Wspólnota ta została założona w 1910 roku przez norweskiego kaznodzieję Johana Oskara Smitha (dlatego bracia w swej ojczyźnie byli częściej nazywani „przyjaciółmi Smitha" – nor. *Smith venner*). Do jej powstania przyczyniła się też ewangelizacja norweskich kaznodziejów Eliasa Aslaksena[15], a następnie Sigurda Bratliego. Bracia powołują się na słowa z Listu do Galatów: „Z Chrystusem jestem ukrzyżowany: żyję, ale już nie ja, lecz żyje we mnie Chrystus. A to, że teraz żyję w ciele, żyje w wierze w Syna Bożego, który mnie umiłował i wydał za mnie samego siebie[16]" (Ga 2,20). Akcentują tym samym możliwość osiągnięcia religijnej doskonałości w trakcie procesu uświęcenia chrześcijańskiego życia (doskonałość w tym ujęciu jest zarówno darem Boga, jak i wynikiem woli człowieka), co przejawia się wiarą w możliwość uwolnienia wiernych od świadomego grzeszenia. Stan doskonałości jest jednak przede wszystkim darem Boga, a nie własną zasługą czy staraniem. Jak pisze Bratlie: „Dzięki temu, że otrzymaliśmy łaskę i siłę, aby pozbyć się wszystkich świadomie popełnianych grzechów, możemy być postawieni przed obliczem Boga jako święci, nienaganni i nieskalani, w pokoju i radości"[17].

W latach 80. XX wieku (między rokiem 1983 a 1986) zbór stanowczych chrześcijan w Wiśle-Malince przyjął tę uświęceniową doktrynę i wystąpił ze

---

[15] Dla naszych rozważań szczególnie cenna jest jego broszura: E. Aslaksen, *Odpocznienie Boże*, Łódź 1983.

[16] Cytaty biblijne (jeśli nie podano, że jest inaczej) wg Biblii Gdańskiej (1632) w uwspółcześnionej wersji: BibliePolskie.pl, Uwspółcześniona Biblia Gdańska, http://biblie-polskie.pl/zzteksty.php?txid=29 [dostęp: 4.09.2024].

[17] S. Bratlie, *Jak być chrześcijaninem*, Warszawa 1985, s. 19.

Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego (federacja pięciu ewangelicznych wspólnot). Grupa ta w 1990 roku zarejestrowała się jako Zbór Stanowczych Chrześcijan w Wiśle-Malince, przyjmując nazwę nawiązującą do przekonań religijnych najstarszych polskich zielonoświątkowców[18]. Od 2022 roku nosi nową nazwę – Kościół Aktywnych Chrześcijan w Rzeczypospolitej Polskiej - i przeniesiono główne nabożeństwa do nowo wybudowanego i większego zboru w Ustroniu.

Radykalnym nurtem ruchem religijnym, który pojawił się na Śląsku Cieszyńskim także w latach 60. XX wieku, był ruch wyznawców amerykańskiego zielonoświątkowego kaznodziei, ewangelisty i proroka Williama Branhama. Podczas swoich kampanii przebudzeniowych doprowadzał on do licznych uzdrowień i stał się przywódcą prężnego centrum ewangelizacji. Jego proroctwa i nauczanie odbiły się szerokim echem wśród ewangelikalnych protestantów, szczególnie w kręgach zielonoświątkowych.

Pod koniec lat 60. Polskę odwiedzali uczniowie Branhama – Ewald Frank i Gerd Rodewald. Jak zaznacza Leszek Jańczuk, początkowo ewangelikalni chrześcijanie mało zdawali sobie sprawę z nieortodoksyjnych, z punktu widzenia ewangelikalnych pentekostalnych chrześcijan, wymiarów ich doktryny (jak na przykład pogląd, że Kain był owocem stosunku Ewy z wężem). Od początku obecności branhamizmu na ziemiach polskich praktykowano chrzty „tylko w imieniu Jezus", co wyraźnie sytuowało tę doktrynę w antytrynitarnym nurcie *Jesus only* (*Oneness Pentecostalism*). Do wyodrębnienia się branhamizmu jako osobnego odłamu polskiego ruchu zielonoświątkowego doszło w latach 1971–1973, kiedy to na ewangelizacje do Wisły przyjeżdżało około 100–200 wiernych z całego Śląska Cieszyńskiego[19]. Polski współczesny branhamizm jest podzielony na kilka nurtów, z których jeden w 1993 roku dokonał rejestracji pod nazwą Zbór Ewangelii Łaski (z siedzibą władz centralnych w Katowicach). Kilkunastoosobowa grupa niechętna rejestracji przyjęła nazwę Zbór Poselstwa Czasów Końca (siedziba w Wiśle).

---

[18] To najstarszy polski zielonoświątkowy Kościół, który zarejestrował się w starostwie w Cieszynie w 1910 roku, zob. Z. Pasek, *Związek Stanowczych Chrześcijan. Studium idei religijnych*, Kraków 1993.

[19] R. Czyż, Z. Pasek, *Kościoły i wspólnoty religijne Wisły…*, s. 200.

Głoszona przez Branhama nauka o „nasieniu węża" przywołuje starożytne gnostyckie idee kainitów, tyle tylko że Kain jest we współczesnym ewangelikalnym ujęciu waloryzowany negatywnie. Zasada dziedziczenia grzechu lub bożego wyboru pozostaje jednak ta sama. Amerykański kaznodzieja łączy narrację kalwińską o predestynacji z wątkiem Kaina jako protoplasty potępionych. W wyznaniu wiary Zboru Ewangelii Łaski czytamy: „Wierzymy, że w całej historii świata zawsze istniały dwie linie genetyczne ludzi: nasienie wężowe z diabła, wywodzące się od Kaina i nasienie Boże z Boga wywodzące się od Adama"[20]. Polscy branhamowcy podejmowali także rozważania nad konsekwencjami „nowozrodzenia". Dokonywali tego w duchu kazań swojego założyciela, który głosił:

> Jeśli jesteście znowuzrodzeni przez Ducha Bożego, stajecie się częścią Boga i jesteście wieczni razem z nim. Jeśli jesteście znowuzrodzeni, śmierć nie może was już dotknąć. Jesteście wieczni […]. Przeszliście ze śmierci do żywota. Mówię o życiu wiecznym[21].

Warto przypomnieć, że w dyskursie religijnym wspólnot wywodzących się z radykalnej reformacji idea odnowy ludzkiego życia jest ściśle związana z wiarą w konieczność przeżycia w wieku dojrzałym nawrócenia, świadomego przyjęcia w akcie wiary „daru ofiary Chrystusa". Przyjęcie wiarą skutków śmierci Jezusa daje zbawienie, uwalnia od grzechów. To najczęściej gwałtowny życiowy przełom, w którym jednostka ze stanu grzeszności „przemieszcza się" ku uświęceniu. Ewangelikalna (a także pietystyczna) perspektywa teologiczna polega na rozpatrywaniu problemu odnowy duchowej człowieka głównie w kontekście następstw nawrócenia, określanego powszechnie w tych kręgach, z racji swojego totalnego charakteru, biblijnym zwrotem „nowe narodzenie".

Narracje radykalnych ugrupowań religijnych związane z uświęceniem i skutkami nowych narodzin z wiary nawiązują do różnorodnych poszukiwań

---

[20] *Fundamentalne założenia wyznaniowe Zboru Ewangelii Łaski*, [b.m. i b.d.], [dokument w Departamencie Wyznań Religijnych MSWA, cytat za kopią ze zbiorów Pracowni Badań Współczesnych Form Duchowości].

[21] W.M. Branham, *Musicie się na nowo narodzić*, kazanie wygłoszone 31 XII 1961 w Jeffersonville, Indiana, USA, s. 27–28, Krefeld [b.d.].

duchowych protestanckiej mistyki. Nie była to i raczej nie jest mistyka sensualistyczna, w której Boga się widzi lub słyszy w indywidualnych objawieniach. Jej język nawiązuje do biblijnych zwrotów o namaszczeniu i uświęceniu i do przywoływanego już fragmentu Listu do Galatów o zamieszkiwaniu w człowieku Chrystusa (Ga 2,20). Jednostka tak bardzo rezygnuje z siebie, że wypełnia ją Bóg, jego wola i łaska. Tu kryją się źródła perfekcjonistycznych wizji odnowy, jakie pojawiają się w religijnych tekstach na Śląsku Cieszyńskim.

Rola Boga w doskonaleniu nowej natury nawróconego chrześcijanina jest różnie kreślona przez poszczególne wspólnoty działające na Śląsku Cieszyńskim. Pierwszym różnicującym elementem jest wymóg (lub jego brak) potwierdzenia nawrócenia chrztem wodnym. Związani z nurtem pietystycznym Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego ewangelicy zdecydowanie odrzucają potrzebę chrztu dorosłych, już nawróconych chrześcijan. Dla wolnych kościołów jest to jednak konieczny „zewnętrzny znak" nawrócenia. Podczas corocznych ewangelizacji w Dzięgielowie, będących współczesnym dziedzictwem pietystycznej działalności Społeczności Chrześcijańskiej, mocno podkreślana jest potrzeba nawrócenia, ale odrzucana idea ponownego chrztu. Organizuje je Komitet ds. Ewangelizacji KE-A. Zgodnie z doktryną ksiąg symbolicznych luteranizmu ponowny chrzest oznacza samowykluczenie się z Kościoła. O tym, że problem ten jest ważny dla protestanckich środowisk, świadczy stały odpływ wiernych z parafii ewangelickich ku wolnym kościołom. Typowym, ale jednym z bardziej znanych przykładów, jest konwersja Andrzeja Kojmy (wikarego parafii wiślańskiej) na baptyzm i odejście od ewangelicyzmu po tym, jak odmówił ochrzczenia niemowlęcia w swoim rodzimym kościele. Kojma został następnie pastorem zboru baptystycznego w Wiśle[22].

Uświęcenie przez wielu protestantów interpretowane jest jako stopniowy proces progresu na drodze doskonałości duchowej (zgodnie z biblijnym wezwaniem: „Bądźcie więc doskonali, tak jak doskonały jest wasz Ojciec, który jest w niebie", Mt 5,48). Odległe inspiracje chrześcijańskiego perfekcjonizmu

[22] Nagrane świadectwo Andrzeja Kojmy będące zapisem tej ewolucji znajduje się w serwisie YouTube: Biblijne Chrześcijaństwo, *Prawdziwa Historia | Świadectwo nawrócenia – Andrzej Kojma*, 2020, https://www.youtube.com/watch?v=6RCFyVmK_5M [dostęp: 4.05.2023].

kryją się w XVIII-wiecznym pietyzmie i metodyzmie, a nauka Johna Wesleya o *perfect love* powraca echem w wielu nowszych wykładniach ideału religijnej doskonałości. Zbory stanowczych chrześcijan na Śląsku Cieszyńskim (od czasu ewangelizacji prowadzonych tam skutecznie przez braci norweskich) sytuują się najbliżej doktryny o chrześcijańskim perfekcjonizmie. Wierni tych zborów, szczególnie w Wiśle-Malince, a obecnie i w Ustroniu, przyjęli i rozwinęli pietystyczne i metodystyczne w swych korzeniach nauczanie mówiące o tym, że Bóg tak bardzo może „prześwietlić" życie wiernego łaską w procesie uświęcenia, że uwalnia go od „świadomego grzechu".

Anonimowy autor biografii założyciela wspólnoty braci norweskich lakonicznie przedstawił jego poglądy na możliwość osiągnięcia doskonałości:

> J.O. Smith doświadczył tego, że skoro Jezus wytorował dla nas drogę, to dzięki pomocy Ducha Świętego możliwe jest zwyciężyć nad wszelkim świadomym grzechem (nad tym, co Biblia nazywa uczynkami ciała). W Liście do Hebrajczyków 2,18 jest napisane: „A że sam przeszedł przez cierpienie i próby, może dopomóc tym, którzy przez próby przechodzą". Oznacza to, że Jezus sam posiadał Ducha Świętego i przez Jego moc zwyciężał, gdy był kuszony. Jeżeli nawróciliśmy się i przyjęliśmy Jezusa, możemy czynić tak samo. […] Johan Oscar Smith zrozumiał, że po nawróceniu, przebaczeniu grzechów i uporządkowaniu swoich spraw, otwiera się dalsza droga. Chodzi o to, by kroczyć drogą przekształtowania w kierunku doskonałości tak, by stać się podobnym Jezusowi. Duch Święty wskazuje, co jeszcze w nas nie jest doskonałe w Bożych oczach. Jeżeli osądzam i nienawidzę to, na co Duch mi wskazuje, następuje duchowy rozwój[23].

Doktryna ta wywołała wiele kontrowersji i stała się obiektem krytyki ze strony ewangelikalnych i zielonoświątkowych kaznodziejów, którzy zgodnie z nicejsko-konstantynopolitańskim *credo* uznawali, że jedynym człowiekiem bezgrzesznym był Jezus Chrystus. Odrzucano tak pojmowany ideał doskonałości religijnej jako przejaw pychy i teologiczny błąd.

Do nurtu „radykalnego" protestantyzmu można także zaliczyć Kościół Chrześcijan Dnia Sobotniego z siedzibą w Bielsku-Białej, powstały w wyniku

[23] Za tekstem na oficjalnej stronie Kościoła: T.E. Johnsen, *Dziedzictwo, które pozostawił Johan Oscar Smith*, [b.d.], https://aktywnechrzescijanstwo.pl/dziedzictwo-ktore-pozostawil-johan-oscar-smith [dostęp: 2.05.2023].

rozłamu w śląskim adwentyzmie w latach 1931–1933. Tłem sporu była między innymi doktryna trynitarna. Twórca ruchu, Alfred Kube, odrzucił trynitaryzm i zainicjował odrębny nurt o rygorystycznej moralności (nazywany „ruchem Kubego"). W broszurce prezentującej zasady wiary poza argumentami na rzecz odrzucenia niebiblijnych nauk i praktyk, święcenia niedzieli jako dnia świętego i doktryny o Trójcy w rozdziale pod tytułem *Nawrócenie* czytamy o skutkach tego kluczowego momentu życia:

> Przemiany tej dokonuje Bóg przez Ducha Świętego, przy świadomym i dobrowolnym współuczestnictwie człowieka. […] Nawrócenie obejmuje całkowitą zmianę dotychczasowego sposobu myślenia, mówienia i postepowania. […] Człowiek nawrócony dbając o doskonałość i świętość swego chrześcijańskiego życia, musi codziennie zwyciężać grzech. Biblia nazywa to „odradzaniem się z dnia na dzień"[24].

Echa dyskusji o doskonałości można dostrzec na Śląsku Cieszyńskim wśród różnych nurtów duchowych poszukiwań sytuujących się w kręgu biblijnej inspiracji. Rygoryzm moralnego życia tych grup stał na wysokim poziomie. Niemal wszystkie odrzucały alkohol i inne używki, nurt adwentystyczny i sabataistyczny podejmowały dodatkowe praktyki dietetyczne (na przykład zakaz jedzenia wieprzowiny). Cytowana publikacja kreśli ideał wyznawcy, który ma dążyć do tego, aby całe jego życie było prześwietlone „nie-ziemskimi" (czyli niediabelskimi) obyczajami:

> Chrześcijanin […] swym zachowaniem i wyglądem zewnętrznym prezentuje najwyższy stopień kultury i moralności biblijnej. Do cech jego należą m.in. skromność, pokora, łagodność, zrównoważenie, dobroć i czystość cielesna. Te cechy objawiają się również poprzez: mowę, umiejętność słuchania, widoczną cierpliwość; poprzez właściwy ubiór, uczesanie, nakrycie głów przez niewiasty podczas modlitwy. Chrześcijanin dąży do piękna wewnętrznego, uznaje piękno zewnętrzne naturalne, a jest przeciwny sztucznemu upiększaniu się[25].

---

[24] Broszura KCHDS pt. *Kościół Chrześcijan Dnia Sobotniego w Polsce* (Bielsko-Biała, [b.d.], s. 15) w zbiorach Pracowni Badań Współczesnych Form Duchowości.

[25] Ibidem, s. 16.

Podobne zasady życia i obyczaje obowiązywały także w Kościele Stanowczych Chrześcijan i w Kościele Wolnych Chrześcijan.

Odmienna i wyróżniająca się „nieprotestanckimi" ideami religijnymi perspektywa odnowy staje się widoczna, kiedy poddamy analizie teksty skupione wokół perspektywy eschatologicznej. Podobnie nieco jak w ujęciach dyspensacjonalistycznych *regeneratio mundi*, czyli odnowienie świata, następuje dopiero pod koniec dziejów jako znak nowego eonu, tysiącletniego królestwa, które nastąpi po zamknięciu doczesnego „porządku dziejów".

Idee milenarystyczne o zbiorowym zbawieniu wybranych dominują w opisywanych już ruchach ewangelikalnego dyspensacjonalizmu (darbyzm i bracia plymuccy). Tradycja adwentyzmu i badaczy Pisma Świętego jest od niej mocno odmienna i skupia się na rychłej lub dokonanej paruzji i okolicznościach, jakie temu będą towarzyszyły. Zrodzone na późnej fali amerykańskiego drugiego wielkiego przebudzenia w okolicach połowy XIX wieku idee milenarystyczne w różnych formach szybko rozprzestrzeniały się po Europie i już na początku XX wieku można odnotować obecność pierwszych wyznawców na Ziemi Cieszyńskiej.

Warto przywołać dwa przykłady – adwentyzmu i ruchu badackiego. Ruch adwentystyczny oczekuje na rychłą paruzję Chrystusa, powraca do święcenia soboty jako biblijnego dnia szabatu, odrzuca koncepcję nieśmiertelnej duszy na rzecz psychizacji tej koncepcji (człowiek umiera cały, a Bóg może go swoją wszechmocą wskrzesić). Adwentyści, traktując człowieka jako „świątynię Ducha Świętego", podejmują rozmaitego rodzaju starania o zachowanie jak najlepszego zdrowia, przyjmują wywodzącą się ze Starego Testamentu dietę, zakazując spożywania alkoholu, narkotyków i palenia papierosów. Doczesna odnowa życia dokonuje się zatem w dwu wymiarach: duchowym – przez nawrócenie i chrzest, oraz fizycznym – przez dbałość o swoją cielesność. Ostateczne odnowienie nastąpi jednak dopiero po paruzji i ustanowieniu Tysiącletniego Królestwa Chrystusa. Współtwórczyni ruchu, Ellen White, w *Wielkim boju* napisała o Chrystusie podczas Milenium:

> Patrzy na odkupionych, odnowionych na Jego podobieństwo, na każde serce noszące doskonałe odbicie boskości, w każdą twarz odzwierciedlającą podobieństwo do Króla. Widzi w nich rezultat swoich zmagań i jest zadowolony.

> I wtedy głosem, który dociera do każdego w tłumie sprawiedliwych i w tłumie bezbożnych, oznajmia: „Oto nabytek mojej krwi! Po to właśnie cierpiałem, po to umarłem, żeby mogli oni żyć w mojej obecności przez wieczność[26]".

O ile przynależność adwentyzmu do protestantyzmu raczej nie jest kwestionowana, to należący do nurtu badackiego świadkowie Jehowy są najczęściej klasyfikowani jako „pogranicze chrześcijaństwa". Dzieje się to nie tylko z powodu antytrynitaryzmu, ale także z powodu wielu innowacji wprowadzanych do interpretacji chrystianizmu przez twórców i opiekunów tego ruchu. Użyta w nazwie ruchu świadków Jehowy forma imienia Boga wynika z odmiennej rekonstrukcji samogłosek w hebrajskim tetragramie IHWH (w piśmie hebrajskim nie zaznaczano samogłosek i w czasach narodzin ruchu dodawano „e" zamiast „a"). Świadkowie pozostali wierni starej formie językowej, której powszechnie używali na przykład polscy romantycy. Są antytrynitarzami – odrzucając dogmat o Trójcy Świętej, przyjmują jednocześnie, że Duch Święty jest przejawem mocy Bożej, a Jezus jest „jednorodzonym Synem Bożym, jedynym, który został stworzony bezpośrednio przez Boga"[27] i jemu podlega. Jest on pierwszym świadkiem Jehowy i wzorem dla ludzi. Umarł jako – jak mówiono – „okup za posłusznych mu ludzi", a następnie zmartwychwstał. Wierzą, że Jezus umarł na palu, a nie na krzyżu (greckie słowo *stauros* z Nowego Testamentu oznacza dosłownie belkę czy słup), a kult krzyża oraz religijna cześć dla niego nie jest przez nich akceptowalna. Uznają, że ludzkość żyje obecnie w okresie tuż przed końcem świata i ponowną paruzją Chrystusa, która zakończy doczesny porządek. Jako milenaryści przyjmują, że dzieje świata zamknie tysiącletnie królestwo Chrystusa, w którym będzie on rządził „przemienioną ziemią" wraz z gronem 144 tys. wybranych (czyli z tak zwaną „małą trzódką"). To oni zasiądą w niebie, tworząc wraz z Jezusem rząd tego królestwa, a na ziemi będzie przebywała reszta świadków Jehowy, nagrodzonych za swoją wiarę i postawę życiową.

---

[26] E.G. White, *Wielki bój*, przeł. I. Fijałkowska, Warszawa 2019, s. 403.

[27] Świadkowie Jehowy, *Coraz dokładniejsze poznawanie prawdy*, [b.d.], https://www.jw.org/pl/biblioteka/ksi%C4%85%C5%BCki/%C5%9Awiadkowie-Jehowy-g%C5%82osiciele-Kr%C3%B3lestwa-Bo%C5%BCego/Dok%C5%82adne-poznawanie-i-trzymanie-si%C4%99-S%C5%82owa-Bo%C5%BCego/Coraz-dok%C5%82adniejsze-poznawanie-prawdy/ [dostęp: 2.09.2024].

Odnowa ludzkiego życia to właśnie nastanie tego nowego porządku i przemienienie świata i ludzi. Negując ideę wiecznych cierpień potępionych, wierzą, że pozostała ludzkość zostanie „zniszczona" i unicestwiona, nie istnieje piekło i wieczne męki. Wierzą, że wraz ze śmiercią ginie także ludzka dusza (czyli w ich ujęciu psychika) i po śmierci człowiek nie zachowuje swojej świadomości w jakiejkolwiek formie. Ustanowienie Królestwa Bożego poprzedzi Armagedon – militarne starcie Chrystusa i sprawiedliwych z siłami diabła. Świadkowie wierzą, że władcą obecnego świata jest szatan, który w 1914 roku zaczął szczególnie intensywnie działać na ziemi. Rok ten wyznacza początek tak zwanego „czasu końca", który rychło unicestwi doczesny porządek. Ziemia nigdy nie zostanie zniszczona, a podczas tysiącletniego królestwa będą trwały na niej „idealne warunki życiowe". W deklaracji wyznaniowej przytaczają własny przekład 1 Listu do Tymoteusza 2, 5–6, w którym czytamy, że Jezus „dał siebie samego na odpowiedni okup za wszystkich"[28].

Społeczne napięcia, jakie narastały wokół ruchu świadków, wynikały z przyjętych praktyk życiowych i poglądów, które można uznać za współczesną formę radykalizmu: odrzucenie świąt świeckich i „doczesnego porządku" czy odmowa transfuzji. Wierni bardzo mocno podkreślają, że: „Doustne lub dożylne przyjmowanie krwi jest pogwałceniem prawa Bożego"[29], propagują równocześnie inne formy ratowania ludzkiego życia w sytuacjach jego zagrożenia, jak na przykład autotransfuzję lub przetoczenie sztucznej krwi. W narracji świadków odnowa ludzkiego życia to perspektywa przyszłego eonu i metamorfozy ludzkości, jaka nastąpi wraz z ponownym przyjęciem Chrystusa i ustanowieniem nowego milenijnego ładu.

Podsumowując powyższe rozważania, należy stwierdzić, że „radykalny" protestantyzm, także cieszyński, raczej unika słowa „odnowa" – jego funkcjonalnymi odpowiednikami są raczej „nawrócenie", „nowozrodzenie", „uświęcenie". Odnowa ludzkiego życia jest darem łaski i wynikiem zbawczej ofiary Chrystusa. Wouter J. Hanegraaff podkreśla różnicę między

---

[28] Cyt. za: *Jak dostąpić życia wiecznego*, „Przebudźcie się!" 1970–1979, nr 4, s. 20–24.

[29] Świadkowie Jehowy, *W co wierzą?*, [b.d.], https://www.jw.org/pl/biblioteka/ksi%C4%85%C5%BCki/%C5%9Awiadkowie-Jehowy-w-dwudziestym-wieku/W-co-wierz%C4%85/ [dostęp: 2.09.2024].

protestancką a ezoteryczną koncepcją odnowy człowieka: „Początkowy stan ciemności nie jest rozumiany jako stan grzechu, jak w początkowym modelu protestanckim, lecz jako stan duchowej ignorancji i niedojrzałości”[30]. Protestancka soteriologia zasadza się na reformacyjnych zasadach *sola gratia* i *sola fide*, natomiast ezoteryczne i alternatywne ujęcia kładą nacisk na poznanie, pracę nad osobistą transformacją, rozwój i wewnętrzną przemianę prowadzącą ku wyższym stanom świadomości. Ujęcia te nie zawsze są sprzeczne, niekiedy jawią się jako komplementarne, tyle że opowiedziane innymi słowami albo słowami odmiennie definiowanymi. Problematyka ta wykracza jednak poza temat niniejszego studium.

## Bibliografia

Aslaksen E., *Odpocznienie Boże*, Łódź 1983.

Biblijne Chrześcijaństwo, *Prawdziwa Historia | Świadectwo nawrócenia – Andrzej Kojma*, 2020, https://www.youtube.com/watch?v=6RCFyVmK_5M [dostęp: 4.05.2023].

Branham W.M., *Musicie się na nowo narodzić*, kazanie wygłoszone 31 XII 1961 w Jeffersonville, Indiana, USA, Krefeld [b.d.].

Bratlie S., *Jak być chrześcijaninem*, Warszawa 1985.

Czyż R., Pasek Z., *Kościoły i wspólnoty religijne Wisły*, Wisła 2008, „Monografia Wisły”, t. 3.

*Der radykale Pietismus. Perspektiven der Forschung*, hrsg. W. Breul, M. Meier, L. Vogel, Göttingen 2010.

*Fundamentalne założenia wyznaniowe Zboru Ewangelii Łaski*, [b.m. i b.d.], [dokument w Departamencie Wyznań Religijnych MSWA].

*Geschichte des Pietismus*, bd. 1, hrsg. von M. Brecht, Göttingen 1993.

Gierowski J.A., *Pietyzm na ziemiach polskich (do połowy XVIII wieku)*, „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka” 1972, t. 27, nr 2.

Hanegraaff W.J., *Western Esotericism. A Guide for the Perplexed*, London–New York 2013.

*Jak dostąpić życia wiecznego*, „Przebudźcie się!” 1970–1979, nr 4.

Johnsen T.E., *Dziedzictwo, które pozostawił Johan Oscar Smith*, [b.d.], https://aktywnechrzescijanstwo.pl/dziedzictwo-ktore-pozostawil-johan-oscar--smith [dostęp: 2.05.2023].

[30] W.J. Hanegraaff, *Western Esotericism. A Guide for the Perplexed*, London–New York 2013, s. 84.

Kołakowski L., *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*, Warszawa 1965.

*Kościół Chrześcijan Dnia Sobotniego w Polsce*, Bielsko-Biała, [b.d.] [broszura w zbiorach Pracowni Badań Współczesnych Form Duchowości].

Lange D., *Eine Bewegung bricht sich Bahn. Die deutschen Gemeinschaften im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert und ihre Stellung zu Kirche, Theologie und Pfingstbewegung*, Gießen 1990.

Matwijowski K., *Z działalności pietystów w Księstwie Cieszyńskim*, „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka" 1962, t. 17, nr 2.

Mrózek J. jun., *Józef Mrózek. Wspomnienie*, „Kalendarz »Chrześcijanina«" 1977.

Ohlemacher J., *Das Reich Gottes in Deutschland bauen. Ein Beitrag zur Vorgeschichte und Theologie der Deutschen Gemeinschaftsbewegung*, Göttingen 1986.

Pasek Z., *Bracia Norwescy w Polsce*, [w:] *Po obu stronach Bałtyku. Wzajemne relacje między Skandynawią a Europą Środkową*, t. 2, red. J. Harasimowicz, P. Oszczanowski, M. Wisłocki, Wrocław 2006.

Pasek Z., *Chrześcijańska doskonałość w neopietyzmie wschodnich Niemiec i Polski 1888–1939*, „Przegląd Religioznawczy" 1995, nr 1/175.

Pasek Z., *Związek Stanowczych Chrześcijan. Studium historii idei religijnych*, Kraków 1993.

Patzelt H., *Der Pietismus im Teschener Schlesien 1709–1730*, Göttingen 1969.

Pindór J., *Wspomnienia z podróży do Ameryki*, Cieszyn 1894.

Radler A., *Amor fidei perfectio. Die Heilsordnung als geistige Grundstruktur in der Froemmigkeit Eva von Thiele-Winckler*, „Pietismus in Neuzeit" 1991, bd. 17.

Schneider H., *Der radikale Pietismus im 17. Jahrhundert*, [w:] *Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, hrsg. M. Brecht, Göttingen 1993.

Świadkowie Jehowy, *Coraz dokładniejsze poznawanie prawdy*, [b.d.], https://www.jw.org/pl/biblioteka/ksi%C4%85%C5%BCki/%C5%9Awiadkowie-Jehowy-g%C5%82osiciele-Kr%C3%B3lestwa-Bo%C5%BCego/Dok%C5%82adne-poznawanie-i-trzymanie-si%C4%99-S%C5%82owa-Bo%C5%BCego/Coraz-dok%C5%82adniejsze-poznawanie-prawdy/ [dostęp: 2.09.2024].

Świadkowie Jehowy, *W co wierzą?*, [b.d.], https://www.jw.org/pl/biblioteka/ksi%C4%85%C5%BCki/%C5%9Awiadkowie-Jehowy-w-dwudziestym-wieku/W-co-wierz%C4%85/ [dostęp: 2.09.2024].

Thiele-Winckler E., *Prawdziwy sens życia*, [b.m. i b.d.].

White E.G., *Wielki bój*, przeł. I. Fijałkowska, Warszawa 2019.

Williams G.H., *The Radical Reformation*, London 1962.

Wojnar P., *Wiatr, gdzie chce wieje*, „Głos Prawdy" 1931, nr 8.

Grzegorz Studnicki

Uniwersytet Śląski w Katowicach
Muzeum Śląska Cieszyńskiego w Cieszynie
ORCID: 0000-0001-6531-7437

# Kultura duchowa ludu Śląska Cieszyńskiego w świetle działalności popularyzatorskiej Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Cieszynie (1901–1939)

Niniejszy tekst dotyczy obrazu kultury duchowej mieszkańców wsi Śląska Cieszyńskiego końca XIX i pierwszych czterech dekad XX wieku, który wyłania się z działań dokumentacyjnych i popularyzatorskich założonego w 1901 roku Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego (PTL) w Cieszynie. Wspomniani „mieszkańcy" mogą być rozumiani jako „lud", który zwyczajowo (ale także w polskiej etnografii do lat 80. XX wieku) postrzegany jest jako społeczeństwo wiejskie mające własną kulturę („ludową"), którą cechuje tradycjonalizm (wiedza, przekonania czy umiejętności przekazywane są między generacjami bezpośrednio), rytualizm oraz specyficzny typ religijności. Takie uproszczone pojęcie kultury ludowej pozwalało i pozwala przeciwstawić ją kulturze elit, kosmopolitycznemu miastu czy społeczeństwu ulegającemu przemianom na skutek industrializacji. W tym wymiarze „lud" można traktować jako kategorię historyczną, kojarzoną z „tradycyjną kulturą ludową" będącą „stanem ludowości bez świadomości ludowości"[1].

Pojawiający się w tytule termin „kultura duchowa" również ujmowany jest w bardzo uproszczony sposób. Odnosi się on do tej części kultury, na którą składają się wiedza (światopogląd), religia, magia, wróżbiarstwo, medycyna ludowa, ale także zwyczaje i obrzędy (np. rodzinne, doroczne), które to wydają się zaspokajać potrzeby duchowe człowieka[2]. Ta bardzo ogólna definicja odzwierciedla treści spotykane często w publikacjach etnograficznych, w których tytułach pojawia się termin „kultura duchowa". Przykładem może być druga część monumentalnego dzieła Kazimierza Moszyńskiego *Kultura ludowa Słowian* zatytułowana *Kultura duchowa*[3]. Do niej nawiązuje swoją strukturą i tematyką mająca zasięg regionalny, wydana w 1970 roku monografia *Płyniesz Olzo... Zarys kultury duchowej ludu cieszyńskiego*, w której obok zagadnień folkloru słownego („literatura ustna"), muzyki ludowej, tańca, pieśni ludowych znalazły się również

[1] W.J. Burszta, *Kultura ludowa*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 2: K–N, red. Z. Bokszański i in., Warszawa 1999, s. 116–118; idem, *Kultura ludowa*, [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa 1987, s. 195–198.

[2] Z. Staszczak, *Kultura duchowa*, [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa 1987, s. 193–194;

[3] Zob. K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, cz. 2: *Kultura duchowa*, z. 1, Kraków 1934; idem, *Kultura ludowa Słowian*, cz. 2: *Kultura duchowa*, z. 2, Kraków 1939.

informacje na temat obrzędowości rodzinnej i dorocznej mieszkańców Ziemi Cieszyńskiej[4].

Powstanie cieszyńskiego PTL w 1901 roku można taktować jako ówczesny przejaw zainteresowań miejscowej inteligencji tematyką ludoznawczą, którego początki sięgają pierwszej połowy XIX wieku. Z pewnością odbywający w 1803 roku wycieczkę do Mostów koło Jabłonkowa Jan Leopold Szersznik[5] zainteresował się pochodzeniem słowa „Jackowie", odnoszącego się do mieszczan Jabłonkowa[6]. Niewątpliwie za datę pierwszej zorganizowanej na Ziemi Cieszyńskiej akcji polegającej na dokumentacji kultury ludowej tego obszaru można uznać rok 1819, kiedy to Towarzystwo Przyjaciół Cesarstwa Austriackiego w Wiedniu wystąpiło z apelem o dokumentację tańców i pieśni ludowych ówczesnej monarchii habsburskiej. Na powyższą odezwę zareagowało kilka osób – nauczyciele ze Skoczowa, Dębowca, Lipowca, Karwiny, Brennej, Siemoradza, Końskiej, którzy zgromadzili kilkanaście pieśni religijnych, świeckich, obrzędowych oraz innych tekstów okazjonalnych[7].

W kolejnych dziesięcioleciach widoczny jest stopniowy wzrost zainteresowania kulturą mieszkańców obszarów wiejskich ówczesnego Księstwa Cieszyńskiego. Świadczą o tym między innymi powstające od lat 40. XIX wieku akwarele, litografie i szkice, których autorami są osoby odwiedzające tutejszy region lub z nim związane – na przykład austriacki pejzażysta Jakob Alt, czeski malarz i ilustrator oraz przedstawiciel czeskiego romantyzmu Josef Mánes czy zarządca dóbr Komory Cieszyńskiej, autor licznych akwareli Henryk Jastrzembski. Wspomniani artyści zdołali w swoich pracach uchwycić różnorodność i specyfikę miejscowych strojów ludowych oraz sceny z codziennego życia mieszkańców Ziemi Cieszyńskiej. Ważne były też podróże

---

[4] Zob. *Płyniesz Olzo... Zarys kultury duchowej ludu cieszyńskiego*, red. D. Kadłubiec, Ostrawa 1970.

[5] Jan Leopold Szersznik – były jezuita, cieszyński nauczyciel, kierownik katolickiego gimnazjum dla chłopców, żywo interesujący się historią regionu, w latach 1801–1802 przyczynił się do powstania w Cieszynie biblioteki publicznej oraz zbiorów o charakterze muzealnym.

[6] J. Spyra, *Historiografia a tożsamość regionalna w czasach nowożytnych na przykładzie Śląska Cieszyńskiego w okresie od XVI do początku XX wieku*, Częstochowa 2015, s. 316.

[7] J. Pulikowski, *Sześć polskich pieśni ludowych z r. 1819*, „Zaranie Śląskie" 1931, z. 2, s. 130–131; M. Szyndler, *Folklor pieśniowy Zaolzia. Uwarunkowania, typologia, funkcje*, Katowice 2011, s. 69–70.

przedstawicieli ówczesnej polskiej inteligencji i krajoznawców, którzy przybywali w górskie rejony Księstwa Cieszyńskiego, próbując dotrzeć do źródeł „królowej polskich rzek" – Wisły. W latach 40. XIX wieku okolice Baraniej Góry odwiedzili Apoloniusz Tomkowicz, Wincenty Pol czy Ludwik Zejszner. W relacjach z ich podróży obok informacji geograficznych pojawiały się często wzmianki o charakterze ludoznawczym (etnograficznym)[8].

Ważnym momentem w dziejach cieszyńskiego ludoznawstwa była Wiosna Ludów, która zapoczątkowała trwające przez kolejne dekady ożywienie narodowe. Jego rezultatem są powstające w ówczesnym Księstwie Cieszyńskim liczne polskie i czeskie organizacje polityczne, społeczne oraz kulturalno-oświatowe, których przedstawiciele starali się konkurować z mającymi przewagę ekonomiczną i politycznie uprzywilejowanymi miejscowymi Niemcami. Ich celem było uznanie praw ludności polskiej w sferze politycznej, społecznej i kulturalnej, czyli na przykład prawa do własnego szkolnictwa czy możliwości używania własnego języka w urzędach i szkołach. W drugiej połowie XIX wieku powstały obok niemieckich polskie i czeskie inicjatywy kulturalno-oświatowe – na przykład Czytelnia Ludowa (1861; choć jej początki sięgają Wiosny Ludów), Macierz Szkolna dla Księstwa Cieszyńskiego (1885), ale także działająca od 1877 roku w Opawie czeska Matice slezská. Niemniej wiele osób zaangażowanych w działalność narodową oraz kulturalno-oświatową jednocześnie rozwijało zainteresowania dziejami regionu oraz tematyką ludoznawczą, gromadząc miejscowe pieśni, przysłowia, opisy zwyczajów oraz wierzeń. W tym miejscu wymienić można choćby Pawła Stalmacha oraz Andrzeja Cinciałę.

Paweł Stalmach podczas studiów w Bratysławie poznał Ľudovíta Štúra. Ten słowacki budziciel narodowy wyznawał pogląd, że korzeni kultury narodowej należy szukać w nieskażonej kosmopolityzmem kulturze ludowej[9]. To pod jego wpływem Stalmach miał odkryć swoją polską tożsamość narodową,

[8] G. Studnicki, *Górale Śląscy w opisach podróży „Do źródeł Wisły" Ludwika Zejsznera, Lucjana Malinowskiego, Adolfa Pawińskiego, Františka Slámy i Bogumiła Hoffa*, „Świat i Słowo" 2023, t. 40, s. 167–168, zob. R. Czyż, *Wyprawy naukowo-badawcze i podróże patriotyczne do źródeł Wisły*, [w:] *Bogumił Hoff (1829-1894) – „odkrywca" Wisły*, red. R. Czyż, Wisła 2014, s. 7–26.

[9] M. Bobrownicka, *Pogranicza w centrum Europy*, Kraków 2003, s. 61–63.

która pchnęła go do działań na rzecz polskich interesów w Księstwie Cieszyńskim[10]. Współzakładał on w 1848 roku polskie czasopismo „Tygodnik Cieszyński" (wydawane do 1850 roku), a następnie przez lata redagował ukazującą się od 1851 roku „Gwiazdkę Cieszyńską" (na jej łamach gościła również tematyka ludoznawcza). Był inicjatorem powstałych na Śląsku Cieszyńskim polskich organizacji i instytucji narodowych (Towarzystwa Uczących się Języka Polskiego w Gimnazjum Ewangelickim w Cieszynie, Czytelni Polskiej, Towarzystwa Naukowej Pomocy dla Księstwa Cieszyńskiego czy Macierzy Szkolnej Księstwa Cieszyńskiego), a także autorem *Zbioru pieśni słowiańskich* (1849) oraz inspirowanej folklorem ludowym śpiewogry pod tytułem *Cieszymir. Śpiewogra ludowa w trzech odsłonach, z nutami do śpiewek i jednym obrazkiem* (1890)[11]. Z kolei Andrzej Cinciała – notariusz przez lata współpracujący ze Stalmachem, działacz narodowy, współzałożyciel „Tygodnika Cieszyńskiego", Czytelni Ludowej oraz Towarzystwa Rolniczego – opracował *Pieśni ludu śląskiego z okolic Cieszyna* (1885), *Przysłowia, przypowieści i ciekawsze zwroty językowe ludu polskiego na Śląsku, w księstwie Cieszyńskiém* (1885) oraz *Słownik dyalektyczny, czyli zbiór wyrazów staropolskich i innych w potocznej mowie używanych na Śląsku w Księstwie Cieszyńskiem* (1889)[12]. Na przełomie XIX i XX wieku osób o podobnych zainteresowaniach było oczywiście więcej.

Idea założenia PTL pojawiła się podczas zorganizowanego przez księdza Józefa Londzina poufnego zebrania, które odbyło się w Cieszynie 9 marca 1901 roku. Wzięli w nim udział między innymi Kazimierz Wróblewski, Józef Zaleski, Tomasz Dudek, Andrzej Hławiczka, Jan Kukucz, Piotr Parylak, Wacław Naake-Nakęski, Jan Kubisz oraz Antoni Olszak. Wszyscy wywodzili się z grona nauczycielskiego, działającego od 1895 roku polskiego gimnazjum Macierzy Szkolnej w Cieszynie oraz stowarzyszenia oświatowego Dziedzictwo Błogosławionego Jana Sarkandra dla Ludu Polskiego na Śląsku[13].

---

[10] P. Stalmach, *Pamiętniki Pawła Stalmacha*, [w:] E. Grim, *Paweł Stalmach. Jego życie i działalność w świetle prawdy*, Cieszyn 1910, s. 171.

[11] *Stalmach Paweł (1824–1891)*, [w:] J. Golec, S. Bojda, *Słownik biograficzny Ziemi Cieszyńskiej*, t. 2, Cieszyn 1995, s. 215–217.

[12] Zob. *Cinciała Andrzej (1825–1898)*, [w:] J. Golec, S. Bojda, *Słownik biograficzny Ziemi Cieszyńskiej*, t. 1..., s. 73–74.

[13] Ibidem.

Bliska była im idea utworzenia polskiego muzeum w Cieszynie, której dała wyraz opublikowana w 1896 roku odezwa *Do rodaków śląskich* księdza Ignacego Świeżego – założyciela oraz wieloletniego prezesa Dziedzictwa, od 1895 roku korespondencyjnego członka Rady Muzeum Narodowego Polskiego w Rapperswylu, działacza narodowego, zbieracza anegdot, przysłów i pieśni ludowych. Zwracał w niej uwagę na przeobrażenia cywilizacyjne ówczesnej cieszyńskiej wsi i prosił o nadsyłanie do siedziby Dziedzictwa pamiątek ludoznawczych i historycznych (przedmioty używane w gospodarstwach, stroje, dokumenty, książki), które pomogłyby stworzyć w przyszłości Muzeum Śląskie mogące przybliżyć dawną kulturę mieszkańców cieszyńskich wsi[14].

Już w pierwszym tygodniu po opublikowaniu apelu do siedziby Dziedzictwa zaczęły napływać pierwsze dary[15]. Od początku do śmierci w 1929 roku ich gromadzeniem zajmował się głównie ksiądz Londzin (do 1909 roku wspierał go w tym przedsięwzięciu cieszyński kolekcjoner „starożytności" Teodor Bulik[16]), który dodatkowo na łamach „Gwiazdki Cieszyńskiej" prowadził rubrykę *Dla Muzeum Śląskiego ofiarowali*[17]. Na przełomie XIX i XX wieku ksiądz Świeży mierzył się z poważnymi problemami zdrowotnymi, które spowodowały, że dalsza działalność Dziedzictwa prawie wygasła, a tym samym realizacja idei Muzeum Śląskiego stanęła pod znakiem zapytania. Pchnęło to Londzina do zorganizowania wspomnianego zebrania, podczas którego podkreślił konieczność stworzenia organizacji kontynuującej gromadzenie pamiątek historycznych i ludoznawczych. Głos zabrał również Kazimierz Wróblewski, który przedstawił statut zawiązanego w 1895 roku we Lwowie Towarzystwa Ludoznawczego i zaproponował dwie możliwości: dołączenie

---

14 I. Świeży, *Do rodaków śląskich*, „Gwiazdka Cieszyńska" 1896, nr 15, s. 147.

15 *Dla muzeum śląskiego ofiarowali*, „Gwiazdka Cieszyńska" 1896, nr 16, s. 165.

16 *Ś. P. Teodor Bulik*, „Gwiazdka Cieszyńska" 1909, nr 38, s. 191.

17 *Polskie Towarzystwo ludoznawcze*, „Gwiazdka Cieszyńska" 1901, nr 11, s. 129; zob. A. Rusnok, *Biblioteka Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Cieszynie*, „Pamiętnik Cieszyński" 1996, t. 11, s. 45; zob. H. Grudniewska, *Początki Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Cieszynie*, „Cieszyńskie Studia Muzealne / Těšínský Muzejní Sborník" 2020, t. 7, s. 145–160. Do 1909 roku wspierał go w tym przedsięwzięciu cieszyński kolekcjoner „starożytności" Teodor Bulik (*Teodor Bulik (kilka uwag pośmiertnych)*, „Gwiazdka Cieszyńska" 1909, nr 39, s. 193–194; M. Morys-Twarowski, *Z dziejów cieszyńskiego muzealnictwa. Teodor Bulik (1849–1909) – działacz społeczny i kolekcjoner*, „Pamiętnik Cieszyński" 2016, t. 21, s. 81).

do struktur lwowskiej organizacji[18] lub powołanie od podstaw własnego niezależnego towarzystwa. Zdecydowano się na drugą opcję, a nową organizację nazwano Polskim Towarzystwem Ludoznawczym w Cieszynie. Tworząc zasady jego funkcjonowania, wykorzystano liczne ustępy statutu towarzystwa lwowskiego[19]. Przygotowany przez komitet założycielski PTL statut zakładał następujące cele: „utrzymanie muzeum śląskiego w Cieszynie" oraz „badanie ludu polskiego i ludów sąsiednich" i „rozpowszechnianie o nim zebranych wiadomości", co miano realizować między innymi za pośrednictwem organizowanych odczytów, wykładów, zbierania wiadomości dotyczących ludu i rozpowszechniania ich w pismach i innych wydawnictwach, a także „za pośrednictwem własnego organu i własnych wydawnictw"[20].

W dalszej części artykułu omówione zostaną wymienione w statucie obszary działalności muzealnej i popularyzatorskiej, które niewątpliwie jawią się jako komplementarne. Jako przykład pierwszego rodzaju działalności zaprezentowana zostanie krótka historia realizacji idei Muzeum Śląskiego. W kontekście prowadzonych rozważań gromadzone na jego rzecz eksponaty, opatrzone odpowiednimi informacjami bądź komentarzami (oznacznikami), stają się semioforami, czyli przedmiotami, które utraciły swoją pierwotną funkcję użytkową na rzecz znakowej i oglądane mogą przywoływać bardziej ogólne idee, fenomeny lub zjawiska[21]. W tym wymiarze niektóre gromadzone przez PTL przedmioty odsyłają do kategorii rzeczywistości kulturowej jak „kultura ludowa", „kultura duchowa" czy „tradycja" Ziemi Cieszyńskiej. Jeśli chodzi natomiast o działalność

---

[18] Pomysł utworzenia śląskiego oddziału lwowskiego Towarzystwa Ludoznawczego przedstawił kilka lat wcześniej podczas nadzwyczajnego walnego zebrania Polskiego Towarzystwa Pedagogicznego w Cieszynie (19 grudnia 1896 r.) Jan Kubisz – nauczyciel, dokumentalista i propagator kultury ludowej, zachęcający nauczycieli do gromadzenia miejscowych pieśni, bajek oraz podań ludowych; zob. *Z „Polskiego Koła Pedagogicznego"*, „Miesięcznik Pedagogiczny" 1892, nr 1, s. 9; J. Farny, *Nadzwyczajne walne zebranie „Polskiego Towarzystwa pedagogicznego Cieszynie"*, „Miesięcznik Pedagogiczny" 1897, nr 1, s. 9; J. Branny, *Historia cieszyńskiego Towarzystwa Ludoznawczego*, [w:] *Sto lat ludoznawstwa nad Olzą*, red. J. Szymik, L. Richter, Czeski Cieszyn 2003, s. 20; H. Grudniewska, *Początki Polskiego...*, s. 144.

[19] Zob. ibidem; Statut Towarzystwa Ludoznawczego w Cieszynie, Zbiory Książnicy Cieszyńskiej, Oddział Zamiejscowy Biblioteki Śląskiej [dalej: OZBŚ], sygn. OZBŚ 52.

[20] Ibidem, s. 3–4.

[21] Zob. K. Pomian, *Zbieracze i osobliwości. Paryż – Wenecja XVI–XVII wiek*, Gdańsk 2012, s. 44–45.

popularyzatorską, to przedmiotem zainteresowania będą informacje o charakterze ludoznawczym, które publikowane były na łamach „Zarania Śląskiego", stanowiącego organ prasowy cieszyńskiego PTL. Nadsyłane do redakcji czasopisma materiały, które zbierali w terenie ludoznawcy Śląska Cieszyńskiego, dają sposobność uchwycenia specyfiki światopoglądu, życia duchowego czy religijnego oraz wierzeń mieszkańców Śląska Cieszyńskiego sprzed niespełna stu i więcej lat.

## Muzeum Śląskie

Jak wspomniano, PTL kontynuowało zapoczątkowaną w 1896 roku akcję gromadzenia eksponatów na rzecz cieszyńskiego Muzeum Śląskiego. Idea stworzenia takiej placówki wpisywała się w widoczny w latach 90. XIX wieku trend tworzenia muzeów – na przykład w 1893 roku pojawił się pomysł założenia muzeum cieszyńskiego przemysłu, w 1898 roku muzeum Dóbr Komory Cieszyńskiej, a rok później muzeum generalnego wikariatu[22]. W 1901 roku, niezależnie od istniejących od początku XIX wieku zbiorów Szersznika, powstało z inicjatywy austriackiego oficera Oskara Wiessmana niemieckie Muzeum Miejskie w Cieszynie (Muzeum der Stadt Teschen)[23]. Oprócz tych inicjatyw w polskim środowisku pojawiały się także głosy wzywające do stworzenia archiwum bądź muzeum, w którym byłyby zdeponowane artefakty świadczące o tym, że miejscowy lud ma swoje dzieje i kulturę, a tym samym pokazujące przyszłym pokoleniom, kim byli ich przodkowie. Placówki takie miały również ułatwić pracę badawczo-naukową nad historią autochtonicznych mieszkańców ówczesnego Księstwa Cieszyńskiego. Wyrazem takiej postawy była *Prośba* ludoznawcy i autora monografii etnograficznej Wisły Bogumiła Hoffa opublikowana

[22] J. Spyra, *Ksiądz Józef Londzin jako muzealnik i historyk Śląska Cieszyńskiego*, [w:] *Ks. Józef Londzin (1862–1929) kapłan, działacz patriotyczny i społeczny*, red. K. Nowak, Bielsko-Biała 2002, s. 55.

[23] W 1914 r. planowano połączyć oba muzea, jednak wybuch I wojny światowej pokrzyżował te plany; zob. M. Makowski, J. Spyra, K. Szelong, *Zbiory i Fundacja Szersznika po 1914*, [w:] *190 lat założenia i Biblioteki Leopolda Jana Szersznika 1802–1992*, red. J. Spyra, Cieszyn 1993, s. 87.

w 1893 roku na łamach „Gwiazdki Cieszyńskiej”[24] oraz *Odezwa do ziomków* Cinciały zamieszczona w „Przeglądzie Politycznym” w roku 1894[25].

Źródłem nabytków Muzeum Śląskiego, jak wspomniano, były przede wszystkim darowizny. Podczas walnego zebrania PTL, które odbyło się 14 marca 1903 roku, pojawił się pomysł ukazania mieszkańcom regionu tego, co do tej pory udało się zgromadzić, by zachęcić ich do przekazywania kolejnych artefaktów etnograficznych i historycznych. W tym celu ksiądz Antoni Macoszek (działacz społeczny związany z Dziedzictwem oraz Macierzą Szkolną Księstwa Cieszyńskiego, badacz historii i kultury regionu, autor wydanego w 1901 roku we Lwowie pierwszego polskiego przewodnika turystycznego po Śląsku Cieszyńskim) zaproponował zorganizowanie wystawy ludoznawczej. Uczestnicy spotkania przystali na ten pomysł[26]. W niecały miesiąc później w „Gwiazdce Cieszyńskiej” opublikowano *Odezwę*, w której proszono czytelników o nadsyłanie pamiątek przydatnych do realizacji przedsięwzięcia, ale także informowano, że komitet organizacyjny chce podczas wystawy zaprezentować:

> [...] fotografie i modele kościołów drewnianych i budynków mieszkalnych, urządzenia domowe (misy, dzbany, świeczniki i t. p.) strój lub ich fotografie; przedmioty i narzędzia służące do użytku rodzinnego i wykonywania rzemiosł (n.p. wyrabiania płótna i t.p.); pieczęcie, broń, dokumenta, obrazy, hafty, rzeźby, ornamenta, narzędzia muzyczne, pieśni, bajki, podania ludowe, nuty, opisy dawnych tańców, dawne książki modlitewne i inne[27].

Komitet organizacyjny planował również „urządzić podczas wystawy wesele wałaskie, dożynki i prządki”[28]. Ostatecznie zdecydowano, że wystawa odbędzie w dniach 30 sierpnia – 8 września 1903 roku w budynku

---

[24] B. Hoff, *Prośba*, „Gwiazdka Cieszyńska” 1893, nr 16, s. 156.

[25] A. Cinciała, *Odezwa do ziomków*, „Przegląd Polityczny. Dodatek do »Rolnika Szląskiego«” 1894, nr 18, s. 1.

[26] *Z „Polskiego Towarzystwa ludoznawczego w Cieszynie”*, „Gwiazdka Cieszyńska” 1903, nr 12, s. 146.

[27] Komitet, *Wystawa ludoznawcza w Cieszynie. Odezwa*, „Gwiazdka Cieszyńska” 1903, nr 16, s. 191–192.

[28] *Wystawa ludoznawcza w Cieszynie*, „Gwiazdka Cieszyńska” 1903, nr 26, s. 320.

Polskiej Szkoły Ludowej w Cieszynie przy ulicy Sydonii 6 (obecnie ulica księdza Ignacego Świeżego)[29], w której znajdowały się gromadzone zbiory muzeum przeniesione tam z siedziby Dziedzictwa w 1901 roku. W ostatnich tygodniach przed otwarciem wystawy „Gwiazdka Cieszyńska" informowała o postępach w przygotowaniach, jaki będzie jej układ oraz kto jest odpowiedzialny za poszczególne części, a także zachęcała do jej zwiedzenia i promowania[30].

Otwarcie Pierwszej Wystawy Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Cieszynie, jak zapowiadał afisz, odbyło się w południe 30 sierpnia 1903 roku[31]. Przed budynkiem szkoły ksiądz Londzin przywitał przybyłych na wernisaż gości, przypomniał postać księdza Świeżego i cel wystawy oraz podziękował tym, bez których nie mogłaby ona zostać przygotowana: Teodorowi Bulikowi, Bogdanowi Hoffowi (związanemu z Wisłą społecznikowi, plastykowi, synowi wspomnianego ludoznawcy Bogumiła Hoffa), Jerzemu Warchałowskiemu (sekretarzowi krakowskiej Akademii Umiejętności), Rudolfowi Szotkowskiemu (nauczycielowi z Istebnej), Hilaremu Filasiewiczowi i jego córkom. Głos zabrał również Jerzy Cienciała – polski poseł do Sejmu Krajowego w Opawie oraz członek komitetu organizacyjnego wystawy, który w przemówieniu zwrócił uwagę na przemiany, jakim uległ lud śląski w ciągu ostatnich dziesięcioleci. Odczytano również treść telegramów nadesłanych organizatorom wystawy przez przedstawicieli władz krajowych w Opawie[32].

Udostępniona zwiedzającym wystawa została ulokowana na trzech kondygnacjach gmachu szkolnego. Na parterze, w dwóch salach po lewej stronie, wyeksponowano przedmioty związane z religią, jak na przykład

---

29 *Wystawa ludoznawcza w Cieszynie*, „Gwiazdka Cieszyńska" 1903, nr 31, s. 388.

30 Zob. *Przygotowania do wystawy ludoznawczej*, „Gwiazdka Cieszyńska" 1903, nr 33, s. 406; Dref., *Wystawa polskiego Towarzystwa ludoznawczego w Cieszynie*, „Gwiazdka Cieszyńska" 1903, nr 34, s. 411–412; *Wydział „Polskiego Towarzystwa ludoznawczego w Cieszynie"*, „Gwiazdka Cieszyńska" 1903, nr 35, s. 431; *Wystawa ludoznawcza*, „Gwiazdka Cieszyńska" 1903, nr 35, s. 431; G. Smólski, *Wystawa Ludoznawcza w Cieszynie*, „Naokoło Świata" 1903, nr 41, s. 649.

31 Zob. *Isza Wystawa Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Cieszynie 1903*, Książnica Cieszyńska, sygn. APTL 017.032, https://www.sbc.org.pl/dlibra/publication/564387/edition/530322.

32 *Otwarcie wystawy ludoznawczej*, „Gwiazdka Cieszyńska" 1903, nr 36, s. 435-436; G. Smólski, *Wystawa Ludoznawcza w Cieszynie*, „Naokoło Świata" 1903, nr 41, s. 649–450; idem, *Wystawa Ludoznawcza w Cieszynie*, „Naokoło Świata" 1903, nr 42, s. 663.

„starożytności kościelne, obrazy, rzeźby, kielichy (m.in. z 1494 roku), monstrancye, ornaty, kapy, mnóstwo fotografij [...] kościołów, 206 lat liczące organy z Nydku, kasa kościelna z kłody dębowej, duży święcielnik kamienny [...]" oraz inne „przybory kościelne" z podziałem na część katolicką i ewangelicką. Z kolei po prawej stronie parteru znajdował się „dział miejski" i „szlachecki", gdzie umieszczono stare meble, zegary, świeczniki, zdobione szkła, porcelanę oraz obrazy pochodzące z kolekcji Bulika[33].

Sale drugiej kondygnacji zajmowała ekspozycja etnograficzna. Staraniem Warchałowskiego oraz Hoffa zainscenizowano w nich wnętrze kolyby (szopy pasterskiej) oraz chaty góralskiej. Znalazły się tutaj „meble chłopskie, dzbany i misy wyrabiane na Śląsku", przygotowano kolebkę, przy której miała siedzieć „wywodnica w dawnym stroju wałaskim". Oprócz tego prezentowano „dawne hafty śląskie", ale także „liczne wyroby z żelaza, ceny [sic!], miedzi, rogu, drzewa, porcelany i t. p."[34]. Z relacji Grzegorza Smólskiego wynika, że eksponowano w tej części takie przedmioty jak gruby bukowy kij zbójecki nabijany kamieniami „zarosłymi do połowy warstwą drewna, z czego widać, że kamyki wbijano w drzewo, gdy ono jeszcze rosło", ale także obrazy malowane na szkle, zamki drewniane do drzwi, sieci oraz kosze do łowienia ryb, wyroby wikliniarskie, stroje ludowe oraz inne liczne przedmioty wykonywane przez cieszyńskich chłopów w ich gospodarstwach domowych lub pochodzące od rzemieślników[35].

Sale ostatniego piętra szkoły – tak zwaną część dziejowo-piśmienniczą przygotowaną przez księdza Londzina i pastora Franciszka Michejdę – wypełniały głównie polskie wydawnictwa (np. czasopisma, podręczniki), „bogaty dział książek ewangelickich", dawne mapy, monety, banknoty, medale, ale także instrumenty muzyczne i wyposażenie szkolne[36]. Smólski odnotował, że znajdowały się tutaj liczne stare druki, stanowiące „ogromny materjał kopalny dla dziejów kultury ludu cieszyńskiego". Wymienia on „unikaty jak *Pieśń ku mszy świętej dla Ksinżeństwa Cieszyńskiego na zwyczajny*

---

[33] *Otwarcie wystawy...*, s. 435–436; zob. G. Smólski, *Wystawa Ludoznawcza w Cieszynie*, „Naokoło Świata" 1903, nr 43, s. 673–675.

[34] *Otwarcie wystawy...*, s. 435–436.

[35] G. Smólski, *Wystawa Ludoznawcza w Cieszynie*, „Naokoło Świata" 1903, nr 43, s. 674–675.

[36] *Otwarcie wystawy...*, s. 436.

*język przełożona* (1785) i *Modlitwy z włoskiego przetłumaczone na język ten, który jest w Xionżenstwie Tieszyńskiem zwyczajny* (1788)", ale także:

> […] książki łacińskie, niemieckie, czeskie zebrane w kraju, a może w nim używane, dużo książek polskich, które rozchodziły się po wsiach i miastach ziemi cieszyńskiej i były czytane przez lud […]: Pierwsza część Postylli z Arsacynusza z r. 1557 […], Biblje: Leopolity (1561) i Radziwiłłowska (1563) […], Postylla Mikołaja Reja, pierwotne wydanie, Nowy testament, Breskota Rizeg (1708), Domowa Postylla… dr. Marcina Lutra, tłumaczona przez Hieronima Maleckiego, Królewiec 1574, Postylla Gdacjusza, *Kazania Starowolskiego*, Żywoty świętych Skargi, Kazania Samuela Dambrowskiego […], modlitewniki tłoczone w Częstochowie, *Prawdziwa Jedzina do Nieba z Pisma Świętego dokazana droga*, Opawa 1761 i wiele innych treści religijnej: *Kronika Bielskiego* (1594), *Porządek sądowy spraw miejskich prawa magdeburskiego* (1566), *Zielnik S. Syrenjusza* z XVI wieku, *Kronika Stryjkowskiego* i inne[37].

Jak widać, na wystawie zaprezentowano liczne artefakty związane z kulturą duchową mieszkańców Ziemi Cieszyńskiej, ich religijnością, przynależnością konfesyjną i sferą zwyczajów (do której odnosi się postać wywodnicy przedstawiona w przestrzeni muzeum). Były też obecne, szczególnie w części etnograficznej, eksponaty ukazujące elementy ornamentyki zdobiącej sprzęty domowe, rolnicze bądź odzież, które odsyłają do takich elementów kultury niematerialnej jak poczucie estetyki, ale także świadczą o wiedzy niezbędnej do wykonywania materialnych artefaktów kultury.

Podsumowując wątek wystawy, należy odnotować, że w ciągu 10 dni zwiedziło ją ponad 2650 osób. Przyniosła ona organizatorom nie tylko dochód, ale także nowe nabytki[38]. Wystawa odbiła się szerokim echem także poza granicami Śląska Cieszyńskiego, a o jej przebiegu informował krakowski „Czas", wydawane we Lwowie „Gazeta Narodowa" i „Kurier Lwowski", ale także petersburski „Kraj" oraz warszawskie „Naokoło Świata"[39].

---

37 G. Smólski, *Wystawa Ludoznawcza w Cieszynie*, „Naokoło Świata" 1903, nr 43, s. 675–676.

38 Komitet, *Pierwsza wystawa Towarzystwa Ludoznawczego w Cieszynie*, „Gwiazdka Cieszyńska" 1903, nr 37, s. 450–451.

39 H. Baron, *Wystawa ludoznawcza w Cieszynie w 1903 roku*, „Pamiętnik Cieszyński" 2015, t. 22, s. 52.

Opisane wydarzenie było pierwszą i ostatnią wystawą zorganizowaną przez PTL. Po jej zakończeniu zbiory Muzeum Śląskiego były zdeponowane w polskiej szkole ludowej w Cieszynie. W 1905 roku przeniesiono je do pomieszczeń cieszyńskiego klasztoru bonifratrów, a stamtąd w 1911 roku trafiły do siedziby polskiego seminarium nauczycielskiego w Bobrku (niektóre dokumenty i starodruki przechowywał w swoim mieszkaniu ksiądz Londzin)[40]. W 1924 roku około 1/3 zbiorów została przeniesiona do zamku cieszyńskiego, gdzie po połączeniu z dotychczasowym muzeum miejskim miała powstać nowa placówka muzealna. Brak porozumienia z właścicielami budynku spowodował jednak, że inicjatywę tę trzeba było porzucić i poszukać nowego miejsca. Ostatecznie pod koniec lat 20. XX wieku władze cieszyńskie zdołały nabyć kamienicę (pałac) w sąsiedztwie rynku.

W międzyczasie 21 kwietnia 1929 roku zmarł ksiądz Londzin[41]. Na pierwszym walnym zgromadzeniu po jego śmierci zebrani zdecydowali się uczcić pamięć wieloletniego prezesa i opiekuna zbiorów, nadając tym ostatnim nazwę „Muzeum Śląskie im. ks. Józefa Londzina". Podczas wspomnianego spotkania nastąpiła również zmiana nazwy PTL na Towarzystwo Ludoznawcze (TL). Jego główne cele były jednak podobne: „badanie ludu polskiego i ludów sąsiednich oraz rozpowszechnianie zebranych na ten temat wiadomości", a także „utrzymanie Muzeum Śląskiego im. Ks. Józefa Londzina w Cieszynie"[42]. Ostatecznie 21 listopada 1930 roku na spotkaniu przedstawicieli Komisji Muzealnej miasta Cieszyna i władz TL doszło do porozumienia, w którego wyniku „zbiory muzealne im. ks. Józefa Londzina zostaną przekazane w depozyt powstającemu w Cieszynie Muzeum Miejskiemu"[43], o czym burmistrz Władysław Michejda poinformował Wydział Gminny Miasta Cieszyna 21 stycznia 1931 roku[44]. Uroczystego otwarcia nowej placówki muzealnej dokonano 21 czerwca tego samego roku. Obecnie

---

[40] Zob. H. Grudniewska, *Początki Polskiego…*, s. 157–159; *Muzeum Śląskie*, „Gwiazdka Cieszyńska" 1911, nr 38, s. 3; J. Branny, *Historia…*, s. 27.

[41] J. Spyra, *Ksiądz Józef Londzin…*, s. 52–55.

[42] *Muzeum Śląskie im. ks. Józefa Londzina*, „Gwiazdka Cieszyńska" 1929, nr 41, s. 3; *Statut Towarzystwa Ludoznawczego…*; J. Branny, *Historia…*, s. 31.

[43] Zob. *Wyciąg z protokołu z posiedzenia Komisji Muzealnej z dnia 20 listopada 1930 r.*, OZBŚ, sygn. OZBŚ 2.

[44] *Z posiedzenia Wydziału gminnego miasta Cieszyna*, „Gwiazdka Cieszyńska" 1931, nr 8, s. 4.

depozytariuszem gromadzonych przez PTL pamiątek ludoznawczych i historycznych jest Muzeum Śląska Cieszyńskiego w Cieszynie, z kolei archiwalia, stare druki i książki Towarzystwa znajdują się w Książnicy Cieszyńskiej oraz cieszyńskim oddziale Archiwum Państwowego w Katowicach[45].

## „Zaranie Śląskie"

Cieszyńskie PTL skupiało osoby, którym bliska była idea utworzenia Muzeum Śląskiego, ale także takie, które przejawiały zainteresowania ludoznawcze i starały się dokumentować tańce, melodie i słowa pieśni, stroje, zwyczaje, przysłowia, podania i wierzenia ludowe Śląska Cieszyńskiego oraz osoby, którym bliska była rodzima twórczość literacka. Takiej tematyce miał być poświęcony powołany do życia w 1907 roku kwartalnik „Zaranie Śląskie". Powstał on z inicjatywy Ernesta Farnika – pochodzącego z Cierlicka Górnego nauczyciela, działacza społeczno-kulturalnego interesującego się literaturą ludową i uznawanego za jednego z pierwszych na Śląsku teoretyków regionalizmu (literackiego). Czasopismo, będąc organem prasowym PTL, miało stworzyć warunki dla debiutujących młodych pisarzy oraz forum konstruktywnej krytyki śląskiej literatury (poezji, prozy). Redakcja czasopisma wspierała również dokumentowanie i popularyzowanie folkloru słownego i muzycznego Śląska. Powołując do życia czasopismo, wybierając jego nazwę, zakres tematyki oraz szatę graficzną, Farnik inspirował się zapewne niemieckim czasopismem religijno-artystycznym „Morgen", które było wydawane od 1903 roku w Monachium (świadczy o tym między innymi list Drukarni „Towarzystwa Domu Narodowego" prowadzonej przez Pawła Mitręgę do Farnika z dnia 22 lipca 1907 roku, w której wzmiankowane jest monachijskie czasopismo jako wzór[46]). Nazwa cieszyńskiego kwartalnika miała sugerować między innymi „początek nowej ery dla kultury i literatury śląskiej"[47].

---

45 Zob. J. Spyra, *Ksiądz Józef Londzin…*, s. 56.

46 *Korespondencja P. Mitręgi i E. Farnika w sprawie ZŚ*, OZBŚ, sygn. OZBŚ 52.

47 H. Grudniewska, *Początki…*, s. 155.

„Zaranie Śląskie" ukazywało się w latach 1907–1912, a następnie od 1929 roku do wybuchu II wojny światowej. W 1945 roku ponownie pojawiło się na rynku, jednak jego wydawcą ani współwydawcą nie było już cieszyńskie TL, które po latach okupacji nie reaktywowało się. Od zeszytu pierwszego do opatrzonego datą 30 kwietnia 1930 roku czasopismo miało podtytuł „Kwartalnik Literacki", z kolei od 31 grudnia 1931 roku ukazywało się już bez niego. W latach 1907–1932 wydawane było w Cieszynie, od 1933 roku w Cieszynie i Katowicach, zaś od 1935 roku czytelnicy mogli w nagłówku kwartalnika przeczytać: „Bytom – Cieszyn – Katowice – Orłowa".

We wstępie do pierwszego zeszytu „Zarania" jego redakcja nakreśliła cele czasopisma, którymi miały być propagowanie literackiej twórczości inspirowanej folklorem ludu śląskiego, „rozwijanie pracujących już talentów, rozbudzanie innych, wskazywanie im tematów i dróg literackich" oraz „oddanie i uchwycenie artyzmu w stylu ludowym"[48]. Kwartalnik można scharakteryzować jako czasopismo o charakterze naukowo-literacko-artystycznym tworzone w duchu kształtującego się ruchu regionalistycznego. Zawierało artykuły poświęcone tematyce historycznej, folklorystycznej, życiorysy, utwory literackie, część poświęconą sztuce, pieśniom, tańcom i bajkom ludowym. Dla prowadzonych rozważań na temat kultury duchowej ludu zamieszkującego Śląsk Cieszyński najbardziej istotne są treści publikowane w cyklu *Materjały*, które nadsyłali do redakcji miłośnicy kultury ludowej regionu (choć zdarzały się również informacje odnoszące się do innych terenów), najczęściej nauczyciele i księża.

Wspomniany cykl zawierał w dużej mierze opowiadania, wierzenia, wróżby, prognostyki, porzekadła oraz opisy praktyk towarzyszących obrzędowości dorocznej i rodzinnej ludu cieszyńskiego. Publikowane w tej części „Zarania" treści mogą stanowić doskonałe źródło wiedzy etnograficznej i folklorystycznej o mieszkańcach Ziemi Cieszyńskiej sprzed niespełna stu lat (bardzo często są przywoływane w publikacjach etnograficznych poświęconych Śląskowi Cieszyńskiemu), ale rzucają również nieco światła na początki etnografii, folklorystyki czy regionalizmu w tej części Śląska. Dają

[48] *Słowo od wydawcy*, „Zaranie Śląskie" 1907, z. 1, s. 3.

one wgląd do ludowej wizji świata, przekonań dotyczących jego porządku oraz sił nadprzyrodzonych i magicznych związanych ze zjawiskami atmosferycznymi i astronomicznymi, czasem, przestrzenią, roślinami, zwierzętami, ludźmi oraz istotami przynależnymi o charakterze demonicznym.

***

Lektura *Materjałów*, szczególnie tych zawierających opowiadania ludowe (tzw. *powiarki*), dostarcza przydatnych informacji na temat cieszyńskiej ludowej demonologii, na przykład tego, jak cieszyński lud wyobrażał sobie różne kategorie istot demonicznych, jak je nazywał, klasyfikował, jak tłumaczył ich pochodzenie, gdzie, kiedy oraz w jaki sposób owe istoty dawały znać o swojej obecności. Zawarte tam teksty są źródłem informacji o tym, jakie praktyki magiczne i religijne należy stosować, żeby zabezpieczyć się przed niechcianymi skutkami działania/obecności istot demonicznych. Publikowane na łamach „Zarania Śląskiego" materiały ukazują pośrednio, w jaki sposób istoty przynależne do pozaludzkiego porządku służyły personifikowaniu niektórych zjawisk przyrodniczych i społecznych oraz ich wartościowaniu. Zamieszczone w *Materjałach* informacje dotyczą tego, jak mieszkańcy Śląska Cieszyńskiego wyobrażali sobie istoty na wpół demoniczne oraz z jakimi miejscami i okolicznościami je łączono. Już w pierwszym zeszycie pojawia się – spisane przez pochodzącego z Gnojnika księdza Jana Sznurowackiego – opowiadanie *Utopiec czyli wasermon*, z którego wynika, że tytułowa istota miała „postać kudłatego psa […], oczy mu się świeciły jak kocurowi", wiązano ją z żywiołem wodnym (rzeki), uważano, że działała nocą, zaś z usposobienia miała być pamiętliwa i mściwa[49]. Informacji na temat ludowych wyobrażeń dotyczących *utopca* dostarczali także inni autorzy publikujący na łamach „Zarania Śląskiego"[50], jak choćby Paweł Zawada z Jaworzynki, który nazywa je *topielcami*. Z jego materiałów wynika, że istoty te żyły „w plosach i pod mostkami, i wciągały kąpiących się w głębiny

[49] J. Sznurowacki, *Utopiec czyli wasermon*, „Zaranie Śląskie" 1907, z. 1, s. 46–47.

[50] Zob. W. Kuglin, *O Wasermunie*, „Zaranie Śląskie" 1911, z. 1, s. 43; M. Reiss, *O utopcu*, „Zaranie Śląskie" 1911, z. 1, s. 43–44.

lub furmanom wozy wywracały z mostu do wody i ssały z nieszczęśliwych krew, młodość i życie"[51]. Z opowiadania Franciszka Chlebika z Cierlicka – odnotwanego przez Farnika – wynika, że *utopce* zamieszkiwały także stawy, mogły mieć wygląd chłopca z czerwoną czapką („w czerwonej mycce") na głowie[52]. Ciekawych materiałów źródłowych dostarczają opowiadania ludowe z okolic Strumienia, które spisał ksiądz Oskar Zawisza. Choć wiele z nich przywołuje postać *wasermóna*, to czytelnik może tutaj również odnaleźć niezwykłe historie o miasteczku, które zapadło się pod ziemię, o tajemniczej męskiej postaci ukazującej się wieczorową porą w pobliżu cmentarza, która nawiedza dziewczę, bądź o postaci kobiety wychodzącej z trumny o północy[53]. Tego typu opowiadania wskazują na wiarę w istnienie życia po śmierci, ale także w dusze uwiezione pomiędzy światem żywych i zmarłych.

Ciekawym źródłem informacji stanowiącym wkład do wiedzy o demonologii cieszyńskiej jest artykuł *Powiarki śląskie* autorstwa pisarza i znawcy realiów życia regionu Gustawa Morcinka, który przedstawia w nim panteon nadprzyrodzonych istot żyjących obok ludzi, zamieszkujących stawy, rzeki, jeziora, lasy, pola, ale także odwiedzających ludzkie domostwa. Przy tej okazji opisuje, jak lud cieszyński sobie takie istoty wyobraża, co robią, skąd się wzięły. Wśród demonicznych i niezwykłych istot Ziemi Cieszyńskiej wymienia wspomnianego *utopca*, ale także *fajermónów* – tj. pojawiające się w nocy na polach i łąkach, biegające „wielkie chłopy, czasem bez głowy, z których ogromny ogień bucha". Zwykle takim *fajermónem* jest zły pan, który za życia „chłopom do roli się worywał" i „po śmierci musi w ten sposób pokutować". Jednym z jego atrybutów jest wleczony z tyłu „długi ognisty łańcuch", którym „wymierza na wszystkie strony, a płomienie buchają naokoło niego". Morcinek wymienia również *nocznice*, które pojawiają się „na bażynach lub nad rzekami [...] z wieczora, gdy dzwony kościelne na klękanie oddzwonią". Przybierając kształt drobnego płomyczka, zwodzą „pijaków na bezdroża", biegnąc przed nimi, skacząc, wabiąc: „Pódź!

---

[51] P. Zawada, *Sotony, nocnice, zmory, hele, panny (rusałki) leśne i topielice*, „Zaranie Śląskie" 1932, z. 2, s. 119.

[52] E. Farnik, *Materyały z Cierlicka*, „Zaranie Śląskie" 1910, z. 2, s. 88.

[53] O. Zawisza, *Bajki o utopcu*, „Zaranie Śląskie" 1912, z. 2–4, s. 116–120.

Pódź… Pódź! Pódź!…" – wówczas człowiek „zapomina, co się z nim dzieje, traci głowę", „chodzi za niemi po błotach i krzakach aż do świtu", tak że kiedy się ocknie, jest ubrudzony błotem, podrapany „po twarzy i rękach od ciernistych krzaków, słaby i politowania godny"[54]. O podobnych istotach – zwanych w Beskidzie Śląskim *bandurkami* – opowiada jedna z *powiarek* odnotowanych przez Marię Pilch z Wisły[55].

W swojej typologii istot demonicznych Morcinek wymienia także *mory*, zwane również *sotonami*. Istoty te podobno nachodzą ludzi nocą, kiedy ci zapadają w głęboki sen, po czym „krew z nich wycyckują", przez co ludzie marnieją – chudną i bledną. Nie wiadomo, jak miały owe wampiryczne duchy wyglądać, bo „poprawdzie nikt ich jeszcze nie widział", niemniej mogły one wchodzić do izby przez dziurkę od klucza, przyjmując postać źdźbła słomy, i mieszkać w sąsiedztwie[56]. O *morze* wspomina w swoich materiałach Ernestyna Świba (w zapisie bibliograficznym Świbówna). Ze zgromadzonych przez nią informacji wynika, że mogło nią być dziecko, które przyszło na świat z dwoma zębami. Jeśli tak się stało, należało wówczas włożyć do jego ust kawałek drewna, bo jeśli da „mu się do ssania palec lub pierś, wtedy, jako mora chodzi nocami ssać ludzi". Podając dziecku kawałek drewna „chroni się ludzi od tej przykrości, gdyż dziecko takie ssie potem drzewo". Jeśli *mora* dopadła człowieka, należało chwycić palec u prawej nogi, a wtedy „człowiek odzyska przytomność, a mora zniknie"[57].

Morcinek wymienia również *strzygonie*, którymi stawały się „zmarłe dzieci niechrzczone, albo też ludzie takiemi niesamowitemi mocami obdarzeni, posiadający na plecach znak nożyc, a którzy potrafią bliźniemu ubranie na strzępy postrzyc samem tylko patrzeniem"[58]. Wspomina także o *połednicy*, która usypia żniwiarzy w samo południe lub „nachodzi pachołków, pasących konie po nocy", czarując słowami: „Spisz!.. Spisz!.. Spisz!..", a wtedy „w okamigu zasypiają, a połednica depce po nich i różne

[54] G. Morcinek, *Powiarki śląskie*, „Zaranie Śląskie" 1929, z. 2, s. 93.

[55] Zob. M. Pilchówna, *O bandurkach abo nocznicach, ka sie piniądze susza i inszych strachach*, „Zaranie Śląskie" 1933, z. 4, s. 190–191.

[56] G. Morcinek, *Powiarki…*, s. 92–93.

[57] F. Niesłanik, *Materjały ludoznawcze*, „Zaranie Śląskie" 1930, z. 1, s. 41–42.

[58] G. Morcinek, *Powiarki…*, s. 93.

insze szpetne rzeczy czyni" i kiedy tacy ludzie się przebudzą, „są całkowicie zmoczeni", zaś w miejscu, w którym to się wydarzyło, „ma pozostać spalona trawa"[59]. O podobnych istotach wspomina Paweł Zawada. W odnotowanych przez niego podaniach występują *nocnie*, czyli „dziewki zmarłe w czasie »ogłoszek«, t. j. między zapowiedzią a ślubem". Miały one być „silnie zbudowane na chudych nogach z długiemi włosami". Widywano nocnicę „pod drzewem siedzącą, a szyszką włosy czeszącą". Miały one porywać „górala w taniec i tak długo wywijały, aż ten nogi po kolana zdarł i zmarł"[60].

Wśród niezwykłych istot Morcinek wymienia również *biedę*, która ma „siedzieć w polonach drzewa lub w garnkach", a kiedy pali się takim drewnem w piecu lub gotuje wodę we wspomnianym garnku, wówczas „bieda piszczy żałośliwie", a kropla wody, spadając na nalepę pieca, podobnie „piszczy lub skwierczy". Wspomina również o *jaroszkach* – istotach przebywających „w lasach lub górskich uroczyskach", strzegących tam zakopanych skarbów[61]. Być może takim skarbem mogły być, jak odnotowuje Maria Pilch, „diabelskie pieniądze" – tj. oszczędności starszych osób, które nie chciały, żeby gromadzone przez nie bogactwo zostało odziedziczone przez ich dzieci lub współmałżonków. W tym celu zakopywały je o północy pod gruszą, na polu lub blisko źródła. Wierzono, że dostęp do takich pieniędzy miał tylko sam diabeł. Zgodnie z podaniami miejsce, w którym znajdowały się takie bogactwa, wskazywały świecące nocą niebieskie płomienie[62]. Z zasłyszanych od mieszkańców Brennej opowiadań wynikało, że zakopane pieniądze lub skarby można odnaleźć w Niedzielę Palmową: „gdy ksiądz odprawia »Paszje«, trzeba patrzeć na pola lub łąki, a gdy się zauważy gdzie niebieski płomyczek, trzeba zdjąć koszulę ze siebie i przykryć ów płomyczek, który natychmiast zgaśnie"[63].

Morcinek wymienia jeszcze *Meluzynę*, *podciepy*, *śmierć* i *Pusteckiego*. Pierwsza z wymienionych postaci to „morska panna, co z niej pół kobiety

---

59 Ibidem.

60 P. Zawada, *Sotony...*, s. 119.

61 G. Morcinek, *Powiarki...*, s. 94.

62 M. Pilchówna, *O bandurkach...*, s. 191.

63 E. Świbówna, *Materjały luodoznawcze*, „Zaranie Śląskie" 1929, z. 2, s. 99.

i pół ryby", która odwiedzając ludzi, „płacze rzewnie w kominach" za swoimi dziećmi. *Podciepy* „znachodzą się u tych ludzi, którzy nie ustrzegli swego dziecka jeszcze nieochrzczonego, a djabeł wpadł do izby, dziecko porwał, a na jego miejsce podrzucił swojego bękarta". Według wierzeń „brzydkie to, jak poczwara, wrzeszczy bez ustanku, robi pod siebie i zjada, a żadnej ludzkiej mowy nauczyć się nie może". Z kolei w ludowej wizji świata, kiedy zjawia się *śmierć* (Morcinek nie podaje, jak ma ona wyglądać), żeby odebrać komuś życie, daje znaki: „zegar w izbie zatrzyma lub na okno trzy razy zapuka". Wspomniany *Pustecki* (znany też jako *Skarbnik*) jest duchem kopalń, który „nie ukrzywdzi nikogo, lecz przeciwnie, chętnie w pracy pomoże, przed śmiercią ustrzeże". Wyróżniał go atrybut lampki z czerwonym światłem[64].

Istoty nadprzyrodzone podobnie opisują materiały zgromadzone przez Pawła Zawadę. Pośród „straszydeł", o jakich informowali go mieszkańcy Jaworzynki, wymienia *sotony*, mające dusić ludzi, ale także drzewa. Według wierzeń zostawały nimi „dziewczyny, za grzechy rodziców cierpiące, a narodzone już z dwoma zębami". Odnotowuje on, że jeśli „takiemu dziecięciu matka da ssać pierś, to dusi ludzi". Następnie dodaje:

> […] gdy je karmi się „waczkiem" (pokarm w kawałku płótna, góralski cumlik), to dusi drzewo. Sotona wyskoczy z dziewki pod postacią białej kotki z brzucha, a może się zmienić w źdźbło, igłę, nić lub żabę, by dostać się przez szparę ku pożądanemu, tam siada na piersi lub nogi, najraczej młodziana, bo ten ma dobrą krew i ssie go do zmęczenia. Do drzewa zaś wchodzi dusza sotony zmory i pije soki, dziewka to drzewo w nocy ściska, w objęcia bierze. Po wyjściu z ciała duszy sotony, ciało to martwe zostaje, jednak zawsze do góry twarzą, by kot duch mógł z powrotem w nie wskoczyć[65].

W panteonie niezwykłych istot znajdowały się również *panny leśne*, które „zwodziły młodzieńców, pokazywały im piękne drogi, a wprowadzały ich w gąszcze, ciernie, by po zmęczeniu nie mógł się bronić, a one wtedy

[64] G. Morcinek, *Powiarki…*, s. 92–93.

[65] P. Zawada, *Sotony…*, s. 118–119.

wypijały jego krew". Pojawiały się wieczorową porą na polanach leśnych, gdzie „urządzały zmysłowe tańce". W opowieściach Beskidu Śląskiego wzmiankowane są także *hele*. *Helą* stawała się najczęściej dziewka, która rozkochała w sobie pasterza, a będąc z nim ciężarną, „porzuciła swego kochanka i za innego poszła, wtedy po śmierci za pokutę tułała się po graniach, pieśń jakąś zaczynała, jednak jej nigdy nie kończyła, a gdy śpiew ten usłyszeli rębacze leśni, to nakrywali twarz łubami [korą odłupaną z drzewa], bo jeżeli głowy nie widziała, to do człowieka prawa nie miała"[66].

Z tekstów nadsyłanych przez cieszyńskich ludoznawców do „Zarania Śląskiego" wynika, że mieszkańcy Śląska Cieszyńskiego wierzyli w istnienie osób, które miały moc rzucania czarów – *uroków* – między innymi na krowy (wówczas zwierzęta te dawały mało mleka lub nie nadawało się ono do dalszej obróbki), kury (nie znosiły jaj) lub ziemię (nie rodziła plonów). Na skutek *uroku* zwierzęta w gospodarstwie chorowały lub umierały, podobnie jak domownicy. Z prezentowanych materiałów wynika, że w świecie ludowych wyobrażeń czarami zajmowały się kobiety[67]. Przywoływane *powiarki* dostarczają informacji na temat tego, jak rozpoznać czarownice, kiedy są one aktywne, jak można zabezpieczyć się przed ich niepożądanym działaniem, a także jak się na nich zemścić. Z *Materjałów ludoznawczych* „Zarania" wynika, że czarownice działały przede wszystkim w Wielki Piątek przed wschodem słońca[68], ale także 24 kwietnia, kiedy przypada wspomnienie św. Jerzego[69] (w tradycji ludowej Śląska Cieszyńskiego był to ważny dzień dla hodowców koni – na przykład w tym dniu ujeżdżano je wierzchem[70]), oraz

---

66 Ibidem, s. 119.

67 Zob. F. Niesłanik, *Materjały ludoznawcze*, „Zaranie Śląskie" 1930, z. 1, s. 42.

68 Zob. F. Kuczera, *Zwyczaje wielkanocne*, „Zaranie Śląskie" 1908, z. 3, s. 157.

69 Informacje te pochodzą ze spisanych w Goleszowie opowiadań. Z ich treści wynika, że osoba wyprowadzająca konie w wieczór św. Jerzego miała zobaczyć „jakisi biołe, sagutki babsko", które „kludzi za sobą »dzichte«, dzierży za końce i rządzi jednym cięgiem: »Bierem pożytek, ale nie wszycek, bierem pożytek, ale nie wszycek [...]«". Widząc to, bohater niezwykłej historyjki miał chwycić za końskie uzdy i przedrzeźniać widzianą postać, wypowiadając słowa: „Bierem pożytek, ale nie wszycek". Kiedy konie się napasły, bohater pognał je „ku chałupie" i wprowadził „do masztale", a kiedy chciał zawiesić na kołku uzdy, zauważył, że „mleko ciurkiem sie leje z uzd". Zlękniony miał pobiec do ojca, by opisać mu, co się dzieje, a ten „jak uwidzioł mleko sie loć z uzd", kazał je „zakopać do ziemie, bo inaczej nicby z nich nie było" (Staszko, *Podanie o czarownicy*, „Zaranie Śląskie" 1911, z. 1, s. 45–46).

70 J. Szymik, *Doroczne zwyczaje i obrzędy na Śląsku Cieszyńskim*, Czeski Cieszyn 2001, s. 106.

w noc z 30 kwietnia na 1 maja[71]. Z materiałów o charakterze etnograficznym gromadzonych również niezależnie od prac PTL/TL wynika, że takim dniem było również wspomnienie św. Łucji, przypadające na 13 grudnia[72]. Z tą datą wiąże się informacja odnotowana w XIX wieku przez Roberta Zanibala. Ze jego zapisków wynika, że jeśli ktoś zacznie „w dzień św. Łucji robić krzesło i każdodziennie coś na niem postrugnie, tak i że je w wigilje ukończy, zobaczy wszystkie czarownice za ołtarzem w kościele, jeżeli na tem krześle podczas jutrzni usiędzie w środku kościoła"[73].

*Materjały ludoznawcze* dostarczają informacji o różnorodnych praktykach ludu cieszyńskiego, które miały zabezpieczać ludzi i majątek przed niepożądanym działaniem czarownic i czarów. Świba odnotowała, że mieszkańcy Brennej, kiedy „wypuszczają bydło ze stajni lub drób z kurnika, […] trzy razy przepluwają je, żeby nikt bydła nie urzekł"[74]. Wierzono również, że przedmioty w kolorze czerwonym są dobrym środkiem przeciwdziałającym „urzeknieniu"[75]. Dlatego zalecano, żeby „bydło prowadzone na targ miało coś czerwonego koło szyi"[76]. W Lipowcu, kiedy po zachodzie słońca „odnosi się mleko (co bardzo niechętnie czynią ludzie na wsi), należy odlać trzykrotnie trochę mleka, wtedy czarownica nie może zaszkodzić krowie", jeśli zaś ktoś je sprzedaje o tej porze, powinien „do niego wsypać soli święconej, aby czarownica krów nie zaczarowała"[77]. We wspomnianej Brennej wierzono, że aby „od czarów i sprawek diabelskich" ochronić bydło lub konie, należało również umieścić nad drzwiami obory lub stajni – zwrócone do ściany, żeby były niewidoczne – określone słowa.

---

71 E. Świbówna, *Materjały ludoznawcze*, „Zaranie Śląskie" 1929, z. 4, s. 242.

72 Zob. J. Szymik, *Doroczne zwyczaje…*, s. 30–32; M. Kiereś, *Doroczna obrzędowość w społecznościach zróżnicowanych religijnie na pograniczu polsko-czesko-słowackim. Opis etnograficzny*, Cieszyn 2007, s. 62–69.

73 R. Zanibal, *Księstwa cieszyńskiego powieści, osobliwości, lud i jego obyczaje, śpiewy i t. p.*, „Zaranie Śląskie" 1931, z. 3–4, s. 220.

74 E. Świbówna, *Materjały ludoznawcze*, „Zaranie Śląskie" 1929, z. 3, s. 153. Podobnie miano czynić w Lipowcu i innych miejscowościach Śląska Cieszyńskiego, zob. F. Niesłanik, *Materjały ludoznawcze*, „Zaranie Śląskie, 1930, z. 1, s. 42.

75 E. Świbówna, *Stare zwyczaje ludu cieszyńskiego z Brennej za Skoczowem*, „Zaranie Śląskie" 1932, z. 1, s. 46.

76 Eadem, *Materjały ludoznawcze*, „Zaranie Śląskie" 1929, z. 2, s. 98.

77 F. Niesłanik, *Materjały ludoznawcze*, „Zaranie Śląskie" 1930, z. 1, s. 43.

Miały one formę znanego w wielu kulturach palindromu:

SATOR
AREPO
TENET
OPERA
ROTAS[78]

Jak wspomniano, czarownice mogły szkodzić również ludziom, wpływając między innymi na ich zdrowie oraz relacje międzyludzkie. Dlatego narzeczonym zalecano, by nosili „zawsze przy sobie ziółko »Valeriana«", bo chroniło ono „od złych czarownic, które chcą rozbić narzeczonych"[79]. Z kolei mężatka chowała włosy pod czepek (*czepiec*), żeby „inny mężczyzna jej nie zaczarował"[80]. Przed „diabelskimi mocami" zabezpieczano się, nosząc w kapeluszu pióro z czarnego koguta (choć ze zgromadzonych materiałów wynika również, że niektórzy ludzie wierzyli, iż takie pióra mogą przywołać złe duchy)[81].

*Materjały* publikowane w „Zaraniu Śląskim" zawierają również informacje o tym, co robić, jeśli ktoś stałby się ofiarą czarów. Chcąc przygotować masło ze śmietany pochodzącej z mleka krów, na które ktoś rzucił urok,

---

78 E. Świbówna, *Materjały ludoznawcze*, „Zaranie Śląskie" 1929, z. 2, s. 98. Opisany przez E. Świbównę układ liter tworzy łaciński palindrom zwany także „kwadratem magicznym". Niezależnie od kierunku, w jaki będą czytane litery, uzyskuje się zdania, które w przekładzie z łacińskiego brzmią: „Siewca przy swym wozie kieruje pracami" albo „Siewca Arepo z trudem wstrzymuje koła". Z liter tworzących palindrom można ułożyć słowa *Pater noster* (*Ojcze nasz*), zaś A i O interpretowano jako greckie litery *alfa* i *omega*, które w chrześcijaństwie symbolizują Chrystusa, będącego początkiem i końcem wszystkiego. Innym anagramem możliwym do otrzymania z tego kwadratu jest fraza *Satan, ter oro te, reparato opes* („Szatanie, proszę cię trzykrotnie, zwróć mi moją fortunę"). Ten znany od czasów starożytnych Pompejów „kwadrat magiczny" był i jest wykorzystywany w magii ochronnej w różnych częściach świata, np. był on stosowany przez pochodzących z Holandii mieszkańców Pensylwanii, którzy używali go jako pieczęci umieszczanej na znakach niosących ze sobą klątwę, ale także przez bośniackich Serbów z Bośni i Hercegowiny celem złagodzenia „wpływu złych duchów lub kary gniewnych bóstw" (J. Miller, *Podręcznik magii ochronnej i cofania uroków*, przeł. M. Warda, Białystok 2013, s. 82–83; H. Biegeleisen, *Lecznictwo ludu polskiego z 100 rycinami z klinik uniw. lwow.*, Kraków 1929, s. 113, 352–353).

79 E. Świbówna, *Materjały ludoznawcze*, „Zaranie Śląskie" 1929, z. 4, s. 242.

80 F. Niesłanik, *Materjały ludoznawcze*, „Zaranie Śląskie" 1930, z. 3, s. 164.

81 E. Świbówna, *Materjały ludoznawcze*, „Zaranie Śląskie" 1929, z. 3, s. 154.

należało „ogrzewać nową cegłę na blasze [pieca], a kiedy już była bardzo ogrzana, polewać śmietaną, a równocześnie śmietanę tę siec sierpem". W tym czasie „musiał kto inny robić masło i wtedy się jedynie udawało"[82]. Zaczarowanemu bydłu można było przywrócić apetyt, wycierając mu pysk lub żłób znalezionym przy gospodzie powrósłem[83]. Podobne właściwości usuwania uroków miała piana „tworząca się na wodzie podczas silnej burzy"[84].

Niektóre z praktyk pomagały poszkodowanemu nie tylko odczynić czar, ale także zemścić się na osobie rzucającej *urok*. W Lipowcu, kiedy komuś umierały prosięta „wskutek zaczarowania", zalecano położyć „jedno ze zdechłych prosiąt pod okap na węgle pyszczkiem w górę, tak, by woda kapała wprost w pyszczek". Wtedy to samej „czarownicy woda leje się do ust, a prosięta więcej nie giną"[85]. Gdy gospodyni zauważyła brak mleka u krów i chciała się dowiedzieć, kto je zaczarował, odprawiała następujący rytuał:

> […] urwała dwie pokrzywy, włożyła do sita, potem położyła powązkę (to jest białe płótno, przez które mleko cedzą) na pokrzywy i cedziła mleko w ten sposób rano, w południe i wieczór.
>
> (Pokrzywy musiały być spłukane najpierw wodą).
>
> Tego samego dnia miała chałupę zamkniętą, nikogo nie przyjmowała, ani nikomu nic nie sprzedała, ani pożyczyła, ani darowała.
>
> Do powązki wepchnęła kilka szpilek i gotowała ją powoli.
>
> Osoba, która czarowała, przyjdzie aż pod okno z wielkiem narzekaniem i prośbą o pomoc, że ją wszędzie kłuje[86].

Zalecano również nazbierać „suchych patyków na krzyżowej drodze, zapalić je, ogrzać na tym ogniu cegłę", a następnie należało na nią „lać mleko i sierpem je siec". W ten sposób mszczono się na czarującej bydło, gdyż podczas tej czynności miała ona odczuwać „nieznośne bóle", które mogło ukoić „podejście do danego domu i zabranie potajemnie od niego

[82] F. Niesłanik, *Materjały ludoznawcze*, „Zaranie Śląskie" 1930, z. 1, s. 42.
[83] Idem, *Materjały ludoznawcze*, „Zaranie Śląskie" 1930, z. 3, s. 160.
[84] Ibidem.
[85] Ibidem.
[86] E. Świbówna, *Materjały ludoznawcze*, „Zaranie Śląskie" 1930, z. 3, s. 164.

jakiegoś sprzętu, kawałka drzewa lub t. p. rzeczy". Pokrzywdzeni czatują wówczas na czarownicę i „przeszkadzają jej, odpędzając ją od domu"[87]. W Lipowcu właściciele bydła, na które rzucono czary, mieli „natrzeć śmietaną nasadę dzwonów", a kiedy dzwoni nimi na Anioł Pański, ich dźwięk „zmusza kobietę-czarownicę do uderzania głową o ścianę domu, póki ich głos nie umilknie". W sytuacji, „gdy kto »poczaruje« krowie, trzeba jej mleko, wydojone przed wschodem słońca, zanieść pod jabłoń, rodzącą słodkie owoce", i czekać aż wpadnie „mucha do niego (lub jakiś inny owad), należy jej oderwać skrzydło lub nogę, wtedy osoba czarująca utraci odpowiednią część swego ciała", bo „skrzydło odpowiada ręce" – czynność tę należało wykonywać „na nowiu przed wschodem słońca"[88].

W skrajnych przypadkach niektóre praktyki wymierzone w czarownice miały przynieść im śmierć. W Brennej, gdyby okazało się, że krowa dająca mleko została „urzeknięta", należało wziąć nowe płótno, a następnie „przecedzano przezeń mleko i dano je na biało kwitnący krzew (ale niekoniecznie podczas kwitnienia), n. p. ostrężyny, dziką śliweczkę i głóg". Jeśli na płótnie znalazły się jakieś „robaczki", zalecano złamać im nóżkę lub zabić je, „wtenczas ten, który uczarował mleko, złamał sobie nogę albo zmarł". Można też było „[d]o zaczarowanego mleka strzelić, umrze zaraz ten, co czarował"[89].

Z *Materjałów* wynika także, że ludność przywiązywała wagę do znaczenia snów, a zwłaszcza tych, których doświadczano „na wielkie święta", takie jak z 31 grudnia na Nowy Rok, noc na Trzech Króli i na nawrócenie św. Pawła (25 stycznia), na święto Matki Boskiej Gromnicznej (2 lutego), ostatki i Popielec, na św. Józefa (19 marca), św. Jerzego (24 kwietnia), Wniebowstąpienie Pana Jezusa, św. Jana Chrzciciela (24 czerwca), św. Jakóba (25 lipca), św. Michała (29 września), w pierwszą niedzielę przypadającą po św. Jadwidze (16 października), Wszystkich Świętych, św. Marcina (11 listopada), św. Andrzeja (30 listopada), św. Barbarę (4 grudnia), św. Mikołaja (6 grudnia), św. Łucję (13 grudnia) i św. Tomasza Apostoła (21 grudnia). Największe znaczenie przypisywano jednak snom, które

[87] Ibidem, s. 160.

[88] F. Niesłanik, *Materjały ludoznawcze*, „Zaranie Śląskie" 1930, z. 1, s. 42.

[89] E. Świbówna, *Materjały ludoznawcze*, „Zaranie Śląskie" 1929, z. 2, s. 98.

przypadały „na dzień wigilji Bożego Narodzenia, na Boże Narodzenie i dzień św. Jana Ewangelisty", a także „na Wielki Piątek, Niedzielę Wielkanocną, Niedzielę Białą" (tj. w pierwszą niedzielę po Wielkanocy)[90]. Święta te mają szczególne znaczenie w ludowej obrzędowości dorocznej, są z nimi związane również inne praktyki o charakterze magicznym, mające na celu zabezpieczenie przed nieszczęściami, zyskanie powodzenia w pracy lub pozwalające poznać przyszłość. Ernestyna Świba, korzystając ze zgromadzonych w Brennej informacji, stworzyła ludowy sennik opisujący znaczenie snów[91]. Zwróciła również uwagę na to, że najstarsi mieszkańcy tej miejscowości mieli uzależniać interpretację snów lub przywiązywać wagę do ich znaczenia zależnie od tego, czy pojawiały się one w „szczęśliwe dni" bądź feralne. Wierzono również, że jeśli ktoś śnił coś przykrego w „pierwszym dniu miesiąca, nie obawiał się niczego złego, bo sen ten miał oznaczać coś »dobrego«". Według ludowej wizji świata każdy dzień w miesiącu miał „swe znaczenie i coś przepowiadał". Gdy „kto w jednym z dni feralnych się urodził, jest nieszczęśliwy, żyje w ubóstwie pomimo wysiłku i pracy", gdy zachoruje „będzie miał długo do czynienia z lekarzami", a kto „zaręcza się lub bierze ślub w tym czasie, popadnie w wielką nędzę, temu nie ma co gratulować". W dni feralne „nie wolno się ani przeprowadzać, ani chodzić koło domu, ani odbywać niekoniecznych podróży", ale także „zaczynać procesów" oraz „wynajmować służących, nie kupować ani ubrania, ani rozpoczynać budowy mieszkań lub stajni"[92].

Przytoczone przykłady stanowią tylko część zgromadzonych przez związanych ze Śląskiem Cieszyńskim ludoznawców materiałów, które publikowano w „Zaraniu Śląskim". Ze względu na ograniczenia wynikające z charakteru publikacji pominięte zostały treści odnoszące się do ludowych wierzeń oraz praktyk towarzyszących momentom ważnym, przełomowym i granicznym w życiu człowieka, a także w cyklu dobowym i rocznym. Chodzi tutaj o działania współtworzące specyfikę obrzędowości rodzinnej – obejmujące poczęcie, narodziny, chrzciny, narzeczeństwo, wejście

[90] Eadem, *Materjały z Brennej przy Skoczowie*, „Zaranie Śląskie" 1935, z. 1, s. 62.
[91] Ibidem, s. 62–64; eadem, *Sennik z Brennej*, „Zaranie Śląskie" 1939, z. 1, s. 45–50.
[92] Eadem, *Zwyczaje ludowe w Brennej za Skoczowem*, „Zaranie Śląskie" 1933, z. 1, s. 39–40.

w związek małżeński, schyłek życia, pogrzeb, czas żałoby – oraz dorocznej, która wiąże się jednocześnie kalendarzem liturgicznym czy rolniczym. Drukowane w „Zaraniu" *Materjały ludoznawcze* dają wgląd w światopogląd społeczeństwa wiejskiego (i nie tylko) Śląska Cieszyńskiego końca XIX i pierwszych dekad XX wieku. Pozwala to dostrzec, że dla minionych pokoleń pewne kategorie przestrzeni granicznych (takich jak granice pól, rozstaje dróg, lasy i cmentarze, a także uznane za liminalne odcinki czasu związane na przykład z okresem bożonarodzeniowym, Wielkanocą, południem, północą, wieczorem, wschodem słońca, przesileniem letnim i zimowym oraz równonocą, określonymi fazami księżyca) mają znaczenie dla podejmowanych działań i wykorzystywanych artefaktów, dzięki czemu zyskiwały one charakter nadprzyrodzony, magiczny i religijny. Takie traktowanie było widoczne w medycynie ludowej, sferze matrymonialnej, działalności gospodarczej, praktykach wróżbiarskich wysiłkach podejmowanych w celu zapewnienia sobie w przyszłości powodzenia lub oddalenia nieszczęść. Aby uzyskać ów nadprzyrodzony statut, dane praktyki musiały spełniać kulturowo zdefiniowane warunki związane z czasem i miejscem ich wykonywania, wypowiadanymi formułami, odpowiednią kolejnością czynności, artefaktami, ale także tym, kto je wykonuje, a przede wszystkim wiarą w ich skuteczność[93]. W wielu przypadkach można dostrzec, że u ich podłoża leżą założenia przypisywane magii homeopatycznej („podobne czyni podobne"), magii styczności („rzeczy, które kiedyś były w styczności ze sobą oddziałują na siebie również wtedy, gdy kontakt fizyczny przestał istnieć") oraz magii Alkmeny[94].

Podsumowując, można stwierdzić, że *Materjały ludoznawcze* publikowane w „Zaraniu Śląskim" odsłaniają rąbek duchowości ludowej, w której oprócz dominującej religii chrześcijańskiej obecne są przekonania co do natury pozazmysłowego świata, nad którego siłami bądź istotami (nieraz także granicznymi, usytuowanymi między światem żywych i zmarłych) można mieć – jeśli nie całkowitą, to chociaż częściową – kontrolę, gdzie

---

[93] Zob. M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Warszawa 2001, s. 55–108.

[94] J.G. Frazer, *Złota gałąź*, Warszawa 1965, s. 37–39; zob. L. Stomma, *Mit Alkmeny*, „Etnografia Polska" 1976, z. 1, s. 99–103.

liczby, znaki, słowa, czynności, przedmioty ożywione i nieożywione są ze sobą połączone odczuwaną intuicyjnie siłą, gdzie jeden byt może partycypować w innym, nie tracąc przy tym swojej tożsamości, gdzie człowiek potrafi wchodzić w relacje z rzeczywistością pozazmysłową[95]. Jest to też świat, w którym to, co pozaludzkie – transcendentne – może próbować kontaktować się (np. przez znaki i sny) i utrzymywać więź z człowiekiem.

## Bibliografia

*Isza Wystawa Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Cieszynie 1903*, Książnica Cieszyńska, sygn. APTL 017.032, https://www.sbc.org.pl/dlibra/publication/564387/edition/530322.

Baron H., *Wystawa ludoznawcza w Cieszynie w 1903 roku*, „Pamiętnik Cieszyński" 2015, t. 22.

Biegeleisen H., *Lecznictwo ludu polskiego z 100 rycinami z klinik uniw. lwow.*, Kraków 1929.

Bobrownicka M., *Pogranicza w centrum Europy*, Kraków 2003.

Branny J., *Historia cieszyńskiego Towarzystwa Ludoznawczego*, [w:] *Sto lat ludoznawstwa nad Olzą*, red. J. Szymik, L. Richter, Czeski Cieszyn 2003.

Burszta J., *Kultura ludowa*, [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa 1987.

Burszta W.J., *Kultura ludowa*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 2: K-N, red. Z. Bokszański in., Warszawa 1999.

Cinciała A., *Odezwa do ziomków*, „Przegląd Polityczny. Dodatek do »Rolnika Szląskiego«" 1894, nr 18.

*Cinciała Andrzej (1825–1898)*, [w:] Golec J., Bojda S., *Słownik biograficzny Ziemi Cieszyńskiej*, t. 1, Cieszyn 1993.

Czyż R., *Wyprawy naukowo-badawcze i podróże patriotyczne do źródeł Wisły*, [w:] *Bogumił Hoff (1829-1894) – „odkrywca" Wisły*, red. R. Czyż, Wisła 2014.

*Dla muzeum śląskiego ofiarowali*, „Gwiazdka Cieszyńska" 1896, nr 16.

Dref., *Wystawa polskiego Towarzystwa ludoznawczego w Cieszynie*, „Gwiazdka Cieszyńska" 1903, nr 34.

Farnik E., *Materyały z Cierlicka*, „Zaranie Śląskie" 1910, z. 2.

Farny J., *Nadzwyczajne walne zebranie „Polskiego Towarzystwa pedagogicznego Cieszynie"*, „Miesięcznik Pedagogiczny" 1897, nr 1.

Frazer J.G., *Złota gałąź*, przeł. H. Krzeczkowski, Warszawa 1965.

[95] L. Lévy-Bruhl, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, red. E. Tarkowska, przeł. B. Szwarcman-Czarnota, Warszawa 1992, s. 58.

Grudniewska H., *Początki Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Cieszynie*, „Cieszyńskie Studia Muzealne / Těšínský Muzejní Sborník" 2020, t. 7.
Hoff B., *Prośba*, „Gwiazdka Cieszyńska" 1893, nr 16.
Kiereś M., *Doroczna obrzędowość w społecznościach zróżnicowanych religijnie na pograniczu polsko-czesko-słowackim. Opis etnograficzny*, Cieszyn 2007.
Komitet, *Pierwsza wystawa Towarzystwa Ludoznawczego w Cieszynie*, „Gwiazdka Cieszyńska" 1903, nr 37.
Komitet, *Wystawa ludoznawcza w Cieszynie. Odezwa*, „Gwiazdka Cieszyńska" 1903, nr 16.
*Korespondencja P. Mitręgi i E. Farnika w sprawie ZŚ*, Zbiory Książnicy Cieszyńskiej, Oddział Zamiejscowy Biblioteki Śląskiej [OZBŚ], sygn. OZBŚ 52.
Kuczera F., *Zwyczaje wielkanocne*, „Zaranie Śląskie" 1908, z. 3.
Kuglin W., *O Wasermunie*, „Zaranie Śląskie" 1911, z. 1.
Lévy-Bruhl L., *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, red. E. Tarkowska, przeł. B. Szwarcman-Czarnota, Warszawa 1992.
Makowski M., Spyra J., Szelong K., *Zbiory i Fundacja Szersznika po 1914*, [w:] *190 lat założenia Muzeum i Biblioteki Leopolda Jana Szersznika 1802–1992*, red. J. Spyra, Cieszyn 1993.
Mauss M., *Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Warszawa 2001.
Miller J., *Podręcznik magii ochronnej i cofania uroków*, przeł. M. Warda, Białystok 2013.
Morcinek G., *Powiarki śląskie*, „Zaranie Śląskie" 1929, z. 2.
Morys-Twarowski M., *Z dziejów cieszyńskiego muzealnictwa. Teodor Bulik (1849–1909) – działacz społeczny i kolekcjoner*, „Pamiętnik Cieszyński" 2016, t. 21.
Moszyński K., *Kultura ludowa Słowian*, cz. 2: *Kultura duchowa*, z. 1, Kraków 1934.
Moszyński K., *Kultura ludowa Słowian*, cz. 2: *Kultura duchowa*, z. 2, Kraków 1939.
*Muzeum Śląskie*, „Gwiazdka Cieszyńska" 1911, nr 38.
*Muzeum Śląskie im. ks. Józefa Londzina*, „Gwiazdka Cieszyńska" 1929, nr 41.
Niesłanik F., *Materjały ludoznawcze*, „Zaranie Śląskie" 1930, z. 1, 3.
*Otwarcie wystawy ludoznawczej*, „Gwiazdka Cieszyńska" 1903, nr 36.
Pilchówna M., *O bandurkach abo nocznicach, ka sie piniądze susza i inszych strachach*, „Zaranie Śląskie" 1933, z. 4.
*Płyniesz Olzo... Zarys kultury duchowej ludu cieszyńskiego*, red. D. Kadłubiec, Ostrawa 1970.
*Polskie Towarzystwo ludoznawcze*, „Gwiazdka Cieszyńska", 1901, nr 11.
Pomian K., *Zbieracze i osobliwości. Paryż–Wenecja XVI–XVII wiek*, przeł. A. Pieńkos, Gdańsk 2012.
*Przygotowania do wystawy ludoznawczej*, „Gwiazdka Cieszyńska", 1903, nr 33.
Pulikowski J., *Sześć polskich pieśni ludowych z r. 1819*, „Zaranie Śląskie" 1931, z. 2.
Reiss M., *O utopcu*, „Zaranie Śląskie" 1911, z. 1.

Rusnok A., *Biblioteka Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Cieszynie*, „Pamiętnik Cieszyński" 1996, t. 11, s. 43–52.
*Słowo od wydawcy*, „Zaranie Śląskie" 1907, z. 1.
Smólski G., *Wystawa Ludoznawcza w Cieszynie*, „Naokoło Świata" 1903, nr 41–43.
Spyra J., *Historiografia a tożsamość regionalna w czasach nowożytnych na przykładzie Śląska Cieszyńskiego w okresie od XVI do początku XX wieku*, Częstochowa 2015.
Spyra J., *Ksiądz Józef Londzin jako muzealnik i historyk Śląska Cieszyńskiego*, [w:] *Ks. Józef Londzin (1862–1929). Kapłan, działacz patriotyczny i społeczny*, red. K. Nowak, Bielsko-Biała 2002.
Stalmach P., *Pamiętniki Pawła Stalmacha*, [w:] E. Grim, *Paweł Stalmach. Jego życie i działalność w świetle prawdy*, Cieszyn 1910.
*Stalmach Paweł (1824–1891)*, [w:] J. Golec, S. Bojda, *Słownik biograficzny Ziemi Cieszyńskiej*, t. 2, Cieszyn 1995.
Staszczak Z., *Kultura duchowa*, [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa 1987.
Staszko, *Podanie o czarownicy*, „Zaranie Śląskie" 1911, z. 1.
*Statut Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Cieszynie*, Cieszyn 1901.
*Statut Towarzystwa Ludoznawczego w Cieszynie*, Zbiory Książnicy Cieszyńskiej, Oddział Zamiejscowy Biblioteki Śląskiej [OZBŚ], sygn. OZBŚ 52.
Stomma L., *Mit Alkmeny*, „Etnografia Polska" 1976, z. 1.
Studnicki G., *Górale Śląscy w opisach podróży „Do źródeł Wisły" Ludwika Zejsznera, Lucjana Malinowskiego, Adolfa Pawińskiego, Františka Slámy i Bogumiła Hoffa*, „Świat i Słowo" 2023, t. 40.
Sznurowacki J., *Utopiec czyli wasermon*, „Zaranie Śląskie" 1907, z. 1.
Szymik J., *Doroczne zwyczaje i obrzędy na Śląsku Cieszyńskim*, Czeski Cieszyn 2001.
Szyndler M., *Folklor pieśniowy Zaolzia. Uwarunkowania, typologia, funkcje*, Katowice, 2011.
*Ś. P. Teodor Bulik*, „Gwiazdka Cieszyńska" 1909, nr 38.
Świbówna E., *Materjały ludoznawcze*, „Zaranie Śląskie" 1929, z. 2–4; 1930, z. 3.
Świbówna E., *Materjały z Brennej przy Skoczowie*, „Zaranie Śląskie" 1935, z. 1.
Świbówna E., *Sennik z Brennej*, „Zaranie Śląskie" 1939, z. 1.
Świbówna E., *Stare zwyczaje ludu cieszyńskiego z Brennej za Skoczowem*, „Zaranie Śląskie" 1932, z. 1.
Świbówna E., *Zwyczaje ludowe w Brennej za Skoczowem*, „Zaranie Śląskie" 1933, z. 1.
Świeży I., *Do rodaków śląskich*, „Gwiazdka Cieszyńska" 1896, nr 15.
*Teodor Bulik (kilka uwag pośmiertnych)*, „Gwiazdka Cieszyńska" 1909, nr 39.
*Wyciąg z protokołu z posiedzenia Komisji Muzealnej z dnia 20 listopada 1930 r.*, Zbiory Książnicy Cieszyńskiej, Oddział Zamiejscowy Biblioteki Śląskiej [OZBŚ], sygn. OZBŚ 2.

*Wydział „Polskiego Towarzystwa ludoznawczego w Cieszynie”*, „Gwiazdka Cieszyńska” 1903, nr 35.
*Wystawa ludoznawcza*, „Gwiazdka Cieszyńska” 1903, nr 35.
*Wystawa ludoznawcza w Cieszynie*, „Gwiazdka Cieszyńska” 1903, nr 26, 31.
*Z „Polskiego Koła Pedagogicznego”*, „Miesięcznik Pedagogiczny” 1892, nr 1.
*Z „Polskiego Towarzystwa ludoznawczego w Cieszynie”*, „Gwiazdka Cieszyńska” 1903, nr 12.
*Z posiedzenia Wydziału gminnego miasta Cieszyna*, „Gwiazdka Cieszyńska” 1931, nr 8.
Zanibal R., *Księstwa cieszyńskiego powieści, osobliwości, lud i jego obyczaje, śpiewy i t. p.*, „Zaranie Śląskie” 1931, z. 3–4.
Zawada P., *Sotony, nocnice, zmory, hele, panny (rusałki) leśne i topielice*, „Zaranie Śląskie” 1932, z. 2.
Zawisza O., *Bajki o utopcu*, „Zaranie Śląskie” 1912, z. 2–4.

# Początki

Anna Olszewska

AGH Akademia Górniczo-Hutnicza w Krakowie

ORCID: 0000-0003-3580-4458

# *Sciences psychiques* i ogłoszenie odkrycia promieniowania Xx w kontekście praktyk sekretności wynalazczej

Podejmując badania nad „nowym działem zjawisk", Julian Ochorowicz zamierzał udowodnić, że „w [fenomenach mediumicznych] nie ma niczego nadnaturalnego, a są tylko nadnormalne objawy fizjologiczne, które prędzej czy później sprowadzone zostaną do praw psychofizycznych"[1]. Realizacja tak zakreślonego projektu zajęła mu ponad dwie dekady, przekształcając gruntownie jego życie osobiste i karierę zawodową, wiążąc z osobami, które posiadały, jak wierzył, szczególne zdolności psychofizyczne i doprowadzając do konfliktu ze środowiskiem naukowym. Gdzieś w połowie tej historii, około 1910 roku, Ochorowicz zostanie nagrodzony za eksperymenty psychiczne przez francuski Le Comité d'Étude de Photographie Transcendantale (Komitet Fotografii Transcendentalnej). Publikować będzie szereg zdjęć prezentujących zjawiska telekinezy – lewitujące przedmioty unoszone podczas seansów przez Stanisławę Tomczyk, autoportrety fotograficzne i radiogramy dłoni ducha Małej Stasi[2]. Po jego śmierci Jadwiga Domańska – partnerka i współpracowniczka z ostatnich lat życia – ogłaszać będzie podczas seansów spirytystycznych wypowiedzi „ducha" Ochorowicza. Podjęty przez tego uczonego projekt badań psychicznych ostatecznie rozpadł się pod naporem dużo, jak się okazało, żywotniejszego spirytyzmu[3]. Turyści odwiedzający wiślańską willę wynalazcy na jej górnych piętrach obejrzą dzisiaj galerię malarstwa realizmu magicznego, w podziemiach – film dokumentalny, którego główny bohater ponownie pojawi się w ciemnych wnętrzach gabinetu, wśród ciężkich mebli i zapalonych świec, otoczony aurą tajemnicy.

Przedstawiając dziewiętnastowieczny ruch spirytystyczny jako społeczną maszynerię, sprawnie produkującą własne kody kulturowe, aparaturę

---

[1] J. Ochorowicz, *Nowy dział zjawisk*, „Tygodnik Ilustrowany" 1893, nr 183–203, s. 189–209.

[2] J. Krajewski, *Julian Ochorowicz w historycznej panoramie Warszawy*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki" 1994, R. 39, nr 1, s. 15.

[3] W niniejszym tekście stosuję rozróżnienie terminologiczne dla „spirytyzmu" – rozumianego jako historyczny nurt duchowości – oraz „mediumizmu", który funkcjonował jako pokrewny psychologii projekt badań naukowych mający na celu wyjaśnienie fenomenów konsolidujących ruch spirytystyczny; J. Krajewski, *Julian Ochorowicz…*, s. 3–20; E. Kosnarewicz, *Ideoplastia Juliana Ochorowicza. Historia niespełnionej teorii*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 1997, R. 6, nr 1(21), s. 95–104; K. Drop, *Przegrane batalie Juliana Ochorowicza*, „Przegląd Psychologiczny" 2010, t. 53, nr 3, s. 279–290; R. Plas, *Psychology and Psychical Research in France around the End of the 19th Century*, „History of the Human Sciences" 2012, vol. 25, iss. 2, s. 91–107.

i znaczenia, wielokrotnie zastanawiano się, dlaczego machina ta tak skutecznie wciągała w swoje w tryby badaczy takich jak Charles Richet, William James czy William Crookes. Régine Plas pisząc o francuskim mediumizmie przełomu wieków, dochodzi do wniosku, że w środowisku tym dominował pewien charakterystyczny styl obserwacji świata. Przywołując teorię paradygmatu poszlakowego, Carlo Ginzburg zauważa, że praca *sciences psychiques* polegała na kolekcjonowaniu detali, na podstawie których konstruowano osobliwe teorie przefiltrowane przez jednostkowy sposób postrzegania zjawisk, nastawione na poszukiwanie tropów – nie na eliminację artefaktów[4]. Jaką rolę przeznaczył dla siebie w tym systemie przekonany o swoich zdolnościach reformowania świata, wręcz egotyczny Ochorowicz, który od wczesnych lat przejawiał zainteresowanie zjawiskami z pogranicza nauki? Wprawiony w prowadzeniu medialnych kampanii, osadzony w socjecie europejskich intelektualistów, przedstawia się nie tyle jako konstruktor aparatów technicznych, co konstruktywista nowych światów: społeczno-materialnych sieci umożliwiających na poły zautomatyzowane wytwarzanie wiedzy. Ochorowicz potrafił przyciągnąć uwagę słuchaczy publicznych odczytów dzięki wykorzystywaniu lamp Crookesa, elektrochemicznych reakcji, światłoczułych matryc selenu i – co najważniejsze – dzięki współpracy z podopiecznymi i partnerkami będącymi mediami pozyskiwanymi i „trenowanymi" na potrzeby prowadzenia kampanii.

Studia nad alternatywnymi ruchami duchowości podsuwają szereg hipotez dotyczących źródeł żywotności zarówno ruchu spirytystycznego, jak i pokrewnych mu nurtów. Niekompletność dowodów podniesionej do rangi najwyższego autorytetu nauki i niesprawność naprędce rozwijanych infrastruktur komunikacyjnych przedstawiane są jako źródła niepokoju będącego udziałem społeczeństw nadmiernie eksponowanych na wstrząsy rewolucji przemysłowej. To ten niepokój czasów nastawionych na totalną racjonalizację życia stawał się, jak sugerują również badania publikowane w niniejszym tomie, katalizatorem prac nad tworzeniem radykalnych programów odnowy świata. Programy odnowy zaś pozwalały na przenikanie

[4] R. Plas, *Psychology...*; C. Ginzburg, *Tropy. Korzenie paradygmatu poszlakowego*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce" 2006, t. 39, s. 8–65.

okultystycznych narracji do myślenia i toku debat społecznych i akademickich[5]. Przypadek Ochorowicza nie zmienia zasadniczo obrazu dziejów spirytyzmu, opowieści o manii Roentgenowskiej ani też rozwoju fotografii, studiowanych w porządku historycznym. Niemniej sprawa ogłoszenia promieniowania Xx oraz związane z tym kontrowersje są znaczące, ponieważ odsłaniają rysującą się coraz wyraźniej różnicę między rygorami postępowania naukowego i praktyką technologiczną tamtych czasów. Dlatego, korzystając z ujęć nastawionych na analizę kulturowego usytuowania nauki, proponuję ponowną eksplorację sporów i batalii prowadzonych w dekadach poprzedzających bezpośrednio okres, w którym sprzężenie badań podstawowych z sektorem technologicznym uznano za kluczową strategię podporządkowanej działaniom wojennym ekonomii.

Niniejszy esej zacznę od naszkicowania sieci społecznych, które zaplatały się wokół osoby Ochorowicza, w czasie gdy ten ogłaszał odkrycie promieniowania Xx. W interpretacji skoncentruję się na relacjach transparentności, zasadach ogłaszania wyników badań i praktykach patentowych, by na końcu nawiązać do kwestii strategii wytwarzania zasobów wiedzy. Powracając do historii kontrowersji związanych z parapsychologią, postaram się pokazać, że eksperymentatorów takich jak Ochorowicz poza obieg akademii wyrzucał nie tyle sam przedmiot badań (zjawiska paranormalne), co przyjęcie zasad postępowania akceptowanych w domenie technicznej, niegwarantujących jednak możliwości przeprowadzenia dowodu naukowego. Poniższe rozważania odwołują się do debat prowadzonych wokół pytania o żywotność koncepcji takich jak spirytyzm, emergencję idei funkcjonujących

[5] B. Geoghegan, *Mind the Gap: Spiritualism and the Infrastructural Uncanny*, „Critical Inquiry" 2016, vol. 42, no. 4, s. 899–922, http://doi.org/10.1086/686945; A. Urbanik-Kopeć, *Julian Ochorowicz and "New Types of Phenomena": A Story of a Scientific Article in an International Debate about the Fringes of Modernity*, „Analecta. Studia i Materiały z Dziejów Nauki" 2018, R. 27, z. 2, s. 59–77; J. Surman, *Julian Ochorowicz's Experiments with Eusapia Palladino 1894: The Temporality of Mass Media and the Crisis of Local Credibility*, „Journal of the History of the Behavioral Sciences" 2022, vol. 58, iss. 1, s. 24–41; J. Stolow, *Mediumnic Lights, Xx Rays, and the Spirit Who Photographed Herself*, „Critical Inquiry" 2016, vol. 42, no. 4, s. 923–951, https://doi.org/10.1086/686962; A. Mikołejko, *Spirytyzm czy mediumizm? O polskich zmaganiach ze zjawiskami przeczącymi nauce*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 2: *Formacje, ludzie, idee*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2019, s. 38–117; M. Kuziak, *Magnetyzm – dziwna nowoczesność*, „Ruch Literacki" 2018, R. 59, z. 2, s. 161–178, https://doi.org/10.24425/122698.

na marginesach dyskursów badawczych, w niespójnych infrastrukturach komunikacyjnych[6]. Formułowane w idiomie teorii aktora sieci badania nad spirytyzmem przełomu XIX i XX stulecia przedstawiają praktyki tego ruchu jako refleksy konwencji komunikowania, które ukształtowały się w szybko gęstniejącej sferze mediów wieku XIX[7]. W myśl tego ujęcia w formach komunikacji uruchamianej podczas seansów spirytystycznych replikują się zasady działania telegrafu, radia, telewizji; uzupełniają wadliwe lub niedomknięte infrastruktury, takie jak kolej, drogi, sieci energetyczne.

Sam fenomen odkrywania paranormalnych zjawisk za pomocą specjalnie w tym celu konstruowanej aparatury, przybierający na sile po ogłoszeniu odkryć Wilhelma Roentgena, Henri Becquerela i Marii Skłodowskiej-Curie jest interpretowany jako próba rozciągnięcia praktyk fizyki eksperymentalnej na zjawiska z dziedziny psychologii. Zarówno odkrycia promieni sztywnych i promieniowania Xx, jak i rewelacje na temat obserwacji promieni N René Blondlota i promieniowania czarnego Gustave'a Le Bona, a także próby fotograficzne samego Ochorowicza oraz współczesnych mu eksperymentatorów w dziedzinie rejestrowania zjawisk paranormalnych, odpowiednio te zależności reprezentują, dostarczając jednocześnie argumentów dla wytłumaczenia konfliktu rosnącego pomiędzy sferą nauki a dziedzinami paranaukowymi[8]. Konflikt na linii nauka – ruch spirytystyczny miałby wobec tego opierać się na sformułowanym przez Spinozę paradoksie niemożliwości udowadniania niemożliwości cudu.

Historia eksperymentów mających dowieść psychofizycznego podłoża zjawisk mediumicznych stawia powyższe odczytania relacji technologii, metody naukowej i spirytyzmu w nieco innym świetle. Dlatego interpretując prace Ochorowicza w nawiązaniu do Simondonowskiej filozofii techniki, zwrócę uwagę na napięcia rodzące się pomiędzy wprzęgniętą w programy

---

[6] B. Geoghegan, *Mind the Gap*..., s. 899–922.

[7] Seria prac analizujących ruch spirytystyczny w perspektywie teorii aktora sieci (ANT) została opublikowana w wydaniu tematycznym „Critical Inquiry", m.in. B. Geoghegan, *The Spirit of Media: An Introduction*, „Critical Inquiry" 2016, vol. 42, no. 4, s. 809–814, https://doi.org/10.1086/686944.

[8] J. Stolow, *Mediumnic Lights...*; H. Wolffram, *In the Laboratory of the "Ghost-Baron": Parapsychology in Germany in the Early 20th Century*, „Endeavour" 2009, vol. 33, iss. 4, s. 152–157, https://doi.org/10.1016/j.endeavour.2009.10.001.

odnowy duchowej dziedziną technologii a etatystycznym etosem nauk eksperymentalnych[9].

## Odkrycie promieni Xx

„Annales des Sciences Psychiques" – czasopismo, w którym Ochorowicz opublikował większość swoich prac z zakresu psychologii – zostało założone w 1891 przez Charlesa Roberta Richeta w celu realizacji programu badań nad zjawiskami takimi jak telepatia, jasnowidzenie, hipnoza i mediumizm[10]. Ambicją badaczy skupionych wokół tytułu było rozwijanie badań prowadzonych w duchu rodzącej się wówczas psychofizjologii. Roczniki nie miały jednak charakteru ściśle akademickiego, jako redaktor naczelny Richet dopuszczał możliwość publikowania prac, które adresowane są do szerszej publiczności z nadzieją, że przyciągną uwagę mediów i nadadzą aktywnościom całego środowiska odpowiedni rozgłos[11]. Ochorowicz, zaangażowany w badania kręgu Richeta od lat 80. XIX wieku, stał się stałym korespondentem czasopisma. Swoje wystąpienie na pierwszym Zjeździe Neurologów, Psychiatrów i Psychologów Polskich zorganizowanym w Warszawie pod koniec 1909 roku przedstawił na łamach rocznika jako próbę wprowadzenia mediumizmu do psychologii polskiej[12]. Pisząc o „przełamaniu lodów" i próbie wprowadzania nowego zagadnienia do obiegu, *de facto* przypomina program ogłaszany, nawiasem mówiąc bez większego powodzenia, w 1889 roku na zorganizowanym w Paryżu pierwszym Międzynarodowym Kongresie Psychologii Fizjologicznej[13]. W Warszawie nie obsadza się jednak

---

9 G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris 1969; M.J. de Vries, *Gilbert Simondon and the Dual Nature of Technical Artifacts*, „Techné: Research in Philosophy and Technology" 2008, vol. 12, iss. 1, s. 23–35, https://doi.org/10.5840/techne200812112.

10 „Annales des Sciences Psychiques: publication illustrée consacrée aux recherches expérimentales et critiques sur les phénomènes de télépathie, lucidité, prémonition, mediumnité, etc." (1891–1912), wydawane w Paryżu przez Charles'a Roberta Richeta i Xaviera Dariex, po 1905 roku przez Cesara Baudiego de Vesme.

11 R. Plas, *Psychology...*

12 J. Ochorowicz, *O promieniach sztywnych, o promieniach Xx*, [w:] *Prace I-go Zjazdu Neurologów, Psychiatrów i Psychologów Polskich odbytego w Warszawie 11–12–13 października 1909 r.*, red. A.W. Ciągliński i in., Warszawa 1910, s. 833–836.

13 R. Plas, *Psychology...*

w roli eksperymentatora, który poddaje nową perspektywę pod rozwagę naukowego gremium, ale w roli eksperta dysponującego unikalnymi dowodami na istnienie promieni sztywnych i promieniowania Xx.

W czasie warszawskiego zjazdu projekt *sciences psychiques* przechodzi instytucjonalny kryzys. Na podstawie zestawienia chronologii wydarzeń opisywanych w studiach Régine Plas wnioskować możemy, że po okresie dominacji we francuskiej psychologii, potwierdzonej organizacją kongresu 1989 roku i ustanowieniem Institut Psychique International po kongresie zorganizowanym w roku 1900, środowisko nauk psychicznych wyraźnie traci na znaczeniu[14]. Część jego reprezentantów, zmęczonych tropieniem niezwykłości porzuca zainteresowanie zjawiskami paranormalnymi. Od badań nad mediumizmem coraz wyraźniej dystansuje się grupa psychologów takich Pierre Janet czy Théodore Flournoy, którzy potraktują przypadki opisywane w kontekście spirytyzmu jako złożone zaburzenia patologiczne i zajmą się nimi zgodnie z dewizą *nihil admirari*. Jednocześnie autorytet naukowy głównego propagatora *psychików*[15] – noblisty Charles'a Richeta – zostanie nadszarpnięty w związku z tak zwanym incydentem w willi Carmen, czyli serią seansów, z których Richet miał pozyskać dla publikacji w „Annales" fotografię medium – jak się okazało manipulowaną. Starając się być może zdystansować od kolejnych doniesień tego rodzaju, środowisko angażuje się w dyskusję wokół odkrycia promieniowania N, ogłoszonego przez René Blondlota, fizyka z uniwersytetu w Nancy. Niemniej jego odkrycie podważono w 1907 roku, dowodząc, że badacze obserwujący zmiany jasności światła następujące rzekomo pod wpływem promieniowania N poddali się autosugestii. Szkoła *psychików* deklarowała przede wszystkim potrzebę eksploracji pogranicza fizycznych i fizjologicznych fenomenów, badanie mechanizmów działania nieświadomości lub podświadomości pozostawiając przy tym psychologom i psychoanalizie.

Sposób przedstawienia nowych rodzajów promieniowania przypomina publikowane w latach 1895 i 1896 sprawozdania z odkryć Wilhelma Roentgena oraz ich opracowania, takie jak polski przekład *Über eine neue Art von*

[14] Ibidem.

[15] Polskie określenie reprezentantów omawianego nurtu badań proponuję na podstawie literalnego tłumaczenia *sciences psychiques* z języka francuskiego.

*Strahlen* opatrzony wstępem przez Stanisława Srebrnego. Nawiązania do odkryć niemieckiego fizyka były w zamyśle Ochorowicza jak najbardziej zamierzone, co zaznaczono zresztą w nazwie opisywanego fenomenu. Promienie Xx miały stanowić „klucz do wielu zjawisk dotychczas niewytłumaczonych, a mianowicie pierwszych stopni tak zwanych materializacji”[16]. Promienie sztywne były zaś odrębnym, bliższym materii objawem działania nadzwyczajnych sił witalnych medium. Charakterystyka promieni sztywnych nawiązywała do opisów „promieniowania katodalnego”, o którym pisał w swoich raportach sam Wilhelm Roentgen. We wstępie do broszury Srebrnego zaznaczono, że:

> [Crookes] dowiódł, że światło katodalne wzbudza w różnych ciałach fluorescencyę, i jednocześnie przekonał się o drogach prostolinijnych promieni katodalnych, nie znając doświadczeń Hittorfa. Inne do świadczenia dały możność Crookesowi dowiedzenia faktu, że promienie katodu mogą wywierać zarówno mechaniczne, jak i cieplikowe działanie. Jeżeli do wiązki promieni katodalnych zbliżymy magnes, wtedy się one odchylają tak, jak gdybyśmy mieli do czynienia z przewodnikiem sprężystym, po którym przebiega prąd[17].

Podobnie i promienie sztywne wyróżniać miały się tym, że „posiadają konsystencję, potrafią wywierać nacisk” oraz „ulegają własnościom elastycznym, chociaż niewidzialne, ulegają prawom mechaniki”[18]. W nawiązaniu do raportu Roentgena zaplanowano również doświadczenia z promieniowaniem Xx, prezentując je jako doświadczenia mające na celu wykazanie jego przenikalności:

> […] dla utrudnienia doświadczenia Ochorowicz wziął taśmę ołowianą […] połowę kliszy przykrył ołowiem. **[…] promienie.** Przychodziły nawet przez te 3 mm ołowiu. Nie znalazł w ogóle ciała, przez które by promienie X nie przechodziły.

---

16 J. Ochorowicz, *O promieniach…*, s. 833–836.

17 W.K. Röntgen, *O nowym rodzaju promieni*, przeł. S. Srebrny, Warszawa 1896.

18 W rękopisie wrocławskiej kolekcji Ossolineum opatrzonym sygnaturą 13367/II („Prace i artykuły Juliana Ochorowicza z lat 1881–1906” [s. 98. Mf Oss.]) odnaleziono charakterystykę tzw. promieni sztywnych (s. 95–98). Autor tekstu, wyliczając cechy opisywanych promieni, zaznacza m.in., że są one zjawiskiem psychofizycznym – nie są objawem stałym, nie są objawem patologicznym, „lecz anormalnym”.

> [...] Ochorowicz robił następujące doświadczenia, wziął małą kliszę, przykuł ręką, zażądał, żeby medium otrzymał swoją rękę nad ten, chcąc otrzymać profil ręki na kliszy. Tymczasem *nic nie wyszło* [podkreślenie moje] ani ręka, ani pierścionek, tylko przez dłoń powstała na kliszy kula jasna występująca stale[19].

Różnica pomiędzy promieniami X i Xx zapisana miała być w śladach, jakie powstawały na światłoczułym podłożu. Podczas gdy wykonane „sposobem Roentgenowskim" radiogramy prezentowały mniej lub bardziej czytelne zarysy obiektów, to charakterystyczny ślad promieni Xx stanowiła „kula na kliszy". Relacjonowano:

> Powstaje ona w sposób następujący: na przód powstaje smuga światła coś w rodzaju mgławicy. Następnie w tej masie tworzą się kulki, pęcherzyki zarodkowe albo odżywcze. Ponieważ zostają potem przez tę kulę wessane. Wreszcie kula zaokrągla się przez wyssanie kulek. Otrzymuje się więc postać ściśle geometryczną, czego nie ma przy promieniach sztywnych. Za to te ostatnie mogą przybierać formę nici dotykalnych, widzialnych, nawet fotografowanych[20].

Pomimo podjętych przez Ochorowicza prób reprodukowania komunikatów Roentgena, zestawienie powyższych cytatów ujawnia jaskrawą różnicę w sposobie myślenia o tym, co stanowi o istocie eksperymentu. W świetle cytowanych wyżej wypowiedzi zarówno Roentgen, jak i Ochorowicz jawią się jako reprezentanci tradycji badań naukowych opartej na dowodach wizualnych, z tą jednak różnicą, że pierwszy jako odkrywca nowego rodzaju promieniowania nieprzywiązujący większej wagi do konfigurowania aparatury, drugi zaś jako konstruktor procesu umożliwiającego sprawną produkcję „dowodów wizualnych". Ostatecznie jako dowód odkrycia promieni sztywnych autor referatu przedłożył obrazy stereoskopowe i fotografie lewitujących obiektów, a dla potwierdzenia własności promieniowania Xx – serię naświetlanych klisz. Raporty szczegółowo wyliczały obiekty, poddawane telekinezie i sposoby kontrolowania zachowań samego medium.

---

[19] J. Ochorowicz, *O promieniach...*, s. 833–836.

[20] Ibidem.

Opisy promieni Xx skupiały się na doświadczeniach dokumentujących ich zdolność przenikania wszelkiego rodzaju materiałów i barier.

Ogłoszenie odkrycia promieni sztywnych i promieniowania Xx sprowokowało rzecz jasna szereg kontrowersji[21]. Bezpośrednio po prezentacji Władysław Heinrich postawił wniosek, aby dyskusji nad podwójnym odczytem Ochorowicza nie otwierać, odnosił się przy tym do kwestii replikacji badań, zaznaczając, że w celu potwierdzenia przełomowej obserwacji konieczne jest odnotowanie fenomenu przez osoby trzecie. Zarzucał brak określenia warunków, w jakich pozyskano dowody. Współpracujący z Heinrichem kierownik laboratorium psychologii eksperymentalnej Uniwersytetu Lwowskiego prof. Kazimierz Twardowski zaproponował wyznaczenie komisji, która podjęłaby się sprawdzenia przedstawionych rewelacji. Ochorowicz odrzucił propozycję „ze względu na naturę zjawisk mediumicznych". Jeśli wierzyć tekstowi sprawozdania, referat swoją formą odbiegał od standardowego raportu z badań psychofizycznych. Przeglądając historię relacji z posiedzeń pierwszego Zjazdu Neurologów, Psychiatrów i Psychologów Polskich, zarówno tych zredagowanych przez sekretarzy stowarzyszenia, jak i późniejszych tekstów przygotowanych przez Ochorowicza do publikacji w „Annales des Sciences Psychiques" i w *Zjawiskach medyumicznych*, trudno oprzeć się wrażeniu, że autor kompletnie nie był przygotowany na jakiekolwiek sceptyczne reakcje strony publiczności[22]. Prezentowane przez niego odkrycie promieni sztywnych wyjaśniać miało zjawisko telekinezy – lewitację przedmiotów, której przypadki opisywano w relacjach uczestników biorących udział w seansach mediumicznych. Brak zgody na weryfikację postępowania skutkował *de facto* wyłączeniem odkrycia z obiegu naukowego. Odrzucony przez środowiska lekarzy, psychologów i psychiatrów autor

---

21 Ibidem.

22 J. Ochorowicz, *Mediumizm na I zjeździe polskich neurologów psychiatrów i psychologów (1909)*, [w:] idem, *Zjawiska medyumiczne*, cz. 4, Warszawa [1913], s. 151–167; *La question du médiumnisme au Congrès des Neurologisteses, Psychiatres et Psychologues Polonais: Le rapport de la Commission Photographique sur les clichés du Docteur Ochorowicz*, „Annales des Sciences Psychiques" 1910, an. 20, no. 1/2, s. 4–7; *Le Rapport d'une Comission de Naturalistes sur les 'Expériences mêdiumniques exécutées par le Dr J. Ochorowicz avec le médium Mlle Stanislawa Tomczyk au laboratoire de Physique du Musée de l'Industrie et de l'Agriculture, a Varsovie*, „Annales des Sciences Psychiques" 1910, an. 20, no. 3/4, s. 33–39.

znalazł jednak wsparcie w innym gremium – złożonym ze specjalistów w dziedzinie technologii.

## Ekspertyza klisz

Działając nie jak badacz eksperymentator, ale jak technolog wynalazca Ochorowicz bronił wiarygodności swoich odkryć, gromadząc ekspertyzy poświadczające autentyczność wyników. Nie zgodził się jednak na powtórzenie doświadczenia w obecności wnoszącej wątpliwości komisji. W zbiorach Ossolineum zachowała się opinia, sygnowana przez zespół profesjonalistów w dziedzinie fotografii, odnosząca się do możliwości sfabrykowania dwóch zestawów klisz przedstawianych przez Ochorowicza [zob. aneks][23]. Ekspertyza powstała w listopadzie 1909 roku. Sformułowanie dokumentu było zainicjowane przez samego zainteresowanego, w związku z zarzutami stawianymi przez uczestników warszawskiego zjazdu i dyskusją, którą kontynuowano na łamach prasowych. Motywacją mogły być również plany dalszych publikacji w czasopismach francuskich. Oddanie materiałów wizualnych pod ocenę specjalistów w dziedzinie fotografii potraktować by można jako próbę ratowania wiarygodności badań, dla których zjazd proponował ustalenie komisji. W przedłożonej formie ekspertyza nie mogła jednak do tego posłużyć. Orzeczono wprawdzie brak dowodów na manipulację „zgodnie z wiedzą i doświadczeniem rzeczoznawców", nie rozstrzygnięto jednak sprawy sposobu wykonania zdjęć i radiogramów. W tym samym okresie Ochorowicz zainicjował również serię sesji, które potwierdzać miały zdolności współpracującego medium. Zamiast jednak powierzyć weryfikację badań osobom zainteresowanym, sam przeprowadził ją na własnych warunkach: po raz kolejny osobiście pokierował seansem, na który zaprosił w roli ekspertów/obserwatorów członków warszawskiego Muzeum Przemysłu i Rolnictwa. Uczestnicy tych seansów nie wnikali w meritum obserwacji psychofizycznych, skłonni natomiast byli wystawić

[23] Przedruk ekspertyzy wraz z komentarzem Ochorowicza zamieszczono w „Annales des Sciences Psychiques" (*La question du médiumnisme...*, s. 4–7) oraz w: J. Ochorowicz, *Zjawiska medyumiczne*, cz. 4, Warszawa [1913].

świadectwo sprawnego uruchomienia określonego zestawu technik: od hipnozy po fotografię.

## Polityki sekretności

W odróżnieniu od legitymizowanych w wyniku powtórzeń eksperymentów naukowych technologia dopuszczała sytuację, w której metoda osiągnięcia wyników pozostaje w jakimś stopniu nieujawniona. W technologii polityki sekretności racjonalizowano na co dzień przesłankami ekonomicznymi, zastrzeżeniem praw do wynalazku czy praktyką patentową. Prowadzone na początku XXI wieku studia nad wynalazczością problematyzują kwestię replikacji doświadczeń, wskazując, że sekretność była historycznie usankcjonowaną praktyką wynalazców/rzemieślników poprzedzającą prawa patentowe, które chroniły ich dokonania przed niekontrolowaną eksploatacją. W studiach nad innowacjami praktyki patentowe i sekretność omawiane są równolegle, a ich znaczenie dla innowacyjności pozostaje sprawą otwartą. Autorzy analizujący prace wynalazców prezentowane na wystawach światowych zaznaczają, że patentowano i pozostawiano w cieniu wynalazki, które dawały nadzieję na kapitalizację zysków.

Koniec XIX wieku jest okresem, kiedy rysują się podziały pomiędzy wynalazczością starego typu, która nie musiała bazować na badaniu naukowym, a innowacyjnymi technologiami wynikającymi z praktycznego wykorzystania odkryć naukowych. Wynalazcy starego typu często konstruowali maszynerię bez wiedzy o podstawach jej działania. Koniec wieku przyniósł próby instytucjonalizowania kooperacji między nauką a przemysłem. Wiedza i umiejętności zostały w tym modelu ściślej ze sobą połączone, ale wówczas ze względów rynkowych uczeni zaangażowani w technologiczne przedsięwzięcia zaczęli kontrolować dostęp do technologii, ujawniając ją stopniowo, wedle założonej przez siebie strategii. Mogło to do pewnego stopnia tłumaczyć brak krytycznych pytań ekspertów biorących udział w demonstracji nowego wynalazku. Wypadało poczekać na rozwój wydarzeń. Napięcie między dwiema kulturami wiedzy i umiejętności, upowszechniania i patentu naznaczyło następne dekady.

Współcześnie tajemnicę badań w dziedzinach takich jak biotechnologia czy farmaceutyka tłumaczy się komercjalizacją i rosnącą konkurencją rynkową[24]. Jednocześnie Koen Vermeir i Daniel Margócsy dokonując przeglądu historiografii naukowej tajemnicy od Johna Desmonda Bernala i Roberta Mertona, zaznaczają, że pewną rolę odgrywał również mechanizm budowania prestiżu zaangażowanej we wspólne przedsięwzięcie społeczności: w wielu przypadkach przedsiębiorczy badacze i rządy wykorzystują tajemnice naukowe jako skuteczne narzędzie do manipulowania przekonaniami swoich konkurentów i ogółu społeczeństwa, a niekoniecznie do ochrony wiedzy, którą dysponują.

Ochorowicz wynalazca korzystał zarówno z ochrony praw patentowych, jak i klauzuli sekretności. Patenty zdobył, realizując rozwiązania w dziedzinie telekomunikacji dla francuskich inwestorów. Z historii rekonstruowanej w studiach Romana Wajdowicza wynika, że proponowane przez polskiego konstruktora ulepszenia aparatów telefonicznych okazały się wystarczające do rejestracji nowych modeli[25]. Dysponowanie patentem dawało francuskim firmom swobodę w omijaniu ograniczeń nakładanych przez spółki amerykańskie, które egzekwowały prawo autorskie w celu zabezpieczenia swoich wpływów w Europie. Innowacje, które zapewniły Ochorowiczowi europejską sławę, dotyczyły przede wszystkim wzmocnienia przenoszonego na odległość dźwięku. Konstrukcja aparatu będącego ulepszoną wersją telefonu Bella była ujawniana, jednak na temat termomikrofonu Ochorowicz nie udzielał wyjaśnień. Cytowany przez Wajdowicza świadek petersburskiego pokazu termomikrofonów w ironicznej relacji podaje:

> Do pomieszczenia, gdzie znajdował się termo-telefon, wejście było wzbronione dla wszystkich oprócz mechanika p. Ochorowicza i zaproszonych śpiewaczek […] może to miało służyć reklamie, ale za to nie wyjaśnia egipskich ciemności, którymi otoczona jest wspaniała zabawka p. Ochorowicza – jego termo-telefon. […]

---

[24] K. Vermeir, D. Margócsy, *States of Secrecy: an Introduction*, „The British Journal for the History of Science" 2012, vol. 45, iss. 2, s. 153–164, https://doi.org/10.1017/S0007087412000052.

[25] Patent na „system elektrofoniczny odtwarzający głośno mowę" zgłoszony 2 stycznia 1885 roku.

> Publiczność i dzisiaj jeszcze zapytuje [...]: czy to prawda, że w Petersburgu na wystawie działało w obwodzie telefonu 30 sztuk elementów Callauda? czy tylko prawda, że do budynku wystawy do teatru małego prowadził nie jeden zwykły przewód, a 3 lub 4? Czy to prawda, że nikomu nie znana jest zasada termo--telefonu p. Ochorowicza, który posiada cudowną właściwość głośnego odbioru na cały pokój jeśli tylko w obwodzie uzyskuje się x amperów? Jestem przekonany, że w składzie szanownej redakcji znajdzie się mało osób, które mogłyby dokładnie wyjaśnić warunki pracy telefonu. Ochorowicz dawno chyba minęła pora zrobienia tego, co oczywiście nie umniejszy wcale znaczenia poważnych sukcesów p. Ochorowicza i przeniesienie niemałą korzyść nauce [...][26].

Równie niechętnie konstruktor miał wypowiadać się na temat zasady działania elementów aparatury fotograficznej, między innymi lamp selenowych. Nieupublicznione pozostają również jego eksperymenty z chemigrafią prowadzone w latach 90. XIX wieku. Wbrew temu, co zaznaczył na marginesie swojego studium Jeremy Stolow, metody Ochorowicza nie były replikowane, chwalono jedynie jego biegłość i czekano na ujawnienie procedury. Nie bez znaczenia jest więc zamykająca ekspertyzę fraza „żadnym ze znanych nam sposobów", znaczące może być również poszukiwanie wsparcia wśród inżynierów skupionych wokół Muzeum Techniki i Rolnictwa.

W tle ogłoszeń I Zjazdu działa zatem nie tyle laboratorium, co maszyneria, którą polski badacz konstruował od okresu seansów z Eusapią Palladino. Weryfikacja odkryć Ochorowicza uwzględnić powinna nie tylko osobę medium i przebieg seansów, ale i orzeczenia sygnowane przez uczestników, publikacje w prasie, odczyty, metody kontroli przebiegu sesji, a także używane w ich trakcie aparaty fotograficzne i lampy błyskowe. Osadzone w tym systemie reprezentacje wizualne z czasem zyskiwały na znaczeniu – były relacjonowane nie tylko w materiałach prasowych, ale i w toku debaty naukowej[27]. Złożoność

---

[26] Cyt. za: R. Wajdowicz, *Julian Ochorowicz jako prekursor telewizji i wynalazca w dziedzinie telefonii*, Wrocław 1964, s. 61, przyjmuję pisownię zgodną z przedrukiem.

[27] Sprzęty fotograficzne wymieniane są w opisie wiślańskiej pracowni konstruktora pospołu z urządzeniami laboratoryjnymi. W maszynopisie przechowywanym pod sygnaturą 13372/II (A. Podżorski, *Moje wspomnienia o Dr Julianie Ochorowiczu z czasu jego pobytu w Wiśle*, Wrocław, mps, Narodowa Biblioteka Ossolineum, sygn. 13372/II) znajduje się zdawkowy opis jego laboratorium w Wiśle: „Przyjrzałem się wtedy

tej maszynerii dobrze ilustrują działania Ochorowicza świadczące o tym, że zarówno w okresie pobytu w stolicy, jak i po przeprowadzce z Warszawy pracował nad technikami chemigraficznymi i elektrochemią. Szczegóły tych doświadczeń są trudne do odtworzenia, w dziennikach wynalazcy znajdziemy jednak szereg wzmianek i szkiców przedstawiających ulepszenia aparatów, eksperymentalne odbitki, na których widnieją flary światła.

Roman Wajdowicz, prezentując wkład Ochorowicza w rozwój technik telekomunikacyjnych, ustalił, że ten nawiązał w latach 90. XIX wieku[28] kontakt z Janem Szczepanikiem – konstruktorem wynalazcą w dziedzinie fotografii i telewizji, którego prace komercjalizowane były przez firmę w Wiedniu. W kontekście eksperymentów z rejestracją obrazu jest to o tyle istotne, że Szczepanik prowadził doświadczenia z fotografią barwną. Osiadły w Wiśle Ochorowicz przesyłał wiedeńskiemu koledze propozycje nowych technik druku i projekty podzespołów, które potem znalazły się w rozwiązaniach prototypujących urządzenia do przesyłania obrazów na odległość. Ochorowicz współpracował również z innym specjalistą w zakresie techniki fotograficznej i fotochemii – Piotrem Lebiedzińskim. Lebiedziński, prowadząc od lat 80. pierwszą w Polsce wytwórnię papierów fotograficznych i materiałów światłoczułych, sam zajmował się badaniami z dziedziny zjawisk paranormalnych. Będzie też jednym z sygnatariuszy przedstawionej w wyniku pokongresowej dyskusji przez Ochorowicza ekspertyzy fotograficznej i fotografem wykonującym zdjęcia podczas seansów w Muzeum Przemysłu i Rolnictwa[29].

Praktyki patentowe i postępowanie związane z procesami fotochemicznymi z racji swojego zróżnicowania do dziś pozostają stosunkowo słabo rozpoznaną dziedziną dziewiętnastowiecznej technologii. Historycy fotografii pisząc o procesach rejestracji i wywoływania zdjęć, szacują, że XIX i XX wieku opisano około setki metod, nie licząc indywidualnie wypracowanych sposobów stosowanych w fotografii rzemieślniczej i w kuchennych ciemniach. Część patentów, jak procesy Talbota i Daugerre'a – znano

pracowni Ochorowicza wyposażonej bogato w książki w różnych językach i najróżniejszego rodzaju przybory kreślarskie, fotograficzne, optyczne i inne. W jednym kącie stało czarne pianino, a w drugim pokoju akumulator oraz mnóstwo tygli w związku z badaniem przez Ochorowicza genetycznego układu pierwiastków" (s. 90).

[28] R. Wajdowicz, *Julian Ochorowicz...*

[29] *Le Rapport...*, s. 33–39.

powszechnie, inne, jak cyjanotypię Faradaya stosowano incydentalnie i dla konkretnych rozwiązań. O ile więc fotografowie ciał niebieskich i autorzy zdjęć mikroskopowych pracujący w tradycyjnych technikach odnotowywali warunki obserwacji i metodę uzyskania obrazu[30], to wynalazca, który przekonany był o tym, że wykorzystuje zastrzeżony przez technologów proces, mógł zakładać, że nie zostanie zobowiązany do ujawnienia szczegółów. Procesy chemiczne, które do czasów ogłoszenia tablicy periodycznej przez Mendelejewa trudne były do zreplikowania, mogły więc stać się dla oględnego formułowania ekspertyz klisz radiogramów istotną przesłanką.

## Konkluzje

Dyskutując o metodach stosowanych w fizyce, Peter Galison podkreślał, że opieranie wnioskowania na dowodach „z obrazu" budzi wśród eksperymentatorów szereg wątpliwości. Przeciwnicy podejścia mimetycznego argumentowali, że niezwykle przekonujący w swoim bogactwie szczegółów obraz z komory pęcherzykowej może zlokalizować osobliwość, podczas gdy zbieranie serii danych z detektora takiego jak licznik Geigera, poświęca szczegóły jednego zdarzenia dla stabilności wnioskowanej z wielu przypadków. Eksperymentatorzy promujący replikację badań pozostali ostrożni wobec demonstracji opartych na migawkowej rejestracji procesu (*golden event*), ostrzegając, że „wszystko może zdarzyć się raz"[31].

Sceptyczne nastawienie względem dokumentacji wizualnej wesprzeć można argumentami odnoszącymi się do indeksalności uchwyconych przez aparaturę badawczą obrazów. Wspierając się fotografiami spirytystycznymi i radiogramami Ochorowicza, Jeremy Stolow przekonywał o tym, jak niedoskonałe są kryteria, na podstawie których pewne fenomeny kwalifikujemy jako realne, a inne uznajemy za wytwory wyobraźni, produkty

[30] Wśród mniej znanych procesów znajduje się wzmiankowana w literaturze fachowej metoda wspomnianego wyżej Jana Szczepanika. Polegała ona na tworzeniu fotografii barwnych metodą addytywną. W latach 1906–1914 wynalazca uzyskał patenty na fotografię w barwach naturalnych, trójbarwny raster do fotografii barwnej, kolorymetr, rastrowe płyty barwne do fotografii „Veracolor", barwoczuły papier fotograficzny „Utopapier", a także opracował metodę „płowienia" (*Ausbleichverfahren*).

[31] P. Galison, *Image and Logic: A Material Culture of Microphysics*, Chicago–London 1997.

oszustwa, efekty awarii sprzętu lub pomyłki obserwatorów. Przywołując historię autoportretu Małej Stasi, przypomniał, że odpowiednio zestawione narzędzia, podobnie jak i wadliwie zaprojektowane eksperymenty, są w stanie wygenerować dokumenty o dowolnej indeksalności[32]. O ile jednak orzeczenie o niemożliwości oceny dowodów wizualnych dla konkretnych materialnych obiektów, takich jak klisze lub radiogramy wydaje się pociągającym ćwiczeniem intelektualnym, to wezwanie do apriorycznego założenia o wadliwości dowodów wizualnych jest sprawą dyskusyjną. Ian Hacking, do którego studiów nad realizmem obserwacji naukowych Jeremy Stolow nawiązuje, pisze w tym kontekście o swego rodzaju bezpiecznikach stosowanych przez nauki eksperymentalne. Uwiarygodnienie badań, jak pokazuje, polega między innymi na powtórzeniu obserwacji przy użyciu nie jednego, a kilku systemów detekcji (np. mikroskopia fluorescencyjna uzupełniona przez rezonans magnetyczny, ultrasonografię itd.)[33]. Możliwość przeniesienia obserwacji na innego rodzaju aparaturę, zmiana narzędzia, dodanie kontrastu dają eksperymentalistom możliwość orzekania o realności obserwowanych zjawisk. Testy tego rodzaju pozwalają na częściową chociażby „możliwość dowodzenia niewystąpienia cudu", spełniając stosowane w nauce standardy falsyfikacji badań. Legitymizacja wyników eksperymentu, jak pokazują to zarówno Galison, jak i Hacking, obwarowana jest szeregiem procedur i negocjacji, te zaś różnić się będą w poszczególnych polach badawczych i społecznościach. Ochorowicz idąc w ślady Roentgena, ogłoszenie swojego odkrycia rozpoczął od prezentacji klisz. Nie chcąc jednak oddać kontroli nad eksperymentem, popadł w konflikt ze środowiskiem lekarzy i psychologów, znalazł natomiast akceptację wśród ekspertów przyzwyczajonych do technologicznych standardów konstruowania świata.

Historia ogłoszenia promieni Xx problematyzuje odczytanie historii *sciences psychiques*, przedstawiając je jako przedsięwzięcie badawcze, które w trakcie swojego przebiegu zamienia się w projekt technologiczny. Ewolucja od eksperymentu do technologii nie tylko pozawalała utrzymanej w paradygmacie poszlakowym dyscyplinie skonstruować obrazy

[32] J. Stolow, *Mediumnic Lights...*, s. 297.

[33] I. Hacking, *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*, Cambridge 1983.

o oczekiwanej przez odbiorców indeksalności (autoportrety Małej Stasi), ale też zautomatyzowała wytwarzanie dowodów na nowe rodzaje energii i procesy materializacji. Ochorowicz przyjął względem swojego otoczenia rolę eksperta technologa, sprawnie obsługującego produkcję dowodów wizualnych. Historia ewolucji projektu *sciences pychiques* w stronę zbioru technik, do ostatecznego wchłonięcia nurtu przez spirytyzm świadczy nie tylko o pokrewieństwie spirytyzmu i technologii, ale też o napięciu pomiędzy między działaniem naukowym a sferą techniczną. Napięcie ujawnia się w odmiennym traktowaniu protokołów transparentności i odmiennych standardach weryfikacji eksperymentu. Napisany trzy dekady później esej Roberta Mertona pod tytułem *The Normative Structure of Science* zaznaczał, że wspólność (*communism*) jest nie do pogodzenia z definicją technologii traktowanej w gospodarce kapitałowej jako „własność prywatna”[34]. Tajność, przypominał autor, odnosząc się do historii procesu Grahama Bella, jest antytezą tej normy, natomiast pełna i otwarta komunikacja – jej spełnieniem. Merton formułował swoje postulaty w latach 40. pod wpływem wydarzeń wojennych i w nawiązaniu do militarnego wykorzystania prac fizyków, które doprowadziły do sytuacji, w której publikacje, czasopisma i recenzje z zakresu tej dziedziny pozostawały niejawne. Relacje nauk i technologii mogą ulegać przebiegunowaniu, ale napięcie między dziedzinami wydaje się nie ustępować. W nawiązaniu do pojawiających się na przełomie wieków doniesień o obserwacji nowych rodzajów promieniowania wypowiadana na jednym oddechu fraza „science and technology” wymaga krytycznego rozpatrzenia.

[34] R.K. Merton, *The Normative Structure of Science (1942)*, [w:] R.K. Merton, *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*, ed. N.W. Storer, Chicago 1973, s. 267–278.

# Aneks

Ossolineum: Rękopis 9765 / opinia rzeczoznawców:

Orzeczenie komisji rzeczoznawców Warsz. Tow. Miłośników Fotografii, do zbadania klisz przedstawionych przez dra Juliana Ochorowicza dotyczących jego doświadczeń mediumicznych z p. Stanisławą Tomczykówną

Komisja składająca się z członków tow. Mił Fot. P.p. [...] W. Adamieckiego, dra Karpińskiego, inż. Chem. P. Lebiedzińskiego, Sekretarza Towarzystwa J. Nowickiego i St. Szalaya, z udziałem zaproszonych fotografów zawodowych p. p. A. Adamowicza, współwłaściciela firmy „M. Pusch", A. Karolego b. współwł. Fir. „J. Mieczkowski" Po dokładnem zbadaniu przedstawionych klisz zarówno przez szkła powiększające, jak i przy pomocy aparatu projekcyjnego Towarzystwa doszła do wniosków następujących:

A) Co do negatywów przestawiających zdjęcia dokonane przy pomocy aparatów fotograficznych a dotyczących unoszenia przez medium p. Stanisławę Tomczykównę różnych przedmiotów bez dotykania ich:
   1) Że klisze są oryginałami a nie kopiami
   2) Że nie ma na nich ani retuszu, ani też żadnych śladów mechanicznego lub chemicznego dodawania lub kasowania szczegółów
   3) Że wprawdzie negatywy analogiczne można by otrzymać przez dwukrotne zdjęcia, to jednak wniosek ten wydaje się komisji niedopuszczalnym, ponieważ na żadnej z klisz nie widać śladów tej manipulacyi.

B) Co do klisz zdjętych bez aparatu przedstawiających radiografie, t. j. naświetlenia otrzymane według objaśnień dra Ochorowicza, działaniem rąk medium wnioski komisji są następujące:
   1) Niektóre z tych negatywów można by naśladować sztucznie przy pomocy odpowiednich skomplikowanych zabiegów technicznych;
   2) Wiele innych przedstawia jednak cechy tak charakterystyczne, że żaden z członków komisji nie mógłby zaręczyć, że naśladowanie tego rodzaju obrazów udałoby mu się na pewno;
   3) Plamy barwne otrzymane przez Dra Ochorowicza na niektórych kliszach przedstawiają wprawdzie niejakie analogie z objawami

d[…][35] zielonego oraz metalizacji występujących czasami na zdjęciach zwykłych od dodania do wywołania nadmiaru bromku potasowego, siarczku sodowego lub [t]iosiarczanu sodowego, lub wreszcie przy nadmiernie długiem wywoływaniu; tak jednak jaskrawe, równomierne i takiego kształtu obrazy barwne, żadnym ze znanych komisji sposobów naśladować się nie dadzą.

Warszawa d. 6 listopada 1909
Podpisali:
St. Szalay, W […], P. Lebiedziński, J. Karpiński,
Georges Richard, A. Karoli, J. Nowicki, A Adamowicz

---

Jako dopełnienie do punktu A niniejszego orzeczenia niżej podpisani członkowie komisji oświadczają:

1) Że opisane w punkcie tym objawy unoszenia przedmiotów mieli sposobność obserwować i fotografować;
2) Że aparaty do tych zdjęć były przez nich własnoręcznie nabyte i przyniesione
3) Że zdjęcia były jednocześnie przez nich [….] Przy jednorazowym wybuchu proszku błyskawicznego wyeksponowane i przez nich własnoręcznie wywołane; i
4) Że otrzymane w tych warunkach i przyniesione Komisyi do oceny wraz z innymi 4 negatywy nie różnią się niczym od tych, które Dr Ochorowicz sam eksponował i wywoływał.

Warszawa d. 6 listopada 1909 r.
Podpisali:
Georges Richard, Piotr Lebiedziński

[35] W tym miejscu zapis pozostaje nieczytelny, w wersji publikowanej widnieje określenie *voile dichroïque* oznaczające niekiedy rodzaj filtru interferencyjnego; por. *La question du médiumnisme…*, s. 6.

## Bibliografia

Drop K., *Przegrane batalie Juliana Ochorowicza*, „Przegląd Psychologiczny" 2010, t. 53, nr 3.

Galison P., *Image and Logic: A Material Culture of Microphysics*, Chicago–London 1997.

Geoghegan B., *Mind the Gap: Spiritualism and the Infrastructural Uncanny*, „Critical Inquiry" 2016, vol. 42, no. 4, http://doi.org/10.1086/686945.

Geoghegan B., *The Spirit of Media: An Introduction*, „Critical Inquiry" 2016, vol. 42, no. 4, https://doi.org/10.1086/686944.

Ginzburg C., *Tropy. Korzenie paradygmatu poszlakowego*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce" 2006, t. 39.

Hacking I., *Representing and Intervening. Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*, Cambridge 1983.

Kosnarewicz E., *Ideoplastia Juliana Ochorowicza. Historia niespełnionej teorii*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 1997, R. 6, nr 1(21).

Krajewski J., *Julian Ochorowicz w historycznej panoramie Warszawy*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki" 1994, R. 39, nr 1.

Kuziak M., *Magnetyzm – dziwna nowoczesność*, „Ruch Literacki" 2018, R. 59, z. 2, https://doi.org/10.24425/122698.

*La question du médiumnisme au Congrès des Neurologisteses, Psychiatres et Psychologues Polonais. Le rapport de la Commission photographique sur les clichés du Docteur Ochorowicz*, „Annales des Sciences Psychiques" 1910, an. 20, no. 1/2.

*Le Rapport d'une Comission de Naturalistes sur les 'Expériences médiumniques exécutées par le D^r^ J. Ochorowicz avec le médium M^lle^ Stanislawa Tomczyk au Laboratoire de Physique du Musée de l'Industrie et de l'Agriculture, a Varsovie*, „Annales des Sciences Psychiques" 1910, an. 20, no. 3/4.

Merton R.K., *The Normative Structure of Science (1942)*, [w:] R.K. Merton, *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*, ed. N.W. Storer, Chicago 1973.

Mikołejko A., *Spirytyzm czy mediumizm? O polskich zmaganiach ze zjawiskami przeczącymi nauce*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 2: *Formacje, ludzie, idee*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2019.

Ochorowicz J., *Mediumizm na I zjeździe polskich neurologów psychiatrów i psychologów (1909)*, [w:] J. Ochorowicz, *Zjawiska medyumiczne*, cz. 4, Warszawa [1913].

Ochorowicz J., *Nowy dział zjawisk*, „Tygodnik Ilustrowany" 1893, nr 183–203.

Ochorowicz J., *O promieniach sztywnych, o promieniach Xx*, [w:] *Prace I-go Zjazdu Neurologów, Psychiatrów i Psychologów Polskich odbytego w Warszawie 11–12–13 października 1909 r.*, red. A.W. Ciągliński i in., Warszawa 1910.

Ochorowicz J., *Prace i artykuły Juliana Ochorowicza z lat 1881–1906*, Wrocław, mps, Biblioteka Ossolineum, sygn. 13367/II.

Ochorowicz J., *Zjawiska medyumiczne*, cz. 4, Warszawa [1913].

Plas R., *Psychology and Psychical Research in France around the End of the 19th Sentury*, „History of the Human Sciences" 2012, vol. 25, iss. 2, https://doi.org/10.1177/0952695111428554.

Podżorski A., *Moje wspomnienia o Dr Julianie Ochorowiczu z czasu jego pobytu w Wiśle*, Wrocław, mps, Narodowa Biblioteka Ossolineum, sygn. 13372/II.

Röntgen W.K., *O nowym rodzaju promieni*, przeł. S. Srebrny, Warszawa 1896.

Simondon G., *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris 1969.

Stolow J., *Mediumnic Lights, X^x Rays, and the Spirit Who Photographed Herself*, „Critical Inquiry" 2016, vol. 42, no. 4, s. 923–951, https://doi.org/10.1086/686962.

Surman J., *Julian Ochorowicz's Experiments with Eusapia Palladino 1894: The Tem-Porality of Mass Media and the Crisis of Local Credibility*, „Journal of the History of the Behavioral Sciences" 2022, vol. 58, iss. 1, https://doi.org/10.1002/jhbs. 22119.

Urbanik-Kopeć A., *Julian Ochorowicz and "New Types of Phenomena": A Story of a Scientific Article in an International Debate about the Fringes of Modernity*, „Analecta. Studia i Materiały z Dziejów Nauki" 2018, R. 27, z. 2.

Vermeir K., Margócsy D., *States of Secrecy: an Introduction*, „The British Journal for the History of Science" 2012, vol. 45, iss. 2, https://doi.org/10.1017/S0007087412000052.

Vries M.J., de, *Gilbert Simondon and the Dual Nature of Technical Artifacts*, „Techné: Research in Philosophy and Technology" 2008, vol. 12, iss. 1, https://doi.org/10.5840/techne200812112.

Wajdowicz R., *Julian Ochorowicz jako prekursor telewizji i wynalazca w dziedzinie telefonii*, Wrocław 1964.

Wolffram H., *In the Laboratory of the "Ghost-Baron": Parapsychology in Germany in the Early 20th Century*, „Endeavour" 2009, vol. 33, iss. 4, https://doi.org/10.1016/j.endeavour.2009.10.001.

Zbigniew Łagosz

AGH Akademia Górniczo-Hutnicza w Krakowie
ORCID: 0000-0003-2297-9988

# Ezoteryczne inspiracje Juliana Ochorowicza. Pomiędzy racjonalnym wynalazkiem a pozaracjonalną ideą

Aktywność na polu odnalezienia „energii życia" zwanej na Dalekim Wschodzie „chi" była już zamysłem XVI-wiecznych alchemików[1]. Późniejsze zmiany nazewnictwa od „élan vital"[2] Henriego Bergsona aż do „orgonu"[3] Wilhelma Reicha – którzy odwoływali się do samej idei niemierzalnej energii, od jakiej hipotetycznie zależałoby nasze witalne funkcjonowanie – miały również jeszcze jeden wspólny mianownik. Był nim element technicyzacji, czyli przejścia od idei ezoterycznej do próby jej unaukowienia w postaci tworzenia specjalnej aparatury inżynieryjnej. Ten niezwykle wyrazisty wpływ obecnych w mitologiach całego świata przekonań o istnieniu przypisywanych bogom czy bohaterom specjalnych mocy, które wraz z postępem cywilizacyjnym poczęły przemieniać się w początkowo „cuda techniki", a następnie w narzędzia służące codziennej egzystencji, nie ma jeszcze w literaturze swego pełnego opracowania. Jednak przyczynkarskie prace dotyczące tego zagadnienia są i tak niezmiernie intrygujące. Nawet pobieżne omówienie w tym tekście tematyki badań nad transferem wyobrażeń ludzkich, przesyłaniem myśli na odległość (telepatia), przenoszeniem za pomocą siły woli przedmiotów (telekineza) czy nabywaniem wiedzy o zdarzeniach mających dopiero się wydarzyć (prekognicja), będących inspiracją prototypów lub projektów różnych technicznych wynalazków (znajdujących później zastosowanie bądź też całkowicie zarzuconych) nie jest możliwe ze względu na ograniczenia objętościowe. Aby przybliżyć ważkość wpływu ezoteryki i „wiedzy tajemnej" na wiele dziedzin z kręgu wynalazczości, posłużyć się muszę wszelako choćby kilkoma przykładami.

Brytyjski pisarz Arthur C. Clarke, któremu zawdzięczamy między innymi powieść *2001: Odyseja kosmiczna*, na przestrzeni lat sformułował w swych esejach trzy prawa, które nazwano jego nazwiskiem. Trzecie z nich jest poniekąd wykładnią problematyki, którą w niniejszym tekście

[1] Zob. R. Prinke, *Zwodniczy ogród błędów. Piśmiennictwo alchemiczne do końca XVIII wieku*, Warszawa 2014.

[2] W jaki sposób Bergson definiował ów „pęd życiowy" zob. H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, przeł. F. Znaniecki, Kraków 2003.

[3] „Ezoterycznej energii" zwanej „orgonem" Reich poświęcił kilka monografii, w tym m.in. *Die Entdeckung des Orgons*, Bd. 1: *Die Funktion des Orgasmus*, Köln 1969; *Die Entdeckung des Orgons*, Bd. 2: *Die Krebsbiopathie*, Köln 1969.

uwypuklam, a brzmi ono następująco: „Każda wystarczająco zaawansowana technologia jest nieodróżnialna od magii”[4]. W tym kontekście znamiennym faktem pozostaje zbiegnięcie się „złotych lat” spirytyzmu z początkiem ery elektryczności. Fascynacja seansami, na których materializować się miały rzekome byty z nieznanych światów, wirujące stoliki czy szepty zza grobu zbiegły się w czasie z odkryciem fenomenu elektryczności, fal radiowych, telegrafu i komunikacji telefonicznej, gdzie – co warte uwagi – pojawiały się głosy pozbawione ciała, transmitowane z przestrzeni oddalonej o setki kilometrów. Tym samym owe „cuda techniki” odbierane były przez ówczesne społeczeństwo w sposób bardziej diaboliczny niż „kontakty z duchami”. Równocześnie pojawiły się teorie, iż głosy płynące z radioodbiornika czy słuchawki telefonu mogą być lub też bezsprzecznie są głosami z zaświatów.

Mary Roach w pozycji *Duch. Nauka na tropie życia pozagrobowego* wykazuje, iż powstała bardzo interesująca koincydencja. Otóż wszelkie media i badacze „życia zagrobowego” dostali – wraz z nowościami techniki – do ręki narzędzie mające uwiarygadniać działanie spirytyzmu. Z braku innych naukowych koncepcji tłumaczących zagadnienie porozumiewania się z zaświatami to właśnie odkryte impulsy elektryczne miały być brakującym ogniwem kontaktu pomiędzy duchem a medium[5].

Podkreślić w tym miejscu należy, że i sami wynalazcy również byli otwarci na takie hipotezy. Michael Faraday swe eksperymenty z węgorzami traktował z podziwem i trwogą, uważając, iż badane przezeń zjawisko „przekracza próg tego, czego człowiekowi wolno dowiedzieć się o świecie”[6]. Z podobną nabożnością do elektryczności podchodził Thomas Watson, który w autobiografii przedstawiał elektryczność jako rodzaj tajemnej siły[7], był zagorzałym spirytystą, a jego wiara w życie po drugiej stronie mocno rzutowała na jego tezy naukowe.

---

[4] A.C. Clarke, I. Asimov, *Clarke’s Third Law on UFO’s*, „Science” 1968, vol. 159, iss. 3812, s. 255, https://doi.org/10.1126/science.159.3812.255.c.

[5] M. Roach, *Duch. Nauka na tropie życia pozagrobowego*, przeł. M. Sekerdej, Kraków 2010, s. 184.

[6] S.P. Thompson, *Michael Faraday. His life and work*, New York 1898, s. 252.

[7] T.A. Watson, *Exploring Life. The Autobiography of Thomas A. Watson*, New York 1926.

Roach stwierdza, że Watson:

> Postrzegał medium jako jednostkę obdarzoną niezwykłymi mocami, zdolnymi przetworzyć promieniowanie ciała w siłę mechaniczną w taki sam sposób, w jaki telegraf przetwarza impulsy elektryczne w słyszalne sygnały kodu Morse'a[8].

*Notabene* siostry Margaret i Kate Fox, uważane za prekursorki komunikacji z duchami, opracowały specjalny kod, którego analogia do kodu Morse'a jest aż nadto widoczna[9]. Christopher Latham Sholes, któremu świat zawdzięcza pierwszą maszynę do pisania Remington, był równocześnie założycielem grupy spirytystycznej Excelsior Church. Jego wynalazek stanowił rezultat bezpośredniej inspiracji pismem spirytystycznym, a powstał również z chęci przyspieszenia odbioru „wiadomości od duchów"[10]. Najsłynniejszym jednakże odkrywcą, którego fascynacja kontaktem z zaświatami pchnęła do pracy nad nekrofonem, czyli telefonem do kontaktów z duchami, był Thomas Edison. Warte odnotowania jest to, iż na zainteresowanie Edisona ezoteryką silny wpływ wywarło spotkanie w 1878 roku założycieli Towarzystwa Teozoficznego[11] Henry'ego Olcotta i Heleny Bławatskiej. Swój pomysł wynalazku (niezrealizowanego) oparł na własnej koncepcji działania ludzkiego mózgu, którego komórki miały zawierać w sobie duszę człowieka i pozostawać nienaruszone w momencie śmierci[12].

Odrębną kategorię stanowią wynalazki będące urzeczywistnieniem marzeń ezoteryków, przeznaczone ściśle do rzekomego uruchamiania czy też wytwarzania sił ponadzmysłowych. Jednym z projektów inżynieryjnych z mocno oddziałującym na wyobraźnię adherentów „wiedzy tajemnej" był „akumulator orgonu" pomysłu Reicha, którego mniemane cudowne leczenie

---

[8] M. Roach, *Duch...*, s. 185–186.

[9] Bardzo wnikliwą pracę na temat związków między powstaniem „komunikacji z duchami" a wynalezieniem kodu w 1938 roku przez Samuela Morse'a napisał A. Cooke (*Electroplasm: Technology's Indissoluble link to the Spirit World*, Royal College of Art, 2001 [praca magisterska]).

[10] A. Enns, *Spiritualist Writing Machines: Telegraphy, Typtology, Typewriting*, „Communication +1" 2015, vol. 4, iss. 1, s. 15–16.

[11] Na temat Towarzystwa Teozoficznego zob. *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 1: *Teozofia i antropozofia*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2019.

[12] A. Satz, *Typewriter, Pianola, Slate, Phonograph: Recording Technologies and Automisation*, [w:] *The Machine and the Ghost. Technology and Spiritualism in Nineteenth to Twenty-First-Century Art and Culture*, ed. S. Mays, N. Matheson, Manchester–New York 2013, s. 37–56.

wszelkich chorób (w tym raka, cukrzycy i innych) rezonuje w teoriach spiskowych do dziś. Nie było to bynajmniej całkowicie nowe zjawisko, bowiem tworzeniu „akumulatora orgonu" Reich posiłkował się koncepcją Franza Antona Mesmera[13]. Ów bowiem podczas dopracowywania swej koncepcji „magnetyzmu zwierzęcego" spostrzegł, iż jego własna siła wzrasta podczas stania jedną nogą zanurzoną w wiadrze z wodą, do którego wstawiono żelazny pręt. A ponieważ klientów chętnych na uzdrawianie było tak wielu, iż magnetyzer nie mógł ich wszystkich obsłużyć indywidualnie, skonstruował olbrzymie wiadro, o którym twierdził, że jest ładowane „magnetyzmem zwierzęcym", mogące pomieścić do 20 osób[14]. I tak jak w XVIII wieku elity Paryża zwabione rzekomymi cudotwórczymi mocami zanurzały swe schorowane ciała w maszynie nazwanej przez Mesmera *baquet*, tak ponad 150 lat później, w wieku, zdawałoby się, dominacji rozumu, amerykańska bohema zamykała się w drewnianych skrzyniach wyłożonych od wewnątrz metalem i wełną. W orgazmicznych seansach uczestniczyły takie tuzy ówczesnej elity intelektualnej, jak Michel Foucault, Allen Ginsberg, Saul Bellow czy Norman Mailer, który zafascynowany ideą „energii orgonowej" skonstruował nawet kompleks takich urządzeń, a kilka z nich swym kształtem przypominało ogromne jaja dinozaura i było wyłożonych dywanami tak, że mógł w nich turlać się jak podczas zabawy na trawie[15].

Oczywiście była to technologiczna utopia. Pokazuje ona jednakże, jak ważkie dla części ezoteryków były próby realizacji idei ukazywanych w księgach „wiedzy tajemnej", wyrażające się w prototypach naukowych wynalazków. Nie inaczej ma się sprawa ezoterycznych inklinacji badawczych Juliana Ochorowicza, wynalazcy, filozofa, psychologa, poety, publicysty i badacza zjawisk pozaracjonalnych.

Gdy po studiach wyjechał do Lipska, gdzie na uniwersytecie w roku 1874 otrzymał doktorat za pracę *Bedinungen des bewustwerdens, eine Psychologisch – psychologie studie*[16] – zagłębił się w psychologię i rozpoczął

---

[13] Na temat praktyk Mesmera w kontekście ówczesnej nauki zob. P. Urbanowicz, *Elektryczny „zabobon"? Mesmeryzm wobec praktyk instytucjonalnych i naukowych Uniwersytetu Wileńskiego (1816–1818)*, „Przegląd Kulturoznawczy" 2018, nr 2(36), s. 182–198.

[14] Ch. Turner, *Adventures in the Orgasmatron: How the Sexual Revolution Came to America*, New York 2011, s. 254.

[15] Ibidem, s. 487.

[16] [bez tytułu], „Przegląd Tygodniowy" 1874, nr 20, s. 8.

eksperymentowanie z elektrycznością i elektromagnetyzmem. Od nich to przeszedł do zagadnień parapsychologii, hipnotyzmu i elektrostatyki ciała ludzkiego[17]. Studia nad tymi dyscyplinami oraz prowadzone doświadczenia pozwalały na zgłębianie zjawiska telepatii rozumianej jako przekazywanie myśli na odległość. Doprowadziło to do tego, że obecnie uważany jest za pierwszego Polaka (i jednego z pierwszych naukowców na świecie) zajmującego się technicznym przesyłaniem obrazów na odległość. By podkreślić związki ezoteryki z pierwowzorem odbiornika telewizyjnego, przytoczmy cytat Ochorowicza z czasopisma „Kosmos" z roku 1878. W artykule pod tytułem *O możności zbudowania przyrządu do przesyłania obrazów optycznych na dowolną odległość* wzmiankuje:

> Po telefonie i fonografie musimy wynaleźć telefoton albo telefotoskop, t.j. przyrząd telegraficzny do widzenia z odległości. Będzie to ni mniej ni więcej, tylko stare jak świat zwierciadło magiczne Pitagorasa, którem się posługiwał Franciszek I. w wojnach z Karolem V. Widział on w Paryżu to, co ajent jego pisał krwią w Medyjolanie na lusterku zupełnie podobném do tego, jakie sam posiadał. – Tak głosi legenda. Otóż chodzi po prostu o to, ażeby z legendy zrobić rozdział fizyki, z bajecznego Zwierciadła rzeczywisty przyrząd fizyczny[18].

Tekst ów jest syntetycznym przedstawieniem w sposób naukowy problemów, jakie należało rozwiązać celem skonstruowania aparatu telewizyjnego. Jak zauważa Krzysztof Dąbrowski, wynalazca wysunął nieznaną dotychczas

---

[17] Nadmienić należy, iż duże zainteresowanie zjawiskami magnetyzmu i hipnotyzmu Ochorowicz wykazywał już w bardzo młodym wieku. Już jako siedemnastolatek opublikował serię artykułów o tej tematyce, które wywołały gwałtowną polemikę, zob. J. Ochorowicz, *Dzisiejsze stanowisko oraz zagadnienia magnetyzmu*, „Przegląd Tygodniowy" 1867, nr 21, s. 165-167. Na temat swych pierwszych eksperymentów pisał: „Czytałem wieczorem *Fantazyjne objawy zmysłowe* Szokalskiego, a młodszy ode mnie chłopiec, któremu dawałem korepetycje, uczył się obok mnie. Doszedłszy do rozdziału o magnetyzmie zwierzęcym i do sposobu magnetyzowania, wstałem nagle i zaproponowałem mu, ażeby usiadł przede mną, zapewniając, iż pokażę mu ciekawą sztukę. Siadłszy naprzeciw niego, zacząłem robić pociągi wzdłuż rąk i bioder, a następnie migania przed oczyma i rzuty magnetyczne. Po upływie 6–7 minut, chłopiec zaczął drżeć cały, chciał mówić, a nie mógł, i w końcu rzucał się tak silnie, iż mało z krzesła nie zleciał. […] gdy jedno przyłożenie ręki do czoła uspokoiło go, i powstawszy czuł tylko jeszcze czas jakiś ociężałość i zdenerwowanie" (J. Ochorowicz, *Z dziennika psychologa*, Warszawa 1876, s. 12–13).

[18] J. Ochorowicz, *O możności zbudowania przyrządu do przesyłania obrazów optycznych na dowolną odległość*, „Kosmos" 1878, nr 2, s. 73–74.

propozycję przesyłania obrazów za pośrednictwem tylko jednej pary przewodów (przeciwnie do oddzielonych par przewodów dla każdego z punktów obrazu), a swoistym *modus operandi* miał w projektowanym przetworniku optoelektrycznym być selen, którego właściwością jest zmiana oporności pod wpływem działającego nań światła[19]. Ochorowicz konstatował:

> Jeżeli elektryczność może wywoływać ciepło i światło (w lampach elektrycznych) – to i odwrotnie, światło i ciepło mogą wytworzyć elektryczność. Co do ciepła, mamy potwierdzenie w machinach termoelektrycznych, ale co do samego światła, trzeba taki przyrząd wynaleźć. Z chwilą gdy zostanie wynaleziony, widzenie na odległość czyli widzenie telegraficzne, będzie tylko kwestią czasu[20].

Jak mocno innowacyjny był to zamysł, niech świadczy również fakt, iż sam selen jako pierwiastek (bez jego specyficznych właściwości) został odkryty sześćdziesiąt jeden lat wcześniej, bo w 1817 roku przez Jönsa Jacoba Berzeliusa. Jest to pierwiastek z szóstej grupy układu okresowego, do której przypisano również tlen, siarkę, tellur i polon. Należy do pierwiastków rzadkich i rozproszonych, a jego zawartość w skorupie ziemskiej wynosi około $5 \cdot 10^{-6}$% i nie występuje w postaci rodzimej. Jego głównym źródłem są produkty uboczne przeróbki siarki i jej związków, a także rud miedzi. Obecnie wzrost przewodnictwa selenu pod wpływem światła widzialnego (co nie podlegało ówczesnej obserwacji Ochorowicza) wykorzystuje się w przemyśle fotoelektrycznym (np. w kserokopiarkach czy fotokomórkach stosowanych do mierzenia natężenia promieniowania elektromagnetycznego). Jednakże pełne poznanie selenu i jego właściwości dokonało się dopiero w roku 1957[21].

Jak zatem przebiegał ów proces od telepatii do telewizji? Który z elementów miał tu większe znaczenie – czy zjawisko telepatii było inspiracją dla działań technicznych, czy też może to działania techniczne miały pomóc

---

[19] K. Dąbrowski, *Telewizja końca XIX wieku*, „Analecta. Studia i Materiały z Dziejów Nauki" 2016, t. 25, nr 2(49), s. 129.

[20] J. Ochorowicz, *O możności zbudowania...*, s. 53.

[21] I.A. Wysocka, E. Bulska, *Historia odkrycia i właściwości selenu*, [w:] *Selen. Pierwiastek ważny dla zdrowia, fascynujący dla badacza*, red. M. Wierzbicka, E. Bulska, K. Pyrzyńska, I. Wysocka, B.A. Zachara, Warszawa 2007, s. 19–23.

w udowodnieniu realności telepatii, a sama telewizja była tylko „produktem ubocznym"?

W stronę badań nad telepatią pchnął Ochorowicza mediumizm, który w 1881 roku stał się dla niego dominującą płaszczyzną badawczą. Jak zauważa Katarzyna Cedro-Abramczyk, bodźcem do podjęcia tej problematyki był przyjazd do Lwowa (tu na wydziale psychologii Ochorowicz prowadził zajęcia) słynnego magnetyzera Donata[22] (właśc. Alfred Edouard Odonat)[23]. Konieczne jest w tym miejscu podkreślenie, iż do mediumizmu i telepatii Ochorowicz odnosił się ze skrajnym sceptycyzmem. Sławomir Sztobryn zaznacza:

> Należy dodać, że Ochorowicz w swoich dziennikach, ale także w ocenie innych uczonych (np. noblisty Charles'a Richeta) dążył do czegoś, co dziś znamionuje badania fenomenologiczne i hermeneutyczne, mające swój wyraz teoretyczny w Husserlowskim pojęciu *epoche* zakładającym autokontrolę nad swoimi nastawieniami i utartymi schematami teoretycznymi. To wyprzedzanie epoki, dziś odbierane z uznaniem, w czasach Ochorowicza było źródłem i niezrozumienia i bezmyślnej niechęci[24].

Znamienne jednak, iż nim w *Zjawiskach mediumicznych* Ochorowicz odnotował przytoczone niżej słowa, rozważał całkowite wycofanie się z nauki, ponieważ wiedział, że rezultaty jego badań nad mediumizmem nie zostaną zaakceptowane. Pisał:

> To, co dotychczas widziałem, nie dostarczyło mi żadnego dowodu istnienia duchów. Obserwowane zjawiska, mimo pozorów spirytystycznych, dają się pojąć, przynajmniej w zasadzie, bez pomocy duchów nie gorzej, niż z pomocą duchów. Sądzę nawet, że lepiej, gdyż przypuszczenie udziału tych ostatnich sprowadziłoby tylko szereg zawikłań i nowych wątpliwości. Niemniej jednak muszę przyznać – odróżniając (co się nie zawsze czyni) postawienie kwestyi od jej rozwiązania – że jeśli pytanie o nieśmiertelności duszy dotychczas było

[22] Na temat poczynań Donata i jego medium Lucilli zob. A. Mikołejko, *Moc, która wymyka się rozumowi. O magnetyzerze Donato*, „Hermaion" 2014, nr 3, s. 128–142.

[23] K. Cedro-Abramczyk, *Julian Ochorowicz – wynalazca, psycholog, polihistor wiedzy tajemnej*, Gdynia–Kraków 2019, s. 73.

[24] S. Sztobryn, *Duch i materia. Mediumiczne eksperymenty Juliana Ochorowicza*, „Colloquium" 2022, t. 14, nr 4(48), s. 140, https://doi.org/10.34813/38coll2022.

> tylko kwestyą wiary, to obecnie, dzięki zjawiskom medyumicznym, kwestya ta, po raz pierwszy, staje na gruncie pozytywnym[25].

Wyniki przeprowadzanych eksperymentów z medium, panną Lucillą, napawały go zdumieniem. Pisał o niej:

> [...] jest bardzo miłą osobą, lat 22, temperamentu limfatycznego, której jednak magnetyzm doskonale służy, bo od trzech lat utyła za siebie i za swego magnetyzera; jest skromną, małomówną i sympatyczną somnabulistką. Usypia za dotknięciem czoła i wtedy staje się mikrofonem, telefonem, fonografem, czem chcecie – nawet martwym klocem [...][26].

Był rozdrażniony i poirytowany, nie mógł uwierzyć w to, co sam zobaczył. I tak w opisie jednego z doświadczeń z okresu lwowskiego[27] badacz zdumiewa się faktem eksperymentu z medium wprowadzonym w stan somnambuliczny. Całkowicie odcięte od bodźców zewnętrznych na skutek przewiązania oczu i zatkania uszu miało podążać za swym magnetyzerem, wykonując dokładnie jego polecenia[28]. Zdumienie sięgnęło zenitu, gdy jeden z podopiecznych miał odgadnąć w transie hipnotycznym kolejność wszystkich kart w potasowanej uprzednio talii – to nasunęło eksperymentatorowi spostrzeżenie, iż może to on sam podświadomie oszukuje samego siebie.

Tak ze względów finansowych, jak i z powodu denuncjacji do władz o rzekomy socjalizm, Ochorowicz w roku 1882 opuścił Lwów i udał się do Paryża[29]. Tu kontynuował swe badania nad mediumizmem z Pierre'em Marie Félixem Janetem, lekarzem neurologiem i psychologiem, pionierem badań w dziedzinie pamięci pourazowej. W wyniku badań nad histerią prowadzonych

---

[25] J. Ochorowicz, *Zjawiska mediumiczne*, cz. 1, Warszawa 1913, s. 177.

[26] [J.] O[chorowicz], *Doświadczenia magnetyczne*, „Kurier Warszawski" 1881, nr 132, s. 3.

[27] Więcej szczegółów na temat życia Ochorowicza we Lwowie dostarcza tekst Joanny Lekan-Mrzewki (*Julian Ochorowicz, sprawa lwowskiej fundacji Macierz Polska i „nasze osobnictwo"*, „Napis" 2021, seria 27, s. 253–271, https://www.doi.org/10.18318/napis.2021.1.15).

[28] J. Ochorowicz, *De la suggestion mentale*, Paryż 1887, s. 31–32. Pozycja ta została przetłumaczona dla polskiego czytelnika i wydana w serii „Biblioteka Lotosu" pt. *O sugestii myślowej* w roku 1937.

[29] J. Wantuła, *Dr Ochorowicz*, „Myśl Niepodległa" 1908, nr 56, s. 361.

z wykorzystaniem hipnozy razem podjęli kwestię „wylewania energii na zewnątrz mającej następować w założeniu pod wpływem wyobrażeń”[30].

Rozpoczęte badania obejmowały materializację, telekinezę i transfiguracją, jednakże nie dawały żadnej odpowiedzi na postawione pytania, a wręcz przeciwnie: mnożyły je i implikowały nowe. Wtedy to Ochorowicz sformułował niejako trzy prawa mające pozostawać ze sobą w ścisłym związku: odwracalności siły, siły traktowanej jako ruch oraz ideoplastii. Ciągle nurtującym badacza problemem był stosunek siły do materii oraz to, czy siła może istnieć poza materią[31]. Niezwykle ważki jest również termin ideoplastii, czyli „fizjologicznego urzeczywistnienia danego wyobrażenia”[32], który to termin – wywodzący się z greckiego połączenie słów: *idea* – myśl i *plasso* – tworzyć w umyśle (tworzyć pojęcie czegoś) – Ochorowicz zapożyczył od francuskiego lekarza Josepha-Pierre’a Duranda. Zdaniem badacza owa ideoplastia to wywoływanie rzeczywistych zmian fizycznych w otoczeniu pod wpływem świadomego lub bezwiednego wyobrażenia tychże zmian. Jest ona tylko szczególnym przypadkiem ogólnego prawa natury, które można nazwać prawem odwrotności, a które określa - jak pisał Ochorowicz - „z góry” i „a priori” możliwość wystąpienia pewnych zjawisk wynikających ze zmian różnych form energii[33].

Kaja Marchel w niezwykle wnikliwym artykule *Między nauką a paranauką – kilka uwag o racjonalności na marginesie prac Juliana Ochorowicza* rozkładając ww. zagadnienie w szerokiej perspektywie badań na czynniki pierwsze, podkreśla:

> […] można zauważyć, iż Ochorowicz zakładał, że świadome lub bezwiedne wyobrażenia pewnych zmian mogą, w istocie, powodować w otoczeniu realne przeobrażenia fizyczne. Możliwości te stanowią, zdaniem Ochorowicza, wyjątkowy

---

30 F. Carbonel, *Au delà de Paris et Nancy, «l’Ecole de Charles Richet» selon Pierre Janet: son impact et ses réseaux, ses membres et son hétérodoxie de l’appel à un congrès international de psychologie (1881) à la fondation d’un Institut Psychique (1900)*, „Janetian Studies” 2008, t. 5, s. 1–11.

31 B. Skarga, *Julian Ochorowicz. Pozytywizm i okultyzm*, [w:] *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. 2, red. B. Skarga, Warszawa 1975, s. 110–112.

32 Zob. E. Kosnarewicz, *Ideoplastia Juliana Ochorowicza. Historia nie spełnionej teorii*, „Przegląd Filozoficzny” 1997, R. 6, nr 1(21), s. 95–104.

33 J. Ochorowicz, *Zjawiska mediumiczne…*, s. 12.

> przejaw ogólnego prawa natury, tj. właśnie prawa odwrotności, które zakłada *a priori* zdolność występowania pewnych zjawisk przy wymianie heterogenicznych form energii. Choć, jak zauważa uczony, nie zawsze oba elementy danego wzoru są nam dane[34].

To swoiste połączenie myślenia z gruntu rzeczy magicznego z rozwojem postępu technologicznego, tak charakterystycznego dla drugiej połowy XIX wieku, zaowocowało serią felietonów opublikowanych przez Ochorowicza w roku 1893 w „Tygodniku Ilustrowanym" pod tytułem *Nowy dział zjawisk*[35]. Były one świadectwem jego poruszania się pomiędzy dwoma światami – technologii i zjawisk paranormalnych.

To poszukiwanie pomostu pomiędzy tym, co nadnaturalne, a naukowym rozwojem otaczającego go świata, widoczne było już w przytaczanej pozycji *De la suggestion mentale*, w której to zamieścił znamienne słowa:

> Reasumując te doświadczenia, mogę przypuszczać, że przenoszenie cierpienia między chorym a magnetyzerem istnieje, jak również istnieje między chorym a medium somnambulicznym. Hipoteza ta w zupełności podpada pod prawo fizyczne np. dwóch ciał o różnej temperaturze, które przy zetknięciu dążą do wyrównania swych temperatur; dwóch naelektryzowanych ciał, które chcą połączyć i wyrównać swe różnice potencjału i dwóch żywych ciał o różnych napięciach nerwowych, które przy nawiązaniu kontaktu również dążą do wyrównania tego napięcia ... [...] A myśl? Czy nie odpowiada podobnym stanom nerwowym? Bez wątpienia. Nigdy nie zaprzeczałem możliwości transmisji stanów psychicznych, jak nie zaprzeczałem istnienia transmisji głosu ludzkiego przez ocean, sam bowiem w 1885 roku wynalazłem termomikrofon[36].

W tym cytacie jak w ogniskowej skupiają się elementy myślenia magicznego, zgodnie z którym istnieć ma rzekomy transfer energii (także

---

[34] K. Marchel, *Między nauką a paranauką – kilka uwag o racjonalności na marginesie prac Juliana Ochorowicza*, [w:] *My i wy. Spory o charakter racjonalności nauki*, red. B. Płonka-Syroka, Warszawa 2010, s. 171.

[35] Zob. A. Urbanik-Kopeć, *Julian Ochorowicz and "New Type of Phenomena": A Story of a Scientific Article in an International Debate About the Fringes of Modernity*, „Analecta. Studia i Materiały z Dziejów Nauki" 2018, R. 27, nr 2(53), s. 59–77.

[36] J. Ochorowicz, *De la suggestion mentale...*, s. 42. Cytat za polskim tłumaczeniem J. Dembowskiej-Duninowej (*O sugestii myślowej*, Kraków 1937, s. 13).

powodującej choroby), wynikający z występowania podobieństw czy też bliskości przestrzennej lub czasowej, połączone z ówczesnymi koncepcjami elektryczności i elektrotechniki (prawa tych nauk nie zostały jeszcze wtedy zdefiniowane do końca).

Taki właśnie zbiór ezoteryczno-technicznych wyobrażeń będzie przyświecał wynalazkom Ochorowicza, co jest w głównej mierze podyktowane walką o wykazanie słuszności ogłoszonej – w wyniku wspomnianych powyżej doświadczeń mediumicznych – teorii zjawisk psychicznych, której – zdaniem jej twórcy – w żadnej mierze nie sposób poznać ludzkimi zmysłami. Stąd zatem wykorzystywanie wszystkich możliwych środków, jakimi dysponowała ówczesna technika, a w przypadku braków oprzyrządowania, próba ich wynalezienia. Znaczące w tym kontekście są prowadzone przez kilkanaście lat badania równoległe, jakimi posiłkował się Ochorowicz. Z jednej strony nauki humanistyczne, w nurcie których prowadził doświadczenia z dziedziny psychologii i fizjologii, a z drugiej nauki typowo techniczne z zakresu elektroakustyki, elektrotechniki czy elektromagnetyzmu. Pomostem była tu początkowo filozofia fizyki, która w latach późniejszych przeszła w fizykę praktyczną.

Z dużym prawdopodobieństwem można stwierdzić, że prace nad zagadnieniami mediumizmu przyczyniły się do zawarcia znajomości przez Ochorowicza z innym ówczesnym tytanem intelektu, polskim wynalazcą Janem Szczepanikiem. Asumptem do podjęcia wspólnych prac są informacje nadchodzące z Europy, a tyczące się słynnej włoskiej medium, Eusapii Palladino, której zarzucano oszustwa podczas seansów. W pewnym sensie obalało to teorie Ochorowicza, a zatem godziło w jego niezwykle wybujałe ambicje. W konsekwencji opracował on specjalny zestaw przyrządów kontrolnooptycznych, lecz by tego dokonać, musiał – jak zawsze w jego przypadku – poznać gruntownie najnowsze osiągnięcia z dziedziny optyki i techniki fotograficznej. I właśnie na ten okres datuje się jego kontakty ze wspomnianym powyżej Szczepanikiem, który badał naonczas zagadnienia fotografii i projekcji barwnej[37]. Gdyby nie prawdopodobnie niezgodność charakterów, przeszliby zapewne razem do historii techniki, a wspólnie

[37] W. Jewsiewicki, *Jan Szczepanik. Wielki wynalazca*, Warszawa 1961.

konstruowane urządzenie przekazujące obraz i dźwięk na odległość mogłoby stanowić przełom na skalę światową. Oczywiście współpraca i tak przyniosła spektakularne efekty. Teoretyczne założenia przesyłania wizji na odległość za pomocą komórki selenowej opracowane przez Ochorowicza miały swą kontynuację w wynalazku ogłoszonym przez Szczepanika w 1897 roku pod nazwą „telektroskopu"[38] (w kraju nazwanym „dalekowidzem").

Ten ciągły pęd do wyjaśniania istoty zjawisk z zakresu parapsychologii mający ukazać istnienie rzekomo niewidzialnej formy energii wytwarzanej pomiędzy medium a hipnotyzerem – czy też w ujęciu Ochorowicza badaczem – pchał go do konstruowania wielu innych maszyn (nigdy niezrealizowanych). Koniecznie w tym miejscu przypomnieć należy o pomyśle budowy „chronofotografu", „zooskopu" czy przyrządu mającego służyć fotografowaniu ciał niewidzialnych „kryptoskopu"[39].

Czy w przypadku braku zainteresowania parapsychologią w umyśle tego badacza zrodziłyby się pomysły, które zaowocowały wynalazkami wchodzącymi w skład dorobku światowej techniki? Niełatwo jednoznacznie odpowiedzieć na tak postawione pytanie. Jednakże jego sens bardzo dobrze uwypukla Roman Wajdowicz w podsumowaniu książki *Julian Ochorowicz jako prekursor telewizji i wynalazca w dziedzinie telefonii*, pisząc:

> Rozpoczęte przez Ochorowicza w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku badania z zakresu fizjologii układu nerwowego, centralnego i obwodowego, fizjologii układu mięśniowego i narządów zmysłów człowieka lub specjalnie zbudowanych przyrządów czy urządzeń elektrycznych, elektromagnetycznych, optycznych i akustycznych, których właściwa obsługa i zastosowanie były niemożliwe bez gruntownej znajomości odpowiednich dziedzin fizyki teoretycznej i stosowanej. Stąd też wypływało głębokie zainteresowanie Ochorowicz dziedziną elektromagnetyzmu, które przyczyniło się z kolei do wynalezienia hipnoskopu i do wybitnych osiągnięć z zakresu budowy mikrofonów i telefonów. Późniejsze badanie zjawisk hipnozy i telepatii, wymagające eksperymentów innego typu,

[38] Idem, *Polski Edison. Jan Szczepanik*, Warszawa 1972, s. 44–45.

[39] Zob. rękopis rozprawy i szkice techniczne pozostające w zasobach archiwum Biblioteki Zakładu im. Ossolińskich we Wrocławiu: J. Ochorowicz, *Dziennik* (styczeń – marzec 1901, ogólny tytuł *Myśli i fototypia*), Biblioteka Zakładu im. Ossolińskich we Wrocławiu, sygn. 13357/I i II; 13368/I.

> wiążą się w czasie z zainteresowaniami Ochorowicza fototechniką, promieniami Roentgena, odkryciami Crookesa i Geisslera, dając w wyniku, jeśli chodzi o działalność techniczną, pomysły przyrządów oświetleniowych, błyskową lampę magnezjową oraz oryginalną konstrukcję aparatu fotograficznego. Wszystkie te urządzenia miały służyć poparciu jego teorii o możliwości »fotografowania myśli«, czyli wyjaśnienia istoty zjawisk z dziedziny parapsychologii [...][40].

Przeglądając dokładnie życiorys Ochorowicza, można spostrzec – co zostało już wykazane – iż sztuką hipnotyzowania zajął się w wieku niespełna 16 lat. Towarzyszyła mu ona podczas prac z medium Jadwigą Natalią Domańską, a ostatni raz użył tej umiejętności na trzy dni przed swoją śmiercią[41]. Badania nad sferą pozaracjonalną nie pozwoliły mu na uzyskanie profesury, a jednak nie wyrzekł się swoich zainteresowań do końca życia. Być może do ostatnich godzin w jego umyśle kołatało się postawione w 1898 roku pytanie: „A jeśli się okaże, że przeciwnie, świadomość jest tylko małym odłamkiem bezświadomości?..."[42].

## Bibliografia

[bez tytułu], „Przegląd Tygodniowy" 1874, nr 20.

Bergson H., *Ewolucja twórcza*, przeł. F. Znaniecki, Kraków 2003.

Carbonel F., *Au delà de Paris et Nancy, «l'Ecole de Charles Richet» selon Pierre Janet: son impact et ses réseaux, ses membres et son hétérodoxie de l'appel à un congrès international de psychologie (1881) à la fondation d'un Institut Psychique (1900)*, „Janetian Studies" 2008, vol. 5.

Cedro-Abramczyk K., *Julian Ochorowicz – wynalazca, psycholog, polihistor wiedzy tajemnej*, Kraków–Gdynia 2019.

Clarke A.C., Asimov I., *Clarke's Third Law on UFO's*, „Science" 1968, vol. 159, iss. 3812, https://doi.org/10.1126/science.159.3812.255.c.

Cooke A., *Electroplasm: Technology's Indissoluble Link to the Spirit World*, Royal College of Art, 2001 [praca magisterska].

[40] R. Wajdowicz, *Julian Ochorowicz jako prekursor telewizji i wynalazca w dziedzinie telefonii*, Wrocław 1964, s. 96–97.

[41] A. Mikołejko, *Jadwiga Domańska*, Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/214 [dostęp: 7.11.2023].

[42] J. Ochorowicz, *Bezwiedne tradycje ludzkości. Studium z psychologii historii*, Warszawa 1898, s. 267.

Dąbrowski K., *Telewizja końca XIX wieku*, „Analecta. Studia i Materiały z Dziejów Nauki" 2016, t. 25, nr 2(49).

Enns A., *Spiritualist Writing Machines: Telegraphy, Typtology, Typewriting*, „Communication +1" 2015, vol. 4, iss. 1.

Jewsiewicki W., *Jan Szczepanik. Wielki wynalazca*, Warszawa 1961.

Jewsiewicki W., *Polski Edison. Jan Szczepanik*, Warszawa 1972.

Kołodziejczyk A., *Myślenie i magia. Kontrowersje wokół normatywności myślenia magicznego w dorosłości*, „Psychologia Rozwojowa" 2004, t. 9, nr 5.

Kosnarewicz E., *Ideoplastia Juliana Ochorowicza. Historia nie spełnionej teorii*, „Przegląd Filozoficzny" 1997, R. 6, nr 1(21).

Lekan-Mrzewka J., *Julian Ochorowicz, sprawa lwowskiej fundacji Macierz Polska i „nasze osobnictwo"*, „Napis" 2021, seria 27, https://www.doi.org/10.18318/napis.2021.1.15.

Marchel K., *Między nauką a paranauką – kilka uwag o racjonalności na marginesie prac Juliana Ochorowicza*, [w:] *My i wy. Spory o charakter racjonalności nauki*, red. B. Płonka-Syroka, Warszawa 2010.

Mikołejko A., *Jadwiga Domańska*, Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/214 [dostęp: 7.11.2023].

Mikołejko A., *Moc, która wymyka się rozumowi. O magnetyzerze Donato*, „Hermaion" 2014, nr 3.

Ochorowicz J., *Bezwiedne tradycje ludzkości. Studium z psychologii historii*, Warszawa 1898.

Ochorowicz J., *De la suggestion mentale*, Paryż 1887.

O[chorowicz] [J.], *Doświadczenia magnetyczne*, „Kurier Warszawski" 1881, nr 132.

Ochorowicz J., *Dziennik* (styczeń – marzec 1901, ogólny tytuł *Myśli i fototypia*), Biblioteka Zakładu im. Ossolińskich we Wrocławiu, sygn. 13357/I i II; 13368/I.

Ochorowicz J., *Dzisiejsze stanowisko oraz zagadnienia magnetyzmu*, „Przegląd Tygodniowy" 1867, nr 21.

Ochorowicz J., *Magnetyzm żywotny wobec nauki i sztuki lekarskiej*, „Kłosy" 1867.

Ochorowicz J., *O możności zbudowania przyrządu do przesyłania obrazów optycznych na dowolną odległość*, „Kosmos" 1878, nr 2.

Ochorowicz J., *Z dziennika psychologa*, Warszawa 1876.

Ochorowicz J., *Zjawiska mediumiczne*, cz. 1, Warszawa 1913.

*Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 1: *Teozofia i antropozofia*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2019.

Prinke R.T., *Zwodniczy ogród błędów. Piśmiennictwo alchemiczne do końca XVIII wieku*, Warszawa 2014.

Reich W., *Die Entdeckung des Orgons*, Bd. 1: *Die Funktion des Orgasmus*, Köln 1969.

Reich W., *Die Entdeckung des Orgons*, Bd. 2: *Die Krebsbiopathie*, Köln 1969.

Roach M., *Duch. Nauka na tropie życia pozagrobowego*, przeł. M. Sekerdej, Kraków 2010.

Satz A., *Typewriter, Pianola, Slate, Phonograph: Recording Technologies and Automisation*, [w:] *The Machine and the Ghost. Technology and Spiritualism in Nineteenth to Twenty-First-Century Art and Culture*, ed. S. Mays, N. Matheson, Manchester–New York 2013.

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

Sztobryn S., *Duch i materia. Mediumiczne eksperymenty Juliana Ochorowicza*, „Colloquium" 2022, t. 14, nr 4(48), https://doi.org/10.34813/38coll2022.

Thompson S.P., *Michael Faraday. His life and work*, New York 1898.

Turner Ch., *Adventures in the Orgasmatron: How the Sexual Revolution Came to America*, New York 2011.

Urbanik-Kopeć A., *Julian Ochorowicz and "New Type of Phenomena": A Story of a Scientific Article in an International Debate About the Fringes of Modernity*, „Analecta. Studia i Materiały z Dziejów Nauki" 2018, R. 27, nr 2(53).

Urbanowicz P., *Elektryczny „zabobon"? Mesmeryzm wobec praktyk instytucjonalnych i naukowych Uniwersytetu Wileńskiego (1816–1818)*, „Przegląd Kulturoznawczy" 2018, nr 2(36), https://doi.org/10.4467/20843860PK.18.010.9188.

Wajdowicz R., *Julian Ochorowicz jako prekursor telewizji i wynalazca w dziedzinie telefonii*, Wrocław 1964.

Wantuła J., *Dr Ochorowicz*, „Myśl Niepodległa" 1908, nr 56.

Watson T.A., *Exploring Life. The Autobiography of Thomas A. Watson*, New York 1926.

Wysocka I., Bulska E., *Historia odkrycia i właściwości selenu*, [w:] *Selen. Pierwiastek ważny dla zdrowia, fascynujący dla badacza*, red. M. Wierzbicka, E. Bulska, K. Pyrzyńska, I. Wysocka, B.A. Zachara, Warszawa 2007.

Renata Czyż

AGH Akademia Górniczo-Hutnicza w Krakowie
Książnica Cieszyńska
ORCID: 0000-0003-0546-6785

# Kościoły tradycyjne wobec alternatywnej duchowości na Śląsku Cieszyńskim

W ostatniej dekadzie XIX wieku na Śląsku Cieszyńskim ponownie zaczęły się szerzyć zainteresowania spirytyzmem[1], które docierały na wielokulturowy i wielowyznaniowy teren pogranicza od strony Czech i Moraw. Rozsadnikiem tych idei było górniczo-przemysłowe Zagłębie Ostrawsko-Karwińskie, gdzie intensywnie mieszała się ludność miejscowa i napływowa: Polacy, Czesi i Niemcy. Szerokie zainteresowanie spirytyzmem wśród górników, robotników, rzemieślników i rolników objawiło się organizacją wspólnoty w Radwanicach, oficjalnie zarejestrowanej w 1911 roku. Własny, potężny zbór, wzniesiony w 1914 roku, szeroka działalność wydawnicza i kilkutysięczna społeczność wywierały ogromny wpływ na całą okolicę[2]. Zetknął się z nimi Andrzej Kajfosz z Nydku, który po pierwszej wojnie światowej został liderem Polskiego Towarzystwa Teozoficznego[3], i inni przedstawiciele alternatywnej duchowości, na przykład jasnowidząca Agnieszka Pilchowa[4], pochodząca z sąsiadującej z Radwanicami wsi Poręba (dziś dzielnice Ostrawy). Niezależnie od tego ludowego ruchu zainteresowanie nowymi zjawiskami wykazywała także polska inteligencja[5], która aktywnie wspierała ruch narodowy na Śląsku Cieszyńskim i przyjeżdżała wypoczywać na przykład do Wisły.

Osiedlenie się w Wiśle około 1900 roku Juliana Ochorowicza nie pozostało bez wpływu na zainteresowania, tym razem mediumizmem, miejscowej ludności. Uczony nie tylko budował letnisko w Wiśle, ale prowadził badania z udziałem medium Stanisławy Tomczykówny, leczył oraz wypożyczał miejscowym książki, w tym własne dzieła. Odcinał się jednak od spirytystów, a proponowane mu medium z Nydku nie przedstawiało dla jego badań

---

1 Pierwsze wzmianki na temat spirytyzmu na Śląsku Cieszyńskim pojawiają się w połowie XIX wieku. Zob. J. Szymeczek, *Nacionalismus mezi těšínskými spiritisty*, „Dingir" 2023, nr 1, s. 9–11.

2 J. Rösner, *Spiritismus ve Slezsku. Příspěvek k objasnění historie i dnešního stavu spiritismu ve Slezsku. Za přispění některých bratří*, Radvanice 1927, „Knihovna »Spiritistické Revue«", sv. V.

3 J. Szymeczek, *Kajfosz Andrzej*, [w:] *Biografický slovník Slezska a severní Moravy*, Seš. 10, red. L. Dokoupil, Ostrava 1998, s. 78–79.

4 I. Trzcińska, *The Mythology of Agnieszka Pilchowa*, [w:] *Polish Esoteric Traditions 1890–1939. Selected issues*, ed. A. Świerzowska, trans. S. Jones, Gdańsk 2019, s. 96–116.

5 A. Mikołejko, *Eusapia Palladino w Warszawie. Akt założycielski polskiego spirytyzmu*, „Hermaion" 2012, nr 1, s. 176–185.

większej wartości[6]. Ze środowiska lokalnego kontaktował się między innymi z Janem Pilchem, nauczycielem w Karpętnej, robotnikiem huty Janem Wantułą z Ustronia oraz nauczycielem Andrzejem Podżorskim z Wisły, którzy byli zainteresowani jego dorobkiem naukowo-badawczym[7], a także z miejscową i napływową inteligencją. Kontakty mieszkańców regionu z Polakami, zwłaszcza ze Lwowa, spowodowały, że na Śląsku Cieszyńskim dostępna stała się literatura ezoteryczna. Cieszyński wydawca Edward Feitzinger od około 1908 roku wydawał[8], a wcześniej również sprowadzał publikacje na temat spirytyzmu, mediumizmu, okultyzmu i pokrewnych dziedzin, głównie z lwowskiego Wydawnictwa „Kultura i Sztuka". Po pierwszej wojnie światowej miał na składzie około 50 tytułów z tego zakresu tematycznego.

Kontakty ze światem duchów podczas seansów spirytystycznych czy za pośrednictwem mediów stały się tak popularne, że zaniepokoiły tradycyjne kościoły działające na Śląsku Cieszyńskim, czyli Kościół Rzymskokatolicki i Kościół Ewangelicko-Augsburski, a także organizacje społeczne i polityczne. Powstające grupy spirytystów odbierały im członków lub wiernych, którzy albo występowali z Kościoła, albo pozostawali z nim w bardzo luźnym związku, krytykując tradycyjną duchowość katolicką czy ewangelicką. Jako jeden z pierwszych oznaki szerzenia się „nowej religii" odnotował w lutym 1904 roku „Przyjaciel Ludu" redagowany przez księdza Franciszka Michejdę z Nawsia, przywódcę ewangelickiego obozu narodowego. Korespondencja nadesłana ze zboru w Błędowicach Dolnych jest stronnicza i krytyczna, ale obrazuje kierunki szerzenia się spirytyzmu i jego główne zasady. Według autora listu nowa wiara miała nadejść w 1903 roku od strony Orłowej. Po pół roku wśród ewangelików w Błędowicach Dolnych było około 50 spirytystów, w tym członkowie zastępstwa zborowego. Mieli oni krytykować księży, rzadko uczęszczać do kościoła i organizować zebrania nawet w czasie trwania nabożeństw oraz w nocy. Początkowo czytali Biblię, ale później tylko czeskie książki, po lekturze których część osób chorowała. Modlili

[6] A. Wantuła, *Dr Julian Ochorowicz w Wiśle*, „Zaranie Śląskie" 1937, z. 3, s. 197–202.

[7] R. Czyż, *Dziedzictwo Juliana Ochorowicza (1850–1917) na Śląsku Cieszyńskim*, „Studia Religiologica" 2023, t. 56, nr 1, s. 33–45, https://doi.org/10.4467/20844077SR.23.003.19225.

[8] K. Aurelly, *Z tajemnicy duszy ludzkiej czyli O spirytyzmie. Z 6 illustracyami w tekście*, Cieszyn [1908].

się nad chorymi i kontaktowali z duchami oraz propagowali abstynencję, choć autor korespondencji podejrzewał, że po kryjomu używają alkoholu[9].

Po dwóch miesiącach, w kwietniu 1904 roku, na zjawisko zwróciła uwagę redakcja „Głosu Ludu Śląskiego", która na temat spirytystów wypowiedziała się bezstronnie. Zauważyła ona, że w miejscowości Łąki z ambony w kościele katolickim ogłoszono wystąpienie z Kościoła górnika Pawła Stawarskiego, a księża w gminach okolicznych: Łąki, Stonawa i Orłowa, a później także Łazy, Rychwałd, Poręba i Polska Ostrawa potępiają spirytystów, „wyklinają i zniesławiają", „sieją pogardę", choć swoim postępowaniem sami przeczą własnym słowom o Bogu[10]. Radykalny ruch ludowy miał antyklerykalne oblicze, ale anonimowy autor artykułu bez zacietrzewienia zwracał uwagę, że nędza, w jaką wpadło wielu robotników po wielkim strajku i brak pomocy ze strony księży, są przyczyną nowego ruchu. Szerzył się on głównie wśród katolickich wychodźców z Galicji, którzy za pracą przybyli i osiedlili się w Zagłębiu Ostrawsko-Karwińskim. Po wsiach nazywani „spirytusami" żyli moralnie i wstrzemięźliwie (bez alkoholu i hucznych zabaw), zachowywali pokój, a tym samym stawali się dobrym przykładem dla innych, zyskując „szacunek i poważanie". W okolicach Łąk, Stonawy i Orłowej było już około 200 osób, które przestały praktykować w Kościele katolickim, zarówno mężczyzn, jak i kobiet[11].

W związku z artykułem „Głosu Ludu Śląskiego" wybuchła polemika pomiędzy nim a katolicką „Gwiazdką Cieszyńską", w której głos zabrał także „Robotnik Śląski". Autor, ukrywający się pod pseudonimem Pagenus (jak podejrzewał „Głos Ludu Śląskiego" osoba duchowna), nie przebierał w słowach. Jego tekst jest napastliwy, obraźliwy i pogardliwy wobec dziennikarzy „Głosu" i nowej „sekty" religijnej. Pomiędzy wyzwiskami pojawiają się jednak informacje, które pozwalają zobrazować rozwój ruchu spirytystycznego na Śląsku Cieszyńskim. Pagenus potwierdza, że Łąki (u „Baronki") to miejsce, z którego zaczęły się rozchodzić nowe idee, a spirytyści tworzą zorganizowaną wspólnotę, płacą składki, nie wierzą w istnienie piekła, tylko w ponowne

[9] *Nieco o spirytyzmie. (Korespondencja z Błędowic Dolnych)*, „Przyjaciel Ludu" 1904, nr 3, s. 21–22.

[10] *„Spirytusy"*, „Głos Ludu Śląskiego" 1904, nr 15, s. 1.

[11] Ibidem.

wcielenia duszy, propagują abstynencję i unikają hucznych zabaw, zaś słowa medium w transie to dla nich podstawowy przekaz wiary. Każda grupa ma własne medium i „przeora", negują uczęszczanie do kościoła, którego nie potrzebują, gdyż prowadzą ich duchy. Twierdzą, że „przynoszą ludzkości nową religię" i nie dociera do nich żadna inna argumentacja. Autor uważa spirytystów za maniaków i fanatyków, do których należą ludzie naiwni i zabobonni jak Paweł Stawarski[12]. Początku ruchu, który wywodzi się z Czech i Moraw, upatruje w osobie pomocnika stolarskiego nazwiskiem Kus (Kuś), który tam pracował. To on miał przynieść nowe praktyki do swojej rodziny w Łąkach w 1895 roku. Agitacja odbywa się więc za pośrednictwem czeskich gazetek i broszur, przyjeżdżają czescy mówcy i na zebraniach mówi się w języku czeskim. Polemista „Gwiazdki Cieszyńskiej" wyraźnie wskazuje, że spirytyzm to ruch czeski, który wspiera spirytystyczna władza w Pradze (dokąd jeżdżą nowe media) i czeska inteligencja. Zjawisko interpretuje w kategoriach narodowych, uważając, że nowe praktyki to narzędzie czechizowania ludu i ogromne zagrożenie dla polskości Śląska[13].

W tym czasie głos zabrał również „Robotnik Śląski", organ Polskiej Partii Socjalno-Demokratycznej, redagowany przez Tadeusza Regera. W artykule *Spirytyzm czy socyalizm?* autor atakuje Kościół katolicki i księży za to, że z ambon zamiast Słowa Bożego sypią się gromy i anatemy na zarazę spirytystyczną, czemu towarzyszy ofensywa prasy „klerykalno-prawomyślnej". Potwierdza fakt powstania i ekspansji nowej „sekty mistyczno-religijnej", której zwolennicy nazywają się „spirytystami" lub „ducharzami" i wychodząc z Łąk, sięgnęli już Trzyńca. Idee napłynęły na Śląsk z Czech, językiem dominującym jest czeski i niemiecki, a „bardziej fanatyczni głoszą wstrzemięźliwość od jadła i napojów, umartwiają ciała" przez biczowanie i ascezę. Zwolennicy praktykują hipnozę. Jedna z młodych kobiet w Łąkach jest medium, odbywają się regularnie seanse spirytystyczne, a członkowie wierzą we wcielenia duszy, czytają Biblię i wierzą w biblijne cuda i duchy. Autor (zapewne sam Tadeusz Reger) nie wyśmiewa spirytystów, ale sądzi, że hipnoza prowadzi do upadku ich sił fizycznych i psychicznych, zobojętnienia

[12] Pagenus, *„Spirytusy"*, „Gwiazdka Cieszyńska" 1904, nr 16, s. 2–3; nr 17, s. 2–3.

[13] Idem, *„Spirytusy"*, „Gwiazdka Cieszyńska" 1904, nr 20, s. 1–2.

i pesymizmu, co może się źle skończyć dla robotników. Ich los obchodzi go szczególnie, gdyż ci, którzy wystąpili z Kościoła, nie posyłają dzieci na religię ani na nabożeństwa, narażając się na utratę pracy. Jezuici w Karwinie starają się, jego zdaniem, przekonać hrabiego Larischa (właściciela kopalń i hut), by spirytystów wydalał z pracy, a księża z gmin Łąki (ksiądz Jansza) i Stonawa (ksiądz Krzystek) tropią ich i stawiają w stan oskarżenia. Podaje przykłady takich działań. Stróż gminny Franciszek Delong po 30 latach pracy miał zostać zwolniony, gdyż ksiądz rzucił na niego podejrzenie o praktykowanie spirytyzmu, a zgłoszona przez księdza do prokuratury Marianna Rutkiewiczowa spędziła w więzieniu dwa tygodnie za obrazę religii katolickiej. Jednocześnie autor zaznacza, że zwiedzeni przez spirytystów członkowie partii wracają do organizacji po jakimś czasie[14]. Najwyraźniej nawet socjaliści doznawali strat na skutek rozprzestrzeniania się spirytyzmu.

Grupy „ducharzy" działały zatem na terenie Śląska Cieszyńskiego od około 1895 roku i zataczały coraz większe kręgi. Już w 1903 roku jedna z grup spirytystycznych powstała w Bystrzycy nad Olzą, organizowała swoje spotkania i kolportowała czeskie czasopismo spirytystyczne „Posel zàhrobní"[15]. Funkcjonowanie takiej grupy w Wiśle opisał kronikarz ewangelickiego zboru, ksiądz Jerzy Mrowiec, który oburzony wystąpieniem z Kościoła dwóch małżeństw zajmujących się spirytyzmem zapisał:

> Rok 1910 przyniósł nieprzyjemną niespodziankę w postaci wzmożonej propagandy spirytystów. Swoje zebrania odbywali najpierw w Nydku […], a następnie na Krzywym. Pogardzają oni kościołem, odrzucają sakrament Wieczerzy Pańskiej, zasądzają proboszcza, śpiewają pieśni spirytystyczne, a Biblię tłumaczą po swojemu. Gdy zapalają świeczki, wprawiają się w stan zamroczenia, media prowadzą rzekomo rozmowy z wywoływanymi duchami jak np. z duchem superintendenta dr Haasego, z duchem Andrzeja Raszki kierownika szkoły i innych. Duchów tych jednak nikt nie widzi ani nie słyszy. Spirytyści bardzo dbają o werbowanie nowych członków[16].

---

[14] *Spirytyzm czy socyalizm?*, „Robotnik Śląski" 1904, nr 8, s. 2. Polemikę prasową zakończyła publikacja *Jeszcze o „spityrusach"*, „Głos Ludu Śląskiego" 1904, nr 20, s. 1.

[15] J. Szymeczek, *Nacionalismus…*, s. 10.

[16] Cyt. za: R. Czyż, Z. Pasek, *Kościoły i wspólnoty religijne Wisły*, Wisła 2008, „Monografia Wisły", t. 3, s. 65.

Zapis kronikarza wskazuje na źródło, tym razem na spirytystów z Nydku, sąsiadującego z Wisłą przez przełęcz Beskidek i dolinę Jawornika, skąd biegła najkrótsza droga przez Nydek i Bystrzycę do Trzyńca i huty żelaza. Wśród robotników szerzyły się różnie idee, między innymi wspomniany socjalizm. Andrzej Kajfosz, który z Zagłębia Ostrawsko-Karwińskiego powrócił do Nydku w 1913 roku, zaszczepił w tej miejscowości teozofię[17], ale starszym podłożem dla alternatywnej duchowości był spirytyzm i wierzenia ludowe w różne duchy wypełniające świat chłopskiej i góralskiej wyobraźni, jak bandurki, nocznice, strzygi i utopce. Nie bez znaczenia pozostawała ludowa i magiczna duchowość katolicka oraz ewangelicka duchowość pietystyczna, która na Śląsku Cieszyńskim miała długą tradycję sięgającą początków XVIII wieku[18]. W tym samym czasie powstała ewangelicka Społeczność Chrześcijańska[19] i prekursor ruchu zielonoświątkowego – Związek dla Stanowczego Chrześcijaństwa[20], które akcentowały konieczność nawrócenia, odrodzenia i osobistego kontaktu z Bogiem przez Ducha Świętego, a spotkania organizowały w niewielkich grupach domowych skupiających się na lekturze Biblii. Spirytyzm działając na tych samych zasadach, miał więc sprzyjające warunki do rozwoju i obejmował coraz szersze kręgi. Świadczy o tym fakt, że artykuł o rozwoju ruchu ukazał się nawet w 1912 roku w „Gazecie Górniczej" wydawanej dla polskojęzycznych górników pracujących w Niemczech (Bochum)[21].

Obok grupek spirytystycznych od 1919 roku działało Polskie Towarzystwo Teozoficzne z siedzibą w Nydku, którego organem prasowym był miesięcznik „Wyzwolenie", następnie „Teozofia"[22]. W 1921 roku

---

17 J. Szymeczek, *Kajfosz Andrzej…*, s. 78–79; idem, *Agitator błogości ducha. Andrzej Kajfosz i polski ruch teozoficzny na Zaolziu*, „Rocznik Wiślański" 2023, t. 15, s. 16–25.

18 O. Wagner, *Mutterkirche vieler Länder. Geschichte der Evangelischen Kircheim Herzogtum Teschen 1545–1918/20*, Wien 1978; H. Patzelt, *Der Pietismus im Teschener Schlesien 1709–1730*, Göttingen 1969.

19 K. Kulisz, *Czego chcemy? Słowo wyjaśnienia w sprawie Społeczności Chrześcijańskich*, Cieszyn 1905; S. Kaczmarczyk, *Probuzenecká hnutí na Těšínském Slezsku*, [b.m.] [2003].

20 Z. Pasek, *Związek Stanowczych Chrześcijan. Studium historii idei religijnych*, Kraków 1993; *100-lecie Związku Stanowczych Chrześcijan / 100. výročí Svazu rozhodných křesťanů*, Cieszyn 2010.

21 *Praktyki spirytystyczne wśród ludności na Śląsku austriackim*, „Gazeta Górnicza" 1912, nr 44, s. 2–3.

22 U. Patocka-Sigłowy, *Polska prasa ezoteryczna i wydawnictwa książkowe w latach 1890–1939*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 2: *Formacje, ludzie, idee*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2019, s. 267–318.

działalność rozpoczął Józef Chobot, który po klęsce idei Bractwa Odrodzenia Narodowego[23] nawiązał współpracę z redakcją „Hejnału". Z kolei Jan Hadyna redagował „Wiedzę Duchową", a następnie „Lotos". Każda z redakcji wydawała własne serie książkowe. Tak bogaty przekrój wydawnictw, a tym samym idei ezoterycznych, i ich szeroki zasięg coraz bardziej niepokoił świeckich i duchownych obu tradycyjnych wyznań. Do walki ze spirytyzmem na Śląsku Cieszyńskim przystąpili wierni Kościoła ewangelickiego, którzy na łamach „Przyjaciela Ludu" publikowali swoje krytyczne uwagi. Wynikały one z bardzo ostrożnego stanowiska księdza Franciszka Michejdy, który po pierwszej korespondencji z Błędowic Dolnych w komentarzu zauważał, że spirytyzm to choroba duszy wynikająca z rozpowszechnionego materialistycznego poglądu na świat oraz pogardy wobec wiary w Boga; zniekształcona wiara, której podłożem jest niedowiarstwo. Radził nie prześladować wyznawców, nie donosić władzom i nie robić z nich męczenników, aby spirytyzm nie szerzył się jeszcze bardziej. Za najlepsze lekarstwo uważał wolność i budowanie żywego Kościoła, który przetrwa i to zagrożenie. Radził także nie wykluczać członków nowej grupy z Kościoła, jeśli sami chcą w nim pozostać i nie naruszają podstawowych zasad wiary; przyjmować krytykę, ale nie pozwolić, aby spirytyści zasiadali we władzach parafialnych. Ksiądz Franciszek Michejda pochwalał propagowanie trzeźwości i zauważał, że jeśli spirytyści są faryzeuszami, to znikną jak wywoływane przez nich duchy[24].

Odpowiedzią na takie stanowisko wyrażone w lutym 1904 roku był artykuł podpisany inicjałami J.K. (Jan Kubisz?), który ukazał się w dwóch częściach w lipcu. Autor wskazywał, że idee spirytystyczne w ciągu kilku miesięcy trafiły na drugi koniec Śląska Cieszyńskiego, znalazły wielu zwolenników wśród ludu i poważnie zagroziły Kościołowi ewangelickiemu. Opis zebrań i idei spirytystów jest tu bardziej szczegółowy (odstępowanie od Wieczerzy Pańskiej, kwestionowanie istnienia piekła, dążenie do scalenia wszystkich wyznań pod sztandarem spirytyzmu), a atakowanie Kościoła

[23] A. Mikołejko, *Rewolucja duchowa w projekcie Józefa Chobota*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 2..., s. 133–144.

[24] *Nieco o spirytyzmie. (Korespondencja z Błędowic Dolnych)*, „Przyjaciel Ludu" 1904, nr 3, s. 22–23.

sprecyzowane (pobieranie opłat za posługi kościelne)[25]. Wskutek masowego udziału ludu w zebraniach nowej wiary, a zwłaszcza odchodzenie od Kościoła młodych ludzi, autor proponuje konkretne rozwiązania (np. inne uposażenie księży) oraz radzi dać odpowiedź nie naukową (jak w jednej z parafii), ale prostą i biblijną, która ostrzeże wiernych. Za taki tekst uważa artykuł księdza Leopolda Otto[26], który cytuje w kolejnej części swej wypowiedzi za „Zwiastunem Ewangelicznym" z 1864 roku[27].

Postulat walki ze spirytyzmem zrealizował ksiądz Józef Pindór, w latach 1902–1919 pastor zboru ewangelickiego w Trzyńcu. Nakładem własnym w drukarni Kutzera i spółki latem 1904 roku wydał broszurę (o czym informował „Przyjaciel Ludu"[28]), która miała na celu wyjaśnienie ludowi, czym jest spirytyzm[29]. Duchowny definiował go jako „wszelkie dążenia, aby duchy zmarłych wywołać i przez styczność z nimi rozmaitych rzeczy się dowiedzieć, które przed człowiekiem są zakryte"[30]. Dysponował dość dokładnymi informacjami dotyczącymi początków spirytyzmu w Ameryce Północnej, gdyż wymieniał nazwisko Davisa, który jako pierwszy zapadł w sen magnetyczny i zaczął rozmawiać z duchami[31]. Nie wspomniał jednak ani o siostrach Margaret i Kate Fox, ani o Allanie Kardecu i nurcie romańskim, co świadczy o pobieżnej znajomości spirytyzmu i traktowaniu go wyłącznie w kategoriach religijnych[32]. Odmiennie podchodził do hipnozy, którą uważał za jedną z metod leczniczych, zastępującą nawet narkozę, ale także niebezpieczną i zbyt często stosowaną jako prowadzącą do większych zaburzeń[33]. Z tekstu

---

25 J.K. [J. Kubisz?], *Kilka słów o spirytyzmie*, „Przyjaciel Ludu" 1904, nr 13, s. 124–127, nr 14, s. 133–136.

26 T. Stegner, *Bóg, protestantyzm, Polska. Biografia pastora Leopolda Marcina Otto (1819–1882)*, Gdańsk 2000.

27 [L. Otto], *Spirytyzm*, „Zwiastun Ewangeliczny" 1864, nr 5, s. 76–79.

28 „Przyjaciel Ludu" 1904, nr 15, s. 155.

29 Józef Pindór, *Co to jest spirytyzm? Objaśnienie dla ludu*, Trzyniec 1904.

30 Ibidem, s. 3.

31 Ibidem, s. 4. Chodzi o Andrew Jacksona Davisa (1826–1910), uznawanego za prekursora i nazywanego „Janem Chrzcicielem anglosaskiego spirytyzmu". Zob. A. Mikołejko, *Spirytyzm*, Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/636 [dostęp: 7.02.2023].

32 Być może informacje te Józef otrzymał od swojego brata, ks. dr. Jana Pindóra, który w latach 90. XIX wieku odbył podróż do Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych. Zob. Jan Pindór, *Wspomnienia z podróży do Ameryki*, Cieszyn 1894.

33 Józef Pindór, *Co to jest spirytyzm?...*, s. 7.

wynika jednak, że sam był świadkiem pokazu hipnotycznego w Cieszynie i zapewne zgromadzeń spirytystów, gdyż dokładnie je opisuje.

Według jego relacji spotkanie spirytystyczne rozpoczynano śpiewem i modlitwą, a także przemową kierownika, który zgodnie z życzeniami wskazywał, z jakim duchem lub duchami chce zgromadzenie rozmawiać. W tym czasie jedna lub więcej osób wpadały w trans (sen) i mówiły, co widzą i słyszą, a objawienia te nabierały mocy „nowej ewangelii". Podczas spotkań czytana była Biblia, więc mieszały się nauki chrześcijańskie i niechrześcijańskie, takie jak reinkarnacja oraz niebiblijne, takie jak usprawiedliwienie przez uczynki, czyściec itp.[34] Wskazanie na niezgodność nauk z Biblią zdradza typowo protestanckie podejście do treści nowej wiary, która głosiła konieczność zniesienia wszystkich wyznań i kościołów oraz zjednoczenie całej ludzkości w ramach spirytyzmu, a na marginesie krytykuje dogmaty katolickie. Wydaje się jednak, że ambicje spirytystów są tu jednak nieco demonizowane. Niewątpliwie bazowanie na Biblii, jej analiza i wyszukiwanie w niej opisów podobnych zjawisk uderzało w oba Kościoły, ale szczególnie w Kościół ewangelicki, dla którego hasło *sola scriptura* pozostaje jedną z podstawowych zasad wiary. Toteż za pomocą Pisma ksiądz Józef Pindór starał się zwalczać nauki spirytystów. Przytaczany przez nich argument w formie wersetu z Drugiego Listu św. Pawła do Koryntian 10,1, który miał popierać objawienia przez sny, obalał, stwierdzając, że wyraźnie chodzi tu o fizyczną obecność lub nieobecność apostoła Pawła, a nie o trans w trakcie seansu. W zamian proponuje lekturę kilkunastu wierszy z Nowego Testamentu „niesprzyjających snom" i nawołujących do „trzeźwości i czuwania". Odwołuje się nawet do 4-tomowej historii reformacji Jeana Henriego Merle-d'Aubigne[35] wydanej w Cieszynie w latach 1886–1889 przez Towarzystwo Ewangelickie Oświaty Ludowej, a przełożonej z francuskiego przez brata duchownego, księdza Jana Pindóra. We wskazanym do lektury tomie 3 chodzi jednak o stronę 39 (a nie 29), gdzie mowa o roli Ducha Świętego i ruchu proroków, a więc rozbiciu reformacji wittenberskiej[36].

---

34 Ibidem, s. 6.

35 Ibidem, s. 7–8.

36 J.H. Merle-d'Aubigne, *Historya reformacyi szesnastego wieku*, t. 3, przeł. J. Pindór, Cieszyn 1888.

Zwalczając spirytystów, ksiądz Józef Pindór nie twierdził, że duchów nie ma, ale wskazywał na skażone duchy kłamstwa i złości, których działania potwierdzały „wyroki" ze Starego i Nowego Testamentu. Uświadamiał szatańskie plany zwodzenia człowieka, aby ten odstąpił od Chrystusa, oraz istnienie występujących w Biblii fałszywych proroków. Spirytyzm, jego zdaniem, „jest niezdrowym objawem życia umysłowego i prowadzi do upadku", a jego konsekwencją są choroby nerwowe i psychiczne, wypadki i niedobrane małżeństwa. Za przykładem redaktora Whitneya z Nowego Jorku, długoletniego wydawcy spirytystycznego czasopisma, nawoływał do odwrócenia się od „tego zabobonu [...] nim będzie za późno". Ewangelicki chrystocentryzm powodował, że wyłącznie w Jezusie ksiądz Józef Pindór upatrywał zbawienia dla chrześcijan, którzy nie potrzebują snów i duchów, gdyż znają wolę Boga. Ruchowi spirytystycznemu jako ruchowi religijnemu nie wróżył przyszłości i był przekonany o jego przyszłym upadku[37], co w 1904 roku było pobożnym życzeniem, ale nie rzeczywistością, gdyż spirytyzm miał na Śląsku Cieszyńskim dopiero rozkwitnąć.

Bardzo krytyczny stosunek ewangelików do spirytyzmu wyrażony przez duchownego z Trzyńca był zgodny z postawami wielu księży i wiernych. Jak wspominał spirytysta Józef Heczko, wspólnota z Bystrzycy w 1912 roku zorganizowała spotkanie w Nydku, w którym wzięli udział duchowni ewangeliccy: Karol i Oskar Michejdowie, ojciec i syn prowadzący parafię w Bystrzycy. W żydowskiej gospodzie zebrani posługiwali się językiem czeskim, ale kiedy zaczęli śpiewać pieśń husycką, obaj księża śpiewali *Warownym grodem* Marcina Lutra w języku polskim, wprowadzając spore zamieszanie[38]. Wspomniany ksiądz Jerzy Mrowiec śledził rozwój ruchu na terenie Wisły, odnotowywał nieliczne wystąpienia z Kościoła, ale już w latach pierwszej wojny światowej pisał o wygasaniu tych zainteresowań, a nawet „utracie zaufania wyznawców do samych siebie"[39]. Niemniej spirytyzm przetrwał w Wiśle i w formie ludowej, nowej wiary był obecny w latach międzywojennych. Beskidzka pisarka Maria Pilch opisała zebranie

[37] Józef Pindór, *Co to jest spirytyzm?...*, s. 9–13.

[38] J. Szymeczek, *Nacionalismus...*, s. 10.

[39] R. Czyż, Z. Pasek, *Kościoły...*, s. 65.

i oddziaływanie „szpyrytusów" (w gwarze wiślańskiej spirytystów) w tym czasie. Mieli oni doprowadzać do prawdziwej pobożności, czytać Słowo Boże, modlić się i śpiewać pieśni na każdym zebraniu. Jeśli wywoływali duchy, to tylko po to, by zasięgnąć rady, jak stać się lepszymi, a wywoływane zjawy nie nauczały niczego, co byłoby sprzeczne z nauką Chrystusa. Ksiądz (wspomniany Jerzy Mrowiec) jednak nie zgadzał się z nimi, a ludzie ich wyśmiewali z powodu kontaktów z duchami i całkowitej abstynencji[40]. Odrzucenie alkoholu potwierdził także Jan Izydor Sztaudynger, który gościł w Wiśle w latach 30. XX wieku. Porównując Wisłę z Istebną, relacjonował: „Wisła posiada prawie wyłącznie ludność protestancką, sąsiednia Istebna prawie wyłącznie katolicką (277 Ewang., 11 żydów, 14 spirytystów) przytem spirytyści mają tę zaletę, że nie uznają spirytusu"[41].

Negatywne postawy duchownych ewangelickich wobec spirytystów wydają się oczywiste, zwłaszcza że obok reinkarnacji zaczerpniętej z religii Wschodu szerzyli oni nauki aktualne w Kościele katolickim, jak na przykład zbawienie przez uczynki. Kiedy jednak w Nydku i w Wiśle zaczęły się rozpowszechniać nauki teozoficzne i „wyższa wiedza duchowa", postawy wiernych i duchownych zaczęły się różnicować. Rdzenni mieszkańcy Śląska Cieszyńskiego zaczęli sympatyzować lub angażować się w ruch teozoficzny i wspierać lub współpracować z przesiedleńcami przybywającymi z zajętej przez Czechów części regionu. Do Wisły z małymi dziećmi z unieważnionego, pierwszego małżeństwa przybyła Agnieszka Wysocka, której pomógł Andrzej Podżorski, dając lokum w prowadzonej przez siebie szkole. Tu poznała Jana Pilcha, miejscowego ewangelika, uczestnika pierwszej wojny światowej, wojny polsko-bolszewickiej i nauczyciela pracującego w szkole w Mazańcowicach, a następnie w Pszczynie, za którego później wyszła za mąż. Córkę Janinę ochrzcił jednak ksiądz Karol Kulisz w Cieszynie, gdzie Agnieszka zamieszkała u Józefa Chobota, który wraz z Janem Pilchem został ojcem chrzestnym dziecka[42]. Zapewne ksiądz Jerzy Mrowiec jako

[40] M. Pilchówna, *Wisła, wieś słowiańsko-ewangelicka. Regionalne szkice literackie*, Bytom 1948, s. 57–58.

[41] J. Sztaudynger, *U źródeł Polski (impresje regionalne)*, Poznań 1933, s. 32.

[42] R. Czyż, *Janka Pilchówna – przyczynek do biografii*, „Rocznik Wiślański" 2021, t. 12–13, s. 98–106.

proboszcz parafii ewangelickiej w Wiśle odmówił udzielenia sakramentu chrztu nieślubnemu dziecku jasnowidzącej i tylko na podstawie korespondencji z Cieszyna wpisał Janinę w księdze metrykalnej na koniec roku 1921. Po ślubie cywilnym Agnieszki i Jana Pilchów w 1924 roku i adopcji własnej córki przez ojca, rodzice walczyli o zmianę jej nazwiska, co dokonało się dopiero w 1935 roku na podstawie decyzji administracyjnej wojewody. Nowy proboszcz w Wiśle, ksiądz Andrzej Wantuła, dokonał zmiany w księdze zapewne tuż przed konfirmacją Janki[43].

Zatem księża ewangeliccy odmiennie podchodzili do osób praktykujących alternatywną duchowość pozostających w Kościele. Przykładowo Andrzej Podżorski, choć teozof zajmujący się także mediumizmem, pozostawał członkiem zboru ewangelickiego, był nawet prezesem koła Związku Polskiej Młodzieży Ewangelickiej[44]. Z kolei spędzający w Wiśle każde lato zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego ksiądz Juliusz Bursche z Warszawy miał pozytywnie ocenić nie tylko Agnieszkę Pilchową poznaną w pociągu do Warszawy, ale także jej córkę z pierwszego małżeństwa Annę. Jako kandydatkę na żonę księdza Adolfa Franka egzaminował ją z religii. Ponieważ zdała i odcinała się od działalności jasnowidzącej matki, uzyskała zgodę na ślub[45].

Wikary, a następnie proboszcz w Wiśle, ksiądz Andrzej Wantuła, miał bardzo praktyczne podejście do osób ze środowisk alternatywnej duchowości. Chrzcił i wychowywał religijnie ich dzieci, nie wykluczał ze społeczności wiernych, wręcz przeciwnie – zdolną, młodą poetkę, jaką stała się Janka Pilchówna, promował, drukując jej wiersze na łamach „Głosu Młodzieży Ewangelickiej". Interesował się poglądami ezoteryków i czytał wydawaną przez nich literaturę. Świadczy o tym jego biblioteka i zbiory ojca Jana Wantuły, który przyjaźnił się z Julianem Ochorowiczem i początkowo popierał Polskie Towarzystwo Teozoficzne, a także wsparcie finansowe, jakiego udzielił funduszowi prasowemu[46]. To on popularyzował dorobek uczonego

---

[43] Analizę dotyczących tego dokumentów można znaleźć w: ibidem, s. 99–102.

[44] D. Szczypka, *Bogactwo codzienności. Życie i działalność Andrzeja Podżorskiego (1886–1971)*, „Rocznik Wiślański" 2022, t. 14, s. 7–22.

[45] S. Valis-Schyleny, *Zachowane w pamięci. Ludzie wiślańskiego „Zacisza"*, [Wisła 1995], s. 76–78.

[46] „Wyzwolenie" 1919, nr 6, s. 20.

na Śląsku Cieszyńskim, zbierał jego książki i wysłał swego syna do Jadwigi Domańskiej, ostatniego medium uczonego. Andrzej Wantuła w czasach studiów w Warszawie zaprowadził ojca na jego grób, a później napisał artykuł osłabiający popularne w środowiskach ewangelickich posądzenia Juliana Ochorowicza o spirytyzm[47]. Potępienie przywłaszczania sobie dorobku uczonego przez ezoteryków wybrzmiało w nim bardzo mocno, co nie oznaczało, że przy zachowaniu wiary nie można się interesować nieznanymi zjawiskami lub czytać ezoterycznej literatury. Jedną z książek zachowanych w jego bibliotece ksiądz Andrzej Wantuła otrzymał od Agnieszki Pilchowej, która wpisała dedykację: „Temu, co ukochał Chrystusa na pamiątkę Autorka 24.12.33". Była to powieść pod tytułem *Umarli mówią*, druga część *Zmory*, wydana przez „Hejnał" jako 14 tom *Bibljoteki Wiedzy Duchowej*[48]. Jako młody student posiadł również książkę o Eusapii Palladino[49], którą podpisał Wantuła Jędrzej, i o rzekomych przekazach Juliana Ochorowicza z zaświatów[50], gdzie wpisał: „Otrzymałem od p. Domańskiej dn. 14 października, 1929 – w czasie pierwszej mej u niej bytności. Jędrzej Wantuła". Pracę Heleny Bławatskiej na temat okultyzmu pożyczył lub otrzymał od Janki Pilchówny, której podpis widnieje na egzemplarzu zachowanym w jego bibliotece[51]. Sam także kupował książki o podobnej tematyce. W jednej z nich wpisał: „Wantuła Andrzej kupiona na wystawie w Katowicach na pamiątkę"[52]. Biblioteka Andrzeja Wantuły świadczy o jego zainteresowaniu poglądami ezoteryków, które początkowo najpewniej zaszczepił w nim ojciec, ale też które rozwijał jako wiślański duszpasterz chcący wiedzieć, czym zajmują się jego parafianie, i w jaki sposób z nimi rozmawiać.

Inaczej do spirytystów i przedstawicieli różnych nurtów ezoterycznych podchodzili przedstawiciele Kościoła katolickiego. Ponieważ nowe ugrupowanie było nastawione bardzo krytycznie wobec Kościoła i księży, parafialni duchowni, jak wynika z wyżej przytoczonych przykładów, zwalczali nową

47 A. Wantuła, *Dr Julian Ochorowicz...*, s. 197–202.
48 A. Wysocka (A. P.) [A. Pilchowa], *Umarli mówią. Powieść*, Wisła 1933.
49 L. Barzini, *W krainę tajemnic z Eusapią Paladino*, przeł. B. Siemiradzki, Kraków 1909.
50 F. Habdank, *Z zaświatów... Rewelacje medialne, ich istota i znaczenie*, Warszawa 1923.
51 H.P. Bławatska, *Pierwsze korki na drodze okultyzmu*, Warszawa 1936.
52 R. Krafft-Ebing, *Eksperymenta hipnotyczne*, przeł. P. Kozielski, Lwów [1916].

wiarę wszelkimi dostępnymi środkami, w tym ostrą polemiką prasową, donosami do władz, a nawet więzieniem. Do bardziej wykształconej części wiernych kierowano literaturę wyjaśniającą naturę zjawisk zachodzących w czasie seansów i zwalczającą idee ezoteryczne. Kościół katolicki był w o tyle lepszej sytuacji, że mógł i sprowadzał na Śląsk Cieszyński literaturę z innych części monarchii Habsburgów, w tym prasę oraz broszury, na przykład z Krakowa czy Lwowa. Dopiero w drugiej kolejności miejscowy duchowny wydał książeczkę wymierzoną w przedstawicieli „wiedzy tajemnej".

W prywatnych zbiorach w Wiśle zachowała się broszura, której autorem jest ksiądz Kazimierz Wais – od 1909 do 1929 roku profesor zwyczajny filozofii chrześcijańskiej i teologii fundamentalnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Lwowskiego, a po odzyskaniu przez Polskę niepodległości Uniwersytetu im. Jana Kazimierza. Nakładem „Przeglądu Teologicznego" w 1920 roku ukazała się broszura (odbitka) prezentująca jego wykład wcześniej wygłoszony w lwowskiej Czytelni Katolickiej pod tytułem *Spirytyzm*[53]. Pierwsza jej część została poświęcona powstaniu spirytyzmu w Ameryce i jego szerzeniu się w Europie, opisowi zjawisk zachodzących podczas seansów czy w obecności mediów, a także badaczom i nadzorowanym przez nich eksperymentom[54]. Autor świetnie znał relacje z seansów i wyniki badań, które publikowano na terenie Niemiec, we Włoszech oraz w Krakowie i we Lwowie. Deklarował wiarę w kontakty dusz zmarłych z żyjącymi (za zezwoleniem Stwórcy), ale odrzucał ich udział w seansach i poddanie woli mediów, które mogłyby je wywołać[55]. Druga część odczytu poświęcona została wskazywaniu na świadome lub nieświadome oszustwa mediów i osób im towarzyszącym oraz działaniu szatana, a także zwykłych sił naturalnych lub psychicznych (autohipnoza)[56]. Nieliczne zjawiska, które dotąd nie zostały zdemaskowane ani podważone w inny sposób, autor podejrzewa, że wkrótce zostaną wyjaśnione naukowo przy zastosowaniu nowych metod. Godna podziwu jest jego wiedza na temat spirytyzmu i mediumizmu

---

53 K. Wais, *Spirytyzm. (Odczyt wygłoszony we lwowskiej „Czytelni Katolickiej" w lutym 1920 roku)*, Lwów 1920.

54 Ibidem, s. 3–17.

55 Ibidem, s. 17–18.

56 Ibidem, s. 18–35.

oraz ich krytyki, zebrana z literatury niemieckiej, włoskiej, francuskiej, angielskiej i polskiej.

Oprócz broszur na Śląsk Cieszyński docierała prasa katolicka, na przykład z Górnego Śląska czy Krakowa, w której zwalczano wszelkie przejawy myśli ezoterycznej, a zwłaszcza spirytyzm. Były to tytuły takie jak „Gość Niedzielny" wydawany od 1923 roku i „Niedziela" ukazująca się od 1926 roku, ale także krakowskie „Głosy Katolickie" wychodzące w latach 1900–1939. Przykładowo na łamach „Głosów Katolickich", w egzemplarzu zachowanym w księgozbiorze artysty Jana Wałacha z Istebnej, ostrzegano przed lekturą „Odrodzenia" Józefa Chobota. Na zapytanie czytelników, co należy sądzić na temat tego tytułu, redakcja odpowiedziała, że pod względem naukowym jest „po prostu zerem", a z katolickiego punktu widzenia to pismo „wprost fatalne". Wskazywano, że pod pozorem pogłębionej religijności podważa naukę chrześcijańską, miesza spirytyzm, „sztuczki mediumiczne" i „indyjskie baśnie teozofów", zatem należy się wystrzegać „Odrodzenia" i nie kupować ani nie czytać książek przez to pismo wydawanych[57]. Jednoznaczna odpowiedź redakcji zapewne wykluczyła periodyk Józefa Chobota ze spisu lektur wielu katolików. Z kolei autor podzielonego na trzy części artykułu opublikowanego na łamach „Gościa Niedzielnego" wyjaśnia zjawiska mediumiczne, telepatię czy jasnowidzenie w sposób racjonalny i naukowy (siłami psychiki człowieka), używając argumentów podobnych do argumentów księdza Kazimierza Waisa[58]. Czyni liczne porównania, na przykład do lewitacji świętych i cudów dokonywanych przez Jezusa, ale odrzuca działanie duchów, uznaje jednak specjalne dary Boga, które otrzymywali starotestamentowi prorocy, ewangelista Jan i wielu świętych. Nie jest to zacietrzewiona polemika, ale spokojna próba wyjaśnienia „niewytłumaczalnych" zjawisk.

Lokalna, cieszyńska prasa nie pozostawała w tyle, reagowała jako pierwsza i udzielała wiernym jasnych odpowiedzi, czego się trzymać, a czego unikać. Przodowała „Gwiazdka Cieszyńska", która po śmierci Pawła Stalmacha całkowicie przeszła w ręce katolickie. Na przesłany pierwszy numer

[57] *Fałszywe odrodzenie*, „Głosy Katolickie" 1923, z. 8, s. 254–255.

[58] *O spirytyźmie*, „Gość Niedzielny" 1924, nr 23, s. 3–5; nr 24, s. 5–6; nr 25, s. 3–4.

okazowy „Odrodzenia" redakcja zareagowała szyderstwem. Propozycje nowego cieszyńskiego pisma nazwała „nauką gulaszową", na którą składają się między innymi buddyzm, spirytyzm, astrologia, teozofia i okultyzm, a nawet cytaty z Biblii. Autor notatki ironizuje i wyśmiewa przedstawione treści, a w końcu stwierdza, że jest to „policzek wymierzony całemu społeczeństwu, bo się je posądza o taki brak zdrowych zmysłów, że się gotowo zainteresować nawet najgłupszymi nonsensami"[59]. Radzi też, aby zastosować się do prośby redakcji i odesłać numer okazowy.

Lokalną, katolicką odpowiedzią na zagrożenie spirytyzmem była obszerna broszura wydana przez Dziedzictwo bł. Jana Sarkandra dla Ludu Polskiego na Śląsku, której autorem był ksiądz dr Ludwik Wrzoł. Urodzony w Zabrzegu święcenia kapłańskie otrzymał w 1904 roku, a doktorat uzyskał na Uniwersytecie Wiedeńskim w roku 1919. Był katechetą i wykładowcą filozofii w seminarium w Widnawie, a w latach 1933–1938 jego rektorem. Po zajęciu Czech i Moraw przez hitlerowskie Niemcy w 1938 roku osiadł w Cieszynie, gdzie jego brat ksiądz Józef Wrzoł był katechetą w szkołach średnich, współpracownikiem „Gwiazdki Cieszyńskiej" oraz Dziedzictwa bł. Jana Sarkandra[60]. Broszura pt. *Prawda o „wiedzy tajemnej"*[61] z 1922 roku zachowała się w prywatnym księgozbiorze ewangelika i robotnika huty trzynieckiej Jana Wantuły z Ustronia[62] oraz zbiorach Książnicy Cieszyńskiej.

Swoją pracę ksiądz Ludwik Wrzoł podzielił na cztery części, z czego pierwsza, poświęcona zjawiskom hipnotyzmu i sugestii jest najbardziej obszerna. Na wstępie duchowny informował czytelników, że wysyp wróżbiarzy, jasnowidzów i kółek spirytystycznych to skutek zaniku prawdziwej religijności, a zjawiska, w które i lud, i inteligencja zabobonnie wierzy, znane są lekarzom i psychologom od dawna. Duchy i cuda spirytystyczne są jego zdaniem fałszywe, ale ludzie w nie wierzą, choć jednocześnie odrzucają cuda ewangeliczne zgodnie ze słowami apostoła Pawła[63]. Dalej tłumaczy, co to

---

[59] *„Odrodzenie"*, „Gwiazdka Cieszyńska" 1921, nr 25, s. 4.

[60] *Leksykon Polaków w Republice Czeskiej i Republice Słowackiej*, t. 2, red. Z. Jasiński, B. Cimała, Opole 2013, s. 452–454.

[61] L. Wrzoł, *Prawda o „wiedzy tajemnej"*, Cieszyn 1922.

[62] Obecnie przechowywana w Bibliotece i Archiwum Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Wiśle, bez sygn.

[63] L. Wrzoł, *Prawda...*, s. 3–4. Chodzi o fragment 2 Listu do Tymoteusza (4, 3–4).

jest hipnoza, sugestia i autosugestia. Uważa je za prawdziwe źródło duchów i pukających stolików spirytystów, podważa prawdziwość opisywanych zjawisk przez ich racjonalne wyjaśnianie lub zarzut oszustwa. Podobnie postępuje z przepowiadaniem przyszłości i jasnowidzeniem, które (jego zdaniem) mają związek ze spotęgowaniem pamięci. Jedną z ciekawszych części broszury jest porównanie jasnowidzenia i cudów wróżów czy mediów z cudami świętych. Ksiądz Wrzoł korzysta z historii opisanej w Dziejach Apostolskich (8,9-20) o Szymonie, aby wykazać, że prawdziwe cuda czyni tylko Bóg. Są one niezwykle rzadkie, moc ich czynienia udzielana innym za darmo i dokonywane z pokorą na chwałę Boga, a nie swoją własną. Mediom zarzuca pychę i sprzedaż przepowiedni za pieniądze. Przykładem weryfikacji kościelnej daru jasnowidzenia jest dla niego historia św. Filipa Neri, który zażądał od jasnowidzącej zakonnicy zdjęcia jego przemoczonych butów. Jej oburzenie i brak pokory dowiodły, że nie otrzymała prawdziwego daru Bożego[64].

Telepatię i różdżkarstwo demaskuje ksiądz Wrzoł bardzo podobnie. Odgadywanie myśli i odnajdywanie źródeł to nic innego jak „nadczułość nerwów" niektórych osób lub oszustwo. Tak samo traktuje „stoliki mówiące" (spirytyści sami stukają) i inne zjawiska, które tłumaczy zbiorowymi halucynacjami, sztuczkami kuglarskimi lub zaplanowanym fałszowaniem. Posługuje się powszechnie znanymi przykładami publikowanymi w prasie (głównie niemieckiej), omawia eksperymenty głośnych badaczy mediumizmu i przytacza historie zdemaskowanych mediów. Omawiając pismo automatyczne, wspomina o Julianie Ochorowiczu, który miał z zaświatów podyktować swe dzieło byłej sekretarce[65]. Na koniec ostrzega katolików przed urządzaniem eksperymentów, udziałem w szkodliwych dla ciała i duszy seansach spirytystycznych, a nawet obserwowaniem takich zdarzeń z ciekawości.

---

64 Ibidem, s. 26–31.

65 Ibidem, s. 32–46, zwł. s. 43. Zapewne miał na myśli prace Ksawerego Watraszewskiego (ps. Franciszek Habdank), tj. F. Habdank, *Karta z zamkniętej księgi bytu. Z cyklu rewelacji otrzymanych przez Jadwigę Domańską*, Warszawa 1919; idem, *Rewelacye Grzegorza VII, papieża*, Warszawa 1920; idem, *Dalsze Rewelacje Grzegorza VII., papieża, r. 1921. Ser. 2. Przepowiednie i zapowiedzi przyszłych wydarzeń*, Cieszyn 1921, „Książnica Wiedzy Duchowej", nr 4.

Najbardziej interesujące w pracy księdza Wrzoła są lokalne przykłady wydarzeń związanych z wywoływaniem duchów, jasnowidzeniem czy proroctwami mediów. Dowodem na związek jasnowidzenia z sugestią jest dla niego przypadek zanotowany w Cieszynie. Pewna nauczycielka przybyła do jasnowidzącej ze znajomymi, ale nie wierząc w jej zdolności, zaczęła się śmiać z samych przygotowań. Przepowiadająca miała oświadczyć, że wszystkim będzie wróżyć, ale nie tej nauczycielce, która nie wierzy w siłę jasnowidzącej[66]. Z kolei rolników z Jawornika na Śląsku Opawskim miała wyleczyć ze spirytyzmu przepowiednia duchów, które nakazały im sprzedaż gospodarstw i migrację na Węgry w celu założenia tam kolonii spirytystycznej. Po roku mieli wrócić bez pieniędzy i wyleczeni ze swej obłędnej wiary[67]. Ten przypadek jest na tyle ciekawy, że po kilkudziesięciu latach podobne proroctwo krążące wśród zborów stanowczych chrześcijan jako wyznawców spowodowało emigrację sporej grupy i założenie trzech wsi w Beskidzie Niskim i Bieszczadach. Migranci ze Śląska Cieszyńskiego nie wrócili jednak do domów, ale do dziś mieszkają na Podkarpaciu[68]. Ksiądz Wrzoł w okresie międzywojennym publikował dalsze artykuły na temat spirytyzmu i „wiedzy tajemnej", których jednak nie udało się odnaleźć na terenie Śląska Cieszyńskiego. Ukazywały się one w formie wykładów w periodyku „Żywe Słowo" w Poznaniu[69].

Oba Kościoły tradycyjne działające na Śląsku Cieszyńskim zwalczały duchowość alternatywną prezentowaną zarówno przez spirytystów i ich media, jak i teozofów czy okultystów. Kościół ewangelicki początkowo przyjął postawę zachowawczą, a następnie przeszedł do ofensywy, wykorzystując w walce argumentację biblijną. Kościół katolicki od razu zwalczał „nową wiarę" nie tylko z ambon, ale także czynnie przez doniesienia do władz, a później przeszedł do ataku intelektualnego, używając przede wszystkim

---

66 L. Wrzoł, *Prawda...*, s. 25. Być może chodziło o Agnieszkę Wysocką (Pilchową), która na początku lat 20. XX w. przez pewien czas mieszkała w Cieszynie.

67 Ibidem, s. 47.

68 Z. Pasek, *Związek...*, s. 144–145; idem, *Protestanckie wspólnoty religijne w Bieszczadach*, [w:] *Pstrokate piękno. Szkice z historii duchowości chrześcijańskiej*, Kraków 1999, s. 141–152.

69 L. Wrzoł, *O zabobonach. Szkic wykładu*, „Żywe Słowo" 1934, nr 16, s. 1–4; idem, *Religia spirytyzmu. Wykład*, „Żywe Słowo" 1934, nr 17, s. 1–4; idem, *Cuda spirytyzmu*, „Żywe Słowo" 1934, nr 18, s. 1–4.

argumentacji naukowej. Oba Kościoły traktowały spirytyzm w kategoriach religijnych jako nowy ruch duchowy, działający na szkodę religii chrześcijańskiej. Po obu stronach broszury pisali duchowni z doktoratami z teologii, ale przyjmowali odmienną taktykę. Po stronie ewangelickiej próbowano dotrzeć do wiernych przez podstawowe zasady wiary, zwłaszcza lekturę Biblii i pogłębianie duchowości ortodoksyjnej i pietystycznej, po stronie katolickiej próbowano odstraszyć wiernych przez kary i podważanie prawdziwości zachodzących zjawisk. Kościół ewangelicki poruszał się więc na płaszczyźnie, na której działali spirytyści uważający lekturę Biblii za podstawę rozwoju duchowego, Kościół katolicki używał języka naukowego, zapewne mniej zrozumiałego dla ludu.

Niewątpliwie zarówno katolicy, jak i ewangelicy mieli ogromny problem z nowym rodzajem duchowości. Spirytyści wykorzystywali ich metody pogłębiania wiary. Tworzenie kółek spirytystycznych było niezwykle podobne do organizowanych przez ewangelików godzin biblijnych, podczas których śpiewano pieśni z kancjonałów i analizowano fragmenty Biblii. Z kolei elementy magiczne w obrzędach katolickich, nauka o duszach czyśćcowych czy cuda dokonywane przez świętych (łącznie z lewitacją) wprost sprzyjały rozwojowi duchowości alternatywnej. Księża obu wspólnot tradycyjnych przyjmowali negatywne postawy wobec „nowej wiary", ale ze względów duszpasterskich żywo interesowali się niekonwencjonalnymi formami (para)religijnymi. W Kościele ewangelickim próbowano „leczyć" ze spirytyzmu, teozofii i okultyzmu, co przynosiło różne skutki. Ezoterycy nie byli wykluczani z Kościoła, dlatego mogli się w nim długo ukrywać. W Kościele katolickim przeważnie ich wykluczano, czego efektem był jeszcze większy antyklerykalizm. Nie zmienia to faktu, że oba Kościoły traciły wiernych na rzecz nowych i nietypowych wspólnot, które powstawały na obszarze całego Śląska Cieszyńskiego, zarówno po czeskiej, jak i po polskiej stronie Olzy. Były to kolonie spirytystyczne – czeskojęzyczna w Radwanicach i polskojęzyczne w Nydku oraz w Wiśle na Jarzębatej. Jednakże nie działania duchownych, ale ostatecznie druga wojna światowa i nowe reżimy polityczne przyniosły im kres.

## Bibliografia

*100-lecie Związku Stanowczych Chrześcijan / 100. výročí Svazu rozhodných křesťanů*, Cieszyn 2010.

Aurelly K., *Z tajemnicy duszy ludzkiej czyli O spirytyzmie. Z 6 illustracyami w tekście*, Cieszyn [1908].

Barzini L., *W krainę tajemnic z Eusapią Paladino*, przeł. B. Siemiradzki, Kraków 1909.

Bławatska H.P., *Pierwsze kroki na drodze okultyzmu*, Warszawa 1936.

Czyż R., *Dziedzictwo Juliana Ochorowicza (1850–1917) na Śląsku Cieszyńskim*, „Studia Religiologica" 2023, t. 56, nr 1, https://doi.org/10.4467/20844077SR.23.003.19225.

Czyż R., *Janka Pilchówna – przyczynek do biografii*, „Rocznik Wiślański" 2021, t. 12–13.

Czyż R., Pasek Z., *Kościoły i wspólnoty religijne Wisły*, Wisła 2008, „Monografia Wisły", t. 3.

*Fałszywe odrodzenie*, „Głosy Kościelne" 1923, z. 8.

Habdank F., *Dalsze Rewelacje Grzegorza VII., papieża, r. 1921. Ser. 2. Przepowiednie i zapowiedzi przyszłych wydarzeń*, Cieszyn 1921, „Książnica Wiedzy Duchowej" nr 4.

Habdank F., *Karta z zamkniętej księgi bytu. Z cyklu rewelacji otrzymanych przez Jadwigę Domańską*, Warszawa 1919.

Habdank F., *Rewelacye Grzegorza VII, papieża*, Warszawa 1920.

Habdank F., *Z zaświatów... Rewelacje medialne, ich istota i znaczenie*, Warszawa 1923.

*Jeszcze o „spityrusach"*, „Głos Ludu Śląskiego" 1904, nr 20.

J.K. [Kubisz J.?], *Kilka słów o spirytyzmie*, „Przyjaciel Ludu" nr 13, 14.

Kaczmarczyk S., *Probuzenecká hnutí na Těšínském Slezsku*, [b.m.] [2003].

Krafft-Ebing R., *Eksperymenta hipnotyczne*, przeł. P. Kozielski, Lwów [1916].

Kulisz K., *Czego chcemy? Słowo wyjaśnienia w sprawie Społeczności Chrześcijańskich*, Cieszyn 1905.

*Leksykon Polaków w Republice Czeskiej i Republice Słowackiej*, t. 2, red. Z. Jasiński, B. Cimała, Opole 2013.

Merle-d'Aubigne J.H., *Historya reformacyi szesnastego wieku*, t. 3, przeł. J. Pindór, Cieszyn 1888.

Mikołejko A., *Eusapia Palladino w Warszawie. Akt założycielski polskiego spirytyzmu*, „Hermaion" 2012, nr 1.

Mikołejko A., *Rewolucja duchowa w projekcie Józefa Chobota*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 2: *Formacje, ludzie, idee*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2019.

Mikołejko A., *Spirytyzm*, Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/636 [dostęp: 7.02.2023].
*Nieco o spirytyzmie. (Korespondencja z Błędowic Dolnych)*, „Przyjaciel Ludu" 1904, nr 3.
*„Odrodzenie"*, „Gwiazdka Cieszyńska" 1921, nr 25.
*O spirytyźmie*, „Gość Niedzielny" 1924, nr 23–25.
[Otto L.], *Spirytyzm*, „Zwiastun Ewangeliczny" 1864, nr 5.
Pagenus, *„Spirytusy"*, „Gwiazdka Cieszyńska" 1904, nr 16, 17, 20.
Pasek Z., *Protestanckie wspólnoty religijne w Bieszczadach*, [w:] Z. Pasek, *Pstrokate piękno. Szkice z historii duchowości chrześcijańskiej*, Kraków 1999.
Pasek Z., *Związek Stanowczych Chrześcijan. Studium historii idei religijnych*, Kraków 1993.
Patocka-Sigłowy U., *Polska prasa ezoteryczna i wydawnictwa książkowe w latach 1890–1939*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 2: *Formacje, ludzie, idee*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2019.
Patzelt H., *Der Pietismus im Teschener Schlesien 1709–1730*, Göttingen 1969.
Pilchówna M., *Wisła, wieś słowiańsko-ewangelicka. Regionalne szkice literackie*, Bytom 1948.
Pindór Jan, *Wspomnienia z podróży do Ameryki*, Cieszyn 1894.
Pindór Józef, *Co to jest spirytyzm? Objaśnienie dla ludu*, Trzyniec 1904.
*Praktyki spirytystyczne wśród ludności na Śląsku austriackim*, „Gazeta Górnicza" 1912, nr 44.
„Przyjaciel Ludu" 1904, nr 15.
Rösner J., *Spiritismus ve Slezsku. Příspěvek k objasnění historie i dnešního stavu spiritismu ve Slezsku*, Radvanice 1927, „Knihovna »Spiritistické Revue«", sv. V.
*„Spirytusy"*, „Głos Ludu Śląskiego" 1904, nr 15.
*Spirytyzm czy socyalizm?*, „Robotnik Śląski" 1904, nr 8.
Stegner T., *Bóg, protestantyzm, Polska. Biografia pastora Leopolda Marcina Otto (1819–1882)*, Gdańsk 2000.
Szczypka D., *Bogactwo codzienności. Życie i działalność Andrzeja Podżorskiego (1886–1971)*, „Rocznik Wiślański" 2022, t. 14.
Sztaudynger J., *U źródeł Polski (impresje regionalne)*, Poznań 1933.
Szymeczek J., *Agitator błogości ducha. Andrzej Kajfosz i polski ruch teozoficzny na Zaolziu*, „Rocznik Wiślański" 2023, t. 15.
Szymeczek J., *Kajfosz Andrzej*, [w:] *Biografický slovník Slezska a severní Moravy*, Seš. 10, red. L. Dokoupil, Ostrava 1998.
Szymeczek J., *Nacionalismus mezi těšínskými spiritisty*, „Dingir" 2023, nr 1.
Trzcińska I., *The Mythology of Agnieszka Pilchowa*, [w:] *Polish Esoteric Traditions 1890–1939. Selected Issues*, ed. A. Świerzowska, trans. S. Jones, Gdańsk 2019.

Valis-Schyleny S., *Zachowane w pamięci. Ludzie wiślańskiego „Zacisza”*, [Wisła 1995].

Wagner O., *Mutterkirche vieler Länder. Geschichte der Evangelischen Kircheim Herzogtum Teschen 1545–1918/20*, Wien 1978.

Wais K., *Spirytyzm. (Odczyt, wygłoszony we lwowskiej „Czytelni Katolickiej” w lutym 1920 roku)*, Lwów 1920.

Wantuła A., *Dr Julian Ochorowicz w Wiśle*, „Zaranie Śląskie” 1937, z. 3.

Wrzoł L., *Cuda spirytyzmu*, „Żywe Słowo” 1934, nr 18.

Wrzoł L., *O zabobonach. Szkic wykładu*, „Żywe Słowo” 1934, nr 16.

Wrzoł L., *Prawda o „wiedzy tajemnej”*, Cieszyn 1922.

Wrzoł L., *Religia spirytyzmu. Wykład*, „Żywe Słowo” 1934, nr 17.

Wysocka A. (A.P.) [Pilchowa A.], *Umarli mówią. Powieść*, Wisła 1933.

„Wyzwolenie” 1919, nr 6.

# Programy

Andrzej Kasperek

Uniwersytet Śląski w Katowicach
ORCID: 0000-0003-1466-5153

# *Esoteric milieu* na Śląsku Cieszyńskim wobec romantycznego dziedzictwa. Przypadek mesjanizmu Józefa Chobota

Z socjologicznego punktu widzenia w pierwszych dekadach XX wieku na Śląsku Cieszyńskim bardzo prężnie rozwijało się środowisko, które za Colinem Campbellem określić można mianem kultowego (*cultic milieu*). Jak pisał brytyjski socjolog, *cultic milieu* obejmuje wszystkie te systemy wierzeń i praktyk, które zostały zepchnięte przez dominujące instytucje (przede wszystkim religijne i naukowe) do swoistego kulturowego podziemia. Mieszczą się w nim okultyzm i magia, spirytualizm, mistycyzm, wiara w cudowne właściwości naturalnej medycyny, obce kulturowo religie czy nieortodoksyjna nauka. Co ważne, underground obejmuje nie tylko wierzenia i praktyki, ale także instytucje i media, za pomocą których transmitowane są idee spajające samych adeptów takich środowisk[1]. Pomimo wielkiego zróżnicowania elementów tworzących *cultic milieu* istnieją przesłanki, by traktować to podziemie kulturowe jako całość. Przede wszystkim wspomniane aktywności łączy ich heterodoksyjność, swoista alternatywność w stosunku do dominującej i ortodoksyjnej kultury, narażająca kultowe środowiska na jawnie okazywaną grupie wrogość lub ośmieszanie. Efektem staje się wspólny atak na ortodoksję oraz obrona jednostkowej wolności wierzeń i praktyk[2].

Budując koncepcję środowiska kultowego, Campbell wykorzystał zaproponowany przez Ernsta Troeltscha podział organizacji religijnych na kościół, sektę oraz mistycyzm. Ten ostatni w ujęciu Troeltscha charakteryzował się daleko posuniętą indywidualizacją życia religijnego i wiązał się z dążeniem do przeżywania bezpośredniego, wewnętrznego doświadczenia religijnego[3]. Co istotne, Troeltsch wyróżniał dwa typy mistycyzmu: związany ze zinstytucjonalizowanymi religiami oraz realizowany poza ich ramami[4]. To właśnie w kategoriach tego drugiego typu spojrzeć należy na dzieje środowiska kultowego, swoistego *esoteric milieu* na Śląsku Cieszyńskim. Z takiej właśnie tradycji wypływa przekonanie, że jedność z tym, co boskie, można

[1] C. Campbell, *The Cult, the Cultic Milieu and Secularization*, „A Sociological Yearbook of Religion in Britain" 1972, nr 5, s. 122.

[2] Ibidem.

[3] E. Troeltsch, *The Social Teachings of the Christian Church*, t. 2, trans. O. Wyon, London 1931, s. 730–732.

[4] Ibidem, s. 691–692.

osiągnąć, wybierając wiele dróg, stąd tradycja mistyczna przyjmuje kształt ekumeniczny, pozakościelny, synkretyczny i oparty na tolerancji. Chociaż poszczególni reprezentanci *esoteric milieu* na Śląsku Cieszyńskim różnili się między sobą, kładąc akcent na odmienne strategie osiągania wewnętrznego doświadczenia religijnego, łączą ich wspólne idee, które równie ważne były dla XIX-wiecznego romantyzmu. Te właśnie podobieństwa i inspiracje chciałbym uczynić przedmiotem rozważań, eksponując zarazem jedną z wiodących idei polskiego romantyzmu, a mianowicie ideę mesjanizmu.

Oczywiście kontekst polityczno-społeczny lat 20. i 30. XX wieku, których dotyczyć będą moje rozważania nad obecnością idei mesjanizmu na Śląsku Cieszyńskim, jest zasadniczo odmienny od XIX-wiecznego, emigracyjnego kontekstu, w którym polski mesjanizm powstał. Na Śląsk Cieszyński idea mesjanizmu docierała między innymi jako efekt aktywności ruchów narodowych, ale i za pośrednictwem młodopolskiej twórczości, na przykład Artura Górskiego czy Wincentego Lutosławskiego, a u początków odbudowywania po zaborach polskiej państwowości mesjanizm był zjawiskiem wręcz modnym wśród elit politycznych i kulturalnych. Rok 1918 stanowi cezurę: pojawiają się struktury państwowe odrodzonej Polski. Mesjanizm wchodzi w nową fazę, nie traci jednak swoich romantycznych korzeni. Przeciwnie, jak pisała Maria Janion, XX-wieczna kultura polska charakteryzowała się zadziwiającą trwałością romantycznego dziedzictwa (paradygmat romantyczny kultury polskiej), i to romantyczne nachylenie wykazywała aż po lata 80. ubiegłego wieku. Okres budowania polskiej państwowości po 1918 roku był według Janion jednym z trzech XX-wiecznych romantycznych zrywów. Jak pisała autorka *Gorączki romantyzmu*:

> […] w ciągu prawie dwustu lat od epoki porozbiorowej poczynając, a na stanie wojennym i okresie po nim kończąc, w Polsce przeważał dość jednolity styl kultury, który nazywam symboliczno-romantycznym. Romantyzm właśnie – jako pewien wszechogarniający styl – koncepcja i praktyka kultury – budował przede wszystkim poczucie tożsamości narodowej i bronił symboli tej tożsamości. Dlatego nabrał charakteru charyzmatu narodowego […]. Kanon romantyczny przechodził z pokolenia na pokolenie. Dość jednolita – mimo wszelkich odstępstw, znaczonych nieraz wielkimi nazwiskami twórców – kultura ta organizowała się wokół wartości duchowych zbiorowości, takich jak ojczyzna,

niepodległość, wolność narodu, solidarność narodowa. Interpretacja tych wartości posługiwała się kategoriami bądź tyrtejskimi, bądź martyrologiczno-mesjanistycznymi[5].

Jak dodawała Janion w innej pracy, mesjanizm romantyków legitymizował klęskę[6], stawał się apologią cierpienia, budując w ten sposób tożsamość narodową. Nie do końca słuszne wydaje się jednak przenoszenie tego cierpiętniczego charakteru mesjanizmu na jego XX-wieczną wersję propagowaną między innymi na Śląsku Cieszyńskim. Odnosił się on przede wszystkim do emigracyjnego mesjanizmu Mickiewicza i Słowackiego, w znacznie mniejszej mierze Józefa Hoene-Wrońskiego czy Augusta Cieszkowskiego, a to do tej tradycji sięgał przede wszystkim Józef Chobot, najaktywniejszy propagator mesjanizmu na Śląsku Cieszyńskim. Poza tym taka charakterystyka, zasadniczo zredukowana do walki o wolną ojczyznę, nie oddaje w całości bogactwa polskiego romantyzmu. Oczywiście ten narodowowyzwoleńczy ton jest kluczowy, ale sama idea mesjanizmu wyrasta z bardzo bogatego tła ideowego, zanurzonego w romantycznym uniwersum, w którym komponent ezoteryczny stanowi ważną przesłankę. Analiza samej idei romantycznego mesjanizmu zakłada więc rekonstrukcję najważniejszych romantycznych idei.

## Mesjanizm na tle romantycznych idei

Przełom XVIII i XIX stulecia stanowi wyjątkową cezurę nie tylko w najnowszych dziejach Europy. Gwałtowna industrializacja, zaawansowanie procesu urbanizacji oraz migracje o niespotykanym wcześniej natężeniu, rewolucja naukowo-techniczna i jej konsekwencje społeczne, słowem: czas doświadczenia rewolucyjnej wręcz zmiany społecznej, z jednej strony rozbudzał oczekiwania, które żywiły się oświeceniową ideą postępu, z drugiej wywoływał lęki i niepokoje towarzyszące czasom przełomowym. Stąd XIX wiek stał się tak płodną glebą zarówno dla utopijnych rojeń, jak i apokaliptycznych oczekiwań. Co istotne, nowoczesność wraz z rodzącym

[5] M. Janion, *Do Europy tak, ale razem z naszymi umarłymi*, Warszawa 2000, s. 22–23.

[6] Eadem, *Romantyzm i jego media. Prace wybrane*, Kraków 2001, s. 178.

się romantyzmem przynosiła zupełnie nowy sposób myślenia o świecie, w którym upływ czasu zaczynał korespondować ze wzrastającym zróżnicowaniem. Wiek XIX był okresem upowszechnienia się świadomości historycznej, swoistego odkrycia historii. Arthur O. Lovejoy, nestor historii idei, w XIX-wiecznym uczasowieniu platońskiego łańcucha bytu dostrzegał element rewolucyjny. Platoński łańcuch bytu wykluczał zmiany, skoro cały wszechświat, w tym i natura, przedstawiały doskonale wykończone dzieło, w którym nie może się pojawić nic nowego. Jego uczasowienie otwierało nową perspektywę myślenia o człowieku - relacjach z Bogiem i związkach z naturą, a romantyczne środowisko okazywało się być polem, na którym mogły się rodzić projekty o milenarystycznym oraz mesjanistycznym charakterze. Badacze musieli jednak odpowiedzieć na zasadnicze pytanie: czym romantyzm w ogóle był?

Rozdział poświęcony kwestii uczasowienia łańcucha bytu w swojej pracy *Wielki łańcuch bytu* Lovejoy zakończył dobitnie: „W miarę chronologiczny porządek naszych badań historii idei doprowadził nas teraz do początków zmiany głębokiej i nagłej, zmiany złożonej i zagmatwanej, dotyczącej z góry przyjętych koncepcji i wartościowań, nazywanej zwyczajowo, choć nieco nieszczęśliwie Romantyzmem”[7]. Choć Lovejoy należy bez wątpienia do grona autorów, których dorobek badawczy wyjątkowo ożywił studia nad romantyzmem, to zarazem on sam w pewnym stopniu zakwestionował sposób rozumienia romantyzmu, wyjątkowo krytycznie odnosząc się do możliwości zdefiniowania tego pojęcia. W artykule opublikowanym w 1924 roku zauważał, że skoro przymiotnik „romantyczny” znaczy tak wiele, to tym samym nie znaczy nic, a zatem przestaje pełnić funkcję znaku werbalnego[8], ponadto nie należy mówić o romantyzmie, co najwyżej o romantyzmach[9]. W 1941 roku pisał jednak, że dla romantycznego okresu (dla ruchów romantycznych) „najbardziej zasadnicze i najbardziej ważne” były następujące idee: 1) organicyzm lub holizm, 2) woluntaryzm lub dynamizm,

---

7 A.O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu. Studium historii pewnej idei*, przeł. A. Przybysławski, Gdańsk 2009, s. 266–267.

8 Idem, *On the Discrimination of Romanticisms*, [w:] *English Romantic Poets. Modern Essays in Criticism*, ed. M.H. Abrams, New York 1975, s. 6.

9 Ibidem, s. 8.

3) zróżnicowanie[10]. Lovejoy zainicjował spór o najważniejsze romantyczne idee, spór, w którym szczególnie ważną rolę odegrał René Wellek, w triadzie imaginacja, natura, symbole i mity[11] upatrujący wyjątkowości romantyzmu. Nie omawiając szczegółowo dalszych losów sporu, chciałbym odnieść się do kluczowej dla podejmowanej tutaj problematyki syntezy romantycznych idei i ich związków z tradycją zachodniego ezoteryzmu. Wouter J. Hanegraaff za centralne dla romantyzmu idee uznawał organicyzm, imaginację oraz temporalizm[12]. Dwie pierwsze stanowią zarazem centralne idee ezoteryzmu[13], temporalizm jest natomiast nowatorską, stworzoną przez romantyków interpretacją ewolucjonizmu, idei także ważnej w historii ezoteryzmu. W XIX- i XX-wiecznej historii idei mesjanizmu temporalizm odegrał szczególną rolę.

Wskazane przez Lovejoya i Welleka, a powtórzone i uporządkowane przez Hanegraaffa idee (organicyzm – u Welleka i Faivre'a chodziłoby o naturę) oraz imaginacja porządkują romantyczne wyobrażenia dotyczące ontycznych podstaw rzeczywistości (organicyzm) oraz możliwości poznawczych człowieka (imaginacja). Temporalizm dodaje nowy, historyczny wymiar, w którego świetle należy czytać dwie pierwsze idee – to dopiero w perspektywie uczasowienia łańcucha bytu organicyzm i imaginacja uzyskują z ducha romantyczny charakter. Zarazem romantyczny mesjanizm, który jest ideą kluczową w dalszych rozważaniach, funkcjonował w bliskim związku z ideami organicyzmu i imaginacji, zatem ich krótka charakterystyka jest niezbędna dla konceptualizacji idei mesjanizmu.

Romantycy zakwestionowali hasło głoszone w XVII i XVIII stuleciu przez protagonistów liberalizmu, zgodnie z którym najważniejsza jest jednostka,

---

[10] Idem, *The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas*, „Journal of the History of Ideas" 1941, vol. 2, no. 3, s. 272.

[11] R. Wellek, *The Concept of Romanticism in Literary History*, [w:] *Romanticism: Points of View*, eds. R.F. Gleckner, G.E. Enscoe, Detroit–Michigan 1974, s. 193.

[12] W.J. Hanegraaff, *Romanticism and the Esoteric Connection*, [w:] *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, ed. R. van den Broek, W.J. Hanegraaff, Albany, NY 1998, s. 256. Tę triadę idei Hanegraaff wyróżnił, odwołując się do prac następujących badaczy romantyzmu: Arthura O. Lovejoya, René Welleka, Morse'a Peckhama, Meyera H. Abramsa i Ernesta Lee Tuvesona.

[13] A. Faivre, *Access to Western Esotericism*, Albany, NY 1994, s. 11–13. Faivre zamiast o organicyzmie pisze o żywej naturze. Z racji podobieństwa między ideami organicyzmu i natury można te idee w ezoterycznym kontekście uznać za pokrewne znaczeniowo, choć pojęcie organicyzmu wydaje się szersze.

a indywidualizm stawał się samouzasadniającą ideologią. Takie rozumienie całości jako złożonej z elementów można sprowadzić do tezy, że nie ma nic więcej niż jednostki, a przekonanie o istnieniu bytów zbiorowych jest po prostu budowaniem hipostazy. Romantycy przeciwnie, stanęli na stanowisku realizmu ontologicznego, uznając za realne istnienie społeczeństwa, państwa czy narodu. To właśnie oni odkryli duszę narodu[14]. Zwrócenie uwagi na znaczenie idei organicyzmu w romantycznym światopoglądzie umożliwia bardziej pogłębione spojrzenie na relacje jednostka–wspólnota[15]. Istnieje mocno zakorzeniony zwyczaj charakteryzowania romantyzmu jako okresu zdominowanego przez skrajnie indywidualistyczne nastawienie i bezgraniczny kult ego. Teza ta wymaga jednak rewizji, na co zwrócił uwagę między innymi Colin Campbell, odróżniając pojęcie indywidualizmu od pojęcia indywidualności. Ten drugi termin odsyła bowiem do romantycznej doktryny podkreślającej wyjątkowość jednostki, lecz dalekiej zarazem od utylitarnego i uniformizującego, mającego oświeceniową proweniencję indywidualizmu[16]. Romantyczna krytyka indywidualizmu była więc krytyką idei racjonalnego, samowystarczalnego i odizolowanego ego na rzecz holistycznego spojrzenia na związki jednostki ze wspólnotą[17]. Romantyczny kult indywidualności wiązał się z apoteozą wyjątkowości, jednostkowej niepowtarzalności, a zatem stanowił zaprzeczenie ideologii oświeceniowej uniformizacji, której romantycy przeciwstawiali ideę zróżnicowania. Jak pisał Lovejoy, należała ona do najbardziej rewolucyjnych idei, jakie głosili[18].

Organicystyczna metaforyka nabiera w czasach romantyzmu także nowego znaczenia, co stanowi konsekwencję wyobrażeń dotyczących budowy

---

[14] J. Kleiner, *Romantyzm*, Lublin 1946, s. 24.

[15] Robert A. Nisbet uznał ideę wspólnoty (*community*) za najbardziej fundamentalną i dalekosiężną socjologicznie XIX-wieczną ideę elementarną (*unit-idea*) (R.A. Nisbet, *The Sociological Tradition*, London 1967, s. 47).

[16] C. Campbell, *The Easternization of the West. A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era*, Boulder–London 2007, s. 355.

[17] Ibidem, s. 355–356.

[18] A.O. Lovejoy, *The Meaning of Romanticism*..., s. 275. To, co w człowieku najistotniejsze, to nie to, co wszyscy ludzie mają wspólnego, lecz przeciwnie - to, co ich od siebie odróżnia. Jeśli natomiast chodzi o ideę woluntaryzmu lub dynamizmu, to romantycy eksponowali znaczenie procesualności, zmiany, walki, dialektyki. Jak zauważa Hanegraaff, charakterystykę romantyzmu Lovejoya sprowadzić można *de facto* do dwóch idei: zróżnicowanego holizmu i romantycznego ewolucjonizmu (W.J. Hanegraaff, *Romanticism*..., s. 242).

i funkcjonowania wszechświata. Artystycznym wyrazem przeciwstawienia romantycznych wyobrażeń o uniwersum mechanicystycznej wizji uosabianej przez Izaaka Newtona pozostaje do dzisiaj monotypia Blake'a, która przedstawia Newtona kreślącego cyrklem figury geometryczne. Jak pisał René Wellek, choć romantycy różnili się w swoich wyobrażeniach na temat koncepcji natury, to zarazem zgodnie odrzucali koncepcję mechanicystycznego uniwersum, którą swoim autorytetem legitymizował właśnie Newton[19]. Meyer H. Abrams w *Natural Supernaturalism*, jednej z najważniejszych prac poświęconych romantyzmowi, nie przez przypadek zauważał, że życie było traktowane przez romantyków jako najwyższe dobro, miara dóbr, a jednocześnie najbardziej charakterystyczna kategoria łącząca romantycznych myślicieli. Stąd czerpał swoje źródła ich witalizm, pochwała wszystkiego, co żyje, porusza się i rozwija dzięki wewnętrznej energii w opozycji do tego, co pozbawione życia, bierne i niezmienne[20], co działa wedle praw pozbawionego życia mechanizmu. Nie było to jednak rozumienie życia w materialistycznych kategoriach. Życie jest przeniknięte tym, co duchowe, metafizyczne – a to, co duchowe, ożywia. Abrams, rekonstruując najważniejsze słowa składające się na słownik romantyczny, zwraca uwagę na obecność następujących terminów: „wiatr", „powiew", „oddech", „oddychanie", „dusza"[21]. Wskaźnikiem życia jest oddech, tchnienie i powiew opalizują duchowymi konotacjami. W wyobrażeniach romantyków uniwersum nabiera duchowego charakteru. Jak zauważał Julian Kleiner, „*romantyzm jest religijną postawą wobec świata* [podkr. J.K.]. Ma zainteresowania metafizyczne, wyznaje spirytualizm (t.j. uważa duchowość za zasadniczą istotę bytu), przełamać pragnie ciasnotę zmysłowego doświadczenia i rozumowania"[22]. Romantyczna koncepcja uniwersum jako rzeczywistości

[19] R. Wellek, *The Concept of Romanticism*..., s. 196.

[20] M.H. Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*, New York–London 1973, s. 431.

[21] Idem, *The Correspondent Breeze: A Romantic Metaphor*, [w:] *English Romantic Poets. Modern Essays in Criticism*, ed. M.H. Abrams, London 1969, s. 44. Abrams zwraca uwagę na metaforykę „wzmagającego się wiatru" (*rising wind*) skorelowanego z zespołem subiektywnych procesów: z powrotem znaczenia wspólnoty po okresie izolacji, z odnową życia czy twórczej mocy nastającą po okresie imaginacyjnej jałowości (ibidem, s. 37–38).

[22] J. Kleiner, *Romantyzm*..., s. 22.

duchowej, a jednocześnie opozycja organizm–mechanizm odsyłają nas do drugiej kluczowej romantycznej idei – imaginacji. Następuje tutaj przełamanie monopolu rozumu, dominacji Urizena[23] Blake'a, którego przypomina Newton. Rodzaj ucieleśnionego Rozumu skonfrontowany zostaje ze sferą uczuć i alternatywnych wobec rozumowych narzędzi poznania. Jeszcze raz Kleiner:

> […] życie uczuciowe i życie fantazji (która u artysty jest fantazją natchnioną) płynie z wyższego duchowego świata, ujawnia nici, które wiążą człowieka ze sferami wyższymi, z Bogiem. Apoteoza uczucia i fantazji łączy się z religijnością. Przechodzi nieraz w odczucie bezpośredniego obcowania z rzeczywistością zaświatową, w mistycyzm[24].

Wyobrażenia o charakterze (duchowym) dotyczące rzeczywistości rzutują na sferę rozstrzygnięć epistemologicznych: jak poznać tę rzeczywistość? Kleiner pisze o fantazji (u artystów natchnionej), ale adekwatniejszym pojęciem byłaby tutaj imaginacja. To wyobraźnia staje się w czasach romantyzmu organem poznania[25], wyobraźnia, której nie należy traktować jako domeny artystycznej rozrywki, lecz przede wszystkim jako narzędzie poznania. Także uczucia, w opozycji do utartego i dość banalnego myślenia o romantycznej uczuciowości i sentymentalności, należy traktować jako wyraz kontestacji prymatu „zimnego" rozumu, mickiewiczowskiego szkiełka i oka starca. „Miej serce i patrzaj w serce" – ta maksyma w czasach romantycznej epoki staje się wyrazem epistemologicznej rewolty, przy czym wyobraźnia nie jest gorszą siostrą rozumu – jak podkreślał w swoich rozważaniach na temat wiedzy w czasach romantyzmu Georges Gusdorf[26]. Romantycy nie odrzucali *de facto* świata starca ze szkiełkiem i okiem, tylko go poszerzali o te wymiary rzeczywistości, których nie potrafił dojrzeć. Pojęcie romantycznej imaginacji, tak ważne zarazem w tradycji zachodniego

---

[23] Urizen stanowi personifikację bezdusznego rozumu (Urizen – *your reason*), któremu Blake przeciwstawia Urthonę (personifikację imaginacji).

[24] Ibidem, s. 22.

[25] R. Wellek, *The Concept of Romanticism*…, s. 196.

[26] G. Gusdorf, *Fondements du savoir romantique*, Paris 1982, s. 227.

ezoteryzmu, bazowało na aksjomacie bezpośredniego doświadczenia, dlatego romantycy głosili pochwałę alternatywnych wobec rozumu (a zarazem i wobec wiary) sposobów poznania: intuicji, snu, jasnowidzenia, olśnienia czy szaleństwa[27], a jednocześnie próbowali je praktykować. Te sposoby poznania pozwalały ich adeptom nie tylko żywić przekonanie, że dzięki nim odkrywają prawdziwą naturę rzeczywistości, ale i uważać, że dostąpili przywileju poznania przyszłości. Skierowanie spekulacji ku przyszłości, przeświadczenie o dynamicznym charakterze rzeczywistości, która jest w trakcie zmiany, stawania się, ewolucji, przyjmuje postać trzeciej idei – temporalizmu (uczasowienia). Jest to idea bez wątpienia najbardziej nowatorska, idea, na której gruncie w XIX wieku rozwijały się tak dynamicznie wierzenia o milenarystycznym i mesjanistycznym charakterze.

Romantycy uczasowili platoński łańcuch bytu, co miało daleko idące konsekwencje ontologiczne, epistemologiczne czy antropologiczne. Gdyby odwołać się do dokonanego przez Woutera J. Hanegraaffa zestawienia dwóch paradygmatów: platońskiego i alchemicznego[28], można by postawić tezę, że romantycy podjęli próbę ich połączenia ze sobą. Uczasowiając platoński łańcuch bytu, wprowadzili w obszar metafizycznej spekulacji kategorię zmiany, możliwość odnowy i transformacji, przejętą z paradygmatu alchemicznego. O ile pierwszy paradygmat (statyczny i hierarchiczny) bazował na przekonaniu o degeneracji, ruchu od doskonałości do upadku, o tyle drugi (dynamiczny i dialektyczny) zakładał kierunek wznoszący, powiązany z odkrywaniem boskiego pierwiastka w materii[29]. Hanegraaff zwraca uwagę na obecność alchemicznych tropów w myśli luterańskiej, w tym i w twórczości Józefa Chobota (luteranina)[30], co jest ważne w perspektywie rozwoju alternatywnej duchowości na Śląsku Cieszyńskim. Obecna w tradycji alchemicznej

---

[27] Te bezpośrednie sposoby docierania do duchowej rzeczywistości były poszerzane o pośrednie drogi, polegające na odczytywaniu ukrytych znaczeń zawartych w języku, micie i poezji. Trzecim poziomem poznania było poznanie szczegółowe, którego dostarczały nauki ścisłe (M. Cieśla-Korytowska, *O romantycznym poznaniu*, Kraków 1997, s. 61).

[28] W.J. Hanegraaff, *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge 2012, s. 192–194.

[29] Ibidem, s. 193.

[30] Kombinację luteranizmu z alchemią Hanegraaff dostrzega w twórczości Jakoba Böhmego, u różokrzyżowców czy w chrześcijańskiej teozofii (ibidem, s. 194).

idea odrodzenia, regeneracji, ale i transformacji społeczeństwa[31] okaże się kluczowa w mesjanistycznych wierzeniach w XIX-wiecznym romantyzmie, ale i w XX-wiecznej recepcji romantycznego mesjanizmu na Śląsku Cieszyńskim, przede wszystkim w twórczości Chobota.

Wielu spośród romantyków interpretowało Biblię, którą *nota bene* niezwykle chętnie czytali, w sposób nad wyraz swobodny i odległy od kościelnej ortodoksji. Meyer H. Abrams twierdził, że romantyczni poeci w istocie zsekularyzowali i znaturalizowali fundamentalne mity o judeochrześcijańskiej proweniencji, przekształcając triadę Eden – Upadek – Nowe Jeruzalem w triadę pojęć opisujących stany ludzkiego umysłu: Niewinność – Doświadczenie – Odnowa[32]. Tezy o sekularyzacji (resp. naturalizacji) triady Eden – Upadek – Nowe Jeruzalem nie należy jednak interpretować w kategoriach radykalnie świeckich bądź w kategoriach ich ewentualnej psychologizacji (Niewinność – Doświadczenie – Odnowa). Biorąc pod uwagę romantyczne przekonanie o duchowym charakterze rzeczywistości, nawet społeczne ziemskie utopie, będące ziszczeniem budowy Królestwa Bożego na ziemi, zachowywały swój eschatologiczny wymiar.

W oczekiwaniu na Nowe Jeruzalem, Królestwo Boże na ziemi, przy czym ewolucji o duchowym charakterze podlegać ma także świat organiczny, kluczową rolę odgrywała idea duchowego postępu, której jednym z wariantów stała się idea palingenezy, rozwijana przez Gottfrieda Wilhelma Leibniza, Johanna Gottfrieda Herdera czy Gottholda Ephraima Lessinga, a później głównie przez myślicieli francuskich (Charles'a Fouriera, saintsimonistów, Pierre'a Henriego Leroux, Julesa Micheleta, Jacquesa Bouchera de Perthesa). To właśnie przez francuską tradycję intelektualną idea ta przeniknęła na polski grunt, obecna była w twórczości Cieszkowskiego, Mickiewicza, Słowackiego, Krasińskiego czy Towiańskiego. Jak pisał Andrzej Walicki,

---

[31] Ibidem, s. 208.

[32] P.J. Kitson, *Beyond the Enlightenment: The Philosophical, Scientific, and Religious Inheritance*, [w:] *A Companion to Romanticism*, ed. D. Wu, Oxford 2007, s. 45; M.H. Abrams, *Natural Supernaturalism*..., s. 46–56). Nieco inaczej tę transformację charakteryzował Colin Campbell, który pisał, że religijna triada Eden – Upadek – Zbawienie przetransponowana została przez romantyków w triadę Natura – Samoświadomość – Imaginacja (C. Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, London 2005, s. 182).

w przypadku progresywnej palingenezy doszło do połączenia idei postępu i reinkarnacji, a zarazem idea palingenezy prowadziła „do przemiany eschatologii transcendentnej w ziemską”[33]. Idea palingenezy indywidualnej i społecznej, zakładająca nieustanne doskonalenie się jednostek i narodów, przechodzących z jednego życia w drugie przy zachowaniu indywidualności, pociągała za sobą milenarystyczną perspektywę, przy czym sama idea zbawienia i Królestwa Bożego zostały poddane procesowi terrestrializacji (*terre* – ziemia)[34]. Francuscy utopiści, a za nimi i Cieszkowski, nawiązywali do historiozoficznego schematu Joachima z Fiore, przy czym ci pierwsi szczególny nacisk kładli na to, że finalna epoka miała być czasem zniesienia cielesno-duchowego dualizmu, a zarazem uzupełniali ideę indywidualnego zbawienia o zbawienie społeczne, prowadzące do ogólnoludzkiego braterstwa[35]. Co jednak istotne, milenarystyczna tendencja obecna w twórczości francuskiego romantyzmu społecznego czy w idei palingenezy Cieszkowskiego miała się opierać na rozwiniętej przez Charles’a Bonneta (szwajcarskiego przyrodnika i filozofa żyjącego w XVIII wieku) idei „temporalizacji tradycyjnej koncepcji »wielkiego łańcucha bytów«”[36]. Także Arthur O. Lovejoy zwraca uwagę na wyjątkowe znaczenie Bonneta, który w dziele *La palingénésie philosophique, ou Idées sur l’état passé et sur l’état futur des êtres vivans* zaprezentował historię i przyszłość stworzeń żyjących na Ziemi, wykorzystując wiedzę z zakresu geologii, embriologii, psychologii, eschatologii czy metafizyki:

> Była to kolejna – różniąca się w pewnych szczegółach – próba zrealizowania w dość ścisłych kategoriach i z zastosowaniem wiedzy naukowej czy ogólnie przyjętych hipotez dotyczących czasu, Leibnizowskiej koncepcji wszechświata ze swej istoty nieskończenie samoróżnicującego się i rozwijającego. Czy „ewolucjonizm” jest tu właściwą nazwą, to kwestia terminologii[37].

---

33 A. Walicki, *Między filozofią, religią i polityką. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu*, Warszawa 1983, s. 68.

34 Ibidem, s. 69.

35 Ibidem, s. 83–84.

36 Ibidem, s. 95.

37 A.O. Lovejoy, *Wielki łańcuch*..., s. 264.

Jak pokazuje autor *Wielkiego łańcucha bytu*, w koncepcji Bonneta obecny jest wątek doskonalenia, postępu od niższych do wyższych form organicznych, choć zauważyć należy, że Lovejoy uznawał ewolucjonizm Bonneta za niedojrzały i zacofany[38], a prawdziwie głęboka metamorfoza koncepcji powstania i rozwoju świata miała nadejść wraz z romantyzmem.

Milenarystyczny (chiliastyczny), a często i apokaliptyczny ton był charakterystyczny dla końcówki XVIII stulecia, kiedy to pojawiło się wiele sekt wpisujących się w chiliastyczne nastroje. Nie bez znaczenia dla rozwoju takich ruchów pozostawał wybuch rewolucji francuskiej, którą milenarystyczni profeci identyfikowali z proroctwem Daniela i Objawieniem. Jak zauważa Morton D. Paley, w pismach wszystkich ważniejszych romantyków znajdujemy wątki milenarystyczne i apokaliptyczne[39]. Z jednej strony popularność figury poety jako proroka, bliskiej między innymi Blake'owi, Wordsworthowi, Coleridge'owi i Shelleyowi, można uznać za odpowiedź na apokaliptyczne oczekiwania rozbudzone przez rewolucję francuską[40], z drugiej strony rewolucyjne nastroje rozbudzały milenarystyczną eschatologię[41]. Romantyczne tendencje milenarystyczne wypływały z gnostyckiego odrzucenia teraźniejszości i były manifestacją tęsknoty za doskonałym światem. Zgodnie z definicją, którą zaproponowała Yonina Talmon, milenaryzm w typologicznym – a nie historycznym – sensie należy definiować jako poszukiwanie totalnego, rychłego, ostatecznego, wewnątrzświatowego, zbiorowego zbawienia[42]. Obecność tendencji milenarystycznych w romantycznym środowisku nie była więc niczym wyjątkowym, jednak ich wpisanie w koncepcję palingenezy i ewolucji, których podbudowę stanowiło uczasowienie łańcucha bytu, nadało romantycznemu milenaryzmowi nowatorski charakter.

W tym miejscu chciałbym doprecyzować, co będę rozumieć przez mesjanizm. Pojęcia milenaryzmu i mesjanizmu bywają stosowane zamiennie,

---

38 Ibidem, s. 266.

39 M.D. Paley, *Apocalypse and Millennium*, [w:] *A Companion to Romanticism*, ed. D. Wu, Oxford 2007, s. 470.

40 P.J. Kitson, *Beyond the Enlightenment…*, s. 45.

41 A. Walicki, *Między filozofią…*, s. 12.

42 Y. Talmon, *Millenarism*, [w:] *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 10, ed. D.L. Sills, New York 1968, s. 351.

zdarza się też, że ten ostatni jest traktowany jako wariant milenaryzmu, nie ulega jednak kwestii, że mesjanizm, będący zjawiskiem o religijnym charakterze, pozostaje w silnych związkach z milenarystycznym typem świadomości religijnej[43]:

> Mówiąc skrótowo, millenaryzm to idea tysiącletniego Królestwa Bożego na ziemi, mającego nadejść po okresie katastrof i realizującego tym samym opatrznościowy plan historii; mesjanizm natomiast to idea „pośrednika" między ludźmi a Bogiem, odradzającego ludzkość (tj. mówiąc ściślej, daną grupę wyznaniową) i otwierającego jej drogę do zbawienia, pojmowanego z reguły jako zbawienie ziemskie. Może to być mesjasz osobowy – człowiek wybrany przez Boga lub będący inkarnacją Boga. Może to być również mesjasz zbiorowy (*multiple messiah*) w postaci np. duchów przodków lub wyzwalającej armii[44].

Jeśli chodzi o religijny charakter mesjanizmu, sprawa okazuje się jednak bardziej złożona w przypadku jego odmiany romantycznej. Nie można bowiem wywieść polskiego mesjanizmu bezpośrednio z milenarystycznych tekstów biblijnych (przede wszystkim chodziłoby tutaj o Księgę Daniela i Apokalipsę św. Jana). Andrzej Walicki sugeruje, by traktować polski romantyczny mesjanizm jako zjawisko funkcjonujące w ramach procesu „sekularyzacji oczekiwań millenarystycznych". Takie podejście koresponduje z tezą Abramsa, wedle której romantycy zsekularyzowali fundamentalne mity o judeochrześcijańskiej proweniencji. Jak wspomniałem, romantycznej sekularyzacji mitów nie należy traktować jako wyrazu swoistej desakralizacji, wypłukania z religijno-duchowego kontekstu. Proces ten polegał raczej na reinterpretacji tych mitów i wyrwaniu z ortodoksyjnych, wręcz literalnych odczytań biblijnych historii. Auguste Viatte pokazał, jak romantyzm kształtował się w orbicie wpływów iluministycznych, mistycznych, teozoficznych czy XVIII-wiecznych tajnych stowarzyszeń[45] – w tych środowiskach bardzo żywe były milenarystyczne oczekiwania. XIX-wieczny

---

43 A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm*, Warszawa 1970, s. 10.

44 Ibidem, s. 11.

45 Zob. A. Viatte, *Les sources occultes du romantisme. Illuminisme – theosophie (1770–1820)*, t. 1: *Le préromantisme*, Paris 1928; idem, *Les sources occultes du romantisme. Illuminisme – theosophie (1770–1820)*, t. 2: *La génération de l'empire*, Paris 1928.

mesjanizm wykraczał poza religijny kontekst, jego ważnym elementem było także formułowanie programów społecznych i programów moralnej czy politycznej odnowy. Walicki proponuje w analizach tego nurtu uwzględniać pewien model:

> […] który ujmowałby mesjanizm jako zjawisko z pogranicza religii i świeckiej myśli społeczno-politycznej lub filozoficznej, a więc pozwalał odróżniać mesjanizm zarówno od millenaryzmu czysto religijnego, jak od czysto świeckich (aczkolwiek przepojonych „atmosferą mesjanistyczną") ideologii politycznych[46].

Jeśli mowa o mesjanizmie, który uwzględnia nie tylko religijne posłanie, ale i realizację programu społeczno-politycznego, trafnie będzie określać go mianem mesjanizmu *sensu largo*. I z tego typu mesjanizmem mamy do czynienia w przypadku twórczości Józefa Chobota.

## Mesjanistyczne oczekiwania Józefa Chobota – inspiracje i postulaty

Józef Chobot był jedną z najważniejszych postaci tworzących w okresie międzywojennym *esoteric milieu* na Śląsku Cieszyńskim. Znaczenie jego działalności dla tego środowiska miało zarówno ideowy, jak i instytucjonalny (organizacyjny) charakter. Z perspektywy ideowej Chobot w najbardziej czytelny sposób wyrażał romantyczno-mesjanistyczne inspiracje cieszyńskiego *esoteric milieu*, a od strony organizacyjnej spełniał wyjątkową funkcję jako twórca i redaktor czasopisma „Odrodzenie"[47], autor artykułów publikowanych w „Hejnale", redaktor wydawnictwa „Książnica Wiedzy Duchowej" czy w końcu jako promotor Bractwa Odrodzenia Narodowego. Współpracował z najważniejszymi osobami tego środowiska, przede wszystkim z Agnieszką Pilchową i jej mężem Janem Pilchem, z Andrzejem Podżorskim, z Janem Hadyną. Dyskurs prezentowany na łamach wydawanego w latach 1921–1928 „Odrodzenia" nobilitował to, co „ukryte, zapomniane, stłumione, traktowane jako błahy margines, jako chaotyczny zbiór zabobonów, dziwactw

[46] A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm…*, s. 17.

[47] Pełny tytuł czasopisma brzmi: „Odrodzenie. Miesięcznik poświęcony sprawom odrodzenia człowieka i badaniom zjawisk duchowych".

czy objawów szaleństwa. W ten sposób przeprowadził nobilitację kultury nieoficjalnej, niejako kontrkultury swojej epoki”[48].

Odniesienie tego cytatu, który Maria Janion formułowała w kontekście XIX-wiecznego dyskursu romantycznego, do wydawanego na początku XX wieku czasopisma jest tylko pozornie prowokacją. „Odrodzenie”, podobnie jak inne czasopisma i publikacje ukazujące się na Śląsku Cieszyńskim w okresie międzywojnia, udostępniało swoje łamy dla tego, co za Hanegraaffem nazwać powinniśmy wiedzą odrzuconą[49], wiedzą zepchniętą na kulturowy margines. Janion zwracała uwagę przede wszystkim na słowiańskie dziedzictwo odkryte przez romantyków, nobilitację ludowości traktowanej jako inspiracja artystyczna, ale też jako źródło wiedzy. Działalność Chobota, Podżorskiego[50] czy Stanisława Hadyny[51] (bratanka Jana Hadyny) bez wątpienia taką funkcję nobilitacji kultury ludowej, a jednocześnie jej zachowania dla kolejnych pokoleń, spełniała. Romantyków, a potem cieszyńskich ezoteryków, kultura ludowa interesowała nie tylko pod względem etnograficznym. Traktowali ją i jako inspirację, i jako narzędzie poznania. Chobot pisał:

> W baśniach i podaniach, podobnie jak w każdej religii, mieszczą się daleko większe i głębsze Prawdy, ziarna mądrości i tajemnice, dotyczące istoty świata i człowieka, aniżeli w najmisterniejszych rozprawach i dociekaniach naukowych[52].

Spoglądał na baśnie, podania i bajki ludowe z perspektywy, która była dlań najistotniejsza, a mianowicie z perspektywy odrodzenia narodu. Chobot traktował je jako „świętą duchową własność każdego narodu”, były w jego oczach „darem, skarbem i klejnotem przez Wyższe Hierarchje duchowe ludowi ofiarowane”[53]. Dla cieszyńskich ezoteryków badanie i zachowywanie kultury ludowej stanowiły element szerszego przedsięwzięcia:

---

48 M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Kraków 2006, s. 27.

49 W.J. Hanegraaff, *Western Esotericism. A Guide for the Perplexed*, London–New York 2013, s. 13–14.

50 Podżorski był inspiratorem i założycielem Muzeum Beskidzkiego w Wiśle.

51 Stanisław Hadyna był twórcą i dyrektorem Państwowego Zespołu Ludowego Pieśni i Tańca „Śląsk”.

52 J. Chobot, *Wychowawcze znaczenie bajek i baśni ludowych*, „Odrodzenie” 1921, z. 6, s. 19.

53 Ibidem.

upowszechniania spojrzenia alternatywnego względem racjonalistycznego czy materialistycznego światopoglądu epoki. Takim światopoglądowym sporem z tradycją oświeceniową był przecież wcześniej romantyzm.

Hanegraaff, pisząc o wiedzy odrzuconej, ma na myśli tradycję zachodniego ezoteryzmu. W tę tradycję cieszyńskie *esoteric milieu* oczywiście się wpisuje, ale zarazem stanowi, moim zdaniem, kontynuację polskiej tradycji romantycznej, przy czym sam romantyzm proponuję traktować jako reinterpretację zachodniego ezoteryzmu. Między XIX-wiecznym romantyzmem (mam tutaj na myśli przede wszystkim polską literaturę i filozofię) a ideami głoszonymi przez ezoteryków ze Śląska Cieszyńskiego w międzywojniu widoczne są strukturalne podobieństwa, transmitowane są te same idee, choć oczywiście wpisane w nowy kontekst kulturowy i spełniające inne funkcje. Jest jednak tutaj jeszcze coś więcej: sami ezoterycy, mam tutaj na myśli przede wszystkim Józefa Chobota, mieli świadomość tego pokrewieństwa. Odwoływanie się w twórczości, w studiach, artykułach do Mickiewicza, Słowackiego, Cieszkowskiego, Hoene-Wrońskiego, ale i Kasprowicza, Lutosławskiego czy Górskiego (i wielu innych) świadczy o świadomości tych podobieństw i inspiracji. Rzecz dotyczy przede wszystkim idei mesjanizmu, którą Chobot rozwijał i której poświęcił odrębne studium[54].

O ile uznamy studium Chobota poświęcone polskiemu mesjanizmowi opublikowane w 1938 roku za najbardziej dojrzały wyraz jego myślenia o tej idei, o tyle porównanie z wcześniejszymi pracami obrazuje ewolucję, której ono podlegało. Najważniejsza zmiana dotyczyła relacji między orientalnymi inspiracjami a chrześcijaństwem. Symptomatyczne jest to, że Chobot w programowym artykule, którym inaugurował publikowanie czasopisma „Odrodzenie", zawarł założenie, że Mesjasz nadejdzie z Hindustanu:

> Ta kultura Hindostanu wraz z ożywczym Duchem Chrystjanizmu dokona znowu odrodzenia naszej zamierającej kultury materjalistycznej. Tamstąd przyjdzie nam w niedalekiej przyszłości nowy Mesjasz ludzkości w strasznych czasach ucisku i skażenia, jakie prawie teraz nastały [...][55].

---

[54] Idem, *I. Mesjanizm polski. Istota-zasady rodowód i wskazania na przyszłość. II. Bronisław Trentowski. Jego żywot – dzieła i nauki*, Wisła 1938.

[55] Idem, *Nasze hasło!*, „Odrodzenie" 1921, z. 1, s. 3.

Wyjątkową rolę przypisywał zresztą Chobot „Kulturze Wschodu", która przez starożytną Grecję i Rzym, „zapłodniona przez Ducha Chrystjanizmu", miała dać Zachodowi epokę odrodzenia (renesansu). Także polski mesjanizm, „boski drogocenny Mesjanizm narodowy", miałby zrodzić się z tej wschodniej kultury, „zapłodnionej" chrześcijańskim duchem. Co ważne, również źródeł polskiego, cudownego – jak pisał Chobot – romantyzmu w poezji, sztuce, filozofii i polityce szukać należy w tym połączeniu kultury Wschodu z chrześcijaństwem. W artykule *Przegląd pracy. Rewizja programu* opublikowanym w „Odrodzeniu" po roku istnienia czasopisma dokonywał jednak korekty programu, którego zwornikiem pozostawał mesjanizm i głoszenie posłannictwa polskiego narodu w związku z oczekiwaniem na nadejście Królestwa Bożego na ziemi:

> Niektóre głoszone hasła okazały się błędne, wypowiedziane i rzucone bez rozświetlenia ich promieniami czystej Prawdy wiekuistej. To też nie wahamy się przyznać do błędu i rzucenia kamieniem na siebie samego, gdzie tego potrzeba po dostrzeżeniu błędu, bo przez błądzenie i potykanie się dochodzimy w końcu do poznania Prawdy, ale musimy mieć odwagę przyznać się do błędu, jaki popełniliśmy. A takim błędem – według naszego przekonania – było mniemanie, że Wschód [ta informacja została zawarta w rozdziale wstępnym] nas zbawi i że okultyzm, tajemne praktyki, magja, spirytyzm, celowe i forsowne wyzwalanie i potęgowanie sił duchowych są jedynie polecenia godną drogą prowadzącą do zbawienia i uduchowienia człowieka[56].

Chobot zaczyna korygować kurs, wiążąc realizację idei mesjanistycznych z chrześcijaństwem[57], a zarazem coraz wyraźniej akcentować kategorię czynu, która była kluczowa w polskim mesjanizmie, zwłaszcza u Augusta Cieszkowskiego. Wschód – jak pisał – to bierna kontemplacja,

[56] Idem, *Przegląd pracy. Rewizja programu*, „Odrodzenie" 1922, z. 1, s. 4.

[57] „[…] Chrystianizm – jako spadkobierca spuścizny duchowej Wschodu starożytnego jest uzupełnieniem i dalszym rozwojem. Ewangelia Chrystusa ogniskuje w sobie wszystkie istotne, żywotne pierwiastki Wiedzy starożytności i rzuca podwaliny pod gmach Wiedzy ludzkości pod Znakiem Krzyża, ofiary, postępu i odkupienia" (idem, *Nowoczesny ruch spirytualistyczny z szczególnym uwzględnieniem Polski*, Wisła 1937, s. 168).

chrześcijaństwo – to świat kultury czynu[58], dlatego w studium poświęconym polskiemu mesjanizmowi wyeksponował znaczenie kategorii czynu.

Ramami wyznaczającymi kształt mesjanizmu Chobota są trzy wcześniej przeze mnie omawiane idee: organicyzm, imaginacja oraz temporalizm. Romantyczny organicyzm opierał się na przekonaniu o duchowej naturze świata, przy czym rzeczywistość ta podlega ewolucji, staje się w czasie (temporalizm). Kluczowymi narzędziami ewolucji duchowej są narody, porównywane do żywych organizmów, a wiedza o naturze rzeczywistości, przeznaczeniu narodów i przyszłości świata płynie z wewnętrznego doświadczenia i wyobraźni. W opublikowanej w 1937 roku pełnej erudycji pracy *Nowy ruch spirytualistyczny z szczególnym uwzględnieniem Polski*[59] Chobot pisał:

> Z naszej zaś strony dodajemy z radością, że doświadczenia i odkrycia Ochorowicza i innych badaczy zagranicą wyjaśniają i potwierdzają aż dotąd mało lub wcale nie zrozumiane zasady i nauki, wypowiedziane już przed stu laty przez naszych wieszczów w okresie ich twórczości mistycznej, szczególnie przez Słowackiego w jego Genezis z Ducha, Samuelu Zborowskim i Królu Duchu, streszczających się w naczelnej zasadzie: „Wszystko przez ducha i dla ducha stworzone jest, a nic dla celu cielesnego nie istnieje”[60].

Wpisywał tym samym twórczość Ochorowicza (w tym jego badania z zakresu radiografii i ideoplastii oraz prace z dziedziny psychologii, w których formułował on program odrodzenia narodowego), podobnie jak odkrycie radu przez Marię Skłodowską-Curie, w proces ewolucji samej nauki, ale i odkrywania prawdziwej, czyli duchowej, natury rzeczywistości. Pisał:

> U progu Nowej Ery oboje wyrąbują chodnik, po którym nauki przyrodnicze, dotąd ściśle materjalistyczne, zaczynają się niewidocznie przedostawać niejako na plan wyższy, gdyż subtelniejsze stany materji stają się zwolna dostępne

[58] Idem, *Przegląd pracy…*, s. 4.

[59] Na studium to złożyły się artykuły publikowane przez Józefa Chobota w „Hejnale” w latach 1929–1937.

[60] Idem, *Nowoczesny ruch spirytualistyczny…*, s. 144.

> badaniu ludzkiemu. Odkrycie promienistego stanu materji, to jakby pierwszy krok na tej drodze; badanie ciał niewidzialnych człowieka i transsubstancji grubomaterjalnego ciała widzialnego w różnorodne ciała niewidzialne, dokonywującej się w zjawiskach medjumicznych – to dalszy krok naprzód, zbliżający wiedzę do poznania najwyższego stanu bytu – najsubtelniejszego, ale i najrealniejszego – jakim jest duch[61].

Dodawał jednocześnie, że Ochorowicz w swoich badaniach ograniczał się do studiowania zewnętrznej strony zjawisk mediumicznych, nie sięgając ich „treści duchowej", „gdyż na to trzeba by być jasnowidzem, albo też polegać na wewnętrznem wyczuciu, czyli wierze"[62]. Epistemologia Chobota była z ducha romantyczna, pluralistyczna, co tak mocno podkreśla Georges Gusdorf, charakteryzując romantyczne źródła wiedzy. Romantycy nie odmawiali nauce znaczenia, uznawali ją jednak tylko za jedną z form poznania – formę ograniczoną, ustępującą „alternatywnym formom poznania". Chobot podkreślał wkład Ochorowicza w ewolucję nauki, we wprowadzanie jej rozwoju na wyższy poziom, na drogę, „u szczytu której zleje się ona ostatecznie w jedno z wiarą, przez poznanie jedynie rzeczywistego bytu ducha"[63].

Podejmowane i realizowane przez Chobota przedsięwzięcia obracały się wokół problematyki narodowej. W pierwszym numerze „Odrodzenia", formułując program pracy na rzecz nastania nowej epoki, Królestwa Bożego na ziemi, eksponował (jak romantyczni mesjaniści) wyjątkowe znaczenie Polski. Za Cieszkowskim charakteryzował Królestwo Boże na ziemi, którego oczekiwał:

> Królestwo Boże na ziemi niczem innym nie jest, jeno: Stanem organicznym społeczeństw, zjednoczeniem świata, harmonją narodów, politycznym Kościołem ludzkości. Jak pobratanie się ludzi przez Chrystjanizm i wzniesienie ich do godności bliźnich było już przybliżeniem

[61] Ibidem, s. 149.
[62] Ibidem.
[63] Ibidem.

> tego Królestwa, a to przez założenie społeczności chrześcijańskiej – Kościoła Chrystusowego, tak znowu dalsze pobratanie się Ludów i Narodów przez Parakletyzm i wzniesienie tychże do godności członków społeczeństwa powszechnego staje się właśnie tego Królestwa nadejściem czyli właśnie założeniem Społeczności Parakletycznej – Kościoła Ducha św.[64]

Chobot, obficie sięgając do mesjanizmu Cieszkowskiego, wnosił zatem problematykę narodową na poziom wyższy, duchowy. Naród jest przede wszystkim wspólnotą o duchowym charakterze, historia świata to historia postępów Ducha i w taką romantyczną wizję Chobot wpisywał własne myślenie o kwestiach narodowych:

> To posłannictwo Narodu wyczuli i przewidzieli i zapowiedzieli nasi Królowie Duchawieszcze i myśliciele, nasza filozofja narodowa i mesjanizm polski, któregośmy dotychczas nie pojęli, ba nawet wyparliśmy się go, i teraz dopiero, po Zmartwychwstaniu Narodu do wolnego, niepodległego bytu politycznego, zaczynamy się budzić, przezierać, zaczynamy odszukiwać i odgrzebywać w sobie tego Ducha polskiego naszych wielkich przodków, zaczynamy zawracać do tej niewyczerpanej i niezgłębionej skarbnicy Ducha Narodu i zaczyna się w nas budzić ta dawna duma rodowa, nasza górnolotna Dusza polska, wyznawająca i głosząca i w życiu społecznem, politycznem i gospodarczem hołdująca podstawowym hasłom i zasadom: wolności, równości i braterstwa [...][65].

Z tymi hasłami, wypisanymi przecież na sztandarach bojowników rewolucji francuskiej, Chobot wiązał nadzieje, aczkolwiek zupełnie gdzie indziej poszukiwał ich spełnienia. We wprowadzaniu w życie społeczne idei wolności, równości i braterstwa dostrzegał szansę znoszenia różnic klasowych, jednak odrzucał projekt komunistycznego zrównywania ludzi. Z postulatami socjalnymi wiązał pracę duchową, to przez pracę nad własnym ciałem i duchem, przez samodoskonalenie, „stopniowe podnoszenie", dokonać się może uszlachetnienie Narodu. Autorska twórczość piśmiennicza,

---

[64] Idem, *I. Mesjanizm polski*..., s. 5.

[65] Idem, *Nasze hasło!*..., s. 4.

działalność edytorska i organizacyjna związana z redagowaniem czasopisma oraz prowadzeniem wydawnictwa, ale i pomysł powołania do istnienia Bractwa Odrodzenia Narodowego służyć miały temu „uszlachetnianiu narodu". Idea odrodzenia życia zakładała istnienie swoistych kręgów, których miało ono dotyczyć: człowieka, rodziny, społeczeństwa, narodu, ludzkości, a wreszcie „wszelkiego stworzenia". Mesjanizm, który Chobot głosił, mesjanizm *sensu largo*, nie był antropocentryczny. Owszem, człowiek i jego czyn były kluczowe, jednak skala przedsięwzięcia miała charakter ponadludzki, na swój sposób kosmiczny. Mesjanizm ten był projektem pojednania człowieka samego ze sobą przez dążenie do poznania wyższego, pojednania ludzi między sobą, narodów z narodami, a w końcu i człowieka ze światem przyrody. Wtedy nastanie Królestwo Boże na ziemi. Projekt mesjanizmu Chobota miał religijny, polityczny, społeczny, a w końcu i ekologiczny charakter. Pisał:

> Mesjanizm wogóle jest to doktryna filozoficzna i naukowa, określająca całokształt zagadnień celów ostatecznych i przeznaczenia człowieka, narodów, ludzkości i świata. Idea zaś Mesjanizmu polskiego według twórcy i głównego jego przedstawiciela – Hoene-Wrońskiego – jest to doktryna, mająca za przedmiot główny ziszczenie celów absolutnych ludzkości, przyobiecanych przez Mesjasza. Mesjanizm polski dąży, powiada on, przez pojednanie i zjednoczenie Filozofji i Religji, a więc przez poznanie Prawdy i ziszczenie Dobra na ziemi do stworzenia siebie samego i zdobycie nieśmiertelności – to jest spełnienie w sobie „Słowa" przez odrodzenie z ducha w celu zapewnienia ludzkości szczęścia, tj. urzeczywistnienia Królestwa Bożego na ziemi własną pracą i zasługą[66].

Źródeł polskiego mesjanizmu Chobot poszukiwał z jednej strony w poezji romantycznej, z drugiej w filozofii. Duch narodu, jak pisał, wylewał się „drogą wizji, natchnień i objawień Wieszczów-Proroków Narodu"[67] (Mickiewicza, Słowackiego i Krasińskiego – zwracał także tutaj uwagę na postać Towiańskiego, który ich inspirował), ale i jednocześnie związany był

[66] Idem, *I. Mesjanizm polski...*, s. 4.
[67] Ibidem, s. 3.

z „pracą rozumu, dociekań i wzlotów mistycznych Mędrców-Filozofów naszych”[68] (Hoene-Wrońskiego, Cieszkowskiego, Bronisława Trentowskiego, Agenora Gołuchowskiego czy Karola Libelta)[69]. W 1923 roku pisał z emfazą:

> Albowiem powiedzmy sobie szczerze i otwarcie, że **co nasza poezja i filozofja mesjanistyczna stworzyły i z Ducha Narodu na jaw wydobyły – stanowi wykwit i najwyższy wzlot Ducha Ludzkości ponad wszystkie inne filozofje, systemy nauk i religij świata, że w nich mieści się Objawienie – Objawienia, że zawierają one przerażające i porażające w boskich przebłyskach Ducha z Niebios wydarte Prawdy Wiekuiste a nas dotąd niegodnych karłów oślepiające i ogłuszające ogromy i błyskawice Prawdy Bożej!**[70]

Choć genezy polskiego mesjanizmu Chobot upatrywał w dwóch nurtach (poetyckim i filozoficznym), samą tę ideę traktował przede wszystkim jako filozoficzną (i naukową) doktrynę i w studium tego nurtu inspirował się głównie filozoficzną twórczością jego przedstawicieli (zwłaszcza Cieszkowskiego). Wprawdzie polski mesjanizm ma zasadniczo XIX-wieczny rodowód, Chobot buduje jednak historiozoficzną koncepcję, której fundamentem jest przekonanie, że już od samego początku jego istnienia z narodem polskim[71] związane jest posłannictwo. Przebłyski mesjanistycznej świadomości dostrzega u pierwszych Piastów, Jagiellonów, arian, Sobieskiego, powstańców

---

[68] Ibidem.

[69] Andrzej Walicki, znakomity badacz polskiego mesjanizmu, twierdził, że jedynym polskim wybitnym filozofem okresu romantyzmu, którego można nazwać mesjanistą, był August Cieszkowski: „Był on mesjanistą, ponieważ świadomie dostosował swą historiozofię do mesjanistycznej struktury czasu historycznego, a swe koncepcje filozoficzno-religijne do mesjanistycznej wiary w ziemskie Królestwo Boże” (A. Walicki, *Mesjanistyczne koncepcje narodu i późniejsze losy tej tradycji*, [w:] *Idee i koncepcje narodu w polskiej myśli politycznej czasów porozbiorowych*, red. J. Gołkowski, A. Walicki, Warszawa 1977, s. 99). Pozostali filozofowie reprezentowali filozofię narodową. O ile mesjanizm wyrastał przede wszystkim z doświadczenia emigracyjnego i zrodził się w kontakcie z myślą francuską, o tyle filozofia narodowa nawiązywała do filozofii niemieckiej, a rozwijała się głównie na terenie zaboru pruskiego (idem, *Filozofia a mesjanizm…*, s. 6).

[70] J. Chobot, *Słowo od wydawcy*, [w:] M.C. Przewóska (Helja), *Polska i jej twierdze bytu. Skład zasad narodowej samowiedzy twórczej*, Katowice 1923, s. 6.

[71] Nie będę rozwijać tutaj wątku rozumienia narodu przez Chobota, rozumienia, które byłoby uznane za zupełnie oderwane od refleksji współczesnych nauk społecznych i humanistycznych badających tę problematykę. Studium Chobota nie ma charakteru socjologicznego, a opiera się na mistycznej koncepcji narodu jako wspólnoty duchowej.

listopadowych i styczniowych, a bardziej już świadome początki mesjanizmu wiąże między innymi z działalnością Piotra Skargi czy Stanisława Orzechowskiego, „który głosił, że Królestwo Polskie jest ludem wybranym", z twórczością „Kochowskiego i ks. Dębołęckiego, obwieszczającego wizję mesjanistyczną panowania Polski nad światem"[72], następnie z konfederatami barskimi, Janem Pawłem Woroniczem, Kazimierzem Brodzińskim, Wawrzyńcem Surowieckim czy Julianem Ursynem Niemcewiczem, którzy poprzedzili mesjanistyczny „rozświt" w poezji i filozofii polskiej.

Polski mesjanizm zrodził się z cierpienia, z tęsknoty, z poczucia bezradności – tworzyli go przebywający na emigracji Mickiewicz, Słowacki czy Towiański. To poczucie cierpienia i upokorzenia, którym się żywią różne odmiany mesjanizmu, jest zresztą charakterystyczne i dla wcześniejszych jego przykładów. W przypadku mesjanizmu Chobota, rozwijanego już w wolnej Polsce, sprawa jest bardziej złożona. Właściwie można stwierdzić, że funkcjonował w warunkach, które mu nie sprzyjały, bo podtrzymywany był nie tyle cierpieniem traktowanym jako rodzaj ofiary (Polska jako cierpiący Chrystus), lecz entuzjazmem Polaków odbudowujących swoje państwo. Oczywiście Chobot, jak wielu rodaków mieszkających na terenie Śląska Cieszyńskiego, boleśnie odczuł skutki polsko-czechosłowackiego konfliktu, podział regionu, zerwanie jedności i ciągłości społeczno-kulturowej tego skrawka Śląska, jednak sytuacja ta była nieporównywalna z XIX-wiecznym poczuciem katastrofy. Skąd więc popularność mesjanizmu?

Jak pisał Maciej Urbanowski, był on obecny w kulturze, na swój sposób modny w całej powojennej Polsce:

> Z perspektywy kontynuacji romantyzm nie utracił racji bytu w II RP, co więcej – w wersji radykalnej – nowe państwo i jego literatura dopiero teraz ma szansę lub obowiązek spełnić w praktyce to, co zapowiadali romantycy. Romantyzm, albo też jakaś jego część, jawiły się z tej perspektywy jako tradycja żywa, aktualna, współczesna i nowoczesna[73].

---

[72] Idem, *I. Mesjanizm polski...*, s. 13.

[73] M. Urbanowski, *Romantyzm w literaturze dwudziestolecia międzywojennego (przechadzka historycznoliteracka)*, [w:] *Loci (non) communes. Prace ofiarowane Profesor Marii Korytowskiej*, red. O. Płaszczewska, M. Siwiec, Kraków 2017, s. 166.

Nie tylko w literaturze romantyzm pozostawał kluczowym punktem odniesienia. Niezwykle ważną postacią jest w tym kontekście Józef Piłsudski, który uosabiał romantyczne tęsknoty, mesjanistyczną pochwałę czynu. Maria Janion, bodaj najważniejsza badaczka polskiej literatury romantycznej, pisała przed laty o trwałości romantycznego dziedzictwa w polskiej kulturze i życiu Polaków w XX wieku – o czym wspomniałem już wcześniej. Romantyzm nie skończył się w Polsce w XIX wieku, trwał jeszcze praktycznie aż po lata 90. ubiegłego wieku i wybuchał w trzech falach. Pierwsza z XX-wiecznych fal przypadła na początek wieku, wiązała się w sposób szczególny z 50 rocznicą powstania styczniowego. Jak pisze Janion:

> W *Wiernej rzece* Żeromskiego, tej klechdzie o sześćdziesiątym trzecim, skupiają się wszelkie romantyczne tony: ofiary i poświęcenia dla ojczyzny oraz klęski jako moralnego zwycięstwa. Szczególną rolę należy w tym czasie przypisać literackim inspiracjom czynu Piłsudskiego. Przeszedł on od kultu Mickiewicza do kultu Słowackiego, traktując ich poezję jako wyraz polskiej wielkości dziejowej oraz podnietę do jej spełnienia w życiu. Mickiewicz patronował początkowej koncepcji bezkompromisowej walki ludu z niewolą; po klęsce roku 1905 Piłsudski wypracował nową ideę – wojska, doborowej kadry wojskowej. Wtedy patronem stał mu się Słowacki jako wielbiciel życia heroicznego, tyran duchowej wielkości, piewca „piękna moralnego". Z powodu swych upodobań literackich, dla Marii Dąbrowskiej Piłsudski to nie był „mąż stanu, ale poeta, romantyk i aktor, który swą wizję artystyczną świata rzucił na szalę wypadków". Z tej romantycznej wizji artystycznej poczęła się Druga Rzeczpospolita[74].

Także w mesjanizmie Chobota wyjątkową rolę odgrywał Piłsudski, jego działalność stanowiła wręcz punkt przełomowy, a on sam był zwieńczeniem całej plejady polskich artystów i mężów stanu, w których działalności manifestował się duch polskiego mesjanizmu:

> […] duch Mesjanizmu polskiego przejawia się w twórczości i pracy obywatelskiej wielu pisarzy i mężów stanu Polski porozbiorowej, w muzyce i sztuce polskiej, a przedewszystkiem u Szopena, Moniuszki, Szymanowskiego,

[74] M. Janion, *Do Europy tak…*, s. 23–24.

> Matejki, Grottgera, Mochnackiego, St. Szczepanowskiego, Sienkiewicza, Żeromskiego, Zubrzyckiego, L. Freytaga, A. Górskiego, W. Lutosławskiego, Konopnickiej, Orzeszkowej, Przewóskiej, Paderewskiego i w Czynie mesjanicznym budowniczego nowej Polski – Józefa Piłsudskiego. Genjuszem swoim i trudem dziejowym wespół z Narodem naszym dokonał on z Woli Bożej wskrzeszenia i odbudowy nowej Rzeczypospolitej Polskiej jako pierwszy owoc i etap na drodze pochodu i pracy Ducha polskiego w nowej Polsce[75].

W innym miejscu Chobot uznawał Piłsudskiego za zesłanego przez Opatrzność „wielkiego Ducha – Rycerza bez skazy – Wskrzesiciela i Budowniczego nowej Polski [...]"[76]. Kluczowy dla mesjanizmu proces odnowy narodu rozpoczął się według Chobota po odzyskaniu niepodległości, przejawiając się między innymi w powstawaniu i działalności ośrodków pracy duchowej i badań życia duchowego – warto wspomnieć choćby tylko o warszawskim Ośrodku Mesjanicznym. Powstawały czasopisma, intensywnie rozwijał się ruch spirytualistyczny, wielu znakomitych pisarzy, artystów czy naukowców publikowało prace poświęcone wyjątkowej roli Polski w dziejach świata. W *Nowoczesnym ruchu spirytualistycznym* Chobot wspomina o przepowiedni *par excellence* mesjańskiej, że Polska da światu „wielkiego Papieża"[77] – to będzie apogeum potęgi promieniowania polskiego mesjanizmu. W mesjanistyczny kontekst Chobot wpisuje też język esperanto, intensywnie propagowany środowisku teozoficznym na Śląsku Cieszyńskim, a także odkrycie radu przez Marię Skłodowską-Curie. Również wydarzenia polityczne, Cud nad Wisłą i budowanie unii między europejskimi narodami odkrywają swój sens w mesjanistycznej perspektywie.

***

Romantyczne dziedzictwo było intensywnie obecne i transmitowane w *esoteric milieu* na Śląsku Cieszyńskim w okresie międzywojnia. W czasopismach

[75] Ibidem, s. 15.
[76] J. Chobot, *Nowoczesny ruch spirytualistyczny...*, s. 150.
[77] Ibidem, s. 169.

(„Wyzwolenie", „Teozofja", „Odrodzenie", „Wiedza Duchowa" czy „Hejnał") oraz wydawnictwach zwartych w „Książnicy Wiedzy Duchowej" czy „Bibljotece Wiedzy Duchowej" publikowano twórczość romantycznych poetów, filozofów-mesjanistów, a także studia poświęcone recepcji idei mesjanizmu w Polsce po 1918 roku. Mesjanizm, który rozwijany był w tym środowisku, zwłaszcza przez Józefa Chobota, należy traktować jako program mający na celu odrodzenie duchowe człowieka, narodu i świata, obejmujący wszystkie wymiary ludzkiej działalności (polityka, społeczeństwo, kultura, sztuka, gospodarka), przy czym samo odrodzenie opierało się na trzech koncepcjach, stanowiących ideowe zaplecze romantyzmu: organicyzmie, imaginacji oraz temporalizmie[78].

Czy ezoterycy ze Śląska Cieszyńskiego wnieśli nowe elementy do recepcji idei mesjanizmu? Czy w mesjanizmie Chobota, będącym swoistą ekspresją tutejszego *esoteric milieu*, można dostrzec nowatorstwo? Moim zdaniem tak, dotyczy ono jednak nie tyle odkrywczej interpretacji samej idei, ile stworzenia programu realizacji mesjanistycznych postulatów. Słowem: mesjanizm uzyskiwał bardzo praktyczny wymiar. Chobot definiował cztery zadania związane z mesjanistycznym projektem: 1. rozbudowa i rozszerzenie unii politycznych, religijnych i gospodarczych, 2. stworzenie na ziemi Kościoła Ducha św., 3. urzeczywistnienie Królestwa Bożego na ziemi (uetycznienie i uduchowienie życia), 4. prowadzenie badań nad „nowymi źródłami sił w przyrodzie" wraz z ich wykorzystaniem dla dobra ludzkości[79]. I to ostatnie zadanie wydaje się charakterystyczne dla tutejszego środowiska, na które tak przemożny wpływ wywarł Julian Ochorowicz. To tutaj kryje się moim zdaniem najbardziej nowatorski element związany z recepcją mesjanizmu na Śląsku Cieszyńskim – poszerzenie jego odmiany romantycznej o badania nieznanych jeszcze człowiekowi sił przyrody, które pozwolą

[78] Ciekawym wątkiem, który zasługiwałby na odrębne studium, byłoby przyjrzenie się związkom mesjanizmu Chobota z teozofią. Współpracował z teozofami, np. z Andrzejem Podżorskim, publikował w teozoficznych periodykach. W jego mesjanizmie bardzo wyraźnie widać obecność idei związanych z tym nurtem, przede wszystkim braterstwa, pojednania, podkreślał także rolę języka esperanto. Widać jednak pewną ewolucję w koncepcji mesjanizmu Chobota polegającą na odchodzeniu od teozoficznych idei, przede wszystkim od tak ważnej dla Towarzystwa Teozoficznego wyjątkowej roli przypisywanej kulturze i religii Orientu.

[79] Idem, *I. Mesjanizm polski…*, s. 11–12.

mu w przyszłości „wyzwolić się z więzów materii". Byłoby to ziszczenie królowania Ducha na ziemi. Łamy czasopism i wydawnictw stały się forum dyskusji nad relacją nauki i religii, to tutaj snuto plany ich pogodzenia ze sobą, pogodzenia człowieka z samym sobą przez rozwój duchowy i samodoskonalenie, a także pogodzenia narodów i religii. Duch koncyliacji był wyraźnie wyczuwalny w tutejszym środowisku[80], a w tym samym czasie demony szalały już przy zachodnich i wschodnich granicach Polski.

## Bibliografia

Abrams M.H., *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*, New York–London 1973.

Abrams M.H., *The Correspondent Breeze: A Romantic Metaphor*, [w:] *English Romantic Poets. Modern Essays in Criticism*, ed. M.H. Abrams, London 1969.

Campbell C., *The Cult, the Cultic Milieu and Secularization*, „A Sociological Yearbook of Religion in Britain" 1972, nr 5.

Campbell C., *The Easternization of the West. A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era*, Boulder–London 2007.

Campbell C., *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, London 2005.

Chobot J., *I. Mesjanizm polski. Istota-zasady rodowód i wskazania na przyszłość. II. Bronisław Trentowski. Jego żywot – dzieła i nauki*, Wisła 1938.

Chobot J., *Nasze hasło!*, „Odrodzenie" 1921, z. 1.

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

Chobot J., *Przegląd pracy. Rewizja programu*, „Odrodzenie" 1922, z. 1.

Chobot J., *Słowo od wydawcy*, [w:] M.C. Przewóska (Helja), *Polska i jej twierdze bytu. Skład zasad narodowej samowiedzy twórczej*, Katowice 1923.

Chobot J., *Wychowawcze znaczenie bajek i baśni ludowych*, „Odrodzenie" 1921, z. 6.

Cieśla-Korytowska M., *O romantycznym poznaniu*, Kraków 1997.

Faivre A., *Access to Western Esotericism*, Albany, NY 1994.

Gusdorf G., *Fondements du savoir romantique*, Paris 1982.

Hanegraaff W.J., *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge 2012.

[80] Duch ten miał oczywiście swoje ograniczenia, przede wszystkim drugą stroną przekonania o wyjątkowej roli pewnej grupy jest megalomania. Cieniem twórczości była też niestety obecność wątków antysemickich.

Hanegraaff W.J., *Romanticism and the Esoteric Connection*, [w:] *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, ed. R. van den Broek, W.J. Hanegraaff, Albany, NY 1998.

Hanegraaff W.J., *Western Esotericism. A Guide for the Perplexed*, London–New York 2013.

Janion M., *Do Europy tak, ale razem z naszymi umarłymi*, Warszawa 2000.

Janion M., *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Kraków 2006.

Janion M., *Romantyzm i jego media. Prace wybrane*, Kraków 2001.

Kitson P.J., *Beyond the Enlightenment: The Philosophical, Scientific, and Religious Inheritance*, [w:] *A Companion to Romanticism*, ed. D. Wu, Oxford 2007.

Kleiner J., *Romantyzm*, Lublin 1946.

Lovejoy A.O., *On the Discrimination of Romanticisms*, [w:] *English Romantic Poets. Modern Essays in Criticism*, ed. M.H. Abrams, New York 1975.

Lovejoy A.O., *The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas*, „Journal of the History of Ideas" 1941, vol. 2, no. 3.

Lovejoy A.O., *Wielki łańcuch bytu. Studium historii pewnej idei*, przeł. A. Przybysławski, Gdańsk 2009.

Nisbet R.A., *The Sociological Tradition*, London 1967.

Paley M.D., *Apocalypse and Millennium*, [w:] *A Companion to Romanticism*, ed. D. Wu, Oxford 2007.

Talmon Y., *Millenarism*, [w:] *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 10, ed. D.L. Sills, New York 1968.

Troeltsch E., *The Social Teachings of the Christian Church*, t. 2, transl. O. Wyon, London 1931.

Urbanowski M., *Romantyzm w literaturze dwudziestolecia międzywojennego (przechadzka historycznoliteracka)*, [w:] *Loci (non) communes. Prace ofiarowane Profesor Marii Korytowskiej*, red. O. Płaszczewska, M. Siwiec, Kraków 2017.

Viatte A., *Les sources occultes du romantisme. Illuminisme – theosophie (1770–1820)*, t. 1: *Le préromantisme*, Paris 1928.

Viatte A., *Les sources occultes du romantisme. Illuminisme – theosophie (1770–1820)*, t. 2: *La génération de l'empire*, Paris 1928.

Walicki A., *Filozofia a mesjanizm*, Warszawa 1970.

Walicki A., *Mesjanistyczne koncepcje narodu i późniejsze losy tej tradycji*, [w:] *Idee i koncepcje narodu w polskiej myśli politycznej czasów porozbiorowych*, red. J. Goćkowski, A. Walicki, Warszawa 1977.

Walicki A., *Między filozofią, religią i polityką. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu*, Warszawa 1983.

Wellek R., *The Concept of Romanticism in Literary History*, [w:] *Romanticism: Points of View*, eds. R.F. Gleckner, G.E. Enscoe, Detroit–Michigan 1974.

Anna Mikołejko

Uniwersytet Warszawski

ORCID: 0000-0003-1630-9830

# Projekt przemiany duchowej w koncepcji Bractwa Odrodzenia Narodowego

Pomysł założenia Bractwa Odrodzenia Narodowego nie przypadkiem pojawił się w tej właśnie części Śląska Cieszyńskiego, która decyzją Rady Ambasadorów z 28 lipca 1920 roku przypadła Polsce. Były to tereny gospodarczo zaniedbane i skrajnie ubogie, dlatego wizje zbudowania potęgi opartej na innym rodzaju rozwoju niż w tych warunkach bardzo problematyczny rozwój gospodarczy łatwo znajdowały podatny grunt. Alternatywą i przeciwwagą dla społeczeństwa pochłoniętego produkcją i gromadzeniem dóbr materialnych miała stać się wspólnota zaprzeczająca wszystkiemu, co niosła ze sobą cywilizacja przemysłowa. Skłaniano się zatem ku wizji życia w harmonii z naturą, głęboko etycznego, łączącego wiedzę i wiarę w jedną spójną całość, pozwalającego rozwijać wszelkie przymioty charakteru i intelektu, a także zdolności, w tym paranormalne, o których często wówczas sądzono, że są uśpionymi umiejętnościami każdego człowieka. Taki właśnie alternatywny model cywilizacji zaproponowało Bractwo Odrodzenia Narodowego, a jego urzeczywistnienie miało być misją dziejową Polaków, stanowiących większość na tych terenach i odzyskujących właśnie swoją tożsamość po 123 latach niewoli. Chętnie przywoływano więc dawną świetność Polski, jej tradycje i twórców polskiej kultury, zwłaszcza tych, którzy rozwijali ją w czasie zaborów. W przeszłych dokonaniach widziano bowiem zarzewie przyszłej wielkości narodu polskiego, a imaginacjom tym ostatecznie kształt nadał Józef Chobot.

Realizację swych planów Chobot rozpoczął od założenia serii wydawniczej „Książnica Wiedzy Duchowej" i miesięcznika „Odrodzenie", który stał się szybko platformą skupiającą ludzi o podobnych poglądach nie tylko ze Śląska Cieszyńskiego, ale również z całej Polski. Przede wszystkim pozwalał on rozpowszechniać treści wspierające wizję cywilizacji zbudowanej na wartościach pozamaterialnych oraz ideę założenia Bractwa Odrodzenia Narodowego, a także zdobywać zwolenników. Konieczność powołania podobnej organizacji uzasadnił Chobot obszernie już w pierwszym zeszycie „Odrodzenia", który ukazał się w marcu 1921 roku. Rozpoczął od dramatycznego przedstawienia zaistniałej sytuacji:

> Stary, rozpasany świat materializmu ginie od tej samej broni, jaką wojował: samolubstwo wynaturzyło go, rozpusta strawiła jego ciało i zabiła polot Ducha,

> a świeckim orężem zniszczenia wytoczył ze siebie samego morze krwi, zburzył własną ręką, co z trudem w ciągu kilku wieków własną pracą wzniósł i zbudował, ogniem i mieczem znacząc swój pochód niszczycielski. Jęki zaś i cierpienia, głód i nędza, choroby i śmierć towarzyszyły mu śród tego korowodu i dopełniły obrzędu pogrzebowego[1].

W ślad za wynaturzeniem i destrukcją świata zainteresowanego głównie rozwojem materialnym wypaczeniu miała ulec również jego kultura, która:

> […] zespoliła bowiem, skoncentrowała i skierowała wszystkie cielesne i duchowe siły człowieka i wszystkie siły przyrody […] do wyłącznego zaspokojenia swoich żądz i namiętności cielesnych, a nawet i sztuka, i poezja, i nauki, i religia musiały się jej wysługiwać i upiększać, uświetniać i uświęcać jej obrzędy i kult ciała, fizycznej siły, zimnego rozumu i mamony![2].

Nienasycona żądza użycia rodziła w takim świecie:

> […] coraz to nowe pragnienia niezaspokojone, utrzymywała całą ludzkość w ciągłym stanie niezadowolenia, na ciągłej stopie wojennej, a jeden drugiemu – niby wilki – wyrywał lepszy kąsek chleba. To wywołało powszechny rozstrój i zamęt gospodarczy, społeczny i moralny; świat został rozerwany na dwa przeciwne, wrogie sobie obozy: na sytych i głodnych, na wydziedziczonych i posiadaczy, na bezdomnych i zbytkujących, panów i sługów, którzy wzajemnie się śmiertelnie nienawidzili, zwalczali i bezlitośnie gnębili i tępili[3].

Ostatecznie jednak – pogłębiająca się na skutek materialnego rozpasania i nadmiernego folgowania potrzebom ciała – destrukcja sprawiła, że:

> […] ludzkość zaczęła wzdychać do lepszego jutra, uczuła wstręt i odrazę do dotychczasowego trybu życia, a strapiona, zbolała i zgnębiona dusza zaczęła lękliwie i nieśmiało rozglądać się koło siebie, zaczęła szukać drogi do zbawienia,

---

1 J. Chobot, *Nasze hasło!*, „Odrodzenie" 1921, z. 1, s. 1.
2 Ibidem.
3 Ibidem, s. 2.

do wyzwolenia z tego okropnego stanu, w jaki ją cielesność i zimne wyrafinowane rozumowanie wtrąciło[4].

Pragnienie to miało zwiastować nową erę ludzkości:

[…] trzecie już z rzędu narodziny i odrodzenie człowieczeństwa, bolesne i nad wyraz ciężkie z powodu wzrostu i wzmożenia się mnogości złego i nieprawości rodzaju ludzkiego[5].

Pierwsza era według Chobota objęła okres:

[…] od pojawienia się człowieka biblijnego: Adama i Ewy, czasy pierwszych Patriarchów, Mistrzów, Nauczycieli i Prawodawców ludzkości, którzy zawarli pierwsze przymierze z Ziemią i Niebem, człowiekiem a Bogiem, zacząwszy od Kriszny hinduskiego około 3150 r., Hermesa Trismesgista egipskiego około r. 3000, Zarathustry Iranu (2450), Mojżesza Syjonu (1560) i Orfeusza greckiego (1580), aż do czasów drugiego przymierza ludzkości z Bogiem od pojawienia się Konfucjusza w Chinach, Budy w Indiach i Chrystusa, który przyniósł nam ostatnie, najdoskonalsze Objawienie i dar Synostwa naszego Ojca Niebieskiego i Braterstwa powszechnego wszystkich ludzi[6].

Era druga nastała z chwilą narodzin Chrystusa, przez którego „poznała ludzkość prawdziwego Boga-Ojca, wyzwoliła się spod władzy surowego Pana Starego Zakonu i dostąpiła godności Synostwa Ojca Niebieskiego w Nowym Zakonie”[7]. W trzeciej erze musimy:

[…] sami odczuć w sobie i poznać tę Boskość, nasze boskie pochodzenie, żeśmy synami Bożymi; musimy przedrzeć się do poznania tajemnicy bytu, przejrzeć nasz cel, początek i przeznaczenie a wtedy dopiero poznamy i uczujemy swoją moc, dostojność i nieśmiertelność; wtedy dopiero będziemy dążyli do odzyskania utraconego anielstwa przez czyn i miłość ofiarną[8].

4 Ibidem.
5 Ibidem.
6 Ibidem.
7 Ibidem.
8 Ibidem.

Celem ludzkości w trzeciej erze stanie się więc:

> [...] odrodzenie człowieka, bo jak już Chrystus powiedział, tylko „przez odrodzenie się w duchu i prawdzie, przez przywdzianie nowego człowieka i przemienienie wewnętrzne możemy wnijść do Królestwa Niebieskiego”[9].

Do takiego właśnie odrodzenia – zauważał Chobot – nawoływali polscy Wieszczowie: Mickiewicz, Słowacki czy Krasiński. Mickiewicz wszak pisał:

> Człowieku! Gdybyś wiedział, jaka twoja władza!
> Kiedy myśl w twojej głowie, jako iskra w chmurze,
> Zabłyśnie niewidzialna, obłoki zgromadza,
> I tworzy deszcz rodzajny, lub gromy i burze;
> Gdybyś wiedział, że ledwie jedną myśl rozniecisz,
> Już czekają w milczeniu, jak gromu żywioły,
> Tak czekają twej myśli szatan i anioły:
> Czy ty w piekło uderzysz, czy w niebo zaświecisz;
> A ty jak obłok, górny, ale błędny pałasz
> I sam nie wiesz, gdzie lecisz, sam nie wiesz co zdziałasz ...
> Ludzie! każdy z was mógłby samotny, więziony,
> Myślą i wiarą zwalać i podźwigać trony![10]

Słowacki zaś miał wtórować temu wezwaniu słowami przez Chobota nieco zmienionymi:

> Lecz nam o bracia, nam dobrze nie będzie, aż anielstwo nasze uwidzialni się na ziemi, w ciałach stworzonych się uwidoczni; dobrze nam [nie] będzie, aż roz[s]łoneczniona ziemia ramionami naszemi ogarnięta nie zamieni się w niebieską Ojczyznę[11].

---

9 Ibidem.

10 Ibidem, s. 4, zob. też A. Mickiewicz, *Dziady*, cz. 3, oprac. J. Kallenbach, Pittsburgh 1945, s. 42–43.

11 J. Chobot, *Nasze hasło!...*, s. 2.

Cytat ten twórca BON-u dodatkowo opatrzył przesłaniem przypisanym również Słowackiemu:

> Albowiem zleniwienie człowieka na drodze postępu, chęć bytowania dłuższego w materii, dbanie o stałość i formy wygodę – były i są dotąd najstraszniejszym grzechem przeciwko Duchowi-Pracownikowi[12].

Możliwe jednak, że przesunięcie cudzysłowu było skutkiem błędu korektorskiego lub zecerskiego.

Wśród wyróżnionych przez Chobota przewodników duchowych narodu polskiego znaleźli się również tacy filozofowie mesjanistyczni jak August Cieszkowski, Andrzej Towiański, Józef Hoene-Wroński czy Bronisław Ferdynand Trentowski. Oprócz nich Chobot przywołał jeszcze założyciela Eleusis – Wincentego Lutosławskiego, ponieważ ten przez uformowanie Polaka nowego typu zamierzał dokonać odrodzenia narodowego, oraz Stanisława Antoniego Szczepanowskiego, przedsiębiorcę naftowego i rzecznika odrodzenia narodowego zwanego romantykiem pozytywizmu, a także Stanisława Wyspiańskiego, twórcę dramatów narodowych uważanego czasem za czwartego wieszcza. W tym gronie znalazł się ponadto Julian Ochorowicz, filozof i psycholog niezmiernie ważny dla Chobota ze względu na wyjątkowe zasługi w badaniu uzdolnień paranormalnych. Eksperymenty te umacniały twórcę BON-u w przekonaniu, że człowiek posiada nieznane zdolności (moce), które odpowiednią pracą będzie można rozwinąć i nadać im kierunek. Wkrótce też – głównie za sprawą Jasnowidzącej z Wisły, czyli Agnieszki Pilchowej – zmarły Ochorowicz stał się niejako poręczycielem z zaświatów potwierdzającym słuszność obranej przez Chobota drogi.

[12] Ibidem. Jest to fragment listu do Ludwika Norwida z grona towiańczyków, jednak w oryginale brzmi on tak: „Lecz nam, bracia moi, nam duchom nieśmiertelnym, od wieków pracującym, dobrze nie będzie, aż anielstwo nasze uwidzialni się na ziemi i w ciałach stworzonych przez nas uwidoczni się. Dobrze nam nie będzie, aż rozsłoneczniona ziemia, ramionami naszemi ogarnięta, nie zamieni się w niebieską ojczyznę. Gdybyśmy dziś świat posiedli, jutro o przemienienie i o połamanie praw ciałem naszem rządzących tak utroskani bylibyśmy, jako dziś. Oto jest rycerstwo nowe wieku, nie na liczbie już, ale na mocy duchowej i świętej zbudowane i nikt z nieśmiertelnych nie pojawi się w szrankach zwalczać nas, i śmiertelni docześni przed rozpędem naszym ustąpią…" (zob. J. Słowacki, *Pamiętnik*, oprac. H. Biegeleisen, Warszawa 1901, s. 51).

Ci – jak ich twórca BON-u nazywał – „Mocarze myśli, słowa i Ducha" mieli przeczuć, że naród polski:

> [...] jest powołany do spełnienia woli Bożej i ugruntowania Królestwa Niebieskiego na ziemi. A jak Chrystus przyszedł, by Stary Zakon wyjaśnić i dopełnić w Nowym Zakonie, tak Naród polski znowu powołany – jak nasz Mesjanizm, obcy i nasi Jasnowidzący zapowiadają – do wyjaśnienia i spełnienia, urzeczywistnienia Objawienia Nowego Zakonu, tj. sprowadzenia i rozkrzewnienia Królestwa Bożego na świecie[13].

Zaczynem odrodzenia społecznego na przestrzeni wieków – zauważał Chobot – były:

> [...] liczne Bractwa i Zakony; Związki jawne i tajne i szkoły starożytnych i średniowiecznych Mędrców i wielkich Nauczycieli ludzkości; taką duchową Rodziną byli u nas Filareci i Filomaci, którzy wydali ze siebie odrodzoną poezję i naukę; taką Rodziną byli wyznawcy i czyniciele Sprawy Bożej, na której czele stali Towiański, Mickiewicz i Słowacki, którzy objawili nam nasze Posłannictwo i przyszłe losy Narodu i Ludzkości; ostatnio zaś było taką Rodziną Bractwo Elsów i Sprawy Wychowania Narodowego, założone przez Wincentego Lutosławskiego, najpotężniejszego współczesnego Ducha polskiego. Takimi Rodzinami w dobie obecnej są liczne jawne i tajne Związki Teozofów, okultystów, spirytystów itd., które wszystkie szukają Prawdy i wyzwolenia duchowego i do jednego celu – zbadania tajemnic bytu, do wyzwolenia z jarzma ziemskiego i do władztwa Ducha nad materią dążą[14].

Dla kontynuacji tych dokonań – konkludował Chobot – niezbędne jest jednak bractwo, które dążyć będzie:

> [...] do przekształcenia i odrodzenia całego życia, zaczynając od samego siebie, od rodziny, społeczeństwa, narodu aż do całej ludzkości i wszelkiego stworzenia, bo wszystko naokół cierpi i boleje razem z człowiekiem i wzdycha do

[13] J. Chobot, *Nasze hasło!...*, s. 4.

[14] Ibidem, s. 5.

> wyzwolenia. A Człowiek musi podać swą bratnią i miłościwą rękę wszystkim niższym stworzeniom jako swej młodszej braci i pomóc im dźwignąć się na wyższy szczebel rozwoju, przybliżyć ich do odczucia i wypracowania w sobie swej boskości i poznania swego przeznaczenia![15]

O ile w pierwszym zeszycie „Odrodzenia" Chobot nie wystąpił jeszcze z propozycją utworzenia takiego bractwa, a tylko przekonywał o jego niezbędności i misji dziejowej, o tyle w trzecim zeszycie zwrócił się już z apelem o zabranie głosu w sprawie utworzenia Rodziny Odrodzenia lub właśnie Bractwa Odrodzenia Narodowego:

> A teraz zwracamy się w nader ważnej sprawie do wszystkich naszych Braci i Sióstr duchowych i wzywamy ich do wypowiedzenia się w sprawie założenia widomej, jawnej organizacji czy to „Bractwa Odrodzenia Narodowego" lub „Rodziny Odrodzenia", abyśmy czynnie spełniali nasze hasła, idee i zasady i w myśl hasła rzuconego w pierwszym zeszycie naszego pisma zlecieli, zgromadzili i zjednoczyli się pod jedną wspólną strzechą duchową i wytworzyli zarodysz „Rodziny Odrodzonej" lub „Bractwa Odrodzenia Narodowego", które by w Czynie urzeczywistniało, co w Duchu poczęte, aby Słowo stało się Ciałem, aby nie skończyło się na próżnym rozprawianiu, ale czynnym zamanifestowaniu i realizowaniu naszych dążeń! Miejmy odwagę i oddajmy Świadectwo Prawdzie!
>
> A więc Bracia i Siostry do pracy! A Niebiosa będą nam łaskawe i miłościwe i użyczą nam siły do osiągnięcia naszych celów![16]

Po kilkunastu miesiącach, w sierpniu następnego roku, Chobot na ostatniej stronie „Odrodzenia" zamieścił skromną, nierzucającą się w oczy informację o rychłym spotkaniu mającym urzeczywistnić plany założenia BON-u:

> Donosimy że na wielostronne życzenia naszych zwolenników na G. Śląsku odbędzie się 3 września b. r. o 2. godz. popoł. w Czytelni w Bielszowicach poufne zebranie, na które wszystkich naszych przyjaciół z G. Śl. serdecznie zapraszamy.

---

15 Ibidem, s. 6.

16 J. Ch[obot], *W sprawie domowej*, „Odrodzenie" 1921, z. 3, s. 1–2.

> Omawiane będą sprawy organizacyjne i program pracy. Z braterskim pozdrowieniem J. Ch.[17]

Na spotkaniu tym sformułowano główne założenia statutu Bractwa. Przez kolejny rok uzgadniano brzmienie jego poszczególnych punktów, a następnie przez dwa lata czekano na zatwierdzenie dokumentu. Wreszcie 17 stycznia 1925 roku podsekretarz stanu w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych Stefan Smólski (w roku następnym został on ministrem) podpisał następującą decyzję:

> Na zasadzie postanowienia Ministerstwa Spraw Wewnętrznych z dnia 17 stycznia 1925 r., N. B. B. 5847 24 wciągnięto do rejestru stowarzyszeń i związków, Nr. 1231 stowarzyszenie pod nazwą „Bractwo Odrodzenia Narodowego". Warszawa, dnia 26. stycznia 1925 r. Minister Spraw Wewnętrznych: St. Smólski, Podsekretarz Stanu[18].

Od tej chwili Bractwo mogło formalnie się ukonstytuować i podjąć działalność.

Pierwszy Walny Zjazd odbył się 27 września 1925 roku w Warszawie przy ulicy Brackiej 18. Wzięło w nim udział 48 osób. W zagajeniu Józef Chobot powiedział, że „w imię haseł rzuconych narodowi przez jego wieszczów i filozofów" istnieje:

> […] konieczność zapewnienia tak w życiu indywidualnym, jak i społecznym zwierzchnictwa prawom ducha nad prawami życia fizycznego, bez odrzucenia konieczności pracy w sferze fizycznej, lecz w uzgodnieniu jej i podporządkowaniu nakazom ducha. Do pracy tej powołany jest w pierwszym rzędzie Naród Polski, jako ten, który stworzył filozofię opartą na pojednaniu dwu zwalczających się dotychczas pierwiastków natury ludzkiej: rozumu i uczucia. W tym kierunku powinien dążyć dalszy rozwój B.O.N.[19]

---

17 Idem, *Do Czytelników „Odrodzenia" i zwolenników B.O.N. na Śląsku!*, „Odrodzenie" 1922, z. 6, s. 32.

18 B. Trebor, J. Chobot, H. Rzewuski, *Statut „Bractwa Odrodzenia Narodowego"*, [b.m.] [1925], s. 10.

19 M. Wilbik, *Protokół 1. Walnego Zjazdu „Bractwa Odrodzenia Narodowego"*, „Odrodzenie" 1925, z. 9, s. 3.

Nieco ponad dwa miesiące później, 6 grudnia 1925 roku, założono pierwszy oddział Bractwa. Nazwano go katowickim, chociaż obradowano w Siemianowicach. Na jego przewodniczącego wybrano Józefa Chobota. Na przestrzeni następnego roku powstało siedem kolejnych oddziałów: w Knurowie na Górnym Śląsku (7.02.1926), w Hajnówce (21.02.1926, z inicjatywy Władysława Kołodzieja), w Wojtkowej – wsi leżącej w powiecie Dobromil we wschodniej Małopolsce (25.04.1926, z inicjatywy Jana Petrasza), we Lwowie (17.10.1926, z inicjatywy Jana Petrasza), w Mikołajowie nad Dniestrem (7.11.1926, z inicjatywy Jana Petrasza), w Monasterzyskach nad rzeką Koropiec (22.11.1926) i w Zieleńcu na Pomorzu (28.11.1926). Planowano także założenie oddziałów w Warszawie, Łodzi, Zawierciu, Lesznie i na Górnym Śląsku. Chobotowi zależało bowiem szczególnie na większych miastach, lecz planów tych – pominąwszy Lwów – nie udało się zrealizować.

Chobot skupił wokół siebie ludzi podobnie myślących i w różny sposób go wspierających. Przy nim rozwijały swoją działalność takie postacie jak Władysław Kołodziej, założyciel Świętego czy też Lechickiego Koła Czcicieli Światowida, utrzymujący również kontakty z Zadrugą Jana Stachniuka. To właśnie Kołodziej zorganizował oddział Bractwa w Hajnówce, był on też członkiem zarządu głównego BON-u, a ponadto poetą afirmującym w swych wierszach działalność Bractwa oraz autorem hymnu spirytystycznego zaczynającego się od słów:

> Ojczyzna nasza jest mentalna sfera,
> Życie fizyczne jedną tylko z Dróg;
> Nie znamy śmierci: nikt z nas nie umiera,
> Bo nieśmiertelny jest nasz Ojciec – Bóg!
>
> Z Matki substancji kosmicznej poczęci,
> Nosimy w wnętrzu swym Lotosu Kwiat,
> Symbol Wszechświata, znak boskiej pieczęci,
> Na której napis brzmi: Siostra i Brat.

Hymn kończył się słowami:

> Rozumem życia i Wszechświata prawem
> Jest nieustanny ciał fizycznych Ruch;
> Miejmy na celu wciąż Postępu Sprawę,
> Aby najdalszych wyżyn sięgnął Duch![20]

W Bractwie energicznie działał również Jan Petrasz, uznawany za pierwszego polskiego duchownego baptystycznego i obwołany prezesem Związku Zborów Słowiańskich Baptystów w Polsce (1921–1923). W 1926 roku założył on aż trzy oddziały Bractwa, w tym dwa na ziemiach dzisiejszej Ukrainy, przeniósł się bowiem do Gródka Jagiellońskiego (od 1945 roku Horodok). Do „Odrodzenia" pisywał także profesor Politechniki Lwowskiej Jan Sas-Zubrzycki, snujący rozważania na temat polskiego stylu narodowego i rodzimej, przedchrześcijańskiej wiary, a w zarządzie Bractwa zasiadał senator Stanisław Gaszyński, a także Andrzej Podżorski, nauczyciel i działacz społeczny, współzałożyciel Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim w Nydku. Bractwo miało ponadto zaprzyjaźnione media. Przede wszystkim Agnieszkę Pilchową, której przewodnikiem w świecie duchowym miał być byt (duch) zwany Ochrońcą, Jana Zubika, a także Jerzego Kozerawskiego.

Jeśli chodzi o strukturę Bractwa, w statucie była mowa tylko o członkach rzeczywistych i wspierających[21], jednak Chobot pisał jednoznacznie:

> Wszyscy członkowie, Domownicy Bractwa dzielić się będą:
> 1) na Przyjaciół, Protektorów i członków wspierających,
> 2) na Uczniów, Dzieci, Dorost Bractwa
> 3) na Braci i Siostry, Towarzyszy i
> 4) na Ojców, Matki, Nauczycieli, Mistrzów, Starszyznę Bractwa[22].

---

[20] W. Kołodziej, *Międzynarodowy hymn Spirytystyczny*, „Odrodzenie" 1926, z. 3, s. 2.
[21] B. Trebor, J. Chobot, H. Rzewuski, *Statut...*, s. 2.
[22] J. Chobot, *Bractwo Odrodzenia Narodowego*, „Odrodzenie" 1922, z. 8, s. 5.

W rzeczywistości więc członkowie rzeczywiści dzielili się jeszcze na kategorie uczniów, domowników (czyli siostry i braci) oraz mistrzów, w obrębie których także obowiązywała hierarchia. Zazwyczaj jednak podziały te tuszowano zwrotem „siostro" lub „bracie". Każdy z członków miał „zajmować takie miejsce i stanowisko w Bractwie, na jakie jego dojrzałość duchowa i jego siły etyczne pozwalają z możnością podnoszenia się na wyższy szczebel rozwoju, ew. upadku w ustalonej hierarchii Bractwa"[23]. Podstawowym kryterium kwalifikującym do wyższej grupy, oprócz „popierania celów i dążeń Bractwa", miała być „przede wszystkim siła Ducha, czystość i moc etyczna"[24]. Za ich miernik uznał Chobot bezwarunkową „wstrzemięźliwość od używania alkoholu, tytoniu, potraw mięsnych, przestrzeganie czystości życia rodzinnego, prywatnego, publicznego i wstrzemięźliwości płciowej"[25]. Stąd właśnie wyłonił się statutowy podział na członków czynnych, rzeczywistych (ale trzech stopni), czyli tych, którzy spełnili kryteria, oraz wspierających (przyjaciół, protektorów), a więc niespełniających lub tylko częściowo spełniających wymogi. Poszczególne grupy nazywano rodzinami.

Niezależnie od oddziałów planowano tworzyć osady zabezpieczające elementarne potrzeby życiowe swoich mieszkańców, którzy mieli zajmować się sadownictwem, rolnictwem i drobnym rzemiosłem. Hodowla zwierząt na ubój była wykluczona i niepotrzebna, ponieważ członkowie Bractwa musieli być wegetarianami. Przede wszystkim jednak osady, dla których przyjęto nazwę „Gromada", miały być rodzajem enklaw nastawionych na „budzenie, rozwijanie i potęgowanie życia gospodarczego we wszystkich jego przejawach"[26], a jednocześnie zobowiązanych do „wnoszenia pierwiastka duchowego i etycznego do wszelkiej pracy ludzkiej: do polityki, życia famil[iljnego], społecznego i publicznego, do handlu i przemysłu i do całego gospodarstwa narodowego"[27]. W Bractwie miały się bowiem „zlewać,

[23] Ibidem, s. 6.
[24] Ibidem.
[25] Ibidem.
[26] Ibidem, s. 4.
[27] Ibidem, s. 6.

neutralizować oba bieguny: materialny i duchowy w czynie, w czynnym spełnianiu i urzeczywistnianiu myśli i pragnień”[28].

Enklawy te były nastawione wyłącznie na gospodarkę naturalną i zaspokajanie elementarnych potrzeb bytowych, ponieważ materialne aspiracje nie mogły zakłócać rozwoju duchowego. Ewentualne nadwyżki dochodów zamierzano przeznaczyć na finansowanie różnych grup, kół i sekcji pracy duchowej, które miały być aktywne na takich polach jak:

> […] badania psychiczne, telepatia, psychometria, jasnowidzenie, mediumizm, magnetyzm, leczenie przyrodnicze, magnetyczne i duchowe, organizacja lecznic i uzdrowisk tego rodzaju, zastosowanie odkrytych zasad idei w wychowaniu, sądownictwie, medycynie, sztuce, w organizacjach społecznych, politycznych i gospodarczych[29].

Osady zamierzano właściwie uczynić rodzajem komun opartych na rodzinie. Należało bowiem zacząć „od odnowienia, uzdrowienia i przekształcenia życia familijnego i zreformowania związków małżeńskich”, aby „odnowić, zreformować, odrodzić społeczeństwo”[30]. Dotychczasowa dość częsta praktyka zawierania małżeństw „dla dogodzenia już to niskim chuciom zmysłowym lub egoistycznym celom materialnym”, ewentualnie dla zabezpieczenia sobie „wygodnego, próżniaczego bytu kosztem drugiej połowy małżeńskiej – czy to męskiej lub żeńskiej”, winna ustąpić, ponieważ małżeństwa takie były „niemoralne, zawarte na sprzecznych z duchem i istotą małżeństwa podstawach”[31].

Małżeństwo powinno być „własnowolnym związkiem dwóch różnopłciowych, duchowo pokrewnych jednostek, dwóch do siebie podobnych i wzajemnie się uzupełniających dusz celem wytworzenia Rodziny, tj. harmonijnego zlewu dwóch pierwiastków: męskiego i żeńskiego, Miłości i Woli

---

[28] Ibidem, s. 4.

[29] Ibidem.

[30] Idem, *Na straży czystości i zdrowia społecznego. Rodzina i małżeństwo*, „Odrodzenie” 1921, z. 8, s. 6.

[31] Ibidem.

w Jedni-Czynie”[32], którego owocem są dzieci. „Dopiero po zrodzeniu dziecka powstaje Rodzina” – pisał Chobot i jednocześnie zaznaczał, że od należytego zrozumienia celu małżeństwa zależy „rozumne wychowanie dzieci […] w nieprzerwanym łańcuchu wcieleń rodzaju ludzkiego”[33]. Małżeństwo zaś nie mogło być „celem ostatecznym ziemskiego bytu człowieka, lecz tylko środkiem i jednym szczeblem w jego rozwoju duchowym”[34].

Chobot mocno akcentował, że „tylko pokrewne dusze, a nie ciała przyciągają się, czują nieprzezwyciężony pociąg do siebie; to pokrewieństwo duchowe jest przyczyną i bodźcem każdej prawdziwej miłości”[35]. Mimo wszystko przyznawał też, że „przez miłość płciową – zwierzęcą dochodzi człowiek do miłości wyższej, prawdziwej, zasługującej dopiero na miano ludzkiej, opromienionej blaskiem Ducha, z Ducha poczętej i w Duchu spływającej”[36]. Małżonkowie jednak nie powinni zbliżać się wyłącznie dla zaspokojenia pożądania, lecz przezwyciężać „niższe, zwierzęce jeszcze, instynktowe popędy i dążenia samolubne, zrównując, przypodobniając, zlewając się coraz bardziej w Jednię duchową i fizyczną”[37]. Równocześnie twierdził, że „czym mniejsza jest miłość zmysłowa, miłość płciowa małżonków, tym większa wtedy, silniejsza i trwalsza jest prawdziwa, duchowa Miłość”[38]. Zalecenia te podporządkowywały życie seksualne idealistycznym standardom i w rezultacie ograniczały je, skłaniając do umiarkowanej abstynencji.

Głównym warunkiem duchowego rozwoju miało być natomiast oparcie małżeństwa „na wzajemnej miłości, szacunku i zupełnym równouprawnieniu”[39]. W takim małżeństwie:

> […] nie ma żadnego pana i bezwzględnie władającego; tam wszystko musi się podporządkować jednemu, wspólnemu celowi małżeństwa – wzajemnego

[32] Ibidem.
[33] Ibidem, s. 8.
[34] Ibidem, s. 7.
[35] Idem, *Miłość a małżeństwo*, „Odrodzenie” 1921, z. 9, s. 6.
[36] Ibidem.
[37] Idem, *Na straży czystości…*, s. 7.
[38] Idem, *Miłość…*, s. 6.
[39] Idem, *Na straży czystości…*, s. 6.

> pomagania sobie w rozwoju duchowym, w dążeniu do wytworzenia harmonijnej Jedni duchowej i cielesnej[40].

Chobot głosił zatem rewolucyjną w tamtych czasach zasadę partnerstwa współmałżonków, lecz uzasadniał ją nadnaturalnymi prawami rozwoju. Ograniczało to niewątpliwie zasięg odziaływania jego argumentacji, mogło ją jednak wzmacniać w przypadku osób przekonanych o realności świata nadprzyrodzonego.

Jeśli chodzi o pokrewieństwo dusz, założyciel BON-u zastrzegał mimo wszystko, że kobieta „reprezentuje uczuciowy – bierny – biegun natury ludzkiej, przejawiający się w Miłości, mężczyzna natomiast biegun rozumowy – czynny – zaczepny jako pierwiastek Siły i Woli, które razem wzięte są Życiem, są Siłą Stwórczą i działającą"[41]. Różnice te były natomiast jego zdaniem „zawsze tylko drugorzędne, ponieważ w krainie Ducha nie ma różnic płciowych, nie ma Jaźni żeńskich lub męskich; tam zlewają się one w Jedni, nieznającej różnic płciowości", a i w świecie doczesnym rozwój będzie podążał również w kierunku „neutralizacji biegunowości płciowej, do Jedni rodzaju"[42].

W kwestii równości płci Chobot zarzucał też Kościołowi, że w jego rozumieniu żona jest „aparatem do płodzenia dzieci, a więc środkiem i narzędziem celu i chuci mężczyzny", jak również, że według nauki Kościoła kobieta winna:

> […] z powodu wstydliwości zabronić lekarzowi oglądać lub dotykać jej ciała, powinna raczej wybierać śmierć, ponieważ rzekome zachowanie i uszanowanie wstydliwości [jest] większym dobrem aniżeli nawet uratowanie życia[43].

Kontynuujący rozważania Chobota Saturnus dodawał jeszcze, że skoro w życiu małżeńskim tak wiele zachodzi wypaczeń, „chrześcijańska zasada

---

40 Ibidem, s. 7.

41 Ibidem.

42 Ibidem.

43 Idem, *Etyka i higiena płciowa*, „Odrodzenie" 1921, z. 10, s. 11.

nierozwiązalności małżeństwa powinna być przeto ideałem, do którego ludzkość zdążać i zbliżać się powinna, ale nie przykazaniem”[44].

Rodzina spełniająca założone przez Chobota kryteria miała odegrać fundamentalną rolę w formowaniu następnych pokoleń. Dla dzieci bowiem model kultury oparty na doskonaleniu wewnętrznym byłby zastaną rzeczywistością, podczas gdy dla dorosłych – już ukształtowanych – przejście z kultury nastawionej na rozwój materialny do kultury nastawionej na rozwój duchowy nie było łatwe. Chobot przygotował więc ze szczególną starannością program wychowawczy, który miał odpowiadać fazom rozwoju dziecka. W pierwszej fazie – stwierdzał – trwającej do siódmego roku życia, rodzice „wychowują dziecko [przez] przykład i naśladowanie”[45]. „Dziecko nie uczy się wtedy przez nauczanie, rozumowanie i moralizowanie”, lecz przez „twoje własne myśli, uczucia, dążenia i czyny, i cały twój tryb życia w najdrobniejszych szczegółach”[46]. Wówczas też należało mieć na uwadze stan psychiczny dziecka, ponieważ „znęcanie się, surowość, niegodziwe postępowanie działają tylko ujemnie”, natomiast „radość i zadowolenie są potężnymi środkami wychowawczymi”[47]. Powinny one jednak wynikać z dostarczania wyobraźni dziecka „zdrowej karmy”. Miały składać się na nią takie „bajki i powiastki, pieśni, gry i zabawy”, które będą wytwarzać „radość i poczucie rytmu i piękna w dźwiękach, kolorach, kształtach i ruchach”, które będą dostrajać „duszę dziecka do rytmu i harmonii rytmicznego biegu, obrotu i trybu w całej przyrodzie, zlewając, jednocząc się w zgodny akord bytu wszechrzeczy”[48]. Wszystkie te działania powinny mieć na celu jedno – by dziecko mogło poczuć „poszum Ducha Stworzenia w nas i przez nas się objawiającego”[49] i w ten sposób osiągnąć szczęście.

Pierwszych siedem lat życia uważał Chobot za najważniejsze dla rozwoju człowieka. „Nigdy w całym dalszym życiu – pisał – nie można

---

44 Saturnus, *Rozwody a wolna miłość*, „Odrodzenie” 1922, z. 12, s. 11.

45 J. Chobot, *Wychowanie człowieka (W oświetleniu wiedzy duchowej)*, „Odrodzenie” 1921, z. 4, s. 6.

46 Ibidem.

47 Ibidem.

48 Ibidem.

49 Ibidem.

naprawić tego, co w pierwszym okresie aż do 7. roku życia zaniedbano”[50]. Najbardziej jednak profesjonalny wychowawca nie mógł przezwyciężyć pewnych właściwości charakteru i cech duszy. Tych mianowicie, które „dana »Jaźń« ze sobą przynosi, jako dotychczasowy dorobek duchowy i doświadczeń z poprzednich bytów w minionych inkarnacjach ziemskich”[51]. Każda „Jaźń” kroczy bowiem „swoją nakreśloną drogą”, a jej kierunek i cel „zależą wyłącznie od wiecznych, niewzruszonych praw »rządu dusz«, od praw »Karmy« naszej, która [jest] tylko zastosowaniem naszego prawa przyczynowości świata materialnego w świecie Ducha”[52]. Przetrawienie owego bagażu z poprzednich inkarnacji prowadzące do uszlachetnienia duszy było najważniejszym zadaniem podczas następnych faz dorastania i dorosłości.

Można tu się zastanawiać, czy Chobot w jakimś sensie nie antycypował teorii atrybucji, sformułowanej dopiero w 1958 roku przez Fritza Heidera. Założyciel BON-u wyróżnił bowiem cechy nabyte w wyniku wychowania, nazwane później atrybucją sytuacyjną, oraz cechy niepoddające się wychowaniu, czyli atrybucję dyspozycyjną. Ich źródeł szukał jednak, odwołując się do nieuznawanej przez naukę antropozoficznej koncepcji stadiów rozwoju człowieka opracowanej przez Rudolfa Steinera[53].

Głównym zadaniem wychowawcy w pierwszym okresie życia miało być rozwijanie zewnętrznego, materialno-zmysłowego widzenia świata, które w latach kolejnych, między 7 a 14 rokiem, należało dopełnić widzeniem wewnętrzno-duchowym. Tak więc jak na początku „wychowywały dziecko przykład i naśladownictwo, tak obecnie wzór i autorytet […] żywy, duchowy, z wewnętrznego popędu odczuty autorytet, który wpływa odruchowo, samoczynnie na rozwój sumienia i sił duchowych”[54], autorytet w pełni przez dziecko akceptowany i podziwiany, który będzie prowadził „od pierwotnego dziecinnego uwielbiania i uszanowania ludzi, do czci i poszanowania dla

[50] Ibidem.
[51] Ibidem, s. 7.
[52] Ibidem.
[53] Zob. ibidem, z. 3, s. 5–7.
[54] Ibidem, z. 5, s. 7.

Prawdy”[55]. Od siły jego wpływu będzie bowiem zależało „duchowe przejmowanie ideałów i wzorów z dziejów całej ludzkości”[56].

Wiedza ta powinna być podawana „w obrazach, symbolach, podobieństwach, przypowieściach i porównaniach, aby dorastający, dojrzewający człowiek mógł następnie w trzecim okresie rozwoju wniknąć w tajemnice życia i zrozumieć prawa bytu”[57]. Zdaniem Chobota bowiem człowiek w późniejszym życiu nigdy:

> […] nie pojmie, nie przyswoi sobie rozumowo w należyty sposób praw i zagadek bytu, jeżeli poprzednio nie przejął ich w postaci obrazów i symboli. To podawanie atoli obrazów, przykładów i porównań musi w[y]płynąć z głębi, z czystego serca, z pełną wiarą w takowe, albowiem tylko wtedy łączy nieuchwytny, magiczny prąd duchowy duszę i serca słuchaczy i wychowawcy, a mocna wiara w podawane obrazy i przykłady przechodzi żywym prądem na zasłuchane dusze młodzieży z siłą przekonywującą, rodzącą pobudki do czynu[58].

Taka forma wychowania miała przede wszystkim kształcić uczucia i wrażliwość, ale też należało w tym okresie zwrócić uwagę na kształcenie pamięci, ponieważ jest ona wówczas „najświeższa, najsilniejsza, tylko wtedy może być pomyślnie rozwijana i spotęgowana”[59].

Opanowanie jak największej liczby faktów miało też ułatwić:

> […] później ich zrozumienie, bo musimy pamiętać, że rozum jest tylko narzędziem duszy do poznania świata materialnego, że pojęcia są tylko jednym z środków do poznania rzeczy świata, że pojmujemy nie tylko rozumem, ale i czuciem, uczuciem, intuicją, całym umysłem i duszą, i samą wrażliwością duchową[60].

---

55 Ibidem.
56 Ibidem.
57 Ibidem.
58 Ibidem, s. 8.
59 Ibidem.
60 Ibidem.

Kształcenie i rozwijanie pamięci w tym okresie należało więc przedłożyć nad kształcenie rozumu, ponieważ „rozsądek jest siłą duszy, która rodzi i rozwija się dopiero po nastaniu dojrzałości płciowej”[61]. Mimo wszystko trzeba było jednak „stopniowo, niejako przygodnie i odruchowo, a nie celowo, dojrzewać rozsądek, aby w trzecim okresie wypracował człowiek w sobie samodzielny sąd o rzeczach”[62]. Równocześnie każda aktywność powinna być przepojona „świadomością, że wszystko, co czynimy, jest pełnieniem służby Bożej i w zgodności z prawami i celami Bożymi być powinno. A wszelka tolerancja wypływa z poznania Prawdy i nieograniczonej Mądrości, która wszystkim tak mądrze kieruje”[63].

Z ogromną też troską należało podchodzić do kształcenia uczuć, a zwłaszcza uczuć religijnych. Najskuteczniej miały się one rozwijać przez „odczucie i poznanie piękna w przyrodzie i sztuce, przez pogrążenie się w tajniki bytu i rytmu w życiu, przyrodzie i wszechświecie, który [jest] siłą ożywczą i stwórczą”. W tym właśnie miała się objawiać „wielka tajemnica wszelkiego bytu i życia, a w odczuciu tej »Boskiej Harmonii Sfer« odczucie naszej godności i jedności z Bóstwem i Wszechrzeczami!”[64].

Ostatecznie więc do najważniejszych zadań w drugim okresie życia należała praca nad kształtowaniem wyobraźni dziecka przez literaturę i sztukę, rozbudzanie czci i uwielbienia oraz rozniecanie uczuć religijnych dających poczucie jedności z Bogiem i wszechświatem. Chobot wykluczał przy tym autorytety formalne. Dzieckiem powinni zajmować się wyłącznie tacy wychowawcy, którzy potrafili zdobyć podziw, szacunek i zaufanie, którzy stawali się autorytetami rzeczywistymi.

Po osiągnięciu 14 roku życia dziecko powinno zacząć pracę nad tworzeniem własnego sądu o rzeczywistości, nad kształceniem postawy etycznej, wreszcie nad własnym charakterem, wówczas bowiem „dojrzewa rozsądek i samodzielny sąd o życiu i rzeczach, wtedy też dopiero następuje celowe, systematyczne, rozsądkiem kierowane i oświetlane kształcenie etyczne

---

61 Ibidem.

62 Ibidem, z. 6, s. 17.

63 Ibidem, z. 5, s. 9.

64 Ibidem.

i ustalanie się charakteru”[65]. Wspomagając tę pracę, należy jednak pamiętać, że „dziewczęta na ogół prędzej dojrzewają, łatwiej, pojmują i wyczuwają; posiadają więcej intuicji, ale za to mniej są uzdolnione do rozumowego przejęcia i pojmowania wzajemnego stosunku rzeczy”[66]. A zatem, pomimo postulatu równouprawnienia, Chobot przyjmował pewne ograniczenia i różnice płci mieszczące się w ówczesnym stereotypie kobiety, a ponieważ były one potocznie uznawane za naturalne, nie dostrzegał w tym przejawu dyskryminacji. Założyciel BON-u sprzeciwiał się też przedwczesnemu rozbudzaniu intelektualnych predyspozycji dziecka. Sądził, że wywoła to „próżność i powierzchowność, pyszałkowatość i mędrkowanie przedwczesne oparte na nielicznych i nie przetrawionych okruchach wiedzy”[67], co w dalszej perspektywie okaże się dla dziecka bardzo krzywdzące.

Wspomniane trzy fazy warunkowały rozwój ciała fizycznego, eterycznego, astralnego oraz korelowały z Jaźnią, która – jako czwarty element – konstruowała człowieka. Jaźń bowiem pracowała równolegle zarówno nad owymi trzema typami ciał, czyli niższymi częściami naszej istoty, jak i nad samą sobą. W rezultacie stwarzała siebie, „przekształcając ciało eteryczne i astralne [w] nowe ciało duchowe zwane według sanskrytu – Manas, a według filozofii Trentowskiego: »Duch-sobistość« po niemiecku: *das Geistselbst*”[68]. Ów „Duch-sobistość” miał być piątą częścią naszej istoty. Na szóstym stopniu rozwoju dokonywała Jaźń „przemiany naszego ciała eterycznego – życiotwórczego na ciało duchotwórcze, Ducha życia czyli »Budhi« według wyrażenia staroindyjskiego”, by wreszcie „przez przemianę ciała materialnego w »Człowieka-Ducha«, czyli Atman”[69] wspiąć się na siódmy, najwyższy stopień rozwoju.

Postulaty dotyczące wychowania oparł zatem Chobot na Steinerowskiej koncepcji budowy człowieka. Również w konkretnych rozwiązaniach nawiązywał niejednokrotnie do metod proponowanych przez twórcę

[65] Ibidem, z. 6, s. 18.
[66] Ibidem.
[67] Ibidem.
[68] Ibidem, z. 3, s. 6.
[69] Ibidem.

antropozofii. Przede wszystkim przyjął jego główną dyrektywę wspierania dziecka w rozwoju, a nie wtłaczania w ściśle określone ramy powinności. Planowane przez Bractwo Odrodzenia Narodowego osady miały zatem, obok innych obowiązków, podjąć także trud nowatorskiego kształcenia młodzieży w duchu zbliżonym do pedagogiki Steinerowskiej. Wychowanie to jednak nie było tak neutralne światopoglądowo, jak zdawało się Chobotowi, miało bowiem przygotować do posłannictwa nałożonego na Polskę przez Opatrzność, to znaczy do „sprowadzenia i rozkrzewnienia Królestwa Bożego na świecie”[70] oraz ustanowienia władztwa ducha nad materią. Dla założyciela BON-u inna droga niż ta wskazana przez polskich mesjanistów prowadzić mogła jedynie na manowce.

Program kształceniowy, od którego zależeć miała przyszła przemiana człowieka i ludzkości, nie ograniczał się tylko do pokolenia wstępującego. W lipcowym zeszycie „Odrodzenia” z 1926 roku Władysław Kołodziej (pełniący wówczas funkcję zastępcy prezesa, czyli Józefa Chobota) wystąpił bowiem z inicjatywą założenia Akademii Wiedzy Duchowej. Zgodnie z przedstawionym przez niego projektem miała ona otworzyć „następujące wydziały: mesjanistyczny, przyrodoleczniczy, astrologiczny, okultystyczny, metapsychiczny, filozofii Wschodu, bogoznawstwa Sławian, ezoteryczny itd., przy czym studia na każdym wydziale powinny trwać nie dłużej jak dwa lata za wyjątkiem wydziału przyrodoleczniczego”[71], którego specyfika wymagała dłuższej nauki. Ponadto „pożądanym byłoby wprowadzenie stałych kursów popularnych miesięcznych i trzymiesięcznych”[72]. W Akademii studiować mieliby „mężczyźni i kobiety po ukończeniu 25 lat życia bez względu na to, czy ukończyli szkołę średnią lub nie, byle wykazali się dostatecznym rozwojem umysłowym”[73]. Co więcej, „egzaminy, jako przestarzały sposób oceny zdobytych wiadomości przez słuchacza należałoby znieść, a świadectwa wydawać na podstawie postępów w naukach”[74]. Na miejsce budowy przyszłej Akademii Kołodziej proponował „Tatry, Karpaty,

[70] Idem, *Nasze hasło!...*, s. 4.
[71] W. Kołodziej, *Akademia Wiedzy Duchowej*, „Odrodzenie” 1926, z. 7, s. 4.
[72] Ibidem.
[73] Ibidem.
[74] Ibidem.

Beskidy lub Góry Świętokrzyskie”[75], fundusze zaś planował zgromadzić dzięki dobrowolnym wpłatom czytelników „Odrodzenia” po „25 groszy miesięcznie”, co w ciągu roku powinno przynieść „kilka tysięcy złotych i można będzie […] przystąpić do budowy gmachu”[76].

W tym samym zeszycie poparł ten projekt również Józef Chobot, który wyjaśniał, że:

> […] idea stworzenia na ziemiach Lechistanu Świątyni czy Twierdzy Ducha, czy też Akademii Wiedzy Duchowej lub jakkolwiek to nazwiemy – istniała od samego początku założenia Miesięcznika „Odrodzenie” i „Książnicy Wiedzy Duchowej” i nieraz była poruszana, i potrzeba jej podnoszona […].

Z tego powodu utworzenie Akademii „wcielono […] do programu i celów w zeszłym roku założonego Bractwa Odrodzenia Narodowego”[77]. Założyciel BON-u zastrzegał jednak, że „wykonanie tej wielkiej Idei będzie wymagało wiele zabiegów i wysiłków tak materialnych jako też i duchowych i nie tak łatwo będzie urzeczywistnione”[78].

Tę niezwykłą dla Chobota rezerwę podyktowały zapewne trudności związane z założeniem pierwszej osady, która miała być jakby „stopniem elementarnym i pierwowzorem dla powyższej »Świątyni Ducha«”[79]. Niemniej na pierwszym walnym zjeździe BON-u, który odbył się 20 lutego 1927 roku w Warszawie, podjęto następującą uchwałę:

> Uznając wielką doniosłość i naglącą potrzebę założenia na ziemiach Rzeczypospolitej Polskiej wolnej, niezależnej „Akademii Wiedzy Duchowej”, opartej na zasadach Mesjanizmu polskiego, które godzą i jednoczą zwalczające się dotychczas dwa bieguny istoty ducha ludzkiego: Rozum i Serce, Naukę i Wiarę, Wiedzę i Religię, a dążą do Jedni w Duchu i Czynie – poleca I Walny Zjazd B.O.N. Zarządowi Gł. zorganizowanie komitetu przygotowawczego, który by wytężył

[75] Ibidem.
[76] Ibidem.
[77] J. Ch[obot], *Przyp[is] Red[akcji]*, „Odrodzenie” 1926, z. 7, s. 5.
[78] Ibidem.
[79] Ibidem.

> wszystkie siły w celu zjednoczenia ludzi duchowo odpowiednio przygotowanych i do urzeczywistnienia tej wielkiej Sprawy powołanych, i poczynił potrzebne kroki u władz, miarodajnych czynników i w szerszych sferach społeczeństwa w celu uzyskania pomocy duchowej, moralnej i materialnej do wzniesienia i ugruntowania tej pierwszej Świątyni i twierdzy Ducha na ziemiach polskich[80].

Póki co wszystkie wysiłki Bractwo skupiło jednak na założeniu pierwszej osady, którą zamierzano nazwać „Odrodzenie". W tym celu otwarto konto w Państwowym Banku Rolnym w Warszawie, a u Juliusza Kawonia, ogrodnika i współzałożyciela czterech podobnych osad na terenie Niemiec, zamówiono projekt. Wszczęto też poszukiwania odpowiedniego miejsca i wybrano na ten cel teren położony 12 km od Kielc, odznaczający się – jak Chobot zapewniał – ziemią bardzo dobrą, ogrodową. Działki miały liczyć od 2 do 4 morgów po 600 złotych. Nabywca zobowiązany był do uiszczenia 60% należnej sumy, a na pozostałe 40% mógł wziąć pożyczkę z Państwowego Banku Rolnego. Niestety ochotników nie znalazło się wielu. W tamtych czasach przecież niemal cała ludność Śląska Cieszyńskiego cierpiała biedę, a i nie wszyscy z entuzjazmem patrzyli na działalność Bractwa. Mimo to Chobot planował, by – prócz osad i Akademii Wiedzy Duchowej – założyć jeszcze Świątynię Ducha, Winnicę Pańską i Świetlicę Ochorowicza. Zależało mu również na utworzeniu pisma dla pisarzy ludowych.

Ideę zbudowania Świątyni Ducha Chobot powziął, bawiąc przygodnie w Górach Świętokrzyskich. Odwiedził wówczas Łysą Górę, gdzie – jak pisał – „ongi mieściło się środowisko kultu religijnego naszych praojców, a które było zarazem i centrum sadyb szczepu lechickiego na rozległych ziemiach Przesław[n]ego ongi Lechistanu"[81]. Dodawał też, że zapewne mieściło się tam niegdyś:

> […] centralne siedlisko kultu Bogosłużby szczepu lechickiego, przed dwu i trzy tysiące laty położone w samym centrum przesławnego i olbrzymiego co do obszaru ongi Lechistanu, obejmującego ziemie od Dniepru i Morza Czarnego aż

[80] *Sprawozdanie z I. Walnego Zjazdu B.O.N.*, „Odrodzenie" 1927, z. 3, s. 4.

[81] J. Chobot, *Odezwa do Sióstr i Braci w Narodzie!*, „Odrodzenie" 1924, z. 6–7, s. 3.

> do Łaby i Renu z jednej strony, a od Bałtyku i Morza Północnego aż do Dunaju i Adriatyku z drugiej strony[82].

W jego wyobraźni miejsce to urastało do centrum politycznego i religijnego całej Europy Środkowej czasów przedhistorycznych.

W rzeczywistości wał otaczający szczyt Łysej Góry wznoszony był prawdopodobnie w IX–X wieku, a jego budowę przerwano po przyjęciu chrześcijaństwa. Na przełomie XIX i XX wieku rozpowszechniło się jednak przekonanie, że Łysa Góra była miejscem pradawnych obrzędów słowiańskich. Między innymi Michał Baliński i Tymoteusz Lipiński w swym obszernym leksykonie *Starożytna Polska…* z 1844 roku pisali, że na „szczycie znajdować się miała bożnica w bałwochwalstwie żyjących Słowian, gdzie bożkom Lelum i Polelum ofiary czyniono; podług innych czczono tu bożyszcza: Świst, Poświst, Pogoda”[83]. Na podstawie podobnych informacji powstawały liczne mity o pradawnej potędze Słowian, którym Chobot chętnie dawał wiarę. Dlatego też snuł marzenia o zbudowaniu na szczycie Łysej Góry Twierdzy i Świątyni Ducha Polskiego:

> […] gdzieby – górując ponad ziemiami Lechistanu – badano i zgłębiano Ducha Narodu, gromadzono i zlewano jak do nieprzebranego Skarbca wszelkie dobra duchowe i etyczne Lechistanu – dobra minione i obecne, skarby słonecznego kultu Światowida, na którym wzrósł i rozwinął się nasz swoisty kult Chryst[i]anizmu, mieszcząc w sobie zarodysz dalszego rozwoju i postępu ludzkości[84].

Propozycja Władysława Kołodzieja dotycząca utworzenia Akademii Wiedzy Duchowej była tak bliska marzeniom Chobota o założeniu Świątyni Ducha, że początkowo używał on obu nazw zamiennie. Ostatecznie jednak zaczął ją sobie wyobrażać jako instytucję, która „miałaby służyć do zgłębiania i gromadzenia dóbr duchowych Lechistanu. Miałaby ona być Skarbcem zdobyczy mistycznych, uroczyskiem i świątynią misteryj Ducha

---

[82] Ibidem, s. 4.

[83] M. Baliński, T. Lipiński, *Starożytna Polska pod względem historycznym, jeograficznym i statystycznym opisana*, t. 2, Warszawa 1844, s. 307.

[84] J. Chobot, *Odezwa do Sióstr…*, s. 5.

Narodu"[85], powiązanym z Akademią, ale od niej niezależnym, zajmującym się gromadzeniem i udostępnianiem literatury wspomagającej rozwój duchowy oraz literatury narodowej. Z jej zbiorów mogliby korzystać nie tylko studenci oraz członkowie i sympatycy BON-u, ale także wszyscy zainteresowani.

Równie poważnie Chobot myślał o założeniu sierocińca pod nazwą „Winnica Pańska":

> Zwrócimy się do całego społeczeństwa polskiego o groszową pomoc w celu nabycia stosownego majątku ziemskiego, z którego wszystkie dochody najuczciwszą pracą i prostą drogą zdobyte winny być oddane na wsparcie i wychowanie głodnych, opuszczonych i na powolne konanie skazanych sierot w Narodzie. To nasz obowiązek wobec tych losem dotkniętych młodszych Sióstr i Braci w Narodzie, aby nie było między nami w nędzy, brudzie, głodzie i chłodzie ginących dusz ludu naszego[86].

Plany te dopełnił jeszcze pomysł założenia Świetlicy Ochorowicza. Chobot pragnął, by mieściła się ona w opuszczonej Ochorowiczówce i stała się „punktem zbornym dla pracowników duchowych na ziemiach Lechistanu". W niej to miały znaleźć „pokrzepienie, ożywienie i odpoczynek dusze znużone walką życiową i pracą w dziedzinie duchowości!". Miała tam też powstać „pracownia doświadczalna badania przejawów życia duchowego na chwałę imienia Polski i Dobra Ludzkości!"[87].

Nieco inną inicjatywą było pismo dla pisarzy ludowych promujące samorodnych twórców. Myśl o jego powołaniu pojawiła się w listopadzie 1922 roku podczas rozmów Donata Lesiowskiego z Władysławem Kołodziejem o literaturze. Skonsultowano ją rychło z Józefem Chobotem, który w czerwcu 1924 roku wraz z Kołodziejem wydał pierwszy numer pisma „Siew Wolności" poświęconego literaturze ludowej. Plany sięgały jednak dalej. Z tego właśnie okresu pochodzi zachowany w archiwum Anity Frankowiak, wnuczki Donata Lesiowskiego, manifest *Brat do Braci* datowany

---

[85] Idem, *Od Wydawnictwa*, „Odrodzenie" 1928, z. 12, s. 9.
[86] J. Ch[obot], *Sprawy B. O. N.*, „Odrodzenie" 1926, z. 8, s. 3.
[87] J. Chobot, *Świetlica Ochorowicza*, „Odrodzenie" 1926, z. 5, s. 4.

na 3 maja 1926 roku[88], w którym Chobot proponował powołanie tak zwanej Skarbnicy. Miała ona objąć patronatem całą sztukę ludową, a za obiecujący początek uznano działalność już istniejącego Towarzystwa Literatów Ludowych, które zostało zarejestrowane w Katowicach 27 lutego 1926 r.[89]

Wszystkie te plany i działania – jak już wspominałam – podporządkowane były nadziei, że przez odnowę duchową będzie można doprowadzić do przemiany cywilizacyjnej, w której priorytetem stanie się rozwój wewnętrznego, etycznego i intelektualnego potencjału, uaktywniający również nieznane moce umysłu. Przemiana ta według Chobota była naturalną konsekwencją ewolucji przebiegającej w trzech zasadniczych etapach, znaczonych trzema rewolucjami. Pierwszy etap zwieńczyła Wielka Rewolucja Francuska, do głosu doszła bowiem wówczas świadomość równości wszystkich ludzi wobec prawa. Zatem:

> […] jak pierwsza wielka rewolucja francuska zniszczyła zasadę przywilejów i nierówności praw człowieka przez zrównanie wszystkich ludzi przed prawem w planie umysłowym, tak druga z rzędu straszna rewolucja bolszewicka niszczy […] zasadę nierówności posiadania osobistego, dąży do zrównywania materialnego wszystkich ludzi i chce, żeby nie było niezmiernie bogatych i nędzarzy, sytych i głodnych, trutniów i ubijającej pracy[90].

Obie te rewolucje nie wystarczyły jednak, gdyż były „jednostronne i niezupełne, a pomijające same jądro i istotę sprawy". Dlatego też Polska została „wybrana, by zrobić trzecią, rewolucję duchową i moralną, tchnąć Ducha Bożego w obie pierwsze rewolucje, która – skoro się ziści – sprowadzi Królestwo Boże na Ziemi!"[91].

---

[88] Zob. A. Frankowiak, *Działalność Towarzystwa Literatów Ludowych w zakresie promocji literatury ludowej w dwudziestoleciu międzywojennym*, „Prace Literaturoznawcze Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie" 2013, z. 1, s. 207.

[89] Karol Chobot, brat Józefa, wspólnie z Władysławem Kołodziejem zorganizował też Towarzystwo Literatów Lechickich, które publikowało periodyk „Lechicka Wiosna" (1931) poświęcony duchowości i kulturze religijnej Słowian. Kołodziej został również redaktorem wydawanych przez Karola Chobota „Wiadomości Astrologiczno-Literackich", w których przedstawiał poglądy środowiska neopogańskiego. Używał on pseudonimu Collen.

[90] J. Ch[obot], *U progu trzeciego roku*, „Odrodzenie" 1923, z. 1, s. 3–4.

[91] Ibidem, s. 4.

Chobot odwoływał się wielokrotnie – warto to jeszcze raz podkreślić – do polskich mesjanistów, zwłaszcza do Józefa Marii Hoene-Wrońskiego i Andrzeja Towiańskiego, o którym pisał, że był „ową iskrą zapalną, rozniecającą potężny ogień ducha”[92]. Niemałe znaczenie mieli dla niego również August Cieszkowski, Bronisław Trentowski, Karol Libelt czy Ludwik Królikowski. Uciekał się też często do wizjonerskiej przenikliwości trzech polskich Wieszczów – Adama Mickiewicza, Juliusza Słowackiego i Zygmunta Krasińskiego, których nazywał „Królami Ducha”. Wznowili oni bowiem – jak pisał – „przerwany odwieczny bój Ducha z materią, o władztwo Ducha nad ciałem”[93]. Wzywali też „do odrodzenia się Narodu, wołali o wydobycie z siebie mocy do czynu a co więcej – o wiarę w Posłannictwo Narodu”[94]. Ten mesjanizm, który oni stworzyli – podkreślał Chobot – wynosi „do prawdziwej Boskości człowieka, gdzie człowiek na prosto twarzą w twarz z Bogiem gada, upomina się o swoje prawa, pragnąc obiecane Królestwo Boże sprowadzić na ziemię”[95].

Tak bliska relacja z Bogiem wymagała jednak – według niego – bezwarunkowego odrzucenia materializmu, wprowadzał on bowiem w życie społeczne fałsz, pozoranctwo i ułudę służące siłom ciemności, siłom piekielnym. Dążenie do poznania Prawdy, Dobra, Piękna i do Światłości pozwalało natomiast wejść w krąg przejawiania się i działania Boga. Sprzyjało też przeobrażaniu „rzeczywistości wewnętrznej”, pod warunkiem że przemianie tej towarzyszyć będzie równomierny rozwój „myśli i uczucia, rozumu i serca”, który pozwoli zjednoczyć we wspólnym działaniu wiedzę i wiarę. Zjednoczenie to miało stać się naturalnym wynikiem procesu ewolucji, ponieważ:

> Duch Chrystianizmu – ożywiony, zapłodniony i rozjaśniony przez Mesjanizm polski dąży do zjednoczenia, skojarzenia i zespolenia tych dwóch kierunków

---

92 J. Chobot, *I. Mesjanizm polski. Istota-zasady, rodowód i wskazania na przyszłość. II. Bronisław Trentowski. Jego żywot – dzieła i nauki*, Wisła 1938, s. 3.

93 Idem, *Nasze hasło!...*, s. 3.

94 Ibidem, s. 3.

95 Ibidem.

> pracy Ducha, do zlania ich w Jedni-Czynie, do zbratania i sprzątnięcia obu tych skrzydeł pracy Ducha – Wiedzy i Wiary i do wzniesienia się na wyżynę Wiary widzącej i wiedzącej[96].

Tak właśnie zamierzano w Bractwie osiągnąć idealny ład zarówno w wymiarze duchowym, jak i materialnym, nazywany przez jego członków Królestwem Bożym. Ci, którzy osiągnęliby ten stan – a więc już się odrodzili – mieli uzdrawiać i naprawiać relacje międzyludzkie. Chobot w istocie wcielał tu w życie pozytywistyczną ideę pracy organicznej, zastosowaną jednak nie do gospodarki, lecz do rozwoju wewnętrznego człowieka, intelektualnego i emocjonalnego, etycznego i duchowego, czyli łączącego z nadprzyrodzonym. Chobot liczył równocześnie na obudzenie właściwości, które nazywano medialnymi, a które – jak sądził – pozwolą nawiązać kontakt z tym, co nadzmysłowe. Podobnie też Marksowską triadę teza, antyteza i synteza przenosił na grunt religijny, głosząc, że połączenie wiedzy i wiary pozwoli osiągnąć wznoszącą na wyższy poziom syntezę w postaci wiary widzącej. To właśnie ci, którzy osiągnęli poziom wiary widzącej (a więc odrodzeni), mieli przeprowadzić „trzecią rewolucję", która według założyciela BON-u była misją dziejową Polski – „służebnicy Sprawy Bożej".

Aby jednak ostatecznie do takiej rewolucji doprowadzić, trzeba było „nieustraszenie i niestrudzenie oczyszczać i uzdrawiać Ducha Narodu, zarażonego z jednej strony trądem kultu starego Jehowy, a z drugiej strony pokrewnego mu Ducha germańskiego, jakby dwóch siostrzyc rodzonych, sprzęgnionych na zgubę Narodu Polskiego!"[97]. Chobot zarzucał też obu nacjom, że „wszczepiają i krzewią wszędzie swoją ewangelię kultu cielesności, materializmu i niewolnictwa duchowego!"[98]. Pomimo swojej niechęci zarówno do Żydów, jak i do Niemców, których obwiniał dodatkowo za pogardliwy stosunek do Polaków, założyciel BON-u stronił jednak od przemocy i apelował o tolerancję. W odpowiedzi na artykuł Mieczysława

[96] J. Ch[obot], *Przegląd pracy. Rewizja programu*, „Odrodzenie" 1922, z. 1, s. 5.
[97] Idem, *U progu trzeciego roku*, „Odrodzenie" 1923, z. 1, s. 4.
[98] Ibidem.

Skrudlika *Z tajemnic masonerii* zamieszczony w 154 zeszycie „Polaka Katolika" zaznaczał wyraźnie, że:

> [...] pomimo różowych obietnic nie poszło „Odrodzenie" na usługi papistów polskich, którzy chcieli opanować nasz organ wraz z B.O.N. i narzucić nam kierunek nietolerancji politycznej i wyznaniowej. Stwierdzamy tutaj ponownie, że stoimy niezachwianie ponad stronnictwami politycznymi i wyznaniami i nieustraszenie warować będziemy naszą niezależność i Wolność Ducha aż do ostatniego tchu życia[99].

Co do różnic społecznych, należy je zaś niwelować przez „bezustanne, miłościwe podnoszenie wszystkich w górę, wzwyż do powszechnego Braterstwa duchowego"[100].

Nie inaczej postrzegało Chobota jego otoczenie. Dał temu wyraz między innymi Piotr Własткowski, pisząc o zakłócającym działalność Bractwa napięciu między teocentryzmem (mesjanizmem) Józefa Chobota a chwiejnym antropocentryzmem Władysława Kołodzieja. Różnicę dzielącą oba stanowiska opisywał tak:

> Nacjonalizm i Bóg-Naród jest ideałem antropocentryzmu i stosunek rzeczy do patriotyzmu i Ojczyzny jest w tym ruchu myśli i działania sprawdzianem życia, gdy natomiast ideałem teocentryzmu jest Bóg-Ojciec wszystkich ludzi, a Sprawiedliwość sprawdzianem spraw życia[101].

Dodawał też, że „teocentryzm w pracy życiowotwórczej łączy ludzi z ludźmi różnych ras, wyznań, stanów i zawodów, tworzy zespoły humanitarne, gdy antropocentryzm tworzy związki nacjonalistyczne i nienawiści rodowo-plemienne i stanowe"[102].

Dla Własткowskiego Polska wieków minionych przesiąknięta była teocentryzmem, stąd stała się „jedynym państwem w Europie, gdzie panowanie

---

99 Idem, *Prz[ypis] Red[akcji]*, „Odrodzenie" 1926, z. 8, s. 28.

100 J. Chobot, *Nasze hasło!...*, s. 6.

101 P. Własткowski, *O decydującym momencie w ideologji B.O.N.*, „Odrodzenie" 1927, z. 2, s. 4–5.

102 Ibidem, s. 5.

teocentryzmu dało tolerancję dla wiary i ludzi, a czy to Niemiec, czy Wołoch, lub multan czy semita, gdy godnie postępował – to nawet brać szlachecka indygenat – szlachectwo mu dawała”[103]. Tragizm Polski międzywojennej miał natomiast brać się z wypaczenia tej tradycji głównie przez „obcy duchowi Polaka szowinizm nacjonalistyczny Romana Dmowskiego i jego zwolenników lub również obcy duszy Polaka radykalizm stanów i klasowego panowania i stąd hasło Polski ludowej wyłącznie – lub robotniczo-włościańskiej”[104]. Artykuł ten redakcja opatrzyła niepozostawiającym wątpliwości przypisem: „Idea B.O.N. pochodzi od Boga i jest na zasadach teocentryzmu ugruntowana; innego, prawdziwego B.O.N. nie ma ani nie będzie”[105].

Własткowski zdawał się doskonale rozumieć Chobota, który marzył o społeczeństwie egalitarnym, bez podziałów, które zniesie praca nad sobą pozwalająca wzbić się na wyższy poziom rozwoju wewnętrznego. Sądził też, że Polacy są narodem nie tylko do tego stworzonym, ale także powołanym do rozpowszechnienia takiego modelu społeczeństwa w świecie, a przez to do odrodzenia ludzkości. „My Polacy – naród polski – mamy w sobie te pierwiastki przyszłej pracy Ducha: żarliwą wiarę i głęboką intuicję oraz i żywiołowy pęd do syntezy i dążenie do Jedni, do spójni i realizacji w czynie, co w Duchu poczęte”[106] – pisał Chobot i przytaczał szereg przykładów:

> […] To nasze Unie i dążenia do zbratania narodów, to nasza bezprzykładna tolerancja polityczna i religijna, przejawiająca się w dziejach naszych, to nasza bezinteresowność poświęcenia się za sprawę kultury i dobra ludzkości, które przyniosły nam zaszczytne imię: „Przedmurza Chrześcijaństwa”, „obrońcy Wiednia” i ostatnio „obrońcy kultury Zachodu przed zalewem bolszewizmu”[107].

Mimo to równocześnie, nie do końca zgodnie z przypisywaną sobie „teocentrycznością”, w tekstach założyciela BON-u pojawiały się wątki „antropocentryczne”, przede wszystkim nacjonalistyczne. Chobot łączył je

---

103 Ibidem.

104 Ibidem.

105 *Prz[ypis] Red[akcji]*, „Odrodzenie” 1927, z. 2, s. 6.

106 J. Ch[obot], *Przegląd pracy…*, s. 6.

107 Ibidem.

z silnie akcentowaną religijnością, przy czym niechętny był zarówno Kościołowi katolickiemu, jak i innym zinstytucjonalizowanym wyznaniom. Uważał je bowiem za skostniałe, nieczułe na prawdę absolutną – tę prawdę, którą przecież miały ukazywać i prowadzić do niej swych wyznawców. Wyraził to zwięźle w swej odpowiedzi na list czytelnika z Chicago podpisującego się pseudonimem Jan Zawadzki:

> Wszystkie zgoła w tych czasach panujące religie nie spełniają już należycie swojego Wszechludzkiego zadania: zbratania i zbawiania dusz i grzęzną coraz bardziej w martwym dogmatyzmie nienawiści, nietolerancji plemiennej i wyznaniowej, stawając tym samym w sprzeczności do naczelnych zasad wszystkich kultów religijnych: Miłości bliźniego i Wolności Ducha i sumienia, rozniecając natomiast uczucia mściwości, zarozumiałości i wywyższania się jednych ponad drugich wbrew zasady, że jesteśmy wszyscy równymi dziećmi jednego Ojca Niebieskiego![108]

Dodawał przy tym krzepiąco, że oto nadchodzi chwila:

> […] ponownego zstąpienia Zbawiciela na ten świat, by odnowić odrodzić, ożywić i podnieść upadający Kościół Chrystusa rozświetlić ludzkość wyższymi Prawdami i Prawami i tchnąć nowego Ducha do przeżywających się kultów religijnych i skruszyć obrzydłego Cielca złotego i bałwany, którym ludzie się kłaniają![109]

Zwiastunem tej nadchodzącej epifanii miały być:

> […] obecne usiłowania, zmierzające do przemiany panujących stosunków, wszystkie odszczepieństwa od wszystkich Kościołów i Kultów religijnych, wszystkie przeróżne dążenia jednostkowe i zbiorowe, czy to w dziedzinie naukowej, moralnej, religijnej, społecznej lub gospodarczej…[110]

Kościół oczywiście nie mógł zaakceptować podobnych poglądów, zwłaszcza że w refleksji Chobota wątki chrześcijańskie mieszały się ze

---

108 Idem, *List do Redakcji – odp[owiedź],* „Odrodzenie" 1924, z. 5, s. 24.

109 Ibidem, s. 24–25.

110 Ibidem, s. 25.

spirytystycznymi, teozoficznymi, antropozoficznymi i wszelkimi innymi, zazwyczaj uznawanymi za okultystyczne. Jednocześnie założyciel BON-u otwierał łamy „Odrodzenia" dla podobnie myślących autorów, co pozwalało tworzyć środowisko o niedogmatycznym podejściu do głównych religii, zwłaszcza jednak do religii katolickiej. Między innymi Józef Świtkowski, wybitny fotografik, a jednocześnie zapalony badacz zjawisk paranormalnych i założyciel Towarzystwa Metapsychicznego (od 1928 roku Parapsychicznego) im. Juliana Ochorowicza we Lwowie, pisał:

> Duch puka do nas w różny sposób, stosownie do tego, jakie w kim echo odnajdzie. Do jednego puka przez zjawiska mediumiczne, do drugich przez teozofię, do innych jeszcze przez Chrystianizm; wszystko to są dopływy jednej wielkiej rzeki, wszystko są drogi prowadzące do prawdy. Droga Tomasza à Kempis zaprowadzi dokładnie tam, gdzie i „Głos Ciszy" Bławackiej lub „Joga" Patańdżalego. [...] Święci chrześcijańscy różnią się od radża-joginów tylko nazwą, ale nie istotą; i jedni i drudzy oglądają Chrystusa tam, dokąd doszli. Idźmy w ich ślady, a będziemy Go również oglądali tam, u źródła Prawdy[111].

Chobot zaś opatrzył ten tekst przypisem: „Umieszczamy ochotnie nadesłany artykuł zbiegający się w zupełności z naszymi przekonaniami i dążeniami"[112].

Z punktu widzenia Kościoła heretyckie prawdy zawierały również inne teksty. Można tu wskazać choćby artykuły skromnego urzędnika Zygmunta Szumskiego, który zwrócił uwagę Chobota swą wydaną własnym sumptem książeczką *Bóg, świat i człowiek*[113]. Założyciel BON-u włączył go wkrótce do grona autorów „Odrodzenia", gdzie Szumski pisał między innymi: „Judeo-Chrystianizm jest anachronizmem i należy go albo odrzucić, albo zreformować w duchu prawdziwego Chrystianizmu i nauki teozoficznej zawartej w buddyzmie i we dandyzmie"[114]. Odwoływał się więc wyraźnie do Baudelaire'owskiej definicji dandyzmu, zgodnie z którą stawał się on

[111] J. Świtkowski, *Cel okultyzmu*, „Odrodzenie" 1921, z. 11, s. 3.
[112] J. Chobot, przyp. do: J. Świtkowski, *Cel okultyzmu*, „Odrodzenie" 1921, z. 11, s. 1.
[113] Z. Szumski, *Bóg, świat i człowiek*, Warszawa 1924.
[114] Idem, *Judeo-Chrystjanizm*, „Odrodzenie" 1925, z. 1, s. 16.

religią upatrującą w estetyzacji powierzchowności przejawów szlachectwa umysłu, a jednocześnie bliską spirytualizmowi i stoicyzmowi. W innym z kolei artykule Szumski przekonywał, że Jezus wierzył w reinkarnację, a dowodem na to miały być jego słowa wypowiedziane do uczniów, którzy oznajmili mu, że widzieli w więzieniu proroka Jana Chrzciciela: „Zaprawdę powiadam wam, widzieliście więcej jak proroka, bo nie masz większego proroka nad Jana Chrzciciela, który był tym samym Eliaszem, który miał przyjść"[115]. Jezus miał też przewidzieć, że „z czasem kościół przez niego utworzony sfałszuje jego naukę […] i ludzie będą potrzebowali nowego Nauczyciela, który połączy ich w jedną owczarnię"[116]. O uznaniu, jakie znalazły te poglądy, świadczyć może fakt, że na I Walnym Zjeździe Bractwa Odrodzenia Narodowego, który odbył się 27 września 1925 roku w Warszawie, mianowano Zygmunta Szumskiego członkiem Rady Nadzorczej BON-u oraz Komisji Rewizyjnej Towarzystwa Literatów Ludowych.

Przekonaniom takim dodatkową, wręcz nadzmysłową, legitymizację dawały też publikowane w „Odrodzeniu" relacje słynnej Jasnowidzącej z Wisły – Agnieszki Pilchowej. Przekazywały one między innymi jej wizje dotyczące świętych, na przykład św. Franciszka z Asyżu[117], a nawet samego Chrystusa[118]. Według niej św. Franciszek „znów przyjdzie na świat, znów się zrodzi, by wyrównać stare winy i głosić bez obawy Prawdę"[119], lecz „przy ponownym zrodzeniu będzie prześladowany za herezję i wyklęty z tego kościoła, który jeszcze dziś w nim oparcia szuka"[120]. Natomiast Chrystus „nie zrodzi się już na ten świat jako Syn Człowieczy, ale przez usta człowiecze Prawda objawianą będzie. Będzie objawianą i niejako przypominaną"[121], aż

---

115 Idem, *Katechizm prawd elementarnych o Bogu, świecie i człowieku*, „Odrodzenie" 1926, z. 2, s. 8. Trudno znaleźć źródło tego cytatu, a Biblia w przekładzie Jakuba Wujka (Warszawa 1923) przytacza świadectwo Jezusa o Janie Chrzcicielu następująco: „Bo wszyscy prorocy i zakon aż do Jana prorokowali,/ A jeźli chcecie przyjąć, tenci jest Eliasz, który ma przyjść" (Mt 11, 13–14).

116 Z. Szumski, *Katechizm…*, s. 9.

117 A. P[ilchowa], *Franciszek z Asyżu (Z jego ostatniego wcielenia na ziemi)*, „Odrodzenie" 1926, z. 10, s. 4–11.

118 Idem, *Reflektor z Rzeszy Ducha*, „Odrodzenie" 1926, z. 11, s. 4–9.

119 Idem, *Franciszek z Asyżu…*, s. 10.

120 Ibidem, s. 11.

121 Idem, *Reflektor…*, s. 5.

w nowej erze dźwigną się „z upadku duchowego nie tylko ludzie, lecz i […] duchy. Kiedy się nawrócą ludzie, muszą się nawrócić i tzw. złe duchy, bo się przecie nie mogą wzbić w niebieskie wyżyny ducha i kusić tam tych, którzy widzą ich duchową nędzę, ich nieszczęście”[122].

Takie poglądy musiały budzić opór duchowieństwa, nic więc dziwnego, że zdarzały się wypowiedzi atakujące Bractwo Odrodzenia Narodowego. Na przykład ksiądz Antoni Mioduszewski, proboszcz parafii w Hajnówce, zarzucił Bractwu wypowiadanie się przeciwko Kościołowi i religii. Na te oskarżenia zarząd oddziału BON-u w Hajnówce przy pełnym poparciu zarządu głównego odpowiedział, że:

> B.O.N., jako organizacja oparta na zasadach chrześcijańskich (§§ 6 i 12 Statutu B.O.N.) nie tylko przeciwko religii katolickiej, ale w ogóle przeciwko żadnej religii występować nie może, bo niezgodnym byłoby to z Nauką Chrystusa, który zalecał swym wyznawcom, aby nie tylko miłowali się wzajemnie, lecz tak samo miłowali innowierców i nawet ludzi niewierzących[123].

Batalie takie w połączeniu z brakiem funduszy nie ułatwiały oczywiście działalności i ostatecznie, mimo ogromnego zaangażowania, z wszystkich inicjatyw Chobota i Bractwa Odrodzenia Narodowego powstała tylko Książnica Wiedzy Duchowej oraz osiem oddziałów Bractwa, w obrębie których próbowano wdrażać program BON-u. Książnica była prawdziwym sukcesem Chobota, wydała bowiem 8 roczników „Odrodzenia” i 33 tomy książek. Bractwo zawiodło jednak pokładane w nim nadzieje i jego założyciel gorzko komentował to na łamach ostatniego zeszytu „Odrodzenia”. Celem BON-u, jak pisał:

> […] miało być wychowanie nowego, odrodzonego, świadomego swej godności, przeznaczenia i odpowiedzialnego za swe myśli, słowa i czyny człowieka. Bractwo miało przygotować ludzi do podjęcia trudu nad przebudową życia i świata, i do pracy nad wytworzeniem mocy duchowej, etycznej i gospodarczej Narodu.

---

122 Ibidem, s. 4–5.

123 *W imię prawdy*, „Odrodzenie” 1926, z. 6, s. 3.

> Podstawą zaś materjalną i niejako środkiem do celowej pracy duchowej miało być założenie „Osady" B.O.N.; – obie atoli ideje i sprawy zostały przez przeważającą liczbę członków fałszywie pojęte i wypaczone. Zwracano zanadto uwagę na czynnik materjalny w życiu i uważano Bractwo jako też i Osadę za łatwy sposób dojścia do niezależności materjalnej i dobrobytu ziemskiego, nie bacząc na obciążenie karmiczne wszystkich zwolenników tychże, sądząc, że zdołają obejść prawo Karmy i stworzyć sobie raj na ziemi![124]

I to właśnie okazało się „słabą stroną idei Bractwa i Osady i przyczyną niepowodzenia, bo wewnętrzna wartość i moc duchowa ich wyznawców nie dopisały"[125].

Następnie Chobot wspominał niespełnione projekty, a więc Świątynię Ducha, która miała być:

> […] skarbcem zdobyczy mistycznych, uroczyskiem i świątynią misteryj Ducha Narodu. Atoli i ta idea, jak i ideja założenia „Akademji Wiedzy Duchowej" nie mogły być jeszcze urzeczywistnione, bo nie nadszedł jeszcze czas na ich powstanie.
>
> Podobnie i sprawa założenia Winnicy Pańskiej dla biednych, opuszczonych sierot w Narodzie czekać musi na urzeczywistnienie w przyszłości. Także i sprawa Świetlicy Ochorowicza nie mogła być urzeczywistniona […].
>
> Mimochodem napomykamy jeszcze, że i wysiłki nasze w kierunku zorganizowania pisarzy ludowych i utrzymania pisma dla ich potrzeb poszły na marne, bo z jednej strony społeczeństwo, a z drugiej sami pisarze ludowi nie dopisali […][126].

Tę ostatnią inicjatywę udało się mimo wszystko przynajmniej rozpocząć, bowiem 25 września 1925 roku odbył się zjazd założycielski Towarzystwa Literatów Ludowych, a rok wcześniej, jak wspomniałam, Władysław Kołodziej wraz z Józefem Chobotem zaczęli wydawać w Ostrowcu pismo „Siew Wolności" promujące twórczość pisarzy ludowych. Opublikowali jednak tylko pięć zeszytów.

---

[124] J. Chobot, *Od Wydawnictwa…*, s. 8–9.

[125] Ibidem, s. 9.

[126] Ibidem.

W czerwcu 1927 roku Chobot złożył rezygnację z pełnienia funkcji przewodniczącego Zarządu Głównego BON-u, a to w istocie oznaczało zamknięcie działalności Bractwa. Mimo to nie wyrzekł się on swoich ideałów, pisał bowiem:

> „Bractwo Odrodzenia Narodowego" przerodziło się przeto w „Bractwo Odrodzenia Duchowego" bez statutów, paragrafów i przepisów ziemskich, którego statutem, wieczną, niezniszczalną i niewzruszoną Konstytucją jest wolna Konstytucja Sumienia – Konstytucja, Prawo i Zakon Ducha, pochodzące od Boga i z Boga. On Bóg, Duch św. i Chrystus, Syn Boży Wodzem, Sternikiem i Przewodnikiem, a celem i zadaniem naszym wrócić do Boga-Ojca jako jego dzieci niewinne. Celem zaś B.O.D. otwierać oczy uśpionym, budzić ich z odrętwienia duchowego i Wskazywać im cel i istotę żywota, pomagać im w poznaniu Prawdy i prowadzić ich do tej Ziemi Obiecanej, niebieskiej, a nie ziemskiej![127]

Z końcem 1928 roku został zawieszony również miesięcznik „Odrodzenie". W tym samym roku Chobot założył jednak, z pomocą Juliana Kawonia, spółdzielnię „Ogrodnik" w Czeladzi. Założyciel BON-u miał nadzieję, że mimo wszystko stanie się ona zalążkiem upragnionej osady, a dochód z niej będzie podtrzymywać działalność Książnicy Wiedzy Duchowej. Niestety, pod jej szyldem ukazały się już tylko dwie książki – *Nowoczesny ruch spirytualistyczny ze szczególnym uwzględnieniem Polski* (Wisła 1937) oraz *Mesjanizm polski* (Wisła 1938), obie pióra Józefa Chobota. Wprawdzie w spisach Książnicy można znaleźć jeszcze publikację Léona Denisa *Chrystianizm i spirytyzm* w przekładzie Kazimiery Chobotowej czy *Księgę duchów* Allana Kardeca przełożoną przez Józefa Chobota, lecz ukazały się one już nakładem „Hejnału" Jana Hadyny. Twórca BON-u pisywał zresztą do tego założonego w 1929 roku miesięcznika. Widział w nim nawet kontynuację własnego pisma i polecał go swoim prenumeratorom tymi słowami: „W styczniu otrzymają dotychczasowi Czytelnicy »Odrodzenia« już nowe pismo i spodziewamy się, i wierzymy mocno, że dochowają wierności i dla nowego wydawnictwa, i idei głoszonej przez nas"[128].

[127] Ibidem.

[128] Ibidem, s. 5.

Nie wszystkie jednak postulaty Bractwa Odrodzenia Narodowego poszły w zapomnienie. Partnerstwo w rodzinie, wychowanie dzieci bez przemocy, nacisk na formowanie dzieci i młodzieży przez dawanie przykładu, bezstresowa edukacja, ochrona środowiska naturalnego i zwierząt czy produkcja zdrowej żywności stały się dziś tematami priorytetowymi. Chwalebna była także zasada przekonywania, a nie zwalczania oponentów i ludzi innej kultury lub wyznania, choć obraz tych ostatnich nie zawsze przedstawiano bezstronnie. Można się ponadto zastanawiać, czy zasady stanowione przez BON nie sprzyjały rozwojowi ekumenizmu, wszak nawoływały do lepszego zrozumienia i współpracy pomiędzy różnymi religiami, nie tylko różnymi odłamami chrześcijaństwa. Postulaty te, niewątpliwie pionierskie, przesłoniły niestety złudne opary mesjanizmu, który wprawdzie budował nadzieję w czasach zniewolenia, lecz okazał się zbyt idealistyczny po odzyskaniu niepodległości. Urzekł on jednak Chobota podniosłą wizją Polski budującej Królestwo Boże na ziemi.

## Bibliografia

Baliński M., Lipiński T., *Starożytna Polska pod względem historycznym, jeograficznym i statystycznym opisana*, t. 2, Warszawa 1844.

Chobot J., *Bractwo Odrodzenia Narodowego*, „Odrodzenie" 1922, z. 8.

Ch[obot] J., *Do Czytelników „Odrodzenia" i zwolenników B.O.N. na Śląsku!*, „Odrodzenie" 1922, z. 6.

Chobot J., *Etyka i higiena płciowa*, „Odrodzenie" 1921, z. 10.

Ch[obot] J., *List do Redakcji – odp[owiedź]*, „Odrodzenie" 1924, z. 5.

Chobot J., *I. Mesjanizm polski. Istota-zasady, rodowód i wskazania na przyszłość. II. Bronisław Trentowski. Jego żywot – dzieła i nauki*, Wisła 1938.

Chobot J., *Miłość a małżeństwo*, „Odrodzenie" 1921, z. 9.

Chobot J., *Na straży czystości i zdrowia społecznego. Rodzina i małżeństwo*, „Odrodzenie" 1921, z. 8.

Chobot J., *Nasze hasło!*, „Odrodzenie" 1921, z. 1.

Chobot J., *Odezwa do Sióstr i Braci w Narodzie!*, „Odrodzenie" 1924, z. 6–7.

Chobot J., *Od Wydawnictwa*, „Odrodzenie" 1928, z. 12.

Chobot J., przyp. do: J. Świtkowski, *Cel okultyzmu*, „Odrodzenie" 1921, z. 11.

Ch[obot] J., *Przyp[is] Red[akcji]*, „Odrodzenie" 1926, z. 7.

Ch[obot] J., *Prz[ypis] Red[akcji]*, „Odrodzenie" 1926, z. 8.

Ch[obot] J., *Przegląd pracy. Rewizja programu*, „Odrodzenie" 1922, z. 1.
Ch[obot] J., *Sprawy B. O. N.*, „Odrodzenie" 1926, z. 8.
Chobot J., *Świetlica Ochorowicza*, „Odrodzenie" 1926, z. 5.
Ch[obot] J., *U progu trzeciego roku*, „Odrodzenie" 1923, z. 1.
Ch[obot] J., *W sprawie domowej*, „Odrodzenie" 1921, z. 3.
Chobot J., *Wychowanie człowieka (W oświetleniu wiedzy duchowej)*, „Odrodzenie" 1921, z. 3–6.
Frankowiak A., *Działalność Towarzystwa Literatów Ludowych w zakresie promocji literatury ludowej w dwudziestoleciu międzywojennym*, „Prace Literaturoznawcze Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie" 2013, z. 1.
Kołodziej W., *Akademia Wiedzy Duchowej*, „Odrodzenie" 1926, z. 7.
Kołodziej W., *Międzynarodowy hymn Spirytystyczny*, „Odrodzenie" 1926, z. 3.
Mickiewicz A., *Dziady*, cz. 3, oprac. J. Kallenbach, Pittsburgh 1945.
P[ilchowa] A., *Franciszek z Asyżu (Z jego ostatniego wcielenia na ziemi)*, „Odrodzenie" 1926, z. 10.
P[ilchowa] A., *Reflektor z Rzeszy Ducha*, „Odrodzenie" 1926, z. 11.
*Prz[ypis] Red[akcji]*, „Odrodzenie" 1927, z. 2.
Saturnus, *Rozwody a wolna miłość*, „Odrodzenie" 1922, z. 12.
Słowacki J., *Pamiętnik*, oprac. H. Biegeleisen, Warszawa 1901.
*Sprawozdanie z I. Walnego Zjazdu B.O.N.*, „Odrodzenie" 1927, z. 3.
Szumski Z., *Bóg, świat i człowiek*, Warszawa 1924.
Szumski Z., *Judeo-Chrystjanizm*, „Odrodzenie" 1925, z. 1.
Szumski Z., *Katechizm prawd elementarnych o Bogu, świecie i człowieku*, „Odrodzenie" 1926, z. 2.
Świtkowski J., *Cel okultyzmu*, „Odrodzenie" 1921, z. 11.
Trebor B., Chobot J., Rzewuski H., *Statut „Bractwa Odrodzenia Narodowego"*, [b.m.] [1925].
Wilbik W., *Protokół 1. Walnego Zjazdu „Bractwa Odrodzenia Narodowego"*, „Odrodzenie" 1925, z. 9.
*W imię prawdy*, „Odrodzenie" 1926, z. 6.
Własttkowski P., *O decydującym momencie w ideologji B.O.N.*, „Odrodzenie" 1927, z. 2.

Monika Rzeczycka

Uniwersytet Gdański

ORCID: 0000-0001-6179-1422

# Ezoteryczna Wisła w dialogu. Redakcje przedwojennych czasopism wiślańskich wobec polskich i zagranicznych nurtów inicjacyjnych oraz ezoterycznych koncepcji przemiany świata

W rozdziale tym zostały przedstawione wyniki badań związanych z ruchem idei w środowisku wiślańskich ezoteryków w latach 20. i 30. XX wieku. W pierwszej części omówiono współpracę wiślan z przedstawicielami innych środowisk ezoterycznych w Polsce, ze szczególnym uwzględnieniem roli przedwojennych czasopism poświęconych alternatywnej duchowości wydawanych na Śląsku Cieszyńskim. Druga część to studium przypadku, w którym zaprezentowano jedną z rubryk czasopisma „Hejnał", poświęconą najważniejszym nurtom myśli ezoterycznej na Zachodzie, w tym antropozofii Rudolfa Steinera, jej recepcji w Polsce ocenianej z perspektywy „Hejnału" oraz pozostałych zespołów redakcyjnych. Tekst zamyka omówienie polemiki polskiego antropozofa Mariana Wołowskiego z Józefem Chobotem, redaktorem „Hejnału", prowadzonej na łamach tego czasopisma w latach 1929–1930.

## Dialog Wisły ze środowiskami ezoterycznymi w Polsce

Wśród kilkunastu tytułów publicystyki ezoterycznej w międzywojennej Polsce[1] na szczególną uwagę zasługuje sześć wydawanych na Śląsku Cieszyńskim lub ściśle związanych z tym regionem. Są to: „Wyzwolenie" (1919–1920), „Teozofia" (1920–1931), „Odrodzenie" (1921–1928), „Hejnał" (1929–1939), „Wiedza Duchowa" (1934) i „Lotos" (1935–1939)[2]. Warto zaznaczyć, że ostatnie trzy z wymienionych czasopism to niewątpliwie najważniejsze ezoteryczne tytuły prasowe w II Rzeczpospolitej[3]. Izabela Trzcińska

[1] Pierwsze kompleksowe omówienia polskiej przedwojennej prasy ezoterycznej zob. U. Patocka-Sigłowy, *Prasa teozoficzna i wydawnictwa antropozoficzne w II RP*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 1: *Teozofia i antropozofia*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2019, s. 211–233; eadem, *Polska prasa ezoteryczna i wydawnictwa książkowe w latach 1890–1939*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 2: *Formacje, ludzie, idee*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2019, s. 267–319. Zob. także U. Patocka-Sigłowy, M. Rzeczycka, *„Wiedza Duchowa" (1934): z dziejów przedwojennej prasy ezoterycznej*, „Zeszyty Prasoznawcze" 2019, t. 62, nr 3, s. 81–94, https://www.doi.org/10.4467/22996362PZ.19.040.10742.

[2] Redakcja „Wiedzy Duchowej" do grudnia 1934 roku mieściła się w Wiśle, następnie wraz powołaniem do życia „Lotosu", w styczniu 1935 roku, Hadyna przeniósł się do Krakowa, gdzie redagował to czasopismo przez kolejne dwa lata. Natomiast od stycznia 1937 roku redakcja czasopisma mieściła się ponownie w Wiśle. Warto jednak podkreślić, że przez cały okres wydawania obydwu tytułów były one drukowane w Cieszynie.

[3] Por. U. Patocka-Sigłowy, *Prasa teozoficzna…*, s. 211–233; eadem, *Polska prasa ezoteryczna…*, s. 267–319.

i Renata Czyż przedstawiły analizę tego środowiska na tle kultury regionu[4]. Na potrzeby niniejszego rozdziału warto przypomnieć, że ścisłe grono redakcji tworzyło siedmioro przedstawicieli wiślańskiej inteligencji:

- Józef Chobot, redaktor naczelny „Odrodzenia" w latach 1921–1928, publikujący także w „Wyzwoleniu" i „Hejnale";
- Jan Hadyna, redaktor naczelny „Hejnału" w latach 1929–1933, „Wiedzy Duchowej" w 1934 roku i „Lotosu" w latach 1935–1939;
- Agnieszka Pilchowa (Jasnowidząca z Wisły), publikująca w „Odrodzeniu", „Wyzwoleniu", „Hejnale" i „Wiedzy Duchowej";
- Jan Pilch, redaktor naczelny „Hejnału" w latach 1934–1939;
- Maria Florkowa, publikująca w „Hejnale", „Wiedzy Duchowej" i „Lotosie";
- Kazimiera Chobotowa, publikująca w „Odrodzeniu" i „Hejnale";
- Andrzej Podżorski, redaktor naczelny „Wyzwolenia" w całym okresie istnienia czasopisma oraz „Teozofii" w pierwszym numerze z 1920 roku, publikujący także w „Wiedzy Duchowej" i „Lotosie"[5].

Oprócz więzów towarzyskich i rodzinnych (mamy tu bowiem trzy pary małżeńskie: Chobotów, Pilchów i Hadynów[6]) redaktorów łączyło przekonanie o nieuchronności zbliżającej się gruntownej przemiany świata i nastania Nowej Ery, ale także konieczności przygotowania gleby, na której mogłaby w przyszłości wyrosnąć i rozwinąć się nowa duchowa kultura i nowa cywilizacja[7]. Wymienione periodyki są dziś żywym świadectwem

---

[4] I. Trzcińska, R. Czyż, *Duchowość alternatywna Śląska Cieszyńskiego w kontekście osobliwości kultury regionu*, [w:] *Świat od nowa*, t. 1: *Programy alternatywnej duchowości na Śląsku Cieszyńskim w XX wieku*, red. I. Trzcińska, R. Czyż, Kraków 2024, s. 33-60.

[5] Do ścisłego redakcyjnego kolegium „Hejnału", „Wiedzy Duchowej" i „Lotosu" można zaliczyć także autorkę publikującą pod pseudonimem Tomira Zori. Z nielicznych dokumentów na jej temat wynika, że swoje korespondencje i obszerne prace przysyłała na Śląsk Cieszyński najprawdopodobniej z terenów Rumunii, być może z Bukaresztu. Przypuszczalnie chodzi o Tomirę Cotvici-Ghilevici (Tomirę Gilewicz herbu Kotwic), ur. 1880 – zm. po 1962 roku.

[6] Jak pisze Izabela Trzcińska, charakter związku Jana Hadyny i Marii Florkowej był pilnie strzeżoną tajemnicą – dopiero po ich śmierci okazało się, że nigdy nie zawarli formalnego ślubu. Zob. I. Trzcińska, *Jana Hadyny nadzieje Nowej Ery*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 2..., s. 200.

[7] Zob. ibidem, s. 197–205.

aktywizmu wiślańskich ezoteryków, przepływu i wymiany idei, inspiracji płynącej z licznych lektur, wspólnych projektów, ale także ideowych sporów, w których efekcie dochodziło niekiedy do personalnych roszad.

Redakcje tych czasopism cechowała rzadka na gruncie polskim otwartość na inne środowiska ezoteryczne, wyrażająca się przede wszystkim niesłabnącą wolą zawiązywania sojuszy wychodzących poza własne grono i to nie tylko na poziomie deklaratywnym. Odezwa *Przestańcie tworzyć sekty*, napisana i wydana w 1933 roku przez Błażeja Włodarza, warszawskiego ezoteryka i dobrego znajomego wiślan, pokazuje, że rodzime organizacje ezoteryczne w II RP z reguły nie były w stanie wyjść poza interesy swoich formacji i włączyć się do współpracy z innymi grupami w Polsce[8]. Działo się tak pomimo szczytnych haseł budowania uniwersalnej wspólnoty i duchowego braterstwa ponad podziałami, które można było znaleźć w statutach większości tych organizacji[9]. Na tle teozofów, antropozofów i przedstawicieli innych sformalizowanych związków o podobnym charakterze, którzy często reprezentowali bardzo krytyczne postawy wobec adeptów „odmiennych afiliacji", kameralne grono wiślańskie wydaje się wyjątkowe, chociaż – powtórzmy raz jeszcze – tu także dochodziło do rozłamów i personalnych przemieszczeń. Jak się wydaje, miały one jednak charakter dość łagodny. Najlepszym przykładem jest odejście Jana Hadyny ze stanowiska głównego redaktora „Hejnału" z końcem 1933 roku i przekazanie redakcji małżeństwu Pilchów, a następnie zainicjowanie nowego czasopisma pod tytułem „Wiedza Duchowa", które po roku przekształciło się w „Lotos"[10]. Nie chodziło bynajmniej o stworzenie konkurencyjnego pisma jako wrogiego obozu, ale zbudowanie – w porozumieniu z Pilchami – nowego ezoterycznego tytułu o nieco odmiennym profilu niż „Hejnał"[11].

---

8 B. Włodarz, *Przestańcie tworzyć sekty!*, Warszawa 1933.

9 Ta idea pojawia się w formacjach wolnomularskich, teozoficznych i postteozoficznych, zob. J. Szymeczek, *BRATERSTWO. Związek braterski ludzkości w koncepcjach Towarzystwa Teozoficznego u schyłku XIX i w pierwszej połowie XX* wieku, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 5: *Idee przewodnie*, red. M. Dobkowski, T. Cegielski, Gdańsk–Warszawa 2021, s. 162–176.

10 Zob. I. Trzcińska, *Hadyna Jan*, Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/325 [dostęp: 22.07.2023].

11 Zob. J.K. Hadyna, *Od redakcji*, „Hejnał" 1933, z. 12, s. 301; J. Pilch, *Od redakcji*, „Hejnał" 1934, z. 1, s. 1–3.

Otwartość na różne formy współpracy i dialogu nie oznacza, że członkowie tego grona byli wolni od pokusy powołania własnej organizacji, „regulaminowego związku duchowego", według określenia cytowanego już wcześniej Błażeja Włodarza[12]. Utopijna idea o wyraźnie mesjanistycznym i misjonistycznym podłożu, która przenikała środowiska polskich ezoteryków w pierwszych dekadach XX wieku[13], dotknęła także wiślańskich redaktorów. Najbardziej wyrazistym – choć nie jedynym – przykładem jest powołanie Bractwa Odrodzenia Narodowego przez Józefa Chobota, co on sam uznał jednak za przedwczesne. Chociaż projekt ten się nie powiódł, to wart uwagi jest wpływ śląskiej prasy ezoterycznej, dzięki której idea BON-u nie tylko miała szanse trafić do grona zwolenników alternatywnych form duchowości w całej Polsce, ale i nabrać realnych kształtów. Szeroko omawia tę kwestię Anna Mikołejko w jednym z rozdziałów niniejszej publikacji[14]. BON to wszakże tylko jeden z przykładów oddziaływania inicjatyw edytorskich z Wisły.

## Zjazd ezoteryków w Poznaniu w grudniu 1936 roku

Z podejmowanych przez środowisko prób integracji różnych grup ezoterycznych oraz osób niezrzeszonych, ale podzielających przekonanie o roli duchowego rozwoju jednostek i społeczeństw dla przyszłości świata, należy wymienić Pierwszy Ogólnopolski Zjazd Ezoteryków i Metapsychików, który odbył się w dniach od 6 do 8 grudnia 1936 roku w Poznaniu. Mamy dość

---

[12] B. Włodarz, *Przestańcie...*, s. 4.

[13] Misjonizm należy pojmować jako soteriologiczną misję narodu wobec innych narodów i państw. Pojęcie to rzadko spotyka się w omówieniach polskiego mesjanizmu, natomiast jest to stały element mesjanistycznej filozofii rosyjskiej. Chociaż oba mesjanizmy, polski i rosyjski, zasadniczo różnią się od siebie, to misjonizmy wydają się bardzo podobne. Zarówno misja Rosjan, jak i Polaków polegać miała na „przeduchowieniu" Zachodu, czyli stać się bezpośrednią przyczyną jego duchowej przemiany. Szerzej na ten temat zob. M. Rzeczycka, K. Arciszewska-Tomczak, *Z dziejów polskiej antropozofii*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 1..., s. 198; M. Rzeczycka, *Biblical symbols in the works of Rudolf Steiner's followers: „Initiation/Archangel Michael" by Amalia Luna Drexler as an example of an anthroposophical interpretation of the spiritual mission of the Slavs*, „Studia Religiologica" 2020, t. 53, nr 1, s. 1–14, https://doi.org/10.4467/20844077SR.20.001.12504.

[14] A. Mikołejko, *Projekt przemiany duchowej w koncepcji Bractwa Odrodzenia Narodowego*, [w:] *Świat od nowa*, t. 1..., s. 209–246.

szeroką wiedzę na temat tego przedsięwzięcia, ponieważ organizatorzy wydali dziesięciostronicowy biuletyn ze zjazdu, a wiślańskie czasopisma „Hejnał" i „Lotos" w styczniowych numerach z 1937 roku zamieściły szczegółowe sprawozdania z jego przebiegu[15]. Ze źródeł tych wynika, że zjazd był inicjatywą poznańskiego Koła (Stowarzyszenia) Przyjaciół Wiedzy Duchowej[16], do którego dołączyli przedstawiciele kilku polskich środowisk ezoterycznych: krakowskiego, warszawskiego, lwowskiego, bydgoskiego i wiślańskiego[17]. Uważna lektura dokumentów pozwala stwierdzić, że ezoterycy ze Śląska Cieszyńskiego odegrali na tym zjeździe rolę niekwestionowanych ekspertów, znanych i szanowanych w środowisku wydawców ezoterycznych tytułów o zasięgu ogólnokrajowym, a także arbitrów, którym planowano powierzyć niełatwe zadanie rozwiązywania międzyfrakcyjnych sporów.

Wyjątkowa pozycja wiślańskich ezoteryków znajduje potwierdzenie w spisie uczestników zjazdu, odczytanym przez gospodarzy na początku spotkania. Wśród najważniejszych osób wymieniono właśnie śląskich redaktorów: Jana Hadynę, Agnieszkę Pilchową i Józefa Chobota, obok takich postaci jak Stefan Ossowiecki[18], Maria Horska Szpyrkówna[19], Franciszek

---

15 Zob. *Pierwszy Ogólnopolski Zjazd Ezoteryków i Metapsychików 6–8 XII 1936. Protokół*, „OBEIM" 1937, nr 1, s. 1–8; Red. [J. Hadyna], H. Witkowska, *Pierwszy Polski Zjazd Ezoteryczny*, „Lotos" 1937, z. 1, s. 1–7; *Pierwszy Ogólnopolski Zjazd Ezoteryków i Metapsychików*, „Hejnał" 1937, z. 1, s. 6–8; K. Chobotowa, *Pokłosie Zjazdu (dokoła I-go Ogólnopolskiego Zjazdu Ezoteryków i Metapsychików w Poznaniu)*, „Hejnał" 1937, z. 1, s. 8–13; P.G. Pamporow, *Braterski odzew Bułgara do Polski*, „Hejnał" 1937, z. 1, s. 13–16.

16 „Luźne zrzeszenie osób złączonych nie statutem i formą prawną, lecz jedynie wzajemną sympatią i wspólnym celem, bez względu na wyznawany kierunek" („Lotos" 1936, z. 2, s. 192). Początkowo planowano nazwać to spotkanie: „Zjazdem przyjaciół Wiedzy Duchowej", jednak – prawdopodobnie pod wpływem ezoteryków reprezentujących inne grupy – ostatecznie przyjęto nazwę niepowiązaną z żadnym konkretnym związkiem. Przygotowania do poznańskiego zjazdu anonsowała wiślańska redakcja („Hejnał" 1936, z. 10, s. 463).

17 Zob. *Pierwszy Ogólnopolski Zjazd Ezoteryków i Metapsychików 6–8 XII 1936...*, s. 1–2.

18 Stefan Ossowiecki – słynny warszawski jasnowidz i „psychometra". Zob. I. Trzcińska, *Agnieszka Pilchowa i Stefan Ossowiecki – między jasnowidzeniem a paradygmatem nowej nauki*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 2..., s. 178–188.

19 Maria Horska Szpyrkówna – reportażystka, pisarka, poetka, twórczyni i redaktorka naczelna ezoterycznego czasopisma „Słoneczniki", zob. M. Rzeczycka, *Szpyrkówna Horska Maria*, Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/660 [dostęp: 22.07.2023].

Prengel[20] i Jadwiga Domańska[21]. W obradach aktywnie uczestniczyli także Kazimiera Chobotowa oraz Jan Pilch (mąż Agnieszki Pilchowej), reprezentujący razem z Józefem Chobotem śląski „Hejnał". Mamy zatem bardzo znaczącą, aż pięcioosobową reprezentację niewielkiego przecież środowiska wiślańskiego. Role, które przypadły poszczególnym jego członkom, wskazują na ich bardzo mocną pozycję w gronie uczestników. Na przykład na czele dwóch z trzech sekcji zjazdu stanęli Jan Hadyna – jako przewodniczący sekcji okultystycznej, i Józef Chobot – kierujący sekcją spirytystyczną[22]. Ponadto redakcje „Lotosu" i „Hejnału" miały solidarnie ogłaszać i koordynować zbiórki finansowe na ogólnopolskie ezoteryczne ognisko imienia Mieczysława Geniusza powołane na zjeździe[23]. W skład trzyosobowego komitetu organizacyjnego tej nowej formacji weszły dwie inicjatorki zjazdu: Maria Szpyrkówna i Helena Witkowska, a także Jan Hadyna[24]. Co prawda w radzie powołanej do przygotowania zjazdu w następnym roku nie było wiślan, jednak Józef Chobot i Jan Hadyna zostali poproszeni o ścisłą współpracę z członkami tego gremium. Wydaje się, że organizatorzy zjazdu zdecydowali się powierzyć im misję mediacji w procesie integrowania środowisk ezoterycznych w Polsce. Sprzyjała temu przede wszystkim koncyliacyjna postawa Jana Hadyny, z zasady unikającego agresywnych ataków na ideowych oponentów. Redaktor „Lotosu" cieszył się powszechnym uznaniem i szacunkiem[25].

To właśnie do Jana Hadyny doktor S. Bauman, jeden z organizatorów zjazdu, zwrócił się z oficjalną prośbą o przygotowanie bibliografii wydawnictw

---

[20] Franciszek Prengel – polski astrolog, wydawca, prezes Polskiego Towarzystwa Astrologicznego, zob. I. Trzcińska, *Franciszek Augustyn Prengel i astrologowie międzywojnia*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 2..., s. 187–196.

[21] Jadwiga Domańska – słynne polskie medium, zob. A. Mikołejko, *Domańska Jadwiga*, Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/214 [dostęp: 22.07.2023].

[22] Zaplanowano cztery sekcje: okultystyczną, mistyczną, metapsychiczną i spirytystyczną, jednak na prośbę Marii Horskiej-Szpyrkówny zrezygnowano z sekcji metapsychicznej (Red. [J. Hadyna], H. Witkowska, *Pierwszy Polski Zjazd...*, s. 5).

[23] Zob. *Pierwszy Ogólnopolski Zjazd Ezoteryków i Metapsychików 6–8 XII 1936...*, s. 2.

[24] Ibidem.

[25] Jan Hadyna zrezygnował z własnego wystąpienia na zjeździe, by móc odczytać tekst *O okultyzmie*, przygotowany przez nieobecnego Józefa Świtkowskiego ze Lwowa. Ten gest świadczy o dobrych relacjach łączących obu ezoteryków, ale też potwierdza koncyliacyjną postawę Jana Hadyny.

z dziedziny wiedzy duchowej, które ukazały się w języku polskim w różnych okresach historycznych[26]. Powierzenie tego ambitnego edytorskiego projektu Hadynie wskazuje na to, że kierowany przez niego „Lotos" traktowano jako organ o specjalnym przeznaczeniu. Wiślańskie czasopismo miało nie tylko opublikować na swoich łamach ów bibliograficzny spis tytułów, ale przede wszystkim przypomnieć czytelnikom z różnych regionów kraju o wyjątkowym depozycie duchowym polskiej literatury, a więc stać się specyficzną instytucją kultury, rozsadnikiem polskiej transcendentnej myśli narodowej.

Dyskusja na temat polskiego mesjanizmu stała się zresztą motywem przewodnim poznańskiego zjazdu. W żarliwej debacie o spuściźnie romantyków wziął udział Józef Chobot, który wskazał, że już przed laty w wydawanym wówczas „Odrodzeniu" postulował rozpowszechnienie polskiej ideologii mesjanistycznej. Jego zdaniem nauczanie jej zasad należało:

> […] wprowadzić bezwzględnie do programów szkolnych. […] dzieła wielkich umysłów polskich, przewyższające niejednokrotnie bogactwem swej treści dzieła największych geniuszów innych narodów, leżą często nawet niewydane. Należy zwrócić się do władz, aby zechciały zainteresować się tymi zapomnianymi skarbami w dziedzinie dorobku ducha polskiego[27].

Apel ten uzyskał poparcie uczestników i stał się jednym z kluczowych wniosków zjazdu[28].

Jedną z ważnych decyzji podjętych w Poznaniu było także powołanie Ogniska Ruchu Spirytualistycznego na Polskę z siedzibą w Wiśle. Idea ta pojawiła się po wykładzie Józefa Chobota, wygłoszonym w trzecim dniu zjazdu. Jego obszerne wystąpienie *O spirytyzmie* wzbudziło żywiołową

---

[26] [S.] Bauman, *Odnośnie do protokołu zjazdu z 6–8 grudnia 1936 roku*, „OBEIM" 1937, nr 2, s. 10.

[27] *Pierwszy Ogólnopolski Zjazd Ezoteryków i Metapsychików 6–8 XII 1936…*, s. 3.

[28] „Wobec zapoznania własnej ideologii transcendentnej przez ogół społeczeństwa polskiego i rozpowszechnienia wskutek tego kierunków, duchowi polskiemu obcych, Zjazd uchwala: Skierować wszystkie wysiłki ku wydobyciu na światło zapoznanych wartości polskiego ducha i myśli ezoterycznej, opartej na zasadach chrystianizmu, i udostępnić ją szerokiemu ogółowi inteligencji polskiej, jak również podjąć usilne starania o wprowadzenie jej na warsztaty oświatowe. Uchwała zostaje poddana pod głosowanie i przyjęta jednogłośnie przez aklamację i oklaski" (*Pierwszy Ogólnopolski Zjazd Ezoteryków i Metapsychików 6–8 XII 1936…*, s. 4).

dyskusję na temat samego terminu „spirytyzm", który był stosowany przez Chobota na określenie bardzo różnych alternatywnych nurtów duchowości. Dzięki debacie zainicjowanej wówczas przez Helenę Witkowską dokonało się, warte odnotowania, terminologiczne uściślenie, stawiające w opozycji dwa pojęcia dotychczas używane wymiennie: „spirytualizm" i „spirytyzm". Pierwsze z nich miało być stosowane na określenie poważnych i głębokich poszukiwań metod duchowego rozwoju. Słowo „spirytyzm" natomiast postanowiono stosować tylko w odniesieniu do „doświadczeń ze stolikami", które w oczach większości dyskutantów były zdecydowanie naganne, a nawet społecznie szkodliwe[29]. W tym kontekście sprawa przynależności do tego czy innego stowarzyszenia ezoterycznego schodziła na dalszy plan. Spirytualizm stał się bowiem bardzo obiecującą platformą ponadorganizacyjnego porozumienia, do którego od lat dążyły wiślańskie redakcje, dlatego kierownikami Ogniska Ruchu Spirytualistycznego na Polskę zostali Józef Chobot i Jan Pilch jako redaktorzy „Hejnału", a do komisji porozumiewawczej (o dość enigmatycznych kompetencjach) wybrano Agnieszkę Pilchową i raz jeszcze Józefa Chobota, a więc ponownie wiślan związanych z „Hejnałem". Była to więc kolejna ogólnopolska inicjatywa ezoteryczna bezpośrednio związana z Wisłą. Jednocześnie dokonano bardzo ważnego aktu środowiskowej samoidentyfikacji. Termin „spirytualizm", używany w kontekstach polskich, miał odtąd odnosić się przede wszystkim do chrześcijańskiego ezoteryzmu, ufundowanego na spuściźnie polskich mesjanistów[30].

## Bułgarski łącznik

Zjazd w Poznaniu miał charakter krajowy, jednak warto zwrócić uwagę na obecność zagranicznego gościa, Piotra Pamporowa, który wniósł do dyskursu ezoterycznego w Polsce interesujący wątek „pansłowiański"[31]. Bułgarski

[29] Ibidem.

[30] Ibidem.

[31] Terminu tego używam w znaczeniu wspólnej misji słowiańskiej, a nie w odniesieniu do historycznego, zrodzonego w XIX wieku panslawizmu ufundowanego na idei przywództwa Rosji nad narodami słowiańskimi.

stypendysta polskiego Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego[32] wystąpił z odezwą, która doskonale wpisywała się w główny, mesjanistyczny temat zjazdu. Pamporow rozpoczął od krótkiego przedstawienia Wszechświatowego Bractwa działającego pod przywództwem bułgarskiego ezoteryka Petyra Dynowa, a następnie podkreślił znaczenie Bułgarii jako kolebki duchowej tradycji europejskiej („Nasz kraj [...] dał Europie w przeszłości, przed tysiącem lat, wielki prąd duchowy: bogomilizm"[33]). Co ciekawe, najważniejsza część tego wystąpienia okazała się apoteozą myśli polskich mesjanistów. Podobnie jak inni uczestnicy zjazdu Bułgar widział w twórcach polskiej myśli transcendentnej prekursorów współczesnego ezoteryzmu. Wybrane dzieła mesjanistów prelegent zamierzał zresztą przetłumaczyć na język bułgarski, co – jak się wydaje – było głównym powodem przyznania mu rządowego stypendium. Deklaracja współpracy w imię duchowego braterstwa rysowała mglistą na razie, ale – zdaniem Pamporowa – nadzieję na możliwość stworzenia w przyszłości chrześcijańskiej unii słowiańskich narodów jako depozytariuszy wyjątkowych tradycji duchowych. Wystąpienie Bułgara przenosiło poznański zjazd, czyli wydarzenie o charakterze lokalnym, na wyższy poziom. Można przypuszczać, że ten zagraniczny wątek z polską ideą narodową w roli głównej pozwolił organizatorom na kreślenie ambitnych planów kolejnych zjazdów na wzór dużych międzynarodowych kongresów ezoterycznych[34]. O znaczeniu, jakie przypisywano temu wystąpieniu, świadczyć może publikacja całego tekstu w wiślańskim „Hejnale"[35].

Warto podkreślić raz jeszcze, że dialog przedwojennych polskich środowisk ezoterycznych miał szanse zaistnieć przede wszystkim dzięki edytorskiej działalności wiślan. Wydawane w latach 20. „Odrodzenie" przygotowało grunt dla dużo bardziej progresywnych i otwartych czasopism

[32] Postać Pamporowa i jego działalność w Polsce przedstawił w bardzo niekorzystnym świetle (i niezwykle ironicznie) autor artykułu prasowego podpisany pseudonimem Katolik. Zob. Katolik, *Tańce z „bratską zakuską". Niezwykłe popisy bułgarskiego sekciarza w Warszawie*, „Wiem Wszystko. Informacyjny Tygodnik Aktualności" 1937, nr 1, s. 3–4.

[33] P.G. Pamporow, *Braterski odzew...*, s. 14.

[34] Planów tych nie udało się ich zrealizować. Kolejny zjazd zaplanowany w Wiśle na rok 1937 nie doszedł do skutku.

[35] Ibidem, s. 13–16. Pozostałe zjazdowe wystąpienia nie zostały opublikowane.

nastawionych na oddziaływanie ponad organizacjami, takich jak wspomniane wielokrotnie „Hejnał", „Wiedza Duchowa" i „Lotos". Zwróćmy uwagę, że te tytuły prasowe różniły się od siebie w sposób znaczący, zainicjowane w różnych okresach międzywojnia podlegały bowiem zmieniającym się warunkom zewnętrznym, pod wpływem których ewoluowały i same ezoteryczne poglądy[36]. Jednocześnie, bez względu na zachodzące w świecie zmiany, były to czasopisma, które pozostały wierne idei porozumienia ponad podziałami. Wydaje się, że w tym przypadku niebagatelne znaczenie miały dwa czynniki, które szczegółowo omawiają Trzcińska i Czyż[37]. Po pierwsze, chodzi o specyficzne położenie Wisły i szerzej – Śląska Cieszyńskiego, gdzie ścierające się ze sobą różne tradycje kulturowe, narracje tożsamościowe i historyczne musiały doprowadzić do wypracowania strategii pozwalających mieszkańcom bezpiecznie praktykować codzienność. Po drugie nie bez znaczenia wydaje się fakt, że większość z wiślańskich ezoteryków reprezentowała zawód nauczyciela. Sądzę, że zarówno postawy patriotyczne, jak i otwartość na różne środowiska i światopoglądy, a także edukacyjne i społecznikowskie zacięcie (owo dążenie do permanentnego rozwoju własnego i innych, widoczne w większości publikowanych materiałów prasowych) oraz wierność wobec podjętych zobowiązań – jakże bliska pozytywistycznej idei pracy u podstaw – należy łączyć właśnie ze specyfiką zawodu wiślańskich redaktorów. Nauczycielami w tym gronie byli Jan Hadyna, Józef Chobot, Kazimiera Chobotowa, Andrzej Podżorski i Jan Pilch. Ten edukacyjny wątek jest bardzo istotnym tropem w najnowszych badaniach nad historią i „dialogicznością" wiślańskiej alternatywy sprzed 1939 roku[38]. Najaktywniejsi polscy społecznicy związani z różnymi organizacjami ezoterycznymi, na przykład Helena Witkowska, doktor Maria Przyborowska, Maria Jaworska, Maria Bartlowa, doktor Bohdan Chrzanowski, doktor Stefania Tatarówna, Wanda Norwid-Neugebauerowa, Janina Karasiówna czy

[36] Dla porządku przypomnieć warto, że czasopismo „Odrodzenie" w 1929 roku przekształciło się w „Hejnał" (wraz ze zmianą redaktora naczelnego), natomiast „Wiedza Duchowa" w 1934 roku zmieniła nazwę na „Lotos" (bez zmian na stanowisku redaktora naczelnego).

[37] I. Trzcińska, R. Czyż, *Duchowość alternatywna Śląska Cieszyńskiego...*

[38] Ibidem, s. 50–51.

wreszcie Janusz Korczak, byli nie tylko nauczycielami i pedagogami, ale także – jak Bartlowa, Jaworska i Norwid-Neugebauerowa – senatorami, posłami na sejm oraz członkami parlamentarnych komisji oświatowych[39] czy - jak Witkowska, Przyborowska, Karasiówna i Chrzanowski – autorami podręczników szkolnych, historykami i teoretykami wychowania, których prace publikowano w ogólnopolskich czasopismach i monografiach poświęconych edukacji[40].

## „Hejnał" jako ezoteryczna „trybuna ludów"

Wydawany w Cieszynie „Hejnał" w całym okresie swojego istnienia, zarówno pod rządami Jana Hadyny (1929–1933), jak i Pilchów (1934–1939), można nazwać kontynuatorem, ale i reformatorem „Odrodzenia". Czasopismo miało stać się otwartą na dialog trybuną autorów i czytelników o różnych światopoglądach, podzielających wszakże przekonanie o istnieniu i wpływie świata duchowego. Zamiary te potwierdza artykuł wstępny zamieszczony w pierwszym numerze:

> Pismo to służyć ma przede wszystkim tu na planie fizycznym jako ŁĄCZNIK pomiędzy tymi – „DOBREJ WOLI"; i skierowane głównie do tych, którzy już znaleźli odpowiedź na pytanie, czy żyjemy po śmierci, – którym nie trzeba już udowadniać i tłumaczyć, co to ponowne zradzanie się (reinkarnacja), i co to karma, – którzy wiedzą, że Życie jest wieczne, – którzy wierzą przede wszystkim w Boga i w Jego bezgraniczną Miłość, i – którzy wiedzą już, że Bóg nie karze ani sądzi[41].

---

39 M. Rzeczycka, *Bartel Maria*, Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/1138 [dostęp: 23.07.2023]; D. Oboleńska, M. Rzeczycka, *Jaworska Maria*, Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/1224 [dostęp: 23.07.2023].

40 Zob. np. M. Przyborowska, *Nowy kierunek w dążeniach wychowawczych Zachodu*, „Przyjaciel Szkoły" 1929, nr 20, s. 770–773; J. Karasiówna, *Ważniejsze zagadnienia oświaty pozaszkolnej zagranicą (Anglia – Szwecja – Włochy – Niemcy)*, „Praca Oświatowa" 1935, nr 8, s. 406–414. Najważniejsze publikacje Heleny Witkowskiej zob. M. Rzeczycka, *Witkowska Helena*, Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/755 [dostęp: 23.07.2023].

41 „Hejnał" 1929, z. 1, s. 1.

Jednym z celów „Hejnału" było prezentowanie światopoglądów różnych związków religijnych i ezoterycznych. Postulaty otwartości i tolerancji, przy jednoczesnym zachowaniu obiektywizmu, stanowią bardzo wyraźny rys tego czasopisma, chociaż – podkreślmy to już teraz – nie zawsze udawało się utrzymać ten stan rzeczy:

> Zaznaczamy jednakże i oświadczamy od razu, że nie mamy najmniejszego zamiaru narzucać komukolwiek takich, czy innych poglądów, wierzeń, czy przekonań. – Chociaż pisać będziemy o różnych kościołach, sektach i ruchach religijnych w kraju i zagranicą, to jednak do żadnej z nich nie należymy, ani też żadnej nie mamy zamiaru tworzyć, jakby nam to niektórzy, nieświadomi sprawy, mogli zarzucać[42].

Prezentacji zagranicznych ugrupowań miała służyć rubryka prowadzona w latach 1929–1930 przez Józefa Chobota, zatytułowana *Ruch spirytystyczny* (a od 1930 roku – *Ruch spirytualistyczny*, co warto odnotować w kontekście opisanych wcześniej decyzji terminologicznych, które ostatecznie zapadły dopiero na poznańskim zjeździe w 1936 roku). W ramach tej rubryki w wiślańskim „Hejnale" opublikowano następujące artykuły[43]: *Ruch spirytystyczny w Czechosłowacji*[44], *Ruch spirytystyczny w Ameryce*[45], *Ruch spirytystyczny w Anglii*[46], *Ruch spirytystyczny we Francji*[47], *Ruch spirytystyczny*

---

42 Ibidem, s. 2.

43 Całość w formie liczącej 171 stron książki zatytułowanej *Nowoczesny ruch spirytualistyczny ze szczególnym uwzględnieniem Polski* ukazała się w 1937 roku nakładem wiślańskiej Książnicy Wiedzy Duchowej. Wydrukował ją w Cieszynie Paweł Mitręga, drukarz i niestrudzony wydawca, z którego prasy schodziły nie tylko numery „Hejnału", „Wiedzy Duchowej" i „Lotosu", ale i broszury oraz książki wydawane w takich ezoterycznych seriach, jak np. „Biblioteka Wiedzy Duchowej", zob. M. Rzeczycka, *Mitręga Paweł*, Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/3698 [dostęp: 22.07.2023]. Pod względem zawartości książka Chobota różniła nieco od fragmentów publikowanych w prasie. Autor zmodyfikował niektóre rozdziały, zmienił ich kolejność oraz dołączył część poświęconą Polsce, publikowaną w „Hejnale" w roku 1936 (z. 4, 9, 11, 12) i 1937 (z. 1).

44 „Hejnał" 1929, z. 1, s. 26–29.

45 „Hejnał" 1929, z. 2, s. 48–54.

46 „Hejnał" 1929, z. 3, s. 80–86; z. 4, s. 112–119.

47 „Hejnał" 1929, z. 5, s. 142–148; z. 6, s. 176–181.

*w Niemczech i Austrii*[48], *Ruch spirytualistyczny w krajach skandynawskich*[49], *Ruch spirytualistyczny we Włoszech*[50], *Ruch spirytualistyczny w Ameryce Południowej*[51], *Ruch spirytualistyczny w Rosji*[52].

Zamierzeniem Józefa Chobota była prezentacja różnych nurtów alternatywnej duchowości. „W myśl zapowiedzi w ostatnim roczniku »Odrodzenia« – pisał autor rubryki – rozpoczynamy zaraz na wstępie podawać w »Hejnale« krótki przegląd z ruchu, pracy i postępów w dziedzinie duchowości w różnych krajach"[53]. Jak się wydaje, zasadniczym powodem było poszukiwanie podobieństw i wspólnych celów. Taka szeroka panorama miała z jednej strony pokazać je jako znak czasu, uniwersalną tendencję przyjmującą różne formy. Z drugiej strony miała być rękojmią neutralności i obiektywizmu redakcji i potwierdzeniem jej antysekciarskiej postawy.

Wydaje się, że jeszcze jedna myśl przyświecała Józefowi Chobotowi. Prezentacja zachodnich ruchów spirytualistycznych miała przygotować grunt dla przedstawienia polskiej duchowości, w przekonaniu autora rubryki wyjątkowej na tle pozostałych jej regionalnych czy narodowych przejawów. Ten polski wątek zapowiadają przypisy odsyłające do większej całości, która jednak nie ukazała się drukiem jako odrębna publikacja[54]. Rozważania o polskich spirytualistach pozostały zatem w tle głównego wywodu, a ten dotyczył wybranych ezoteryków Europy i obu Ameryk, a także równie starannie wybranych przez Chobota ugrupowań i publikacji charakterystycznych dla danego regionu. Pomimo cytowanych wyżej zapewnień, był to bez wątpienia wybór subiektywny. Wobec niektórych postaci i nurtów autor pozostawał zdecydowanie bardziej krytyczny niż

[48] „Hejnał" 1929, z. 7, s. 210–215; z. 9, s. 270–275; z. 10, s. 314–319; z. 11, s. 347–352; z. 12, s. 373–376; „Hejnał" 1930, z. 2, s. 58–63 (dokończenie).

[49] „Hejnał" 1930, z. 1, s. 15–24 (tu także, dość nieoczekiwanie, znalazła się charakterystyka ezoteryzmu w Holandii i Belgii).

[50] „Hejnał" 1930, z. 3, s. 81–88, z. 4, s. 116–120.

[51] „Hejnał" 1930, z. 5, s. 150–154, z. 6, s. 184–189.

[52] „Hejnał" 1930, z. 7–8, s. 218–231.

[53] „Hejnał" 1929, z. 1, s. 26.

[54] Inicjując w 1936 roku rubrykę *O polskim spirytualizmie*, Józef Chobot odwołał się do własnej rozprawy, która miała wyjść pt. *Wizerunek ducha polskiego i jego dorobek dziejowy*.

wobec innych. Bywał też wyraźnie entuzjastyczny wobec formacji ideowo przypominających BON lub takich, które ukształtowały jego własny światopogląd. Analiza tego obszernego materiału pozwala także dostrzec, że pewne środowiska i idee były Chobotowi znane dużo lepiej niż inne, co prawdopodobnie wynikało z większej dostępności, ale i przystępności publikacji w języku niemieckim.

Jednym z najobszerniej omówionych przez Chobota kierunków był spirytualizm w Niemczech i Austrii (oraz nieujętej w tytule tego rozdziału Szwajcarii). Znalazły się tu rozważania o charakterze historiozoficznym poświęcone porównaniom natury germańskiej i słowiańskiej, ujęte w ramy kontrowersyjnej dziś koncepcji rasowej, typowej jednak dla ezoteryków tego okresu[55]. Mamy w tej części również obszerne szkice historyczne o Paracelsusie i Agryppie von Nettesheim, którzy jako wielcy wtajemniczeni średniowiecza najwyraźniej fascynowali redaktora „Hejnału". Większe fragmenty Józef Chobot poświęcił XVIII- i XIX-wiecznym spirytualistom: Franzowi Mesmerowi, a zwłaszcza Justynowi Kernerowi, którego rozprawa *Jasnowidząca z Preworst*[56] została omówiona bardzo dokładnie. Spośród kilkunastu znanych ezoteryków końca XIX i początku XX stulecia, a więc niemal współczesnych Chobotowi, działających na obszarach wpływów języka niemieckiego, na szczególną uwagę autora zasłużyli: Karl du Prell, Karl Reichenbach, Albert Schrenck-Notzing i Max Heindel. W przypadku wymienionych tu nazwisk na łamach rubryki pojawiały się takie określenia jak „wielki filozof", „najjaśniejsza gwiazda", „najwybitniejszy", „bystry umysł", „piękny przykład pracownika ideowego" i wiele innych, które wskazują na pozytywny, a nawet entuzjastyczny stosunek autora do tych postaci i ich spuścizny. Zastosowana retoryka miała zachęcić czytelników do zapoznania się z przywoływanymi publikacjami, ale też podkreślić aurę wytężonej naukowej pracy, której oddawali się bohaterowie Chobota. Tam,

---

55 Na ten temat zob. np. N. Goodrick-Clark, *Ariosophy*, [w:] *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. W.J. Hanegraaff, Leiden–Boston 2006, s. 91–97.

56 J. Kerner, *Jasnowidząca z Prevorst. Spostrzeżenia w względzie wewnętrznego życia człowieka, tudzież przenikania świata duchów do naszego świata*, t. 1–2, przeł. W. Topor Matuszewski, Warszawa 1832–1833.

gdzie to było możliwe, autor przywoływał stopnie naukowe, wzmacniając tym samym wizerunek spirytualistów jako uczonych przyszłości, oddanych badaniom nad nowymi sposobami poznania rzeczywistości[57].

Od tej reguły jest jeden wyjątek: portret Rudolfa Steinera pióra Józefa Chobota zdecydowanie odbiega od pozostałych przedstawionych w „Hejnale". W narracji autora rubryki, zwłaszcza w porównaniu z innymi niemieckimi i austriackimi spirytualistami, ale także przedstawicielami tego nurtu z innych krajów, twórca antropozofii okazuje się najniebezpieczniejszym ezoterykiem doby współczesnej. Tej krytyce warto przyjrzeć się ze szczególną uwagą.

## Antropozofia w „Hejnale"

Aprobatę redakcji „Hejnału" z zasady zyskiwały te nurty, które opierały się na tradycji chrześcijańskiej, natomiast raczej krytycznie traktowano ezoteryków odwołujących się do tradycji odległych, szczególnie niechrześcijańskich. Z tej przyczyny Józef Chobot niejednoznacznie oceniał na przykład Helenę Bławatską, która była – co prawda – „duszą potężną, górną i strzelistą"[58] oraz „niezwykłym medium i jasnowidzem"[59], a także „niezrównanym pośrednikiem i narzędziem potęg duchowych"[60], ale jednocześnie twórczynią Towarzystwa Teozoficznego. Cele tego ruchu były szczytne i piękne, ale od momentu, gdy obwołano Jiddu Krishnamurtiego nowym mesjaszem i wcieleniem Jezusa Chrystusa[61], dla Chobota teozofia stała się kierunkiem niemożliwym do zaakceptowania. Jego zdaniem teozofowie czerpiący inspiracje z duchowych tradycji Wschodu i koncentrujący

[57] Zob. np. I. Trzcińska, *Agnieszka Pilchowa…*, s. 178–188; R. Prinke, *NAUKOWOŚĆ. Pretensje do naukowości w dyskursie polskich astrologów okresu międzywojennego*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 5…, s. 79–99.

[58] J. Chobot, *Nowoczesny ruch spirytualistyczny ze szczególnym uwzględnieniem Polski*, Wisła 1937, s. 118.

[59] Ibidem.

[60] Ibidem.

[61] Było to już, co prawda, wiele lat po śmierci Bławatskiej (zm. 1891), kiedy stery Towarzystwa Teozoficznego przejęła Annie Besant, jednak Chobot łączył te fakty w jedną całość.

się zbyt mocno na wschodniej obrzędowości zeszli z właściwej drogi duchowego rozwoju[62].

W tym kontekście poważnym problemem okazała się ocena antropozofii. Ten europejski ruch ezoteryczny zapoczątkowany przez Rudolfa Steinera, austriackiego filozofa i reformatora społecznego, miał bez wątpienia charakter chrześcijański, wręcz chrystocentryczny. Był to zresztą powód sporu i radykalnego odłączenia antropozofów od teozofów z Adjaru, którzy – jak wspomniano – pozostawali pod wpływem inspiracji ze Wschodu, nie unikali jednak odwołań do chrześcijaństwa i nawiązywali niejednokrotnie do tradycji ezoterycznych chrześcijańskiego Zachodu.

Trzeba jednak zauważyć, że Rudolf Steiner i jego zwolennicy, którzy od 1902 roku działali pod egidą Sekcji Niemieckiej Towarzystwa Teozoficznego (Deutsche Sektion der Theosophischen Gesellschaft), a następnie od stycznia 1913 roku tworzyli własną, odrębną organizację, czyli Towarzystwo Antropozoficzne (Anthroposophische Gesellschaft), nie tylko odwoływali się do europejskiej tradycji ezoterycznej, ale wprost deklarowali się jako duchowi następcy bractwa różokrzyżowego, karmiczni spadkobiercy mitycznego Chrystiana Rosenkreutza i jego uczniów. Jeszcze w szeregach Towarzystwa Teozoficznego antropozofowie nazywali siebie teozofami różokrzyżowymi, co miało wyraźnie oddzielić ich od teozofów z Adjaru. Liczne wykłady i publikacje Rudolfa Steinera podejmują problem antropozofii jako współczesnego ruchu różokrzyżowego. Jest to jeden z tematów stale pojawiających się w ciągu 25 lat działalności wykładowej twórcy antropozofii[63]. Z kolei tradycja różokrzyżowa bardzo interesowała i inspirowała redaktorów „Hejnału". Warto przypomnieć, że redaktor naczelny Jan Hadyna był członkiem Towarzystwa dla Badań Chrześcijaństwa Różokrzyżowego założonego przez braci Józefa i Karola Chobotów[64]. Powstaje zatem pytanie o przyczyny zdecydowanej krytyki antropozofii, którą znajdujemy w „Hejnale" z 1929 roku. Wspólne lub co najmniej bardzo zbliżone poglądy na ezoteryczną tradycję

---

62 J. Chobot, *Nowoczesny ruch spirytualistyczny...*, s. 118.

63 Zob. np. R. Steiner, *Das esoterische Christentum und die geistige Führung der Menschheit. Dreiundzwanzig Vorträge, gehalten in den Jahren 1911 und 1912 in verschiedenen Städten*, Dornach 1995.

64 Zob. L. Chajn, *Polskie wolnomularstwo 1920–1938*, Warszawa 1984, s. 484–485.

chrześcijańską, ponadto zdecydowanie chrystocentryczna postawa Rudolfa Steinera i jego uczniów, a także bardzo ceniona w wiślańskim gronie naukowość tego nurtu, pozwalałyby oczekiwać, że to właśnie z antropozofami redaktor „Hejnału" znajdzie wspólny język. Tak się jednak nie stało, chociaż koncepcje antropozoficzne powoli, lecz skutecznie, torowały sobie drogę na łamy śląskiej prasy ezoterycznej i nie tylko ezoterycznej[65].

Odpowiedź na pytanie o przyczynę wyraźnej niechęci redakcji „Hejnału" do Rudolfa Steinera oraz jego zwolenników jest wielowątkowa, dotyczy bowiem zarówno postawy samego twórcy antropozofii wobec innych organizacji, jak i wynikających z tej postawy zasad działania Towarzystwa Antropozoficznego jako formacji międzynarodowej, funkcjonującej w wielu krajach Europy i Ameryki. Duże znaczenie ma także specyficzna recepcja antropozofii w przedwojennej Polsce[66].

Zacznijmy od tego, że relacje antropozofów z członkami innych grup ezoterycznych były rzadkie i najczęściej nieufne. Z dokumentów dostępnych w archiwum Goetheanum w Dornach (Szwajcaria) wynika, że był to nurt wyraźnie wsobny, niepodatny na wspólne działania z innymi przedstawicielami alternatywnej duchowości. Dobrze ujął to cytowany już Błażej Włodarz, dzieląc się swoimi wrażeniami z rozmów z warszawskimi antropozofami:

> [W] Polskim Towarz[ystwie] Antropozoficznym przy ul. Boduena [...] oświadczono, iż poza utworami R. Steinera i literaturą Antropozofów-Steinerowców – innych dzieł nie trzymają; zaś jedna z kierowniczek sekcji, p. P. [Maria Przyborowska], podkreśliła zupełną odrębność tej organizacji od Polsk[iego] Tow[arzystwa] Teozof[icznego] i innych związków duchowych, ponieważ

[65] Warto dodać, że antropozofia na Śląsku Cieszyńskim wchodziła niekiedy bocznymi drzwiami. W artykule *Znaczenie kompostów i ich ulepszanie preparatem Adco* zamieszczonym w „Rolniku Śląskim" w 1935 r. (nr 14/15), a następnie wydanym jako oddzielna broszura przez Pawła Mitręgę w jego cieszyńskiej drukarni, autor wskazywał na znaczenie metody biologiczno-dynamicznej w praktyce senatora Stanisława Karłowskiego z Szelejewa w Wielkopolsce. Metoda ta, opracowana przez Rudolfa Steinera w 1924 r., w latach 30. stała się ważnym tematem debaty o organicznym rolnictwie w Polsce, a to dzięki eksperymentom koła biodynamików z Szelejewa. Nazwa antropozofii w cieszyńskiej publikacji nie pada, metodę nazywa się niemiecką, ze względu na eksperymenty prowadzone przede wszystkim przez niemieckich biodynamików. Nie pada także nazwisko Steinera, ale zarówno artykuł, jak i broszurę można uznać za jeden z efektów oddziaływania idei antropozoficznych w regionie.

[66] Zob. M. Rzeczycka, K. Arciszewska-Tomczak, *Z dziejów polskiej antropozofii...*, s. 131–210.

> Towarz[ystwo] Antropozoficzne wyznaje i szerzy tylko ideę Dr-a R. Steinera i nie miesza do niej żadnej innej nauki[67].

Podobną opinię na temat antropozofów wyrażał także Jan Hadyna, z reguły otwarty na rozmaite formy duchowych poszukiwań, ale zdecydowanie niechętny wszelkim sekciarskim praktykom, czemu niejednokrotnie dawał wyraz w redagowanych przez siebie czasopismach[68]. Rzeczywiście antropozofowie byli przekonani, że wszystkie współczesne formy ezoteryzmu, z wyjątkiem ich własnej, mają charakter anachroniczny, gdyż sięgają do starych tradycji, które nie są w stanie sprawdzić się w nowej rzeczywistości, to znaczy na obecnym etapie rozwoju intelektualnego, psychicznego i duchowego człowieka Zachodu. Potrzebne były nowe formy duchowości, a takie oferować miał wyłącznie doktor Steiner i stworzona przez niego Wolna Wszechnica Wiedzy Duchowej (Freie Hochschule für Geisteswissenschaft). W ujęciu zwolenników antropozofii teozofowie oraz inni ezoterycy nie byli w stanie osiągnąć ani deklarowanych celów duchowych, ani społecznych, ponieważ nie mieli odpowiednio nowoczesnych narzędzi poznania. Trudno się dziwić, że ta wyższościowa postawa antropozofów jako adeptów prawdziwie wtajemniczonych w nowe misteria, apostołów Nowej Ery, była dla ezoteryków innych nurtów co najmniej irytująca, a z kolei w Towarzystwie Antropozoficznym nie uznawano drogi pośredniej. Nie można było być trochę antropozofem, podzielając tylko niektóre poglądy charakterystyczne dla tego nurtu, a negując inne. Stąd brała się niechęć antropozofów do jakichkolwiek form współpracy z innymi ugrupowaniami, ale też wyraźna niechęć ezoteryków innych afiliacji do antropozofów.

Środowiska ezoteryczne były jednak zafascynowane naukami Steinera, i to bardzo. Jako alternatywny, praktyczny program rozwoju człowieka i społeczeństw, a nawet całych narodów i grup etnicznych, budziły zainteresowanie, również w Polsce. Co więcej, wydaje się, że po zakończeniu I wojny światowej formacja założona przez Steinera pociągała polskie

---

[67] B. Włodarz, *Przestańcie...*, s. 12–13.

[68] „[K]oła antropozoficzne zamknęły się w sobie i, przysięgając na twórcę antropozofii Dr R. Steinera, nie widziały nic innego poza jego osobą" ([J. Hadyna], *Od Redakcji*, „Wiedza Duchowa" 1934, z. 1, s. 1–2).

środowiska alternatywne znacznie bardziej niż inne organizacje tego rodzaju. Sprawa Krishnamurtiego jako nowego nauczyciela ludzkości, która – jak wspomniano – doprowadziła do eskalacji konfliktu między zwolennikami Steinera a teozofami z Adjaru, była znana i komentowana w Polsce w środowiskach alternatywnych, przy czym wiele osób podzielało stanowisko antropozofów, zdecydowanie krytyczne wobec idei hinduskiego chłopca jako nowej inkarnacji Chrystusa.

Wiedza o antropozofii jako systemie praktycznego kształtowania przyszłości świata zwiększyła się wydatnie po 1924 roku, gdy powołano Powszechne Towarzystwo Antropozoficzne (Allgemeine Anthroposophische Gesellschaft), a działające nieformalnie koła we Lwowie, Krakowie, Wilnie i Warszawie uzyskały status oficjalnych stowarzyszeń[69]. Zwłaszcza w ostatniej przedwojennej dekadzie zwolennicy Rudolfa Steinera, zrzeszeni w Polskim Towarzystwie Antropozoficznym, stali się zdecydowanie bardziej widoczni. Przede wszystkim podejmowali rozmaite działania popularyzatorskie. Chodzi jednak nie tylko o wykłady, które były formą charakterystyczną dla przedwojennego ezoteryzmu w ogóle, ale konkretne praktyczne przedsięwzięcia nakierowane na reformę świata, której plany kreślił Rudolf Steiner pod hasłami tak zwanej koncepcji trójpodziału[70].

W wiślańskiej prasie ezoterycznej z lat 30. nazwisko Steinera pojawiało się najczęściej w pozytywnych kontekstach. W samym „Hejnale", pomijając na razie ów jednoznacznie nieprzyjazny artykuł Józefa Chobota

---

[69] Na bożonarodzeniowym zjeździe w Dornach w 1923 roku podjęto decyzję o otwarciu antropozofii na świat, m.in. dzięki stworzeniu Wolnej Wszechnicy Nauki Duchowej (Freie Hochschule für Geisteswissenschaft), w której miały odtąd działać tematyczne sekcje badawcze, pracujące nad rozwojem nowych dyscyplin. Przeprowadzono także zmiany formalne, polegające np. na powołaniu Powszechnego Towarzystwa Antropozoficznego (w miejsce Towarzystwa Antropozoficznego) oraz krajowych stowarzyszeń antropozoficznych. Szerzej na ten temat zob. M. Rzeczycka, K. Arciszewska, *Z dziejów polskiej antropozofii…*, s. 158; M. Rzeczycka, U. Patocka-Sigłowy, *Żywa Ziemia. Antropozofia Rudolfa Steinera jako impuls nowoczesnej myśli ekologicznej w przedwojennej Polsce*, „Studia Religiologica" 2023, t. 56, nr 1, s. 57–64, https://doi.org/10.4467/20844077SR.23.004.19226.

[70] Zob. R. Steiner, *Zasadnicze podstawy nowego ustroju społeczeństwa i państwa*, przeł. J. Siedlecka, T. Witkowski, Warszawa [1927]; idem, *Kurs ekonomii społecznej. 14 wykładów wygłoszonych w r. 1922 ze stenogramu nie sprawdzonego przez autora*, przeł. M. P. O. [Maria Paulina Orsetti, 1880–1957], Warszawa 1935; idem, *Sedno kwestji społecznej*, przeł. M. O. [Maria Orsetti], M. W. [Marian Wołowski], Warszawa 1938.

z 1929 roku, odwołania do pism i koncepcji Steinera znaleźć można w tekstach Wiktora Mirskiego, omawiającego problem ezoterycznej interpretacji Ewangelii[71], Franciszka Prengla, piszącego o szczególnych zdolnościach ludzi urodzonych w znaku Ryb[72], Stefana Kowalskiego, charakteryzującego różne formy nadzmysłowego poznania[73], ale także u autora występującego pod pseudonimem A. Espero, nazywającego twórcę antropozofii jednym z najwybitniejszych jasnowidzów ostatnich czasów[74]. Nazwisko Steinera przywołał także P.A. Touszek, którego artykuł o Atlantydzie został przez redakcję „Hejnału" przedrukowany z czechosłowackiej prasy[75]. Autor *Filozofii wolności* pojawił się również w fabularyzowanym dialogu z zaświatów pióra stałej czytelniczki czasopisma[76], a także w intrygującym komentarzu redakcyjnym do publikacji Zygmunta Koehlera. Czytamy w nim, że:

> [...] [z]nany astrolog warszawski, Zygmunt Koehler, przedstawia w pięknej pracy niniejszej w sposób przejrzysty system kosmogonii i astrologii ezoterycznej, wysnuty na podstawie dzieł Bławackiej, Steinera, Maxa Heindla, oraz astrologa Alona Leo. Choć do spraw tych podchodzi „Hejnał" z innego punktu widzenia, niemniej zamieszczamy artykuł p. Koehlera w celu zaznajomienia Czytelników z poglądami wyżej wspomnianych autorów[77].

Warto zwrócić uwagę na ten komentarz, mamy tu bowiem przypadek ujawniający szersze zjawisko. Zygmunt Koehler w swoich dwóch tekstach zamieszczonych w „Hejnale" nie powoływał się ani na Rudolfa Steinera, ani na pozostałych autorów wymienionych przez redakcję. Analiza zawartości pozwala jednak stwierdzić, że rzeczywiście przedstawiona przez niego koncepcja „ezoterycznej astrologii i kosmogonii" była zainspirowana pismami teozoficznymi, a zwłaszcza antropozoficznymi. Nie jest to

---

71 W. Mirski, *Chrystus a cztery ewangelie*, „Hejnał" 1931, z. 8, s. 227.
72 F. Prengel, *Ludzie pod znakiem Ryb*, „Hejnał" 1933, z. 3, s. 59.
73 S. Kowalski, *Kryptestezja*, „Hejnał" 1933, z. 4, s. 86.
74 A. Espero, *Słownik wiedzy duchowej*, hasło: *Jasnowidzenie*, „Hejnał" 1934, z. 9, s. 284.
75 P.A. Touszek, *Tajemnica Atlantydy*, „Hejnał" 1938, z. 7, s. 409.
76 Adahir, *Gdzie są umarli?*, „Hejnał" 1938, z. 5, s. 293.
77 Z. Koehler, *Astrologia na usługach metapsychiki*, „Hejnał" 1938, z. 9, s. 552.

wszakże przykład odosobniony. Nie tylko w „Hejnale", ale i w pozostałych czasopismach wiślańskich, zdecydowanie bardziej otwartych na impulsy płynące z Goetheanum, obecność steinerowskich inspiracji jest znacznie większa, niż wskazują na to odwołania widoczne w publikowanych tekstach. Liczne echa idei antropozoficznych znajdujemy w artykułach podejmujących problemy wychowania, historiozofii, kosmogonii, sztuki ezoterycznej, medycyny itp. Sama idea stworzenia w Polsce centrum duchowego rozwoju, która była marzeniem Józefa Chobota i ezoteryków z jego najbliższego kręgu, wyrastała wprost z dwóch wzorców: centrum teozofów w Adjarze w Indiach oraz antropozoficznego Goetheanum w Szwajcarii, znacznie bliższego terytorialnie i kulturowo.

O wyraźnej zmianie stosunku redakcji „Hejnału" do antropozofii w późnych latach 30. najdobitniej świadczą dwie recenzje prac Steinera zamieszczone w wiślańskim czasopiśmie. Anonimowy autor *Przeglądu bibliograficznego* (prawdopodobnie redaktor naczelny Jan Pilch) w dwóch numerach z 1938 roku pisał o nowościach z Dornach, które nie tylko entuzjastycznie polecał swoim czytelnikom, ale też wskazywał na możliwość zakupu tych broszur u źródła. Oto jedna z nich:

> **Steiner Rudolf dr, Das Ton-Erlebnis im Menschen. Eire Grundlage für die Pflege des musikalischen Unterrichts. Dornach 1938.** Str. 57. Studium znanego założyciela Towarzystwa Antropozoficznego wprowadza w ezoteryczne znaczenie dźwięków i tonów, podając praktyczny sposób wykorzystania ich dla rozwoju duchowego człowieka. Wszelkie słowa pochwały są zbyteczne, nazwisko autora mówi samo za siebie. Dlatego też ograniczymy się do podania nagłówków trzech rozdziałów: I. Ogólne wprowadzenie w ezoteryczne znaczenie muzyki; II. Der Mensch erlebt sich mit der Welt zusammen, wenn er sich musikalisch erlebt; III. Wenn man das Musikalische erleben will, muss man in das Geistige hinein. Zrozumienie wywodów autora ułatwiają wykresy. Książka powinna zainteresować każdego w pierwszym rzędzie muzyka. Cena 7 zł.[78]

[78] *Steiner Rudolf dr, Das Ton-Erlebnis im Menschen. Eire Grundlage für die Pflege des musikalischen Unterrichts. Dornach 1938* [recenzja], „Hejnał" 1938, z. 5, s. 314. Z kolei recenzja książki Steinera *Das Wesen der Farben* znalazła się w numerze grudniowym. Redakcja podawała szczegóły niezbędne do zamówienia pozycji ze Szwajcarii i zachęcała: „Znakomite to studium traktuje o ezoterycznym znaczeniu barw. […] W tekście liczne ryciny, również kolorowane. Wydanie b. staranne" („Hejnał" 1938, z. 12, s. 761).

Z kolei w „Wiedzy Duchowej", która – jak pamiętamy – była wydawana jedynie przez 12 miesięcy 1934 roku, odwołania do Rudolfa Steinera stają się niemal stałym motywem, przede wszystkim dzięki publikacjom Kazimierza Chodkiewicza. Artykuły tego autora, zamieszczone w „Wiedzy Duchowej" w trzech cyklach tematycznych: *Kosmogonia okultystyczna*[79], *Wiedza duchowa a wychowanie*[80] i *Ostatnia godzina*[81], a później także w „Lotosie" (*Dusza zbiorowa*[82], *Sen a rzeczywistość*[83], *Chromoterapia*[84], *Astrologia ezoteryczna*[85]), nie tylko nawiązują wprost do koncepcji Steinera, ale poświadczają wyjątkowo uważną i krytyczną lekturę dzieł antropozoficznych, które autor zestawia z innymi źródłami o zbliżonej tematyce. Podobnie jak w przypadku Józefa Świtkowskiego, którego publikacje inspirowane dziełami Steinera ukazywały się w zeszytach „Lotosu" z lat 1935[86] i 1936[87], mamy tu do czynienia ze zdecydowanie pogłębioną refleksją nad ideami antropozofii, co ciekawe, całkowicie niezależną od popularyzatorskich działań podejmowanych przez Polskie Towarzystwo Antropozoficzne. Do grona autorów, którzy w swoich artykułach zamieszczanych w wiślańskiej prasie odwoływali się do prac i konceptów Rudolfa Steinera, możemy zaliczyć także Karola Chobota[88], Stanisławę Hausnerową[89], Marię Horską Szpyrkównę[90], Wiktora Logę[91], Romana Józefa Moczulskiego[92] i Jana Czarnomskiego[93], a także zdecydowanie

---

79 „Hejnał" 1934, z. 2, s. 37–39; z. 4, s. 108–111; z. 6, s. 175–180.

80 „Hejnał" 1934, z. 8, s. 229–234; z. 9, s. 262–266; z. 10, s. 295–298.

81 „Hejnał" 1934, z. 11, s. 322–329; z. 12, s. 353–360.

82 „Lotos" 1935, z. 10, s. 328–332.

83 „Lotos" 1936, z. 7–8, s. 213–218.

84 „Lotos" 1937, z. 9, s. 292.

85 „Lotos" 1938, z. 3, s. 80; z. 6, s. 181; z. 11, s. 348.

86 „Lotos" 1935, z. 7, 9, 11.

87 „Lotos" 1936, z. 1, 4, 9.

88 K. Chobot, *Czy teoria dziedziczności nie sprzeciwia się tezom inkarnacyjnym?*, „Lotos" 1937, z. 2, s. 69. Zob. także idem, „Lotos" 1937, z. 4, s. 135; z. 7–8, s. 268.

89 S. Hausnerowa, *Okultyzm w „Fauście" Goethego*, „Lotos" 1939, z. 7, s. 214.

90 M. Horska Szpyrkówna, *Zachowawcza droga odbudowy ciała: Reinkarnacja*, „Lotos" 1937, z. 6, s. 186.

91 W. Loga, *Guru*, „Lotos" 1936, z. 5, s. 134.

92 R.J. Moczulski, *Różokrzyżowcy ich historia, organizacja oraz ideologia*, „Lotos" 1937, z. 11, s. 340–342.

93 J. Czarnomski, *Karta z historii okultyzmu w Polsce*, „Lotos" 1935, z. 5, s. 151.

krytycznego wobec twórcy antropozofii Wincentego Lutosławskiego[94]. Warto dodać, że w *Kronice* zamieszczonej w sierpniowym numerze „Wiedzy Duchowej" pojawiła się informacja o badaniach niemieckich zainspirowanych teoriami Steinera oraz eksperymentach w dziedzinie nasiennictwa prowadzonych w jednej z sekcji Goetheanum[95].

W większości publikacji z lat 30. Rudolf Steiner przedstawiany był jako autorytet zakresie różnych dyscyplin „nowej nauki" inspirowanej nadzmysłowym poznaniem. Trudno te publikacje nazwać wrogimi, a nawet niechętnymi. Przeciwnie, ich autorzy powoływali się na unikalną wiedzę Steinera i jego odkrycia poczynione w toku wieloletnich eksperymentów, dotyczące na przykład reinkarnacji i procesów zachodzących pomiędzy kolejnymi wcieleniami, „fizjologii" subtelnych ciał człowieka, oryginalnych technik rozwijania procesów myślowych pozwalających wykształcić doskonalsze narzędzia poznania, ezoterycznej historiozofii i astrologii czy antropozoficznej metodologii wychowania. Na tym tle antysteinerowskie wystąpienie Józefa Chobota opublikowane w listopadowym numerze „Hejnału" z 1929 roku wypada dość zaskakująco. Wpisane pomiędzy pozytywne charakterystyki ezoteryków niemieckich, brzmi jak ostrzeżenie. Oto przykładowy fragment tego tekstu:

> Z nowszych pracowników w dziedzinie duchowości w Niemczech najpoważniejszym, ale zarazem i najniebezpieczniejszym jest przed paru laty nagle zmarły Dr. R. Steiner. […] Od uznawania boskiego początku […] wszechrzeczy przeszedł ostatecznie do lucyferycznego wywyższania siebie – człowieka ponad wszystko stworzenie, przeciwstawiając się na podobieństwo ongi zbuntowanego archanioła Lucyfera […] i podobnie jak tamten strącony został w otchłań wypadku i nicości za swoje poczynania bluźniercze. Za pomocą […] możnowładców zbudował pewnego rodzaju Świątynię Duchową albo […] Akademię Duchową, gdzie wykładał dobranym słuchaczom swoje zasady bluźniercze […]. Steiner był nader silną naturą i ogromnie płodną. Wytworzył całą szkołę zgrupowanych

[94] W. Lutosławski, *Główne prawdy*, „Lotos" 1937, z. 2, s. 48. Polski filozof wspomina o swojej znajomości ze Steinerem. Listy Lutosławskiego do twórcy antropozofii oraz historia ich relacji są obecnie opracowywane i przygotowywane do wydania w gdańskiej serii „Światło i Ciemność".

[95] *Kronika: Fizyczny wpływ planet*, „Wiedza Duchowa" 1934, z. 2, s. 63.

koło siebie wyznawców i wielbicieli i napisał wiele dzieł nacechowanych duchem lucyferyzmu. Kilka z tych dzieł wydano także w języku polskim, bo i u nas dosyć głęboko zapuścił lucyferyzm korzenie swoje, zarywając w kolisko swoje wielu wypaczonych i z prawej drogi Chrystusowej odeszłych poszukiwaczy prawdy![96]

Żarliwa kaznodziejska retoryka wskazuje na to, że autor bardzo emocjonalnie potraktował swoje zadanie. W konfrontacji z późniejszymi wiślańskimi publikacjami, w których pojawiało się nazwisko Steinera, ale także na tle innych charakterystyk Chobota zamieszczonych w tym samym numerze „Hejnału", portret Steinera wygląda na pisany na gorąco, być może jako okolicznościowy dopisek do gotowego już tekstu. Istnieją przekonujące przesłanki pozwalające potraktować go jako odpowiedź na wydarzenie ściśle związane z historią antropozofii w Polsce, istotne również dla innych środowisk alternatywnych w II RP.

## Echa zjazdu antropozoficznego w październiku 1929 roku

Publikacja w „Hejnale" przypadła niemal dokładnie na termin zjazdu antropozoficznego – największej imprezy polskich zwolenników Steinera, mającej służyć popularyzacji tego ruchu w Polsce. Zorganizowana w Warszawie w dniach od 23 do 29 października 1929 roku przez Polskie Towarzystwo Antropozoficzne miała charakter międzynarodowej konferencji, w której uczestniczyli między innymi goście ze Szwajcarii i Niemiec. Ważnym elementem zjazdu były wykłady dla publiczności poświęcone antropozofii i jej twórcy oraz medycynie antropozoficznej, a także specjalny, pięciodniowy kurs dla nauczycieli prowadzony przez pedagoga ze szkoły waldorfskiej z Zurychu[97], prelekcje i indywidualne spotkania z rolnikami zainteresowanymi biologiczno-dynamiczną metodą uprawy ziemi[98], które prowadził

[96] J. Ch[obot], *Nowoczesny ruch spirystyczny w Niemczech i Austrii*, „Hejnał" 1929, z. 11, s. 348.

[97] Dr Curt Englert-Faye – pedagog prowadzący jedną z wzorcowych szkół waldorfskich.

[98] Za początek metody biologiczno-dynamicznej uznaje się cykl wykładów Rudolfa Steinera wygłoszonych w Kobierzycach (Koberwitz) w czerwcu 1924 r. Na temat polskiej recepcji biodynamiki zob. M. Rzeczycka, U. Patocka-Sigłowy, *Żywa Ziemia...*, passim.

specjalista z sekcji rolniczej w Goetheanum[99], oraz wykłady poświęcone architekturze i sztuce w ujęciu nauki duchowej Steinera[100]. Sesje wykładowe zorganizowano w Towarzystwie Naukowym Warszawskim, co podkreślało poważny, naukowy charakter zjazdu. Ponadto w Teatrze Ateneum odbyły się występy międzynarodowego zespołu eurytmistek, którego celem było przybliżenie polskim widzom sztuki przyszłości, opracowanej i praktykowanej na scenie Goetheanum.

Antropozofię przedstawiano jako bardzo konkretną alternatywę dla grzęznącej w materializmie cywilizacji początków XX wieku. Przekaz brzmiał jednoznacznie: idąc śladem naukowych dokonań doktora Rudolfa Steinera, antropozofowie pracujący w różnych sekcjach wszechnicy Goetheanum tworzą zręby nowego świata. Z antropozoficznego centrum oraz współpracujących z nim mniejszych ośrodków, kół i grup eksperymentalnych działających w różnych regionach Europy płynęły inspiracje przygotowujące grunt dla globalnej przemiany: stopniowego „przeduchowienia" rzeczywistości we wszystkich jej przejawach. Trudno się dziwić, że znajdowały one niemało zwolenników i sympatyków w tych środowiskach w Polsce, które od dawna poszukiwały alternatywy, remedium na powojenny kryzys, odczuwalny we wszystkich dziedzinach życia. Wśród zainteresowanych reformatorskim programem antropozofii nieprzypadkowo znaleźli się przedstawiciele polskiej inteligencji: przede wszystkim nauczyciele, lekarze i artyści, ale też prawnicy, finansiści czy właściciele ziemscy[101].

Informacje o zjeździe antropozofów prawdopodobnie bardzo szybko dotarły na Śląsk Cieszyński. Wydarzenie odnotowano w prasie krajowej, o występach eurytmicznych pisano z entuzjazmem. Niewykluczone, że wśród uczestników wykładów znaleźli się nauczyciele z grona wiślańskich znajomych, którzy zostali zaproszeni na warszawski zjazd. Z wielu źródeł wiadomo, że redaktorzy „Hejnału" korespondowali obficie, dlatego wydaje się mało prawdopodobne, że publikacja Józefa Chobota ostrzegająca przed

[99] Sesje dla rolników prowadził dr Guenther Wachsmuth – osobisty sekretarz Rudolfa Steinera w latach 1923–1925, przewodniczący sekcji nauk przyrodniczych, skarbnik i główny ekonomista organizacji, aktywny popularyzator rolnictwa biodynamicznego.

[100] Prowadził je Roman Boos – członek zarządu Goetheanum, prawnik, znawca problematyki społecznej.

[101] Zob. M. Rzeczycka, K. Arciszewska-Tomczak, *Z dziejów polskiej antropozofii...*, s. 172–210.

antropozofią przypadkiem zbiegła się ze zjazdem Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego. Wraz z antropozoficznym wzmożeniem, które towarzyszyło zjazdowi w Warszawie, zapewne obudziły się także obawy, których antropozofowie byli świadomi od samego początku działalności wykładowej Rudolfa Steinera.

Szczególny niepokój, i to zarówno wśród członków tradycyjnych kościołów i wspólnot religijnych, jak i ezoteryków spoza Towarzystwa Antropozoficznego, wzbudzały nieodmiennie dwa elementy nauk Steinera. Po pierwsze domniemany satanizm, o który posądzano antropozofów. Te zarzuty brały się najczęściej z ograniczonej wiedzy oponentów na temat antropozoficznej koncepcji duchowych hierarchii. O złożonej ekonomii zbawienia, obejmującej ludzi i istoty duchowe, w tym zarówno hierarchie anielskie, jak i demoniczne: lucyferyczne i arymaniczne, nie można było jednak dowiedzieć się z polskich publikacji antropozoficznych, bo tych było niewiele. Wybrane wykłady Steinera były, co prawda, tłumaczone na język polski przed 1939 rokiem, ale większość kolportowano wyłącznie w środowisku antropozofów z zastrzeżeniem, że tylko niektóre mogą być przeznaczone dla grup dopiero rozpoczynających antropozoficzną drogę. Pozostałe skierowane były wyłącznie do członków Towarzystwa Antropozoficznego, którzy mieli za sobą kurs wstępny[102]. W tej sytuacji ludzie, którzy chcieli poznać i pogłębić wiedzę na temat antropozofii, zachowując jednak organizacyjną niezależność, mieli niewiele możliwości: mogli zasięgnąć języka u skonfliktowanych z antropozofami teozofów, którzy po 1913 roku traktowali zwolenników Steinera jak odstępców, mogli też wysłuchać relacji osób, które zrezygnowały z uczestnictwa w ruchu antropozoficznym z takiej czy innej przyczyny. Jako że jedni i drudzy byli do antropozofii i antropozofów nastawieni co najmniej sceptycznie, zainteresowany otrzymywał najczęściej bardzo krytyczną ocenę. Nieliczni przedstawiciele polskich środowisk alternatywnych zainteresowani zdobyciem wykładów i monografii Steinera decydowali się na podjęcie korespondencji z centrum w Dornach.

[102] Lektury te miały klauzulę tajności i wymagały zwrotu do biblioteki (ul. Boduena 4 w Warszawie) po zapoznaniu się z ich treścią. Zob. M. Rzeczycka, U. Patocka-Sigłowy, *TAJEMNICA. Przedwojenny ezoteryzm między tajemnicą a ujawnieniem*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 5..., s. 31–53.

Najprawdopodobniej tak właśnie postąpili Jan Pilch, Kazimierz Chodkiewicz i Józef Świtkowski, którzy w wiślańskiej prasie cytowali Steinera z wydań oryginalnych. Z archiwaliów zdeponowanych w Goetheanum wynika jednak, że większość chętnych raczej odsyłano do kierowników kół polskich, a oni dość skrupulatnie chronili materiały przed niepowołanymi czytelnikami.

Popularności antropozofii w Polsce nie pomagał także wyraźnie wrogi stosunek księży katolickich do nauk Steinera. Polskie publikacje, które omawiały ten chrześcijański nurt ezoteryczny, przedstawiając go zdecydowanie w mrocznych barwach, pochodziły przede wszystkim od księży lub osób deklarujących się jako obrońcy Kościoła i prawdy Chrystusowej[103]. W tych narracjach najważniejszym zarzutem wobec antropozofii, formułowanym w podobnym stylu jak w publikacji Chobota, był jej „niebezpieczny i bluźnierczy lucyferyzm". Miał on się podobać przede wszystkim przedstawicielom zblazowanych elit, którym daleko było do prawdziwej i szczerej wiary.

Poważnym problemem niesprzyjającym pozytywnej recepcji antropozofii w Polsce była także jej „niemieckość". Organizacja, której większość członków pochodziła z krajów niemieckojęzycznych, podkreślająca kluczową rolę kultury niemieckiej na obecnym etapie rozwoju cywilizacji, budziła obawy wśród patriotycznie nastawionych polskich środowisk ezoterycznych. Steinerowska koncepcja ery słowiańskiej mającej zastąpić germańską czy prace poświęcone ideom polskich mesjanistów pisane przez niemieckich i polskich antropozofów nie były znane w Polsce poza środowiskiem zwolenników Steinera. Wystąpienie Chobota w listopadowym „Hejnale" 1929 roku opierało się więc na typowych religijnych zarzutach wobec antropozofii, wskazujących na domniemany lucyferyzm założyciela ruchu. Jako że temat rubryki dotyczył osiągnięć spirytualizmu w Niemczech i Austrii, autor pominął zupełnie „kwestię germańską", która zwykle budziła równie duże emocje jak argumenty religijne.

Po opublikowaniu listopadowego „Hejnału" doszło do bardzo ciekawej polemiki, której fragment trafił na łamy tego czasopisma. Z redakcją

[103] Zob. np. K. Wais, *Teozofia nowoczesna*, Lwów 1924; Efpe, *W wirze ezoteryzmu*, Kraków 1923.

zaczął wówczas korespondować Marian Wołowski, warszawski finansista, antropozof, który miał na swoim koncie książkę wydaną własnym sumptem w 1926 roku pod znamiennym tytułem *Antropozofia i jej przeciwnicy w Polsce*[104]. Wołowski był człowiekiem doskonale zorientowanym w sprawach antropozofii, pełnił bowiem funkcję sekretarza warszawskiego koła im. Słowackiego jako prawa ręka Jadwigi Siedleckiej (Wigi), uczennicy Steinera, artystki, członkini międzynarodowego zespołu budowniczych Goetheanum, eurytmistki i kierowniczki wspomnianego koła.

Z publikacji zamieszczonej w podwójnym numerze „Hejnału" z lipca/sierpnia 1930 roku wynika, że po antysteinerowskim wystąpieniu Chobota doszło do intensywnej wymiany listów pomiędzy Wołowskim a redakcją czasopisma. Jan Hadyna, jako ówczesny redaktor naczelny, postanowił opublikować jeden z listów, zaznaczając przy tym dwie rzeczy: otwartość wiślańskiego tytułu na różne światopoglądy oraz subiektywny charakter oceny antropozofii zamieszczonej przez autora rubryki[105]:

> W odpowiedzi na artykuł „Ruch spirytualistyczny w Niemczech i Austrii" [...] otrzymaliśmy z jednego źródła szereg listów, polemizujących z treścią powyższego artykułu co do działalności Rudolfa Steinera, z których najcharakterystyczniejszy przytaczamy poniżej. Umieszczając lojalnie wzmiankowany list redakcja podkreśla, że aczkolwiek niezupełnie solidaryzuje się z wywodami Szan. autora listu, to jednak pragnie dać możność zwolennikom zasad, głoszonych przez Steinera, wypowiedzenia się na łamach naszego pisma tym więcej, że autor „Ruchu spirytualistycznego w Niemczech i Austrii", pisząc o Steinerze, zajął w tej sprawie stanowisko wybitnie subiektywne[106].

---

104 Zob. D. Oboleńska. *Antropozofia Rudolfa Steinera i jej przeciwnicy w Polsce*, Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/128 [dostęp: 22.02.2024].

105 W wydanej po siedmiu latach wersji książkowej (J. Chobot, *Nowoczesny ruch spirytualistyczny...*) Józef Chobot rozszerzył, ale i złagodził fragmenty poświęcone Steinerowi, pozostając przy tym wierny swojej krytycznej ocenie antropozofii jako kierunku o cechach lucyferycznych. Dopisane fragmenty pozwalają przypuszczać, że artykuł Chobota z 1929 r. wywołał burzliwą dyskusję w redakcji „Hejnału", zob. ibidem, s. 62–64.

106 Red. [Jan Hadyna], *Wstęp*, do: M. Wołowski, *Dr Steiner i jego antropozofia*, „Hejnał" 1930, z. 7–8, s. 213.

W liście opublikowanym w „Hejnale" Marian Wołowski nakreślił dokładnie te kwestie, które odpowiadały celom warszawskiego zjazdu. Autor pisał o unikalnym potencjale antropozofii będącej nowoczesną szkołą duchowego rozwoju, koncentrującą się na wypracowaniu praktycznych sposobów transformacji współczesnego człowieka i świata, odpowiadającą jego potrzebom i możliwościom. Od czasów książki *Antropozofia i jej przeciwnicy w Polsce* dość wyraźnie zmieniła się perspektywa, z jakiej Wołowski przedstawiał ten ruch. W tym nowym ujęciu antropozofia stawała się najbardziej zaawansowanym alternatywnym programem dla nadchodzącej nowej epoki. Warto zacytować obszerny fragment tego listu nie tylko dlatego, że jest on jedynym tekstem napisanym przez antropozofa, który zdecydowano się opublikować w wiślańskim tytule, ale przede wszystkim w związku z jego oddziaływaniem w środowisku śląskich ezoteryków:

> Treść Antropozofii wszechstronna, zdumiewająca bogactwem, ścisłością i pogłębieniem ideowym nie pozostała jedynie teorią. Umiała stężeć do czynów na planie fizycznym. Międzynarodowe Towarzystwo Antropozoficzne to nie tylko zespół tysięcy członków, czytających […] dzieła Steinera, urządzających zjazdy i odczyty publiczne z zakresu ezoteryki. W siedzibie Towarzystwa w Dornach pod Bazyleą odbudowano już podpalone w r. 1922 przez wrogów światła Goetheanum, gmach, mieszczący wyższą szkołę wiedzy duchowej. Szereg ludzi pracuje tam w laboratoriach fizycznych i chemicznych, w pracowniach matematyczno-astronomicznych, malarskich i rzeźbiarskich, w bibliotece i archiwum, mieszczącym setki stenogramów z wykładów Steinera, jeszcze niezarejestrowanych i niewydanych. Parę instytutów kliniczno-terapeutycznych w Niemczech i Szwajcarii pod kierunkiem doktorów medycyny leczy skutecznie przy zastosowaniu wskazań Antropozofii, środkami, przygotowanymi we własnych zakładach pod firmą Internationale Laboratorien w Arlesheim pod Bazyleą i w Stuttgarcie. W tychże krajach i w Anglii szkoły antropozoficzne wychowują młode pokolenie według wskazówek Steinera, zapewniając najlepsze warunki rozwoju tego, co człowiek przyniósł ze sobą jako impulsy z tamtego świata, jako swoje własne postanowienia, powzięte w „krainie duchów". Na scenie w Goetheanum dawane są cztery misteria Różokrzyżowe Steinera, pradawne jasełka w ich ezoterycznym ujęciu, tudzież chóry, recytujące mantramiczne strofy twórcy Antropozofii, wyjątki z Goethego, Novalisa itp. Jako wskrzeszony w nowej formie taniec

świątynny – Eurytmia Steinera, sztuka ruchów ciała, związanych ściśle z życiem duszy, jest czynnikiem fizycznym, przyśpieszającym rozwój wolnego człowieka, Eurytmię artystyczną widzieć można na scenach w połączeniu z recytacją, eurytmia wychowawcza stosuje się obowiązkowo w szkołach antropozoficznych, zaś lecznicza w klinikach. [...] nie ma ani jednej dziedziny życia, której [Rudolf Steiner] by nie zapłodnił, przyrodnik, rolnik, lekarz, socjolog, ekonomista, pedagog, architekt, artysta, historyk, matematyk, astronom, filozof i teolog znajdą w Antropozofii każdy w swej specjalności bogaty nowy materiał do twórczego opracowania[107].

Wydaje się, że właśnie po tej publikacji, do pewnego stopnia otwierającej antropozofię na inne polskie środowiska ezoteryczne, nastąpiła stopniowa zmiana w jej recepcji, co potwierdzają omówione wyżej artykuły z lat 30. publikowane w „Hejnale", „Wiedzy Duchowej" i „Lotosie".

## Bibliografia

Adahir, *Gdzie są umarli?*, „Hejnał" 1938, z. 5.
Bauman [S.], *Odnośnie do protokołu zjazdu z 6–8 grudnia 1936 roku*, „OBEIM" 1937, nr 2.
Chajn L., *Polskie wolnomularstwo 1920–1938*, Warszawa 1984.
Ch[obot] J., *Nowoczesny ruch spirytualistyczny ze szczególnym uwzględnieniem Polski*, Wisła 1937.
Chobot K., *Czy teoria dziedziczności nie sprzeciwia się tezom inkarnacyjnym?*, „Lotos" 1937, z. 2.
Chobotowa K., *Pokłosie Zjazdu (dokoła I-go Ogólnopolskiego Zjazdu Ezoteryków i Metapsychików w Poznaniu)*, „Hejnał" 1937, z. 1.
Czarnomski J., *Karta z historii okultyzmu w Polsce*, „Lotos" 1935, z. 5.
Efpe, *W wirze ezoteryzmu*, Kraków 1923.
Espero A., *Słownik wiedzy duchowej*, hasło: *Jasnowidzenie*, „Hejnał" 1934, z. 9.
Goodrick-Clark N., *Ariosophy*, [w:] *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. W.J. Hanegraaff, Leiden–Boston 2006.
Hadyna J.K., *Od redakcji*, „Hejnał" 1933, z. 12.
[Hadyna J.], *Od Redakcji*, „Wiedza Duchowa" 1934, z. 1.
Hausnerowa S., *Okultyzm w „Fauście" Goethego*, „Lotos" 1939, z. 7.

[107] Ibidem, s. 217.

Horska Szpyrkówna M., *Zachowawcza droga odbudowy ciała: Reinkarnacja*, „Lotos" 1937, z. 6.

Karasiówna J., *Ważniejsze zagadnienia oświaty pozaszkolnej zagranicą (Anglia – Szwecja – Włochy – Niemcy)*, „Praca Oświatowa" 1935, nr 8.

Katolik, *Tańce z „bratską zakuską". Niezwykłe popisy bułgarskiego sekciarza w Warszawie*, „Wiem Wszystko. Informacyjny Tygodnik Aktualności" 1937, nr 1.

Kerner J., *Jasnowidząca z Prevorst. Spostrzeżenia w względzie wewnętrznego życia człowieka, tudzież przenikania świata duchów do naszego świata*, t. 1–2, przeł. W. Topor Matuszewski, Warszawa 1832–1833.

Koehler Z., *Astrologia na usługach metapsychiki*, „Hejnał" 1938, z. 9.

Kowalski S., *Kryptestezja*, „Hejnał" 1933, z. 4.

*Kronika: Fizyczny wpływ planet*, „Wiedza Duchowa" 1934, z. 2.

Loga W., *Guru*, „Lotos" 1936, z. 5.

Lutosławski W., *Główne prawdy*, „Lotos" 1937, z. 2.

Mikołejko A., *Domańska Jadwiga*, Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/214 [dostęp: 3.09.2024].

Mikołejko A., *Projekt przemiany duchowej w koncepcji Bractwa Odrodzenia Narodowego*, [w:] *Świat od nowa*, t. 1: *Programy alternatywnej duchowości na Śląsku Cieszyńskim w XX wieku*, red. I. Trzcińska, R. Czyż, Kraków 2024.

Mirski W., *Chrystus a cztery ewangelie*, „Hejnał" 1931, z. 8.

Moczulski R.J., *Różokrzyżowcy ich historia, organizacja oraz ideologia*, „Lotos" 1937, z. 11.

Oboleńska D., *Antropozofia Rudolfa Steinera i jej przeciwnicy w Polsce*, Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/128 [dostęp: 3.09.2024].

Oboleńska D., Rzeczycka M., *Jaworska Maria*, Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/1224 [dostęp: 3.09.2024].

Pamporow P.G., *Braterski odzew Bułgara do Polski*, „Hejnał" 1937, z. 1.

Patocka-Sigłowy U., *Polska prasa ezoteryczna i wydawnictwa książkowe w latach 1890–1939*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 2: *Formacje, ludzie, idee*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2019, s. 267–319.

Patocka-Sigłowy U., *Prasa teozoficzna i wydawnictwa antropozoficzne w II RP*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 1: *Teozofia i antropozofia*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2019.

Patocka-Sigłowy U., Rzeczycka M., *„Wiedza Duchowa" (1934): z dziejów przedwojennej prasy ezoterycznej*, „Zeszyty Prasoznawcze" 2019, t. 62, nr 3, https://doi.org/10.4467/22996362PZ.19.040.10742.

*Pierwszy Ogólnopolski Zjazd Ezoteryków i Metapsychików*, „Hejnał" 1937, z. 1.

*Pierwszy Ogólnopolski Zjazd Ezoteryków i Metapsychików 6–8 XII 1936. Protokół*, „OBEIM" 1937, nr 1.

Pilch J., *Od redakcji*, „Hejnał" 1934, z. 1.

Prengel F., *Ludzie pod znakiem Ryb*, „Hejnał" 1933, z. 3.

Prinke R., *NAUKOWOŚĆ. Pretensje do naukowości w dyskursie polskich astrologów okresu międzywojennego*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 5: *Idee przewodnie*, red. M. Dobkowski, T. Cegielski, Gdańsk–Warszawa 2020.

Przyborowska M., *Nowy kierunek w dążeniach wychowawczych Zachodu*, „Przyjaciel Szkoły" 1929, nr 20.

Red. [Hadyna J.], *Wstęp*, do: M. Wołowski, *Dr Steiner i jego antropozofia*, „Hejnał" 1930, z. 7–8.

Red. [Hadyna J.], H. Witkowska, *Pierwszy Polski Zjazd Ezoteryczny*, „Lotos" 1937, z. 1.

Rzeczycka M., *Bartel Maria*, Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/1138 [dostęp: 3.09.2024].

Rzeczycka M., *Biblical symbols in the works of Rudolf Steiner's followers: „Initiation/ Archangel Michael" by Amalia Luna Drexler as an example of an anthroposophical interpretation of the spiritual mission of the Slavs*, „Studia Religiologica" 2020, vol. 53, iss. 1, https://doi.org/10.4467/20844077SR.20.001.12504.

Rzeczycka M., *Mitręga Paweł*, Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/3698 [dostęp: 3.09.2024].

Rzeczycka M., *Szpyrkówna Horska Maria*, Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/660 [dostęp: 3.09.2024].

Rzeczycka M., *Witkowska Helena*, Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/755 [dostęp: 3.09.2024].

Rzeczycka M., Arciszewska-Tomczak K., *Z dziejów polskiej antropozofii*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 1: *Teozofia i antropozofia*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2019.

Rzeczycka M., Patocka-Sigłowy U., *TAJEMNICA. Przedwojenny ezoteryzm między tajemnicą a ujawnieniem*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 5: *Idee przewodnie*, red. M. Dobkowski, T. Cegielski, Gdańsk–Warszawa 2020.

Rzeczycka M., Patocka-Sigłowy U., *Żywa Ziemia. Antropozofia Rudolfa Steinera jako impuls nowoczesnej myśli ekologicznej w przedwojennej Polsce*, „Studia Religiologica" 2023, t. 56, nr 1, https://doi.org/10.4467/20844077SR.23.004.19226.

*Steiner Rudolf dr, Das Ton-Erlebnis im Menschen. Eire Grundlage für die Pflege des musikalischen Unterrichts. Dornach 1938* [recenzja], „Hejnał" 1938, z. 5.

Steiner R., *Das esoterische Christentum und die geistige Führung der Menschheit. Dreiundzwanzig Vorträge, gehalten in den Jahren 1911 und 1912 in verschiedenen Städten*, Dornach 1995.

Steiner R., *Kurs ekonomii społecznej. 14 wykładów wygłoszonych w r. 1922 ze stenogramu nie sprawdzonego przez autora*, przeł. M. P. O. [Maria Paulina Orsetti], Warszawa 1935.

Steiner R., *Sedno kwestji społecznej*, przeł. M. O. [Maria Orsetti] M. W. [Marian Wołowski], Warszawa 1938.

Steiner R., *Zasadnicze podstawy nowego ustroju społeczeństwa i państwa*, przeł. J. Siedlecka, T. Witkowski, Warszawa [1927].

Szymeczek J., *BRATERSTWO. Związek braterski ludzkości w koncepcjach Towarzystwa Teozoficznego u schyłku XIX i w pierwszej połowie XX* wieku, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 5: *Idee przewodnie*, red. M. Dobkowski, T. Cegielski, Gdańsk–Warszawa 2020.

Touszek P.A., *Tajemnica Atlantydy*, „Hejnał" 1938, z. 7.

Trzcińska I., *Agnieszka Pilchowa i Stefan Ossowiecki – między jasnowidzeniem a paradygmatem nowej nauki*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 2: *Formacje, ludzie, idee*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2019.

Trzcińska I., *Franciszek Augustyn Prengel i astrologowie międzywojnia*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 2: *Formacje, ludzie, idee*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2019.

Trzcińska I., *Hadyna Jan*, Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/325 [dostęp: 3.09.2024].

Trzcińska I., *Jana Hadyny nadzieje Nowej Ery*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 2: *Formacje, ludzie, idee*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2019.

Trzcińska I., Czyż R., *Duchowość alternatywna Śląska Cieszyńskiego w kontekście osobliwości kultury regionu*, [w:] *Świat od nowa*, t. 1: *Programy alternatywnej duchowości na Śląsku Cieszyńskim w XX wieku*, red. I. Trzcińska, R. Czyż, Kraków 2024.

Wais K., *Teozofia nowoczesna*, Lwów 1924.

Włodarz B., *Przestańcie tworzyć sekty!*, Warszawa 1933.

*Znaczenie kompostów i ich ulepszanie preparatem Adco*, „Rolnik Śląski" 1935, nr 14/15.

Agata Świerzowska

Uniwersytet Jagielloński
ORCID: 0000-0001-7696-1631

# Ezoteryczny krajobraz zdrowia i uzdrawiania Wisły jako element polskiej duchowości alternatywnej Śląska Cieszyńskiego

Celem niniejszego artykułu jest scharakteryzowanie ezoterycznego krajobrazu zdrowia i uzdrawiania Wisły jako elementu polskiej duchowości alternatywnej Śląska Cieszyńskiego. Jej szczególnym rysem było przekonanie o konieczności przeprowadzenia odnowy Polski, z której w przyszłości miał wyjść impuls niezbędny do odrodzenia całego świata. Stąd właśnie wątki związane ze zdrowiem – fizycznym i psychicznym, rozpatrywanym w kontekście społecznym, a przede wszystkim ujmowanym w perspektywie duchowej – i jego naprawą są w tym konglomeracie przekonań niezwykle ważne. Były one również podstawą praktycznych rozwiązań – programów, których wdrożenie miało umożliwić realizację głoszonych postulatów.

Podstawową kategorią organizującą moje refleksje jest krajobraz zdrowia i uzdrawiania. Utworzyłam ją, idąc tropem wytyczonym przez Arjuna Appaduraia piszącego o zbiorach treści kulturowych, swoistych „obrazach" (*scapes*)[1] o płynnych i nieregularnych kształtach, które są nie tyle „obiektywnie danymi relacjami, które prezentują się tak samo z każdego punktu widzenia, lecz raczej [...] wrażliwymi na specyficzny punkt widzenia konstruktami"[2]. Ulegają one modyfikacjom pod wpływem uwarunkowań historycznych, społecznych czy politycznych, którym podlegają ich twórcy i jednocześnie „aktorzy" podejmujący działania w wyznaczonych przez nie ramach. One też zakreślają granice tych aktywności i decydują o ich specyfice. W moim przekonaniu – a pokazuje to właśnie przykład Wisły – istotne znaczenie mogą mieć również uwarunkowania zewnętrzne, przyrodnicze, które stając się częścią społecznego

[1] A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Z. Pucek, Kraków 2005, s. 51 i n. Appadurai posługuje się terminem *scape*, np. *ethnoscape*, *mediascape*, *technoscape* (idem, *Modernity at Large. Cultural Dimentions of Modernity*, Minneapolis–London 2005, s. 33 i n.). W przywołanym tu polskim wydaniu pracy Appaduraia termin *scape* został przetłumaczony jako „obraz" (i odpowiednio „etnoobraz", „mediaobraz", „technoobraz" i in.). Jest on chętnie wykorzystywany przez badaczy wielu zjawisk społecznych i kulturowych, sporą karierę zrobił wśród tych koncentrujących się na kulturze jedzenia, którzy mówią o *foodscapes*, co w języku polskim jest oddawane m.in. jako „krajobrazy jedzeniowe" (por. np. E. Kopczyńska, *Jedzenie i inne rzeczy. Antropologia zmiany w systemach żywnościowych*, Kraków 2021) albo „jedzenio-obrazy" (por. np. R.E. Hryciuk, *Tortilla tour. Turystyka kulinarna w zglobalizowanej Oaxace, południowy Meksyk*, „Studia Socjologiczne" 2018, iss. 4(231), s. 149–173. Analogicznie do neologizmów użytych przez Appaduraia stworzyłam własny – *healthscape*, który przetłumaczyłam jako „krajobraz zdrowia i uzdrawiania".

[2] A. Appadurai, *Nowoczesność...*, s. 52.

imaginarium[3], także wpływają na charakter owych krajobrazów, niekiedy łącząc je z określonym obszarem geograficznym.

Wiślański krajobraz zdrowia i uzdrawiania rozumiem więc jako przestrzeń ideową, w której powstawały pewne koncepcje oraz funkcjonowały uzasadnianie przez nie praktyki związane ze zdrowiem, leczeniem i uzdrawianiem. Jej specyfikę – przede wszystkim kluczowe dla niej znaczenie odnowy i naprawy jednostki oraz społeczeństwa – wyznaczała ezoteryczna[4] wizja świata, w której każdy element krajobrazu poszerzał się o wymiar metafizyczny, zyskiwał nowe znaczenia i jako taki stawał się zarówno pewnym modelem poznawczym, jak i wskazywał właściwe sposoby postępowania. Te ostatnie uznałam za istotny element ezoterycznego krajobrazu zdrowia i uzdrawiania Wisły. Pisząc o nich, inspirowałam się analizami badaczy stosujących koncepcję Appaduraia do rozważań nad kulturą jedzenia i widzących w krajobrazach jedzeniowych przestrzeń, w której powstają i wprowadzane są w życie praktyki jedzeniowe (*foodways*)[5], mające określoną społecznie ważność, funkcje i – co istotne – znaczenie. W moich rozważaniach analizuję praktyki zdrowotne, które wyposażone w znaczenia są czymś więcej niż tylko procedurami medycznymi – są sposobem na wyrażenie określonych wartości i przekonań – słowem – pewnego światopoglądu, a jako takie stają się także antropotechnikami[6] doskonale wpisującymi się w ezoteryczne postulaty.

---

[3] Imaginarium definiuję za Charlesem Taylorem jako nieusystematyzowane i nieujęte w kategorie teoretyczne wyobrażenia, wyrażane w opowieściach, podaniach, przesądach, zwyczajach (Ch. Tylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, przeł. A. Puchejda, K. Szymaniak, Kraków 2010).

[4] Ezoteryzm rozumiem jako specyficzny ogląd świata, dla którego właściwe są cztery podstawowe elementy: powiązanie mikro- i makrokosmosu, idea żywej natury, twórcza wyobraźnia oraz doświadczenie przemiany, zob. A. Faivre, *Access to Western Esotericism*, New York 1994.

[5] Por. np. R. Dolphijn, *Foodscapes: Towards a Deleuzian Ethics of Consumption*, Delft 2005; C. Camp, *Foodways*, [w:] *Encyclopedia of Food and Culture*, t. 2: *Food Production to Nuts*, ed. S.H. Katz, New York 2003, s. 29–31; E. Kopczyńska, *Jedzenie i inne rzeczy...*, s. 28–36.

[6] P. Sloterdijk, *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*, przeł. J. Janiszewski, Warszawa 2014, s. 15. Antropotechnika to, jak pisze Sloterdijk, „metoda wytwarzania postawy życiowej", to wszelkie „mentalne i fizyczne procedury treningowe", „zachowania samoformujące i samodoskonalące". Poprzez ich powtarzanie człowiek (*homo repetitivus*) mierzy się z samym sobą, próbując nadać swojemu życiu kosmiczne ramy. W tych wysiłkach, co podkreśla filozof, istotne są dwa fakty: usiłując uodpornić się za pomocą tych działań na niepewności, jakie niesie ze sobą los, człowiek (*homo immunologicus*) przez cały czas podejmuje próby odmienienia swojego życia, jest „zmagającym się ze sobą, zatroskanym o swoją formę człowiekiem" (ibidem, s. 16).

Z przyczyn, o których wspominam w następnej części tekstu, ów ezoteryczny krajobraz zdrowia i uzdrawiania powstał i rozwijał się w kręgu wiślańskich ezoteryków i to on jest zasadniczym przedmiotem mojej uwagi. Trzeba jednak pamiętać, że to niezwykle prężne środowisko dysponowało narzędziami (wydawnictwa książkowe, prasa, sieć kontaktów w całej Polsce), dzięki którym wiele motywów upowszechniło się poza tym obszarem. Tę kwestię w niniejszym artykule całkowicie jednak pomijam. Zasadnicza część moich refleksji dotyczy okresu do 1939 roku, a więc czasu, kiedy ten ezoteryczny krajobraz ukształtował się i miał największą siłę oddziaływania, wpływając na kształt mniej lub bardziej sformalizowanych postulatów programowych, jakie wysuwało wiślańskie środowisko. Po zakończeniu wojny idee te przetrwały w bardzo ograniczonym zakresie – na tyle, na ile to możliwe, staram się pokazać te nieliczne, które były żywe do lat 70. XX wieku.

## Konteksty przyrodnicze

Uwarunkowania przyrodnicze Śląska Cieszyńskiego, szczegółowo opisane w literaturze[7], w sposób naturalny sprzyjały tworzeniu się krajobrazu zdrowia i uzdrawiania, w którym motyw zdrowia, zdrowienia i uzdrawiania w kontakcie z przyrodą zajmował istotne miejsce. Walory klimatyczne, krajobrazowe i przyrodnicze tego obszaru, jego bogactwa naturalne w postaci wód leczniczych, solanek, torfu, borowin, ale także rozwój przemysłu wydobywczego i związanego z nim hutniczego sprawiły, że na obszarze tym już z końcem XVIII wieku zaczęły powstawać uzdrowiska[8] (Ustroń, Jaworze, Darków, Bystra Śląska) oraz korzystające z ich bliskości miejscowości

[7] A. Dorda, *Środowisko przyrodnicze*, [w:] *Śląsk Cieszyński w czasach prehistorycznych*, wyd. 2 zm., red. I. Panic, Cieszyn 2012, „Dzieje Śląska Cieszyńskiego od Zarania do Czasów Współczesnych", t. 1, s. 17–161; szczegółowo o środowisku naturalnym Wisły zob. Z. Cienciała, F. Drewniok, A. Kurczała, L. Ośródka, *Środowisko przyrodnicze Wisły*, Wisła 2007, „Monografia Wisły", t. 1.

[8] B. Żebrokowa, *Gospodarcze podłoże tożsamości kulturowej Śląska Cieszyńskiego*, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne" 1997, nr 1, s. 77–88; zob. też. K. Nowak, *Przemysł*, [w:] *Śląsk Cieszyński w latach 1918–1945*, red. I. Panic, Cieszyn 2015, „Dzieje Śląska Cieszyńskiego od Zarania do Czasów Współczesnych", t. 4, s. 125–138.

letniskowe (Wisła, Istebna, Brenna, Jabłonków). Do miejscowości kuracyjnych wraz z „gośćmi kąpielowymi" docierała kultura uzdrowiskowa, dla której kluczowe pozostawało przekonanie, że uzdrowienie nie jest możliwe bez harmonijnego połączenia sfery cielesnej i psychicznej – a także i duchowej – człowieka[9]. Co więcej, istotną rolę przypisywano naturze jako czynnikowi uzdrawiającemu. To przekonanie o konieczności powiązania procesu leczenia i zdrowienia z naturą było jednym z najbardziej charakterystycznych elementów kultury uzdrowiskowej[10], stąd potencjalnych kuracjuszy zachęcano do przyjazdu, wskazując na uzdrawiające walory terenów, na których usytuowane były uzdrowiska, ale przede wszystkim oferując im różnorodne formy naturoterapii[11]. Trzeba jednak zauważyć, że natura, z którą wchodzili w kontakt goście lecznic, była już w pewien sposób „oswojona" i „przetworzona" w ramach oferowanych zabiegów leczniczych oraz kuracyjnej, zwykle wyszukanej i eleganckiej, infrastruktury, mającej sprostać wymaganiom urlopowiczów, a także odpowiadać na wyobrażenia o przyrodzie klasy wyższej i średniej, zamożnej, miejskiej.

Na mapie uzdrowisk i letnisk Śląska Cieszyńskiego Wisła zajmowała miejsce wyjątkowe, choć (a może właśnie dlatego, że tak było) nie dysponowała takimi bogactwami naturalnymi, jakie pozwalały się rozwijać – ale też, paradoksalnie, w pewien sposób oddalać od ideału „rajskiego uzdrowiska" – sąsiednim miejscowościom kuracyjnym. Wisła nie miała nigdy statusu uzdrowiska, choć przez pewien dość krótki czas działał tu na niewielką skalę (w porównaniu z sąsiednimi uzdrowiskami) Zakład

---

[9] B. Płonka-Syroka, P. Suchecka, *Podróż za marzeniami. Kultura uzdrowiskowa w Europie*, Wrocław 2021. Zagadnienia związane z kulturą uzdrowiskową w Polsce i Europie są szczegółowo i obszernie omawiane w opracowaniach wydawanych w serii „Kultura Uzdrowiskowa w Europie" pod red. B. Płonki-Syroki.

[10] Bożena Płonka-Syroka wskazuje, że było to dziedzictwo romantycznej medycyny niemieckiej, której idee zostały, co prawda, wyrugowane ze standardów ówczesnej opieki zdrowotnej zmierzającej już w kierunku *evidence based medicine*, ale znalazły one niszę właśnie w zakładach uzdrowiskowych. Więcej o tym zob. B. Płonka-Syroka, *Uwarunkowania medyczne i społeczne kształtowania się standardu kultury uzdrowiskowej w Europie w czasach nowożytnych – rys historyczny*, [w:] *Kultura uzdrowiskowa na Dolnym Śląsku w kontekście europejskim*, t. 1, red. B. Płonka-Syroka, A. Kaźmierczak, Wrocław 2013, s. 29–70; zob. też eadem, *Niemiecka medycyna romantyczna*, Warszawa 2007.

[11] Por. przyp. 50.

Wodoleczniczy „Źródła Wisły" założony przez Bogdana Hoffa[12]. Miejscowość ta pozostała letniskiem, miejscem wypoczynkowym, korzystającym z bliskości uzdrowisk, ale przyciągającym tych gości, którzy szukali tańszej alternatywy czy też byli zainteresowani odpoczynkiem w środowisku bardziej naturalnym niż to, które oferowały uzdrowiska. Na takim kontraście natura–cywilizacja (czy nawet natura–przestrzeń industrialna) bazowała od samego początku promocja Wisły, która była ukazywana jako perła Śląska Cieszyńskiego i „korona Beskidów" łącząca najlepsze naturalne cechy tego regionu[13]. Taki – rajski właśnie – obraz tej miejscowości budował z rozmachem Bogumił Hoff – odkrywca Wisły, który przyczynił się do jej przekształcenia w miejscowość letniskową. Błogi spokój Wisły, jej „duże zalety pod względem zdrowotności" (np. źródlana woda, kąpiele w rzece

[12] Hoff zakład ów założył w miejscu przebudowanych na „łazienki" stajni usytuowanych nad rzeką Wisłą, a przynależących do hotelu „Piast" (wcześniej „Luisenhof"), który kupił w 1903 r. i wyremontował, czyniąc zeń pierwszy polski i najbardziej elegancki hotel w Wiśle. „Łazienki" działały od roku 1906 do 1915, gdy zostały zniszczone przez powódź. Oba przedsięwzięcia – hotel i zakład hydropatyczny – w istotny sposób przyczyniły się do promocji Wisły. Z tego ostatniego mogli korzystać nie tylko letnicy, ale i miejscowa ludność. Zakład oferował zabiegi „hydropatyi, elektroterapii, elektromasażu i masażu, kąpieli i natrysków zimnych, ciepłych, parowych, elektrycznych, mineralnych i borowinowych; kąpiele rzeczne w bystrej Wiśle", a także „kuracyę terenową, powietrzną i słoneczną, klimatoterapię i dyetoterapię" (*Źródła Wisły. Zakład leczniczy. Źródła Wisły i wieś Wisła jako letnisko*, Cieszyn [po 1900], s. 4; A. Podżorski, *Los zakładu hydropatycznego w Wiśle*, [prawd. 1967–1970], mps, Muzeum Beskidzkie im. A. Podżorskiego w Wiśle, Dział Historii, Materiały A. Podżorskiego dla Wiślańskiego Radiowęzła; także J. Spyra, *Wisła. Dzieje beskidzkiej wsi do 1918 roku*, Wisła 2007, s. 201 i n., „Monografia Wisły", t. 2; D. Szczypka, *Zakład hydropatyczny w Wiśle*, „Rocznik Wiślański" 2019, t. 11, s. 74–75).

[13] Można dodać, że pojawiały się też próby pokazania Śląska Cieszyńskiego, a zwłaszcza jego terenów zielonych, jako swego rodzaju oazy i miejsca wypoczynku dla mieszkańców uprzemysłowionego Górnego Śląska. Można tu wskazać na publikację Ortrudy Buzkowej pt. *Współczesny ruch weekendowy jako źródło zdrowia moralnego i fizycznego*, w której autorka promuje ruch weekendowy, zachwala „metodę Weekend'a wyzwolenia się od fizycznej względnie psychicznej pracy zawodowej w zmienionem otoczeniu", a więc na łonie natury, w namiotach, rodzaju przyczep kempingowych czy specjalnie do tego celu budowanych domkach. Buzkowa mocno podkreślała korzyści zdrowotne płynące ze spędzania wolnego czasu na świeżym powietrzu, pisała m.in. o zdrowotnych wartościach kąpieli słonecznych, a nawet siłach leczniczych świeżo zaoranej lub przekopanej ziemi. Autorka widziała Śląsk Cieszyński, szczególnie teren pomiędzy górami Tuł i Czantoria, jako przestrzeń bardzo korzystną dla tego typu aktywności. Wskazywała też – co ciekawe – że sprzedażą domków weekendowych, drewnianych, w stylu górskim zajmował się w Wiśle Bogdan Hoff, a domki w stylu śląskim budował jeden z wiślańskich cieśli. Obaj wysyłali je transportem kolejowym do Warszawy (O. Buzkowa, *Współczesny ruch weekendowy jako źródło zdrowia moralnego i fizycznego*, Cieszyn 1930, s. 20).

Wiśle, „aromatyczne wyziewy żywicy", zdrowe mleko, aromatyczne zioła, „ceniona wysoce i zalecona przez lekarzy w chorobach piersiowych, żętyca")[14] zestawiał on z industrialnym w istocie krajobrazem i klimatem Ustronia, który – jak podkreślał – był niegdyś miejscowością kuracyjną, teraz jednak „przybrał charakter miejsca fabrycznego", gdzie huk maszyn i dym z kominów „nie służy bardzo do uprzyjemnienia i wyzdrowienia kuracjuszów"[15]. O ile miejscowości uzdrowiskowe, jak wspomniałam, starały się przyciągnąć kuracjuszy wizją kontaktu z naturą, ale już „oswojoną", Wisła była ukazywana jako przestrzeń naturalna, nieprzetworzona i przez to mająca korzystny wpływ na zdrowie człowieka. Sama przyroda – klimat, powietrze, góry, nasłonecznione hale, woda, lasy ze swoimi bogactwami – i bezpośredni kontakt z nią miały mieć moc uzdrawiania, mobilizowania i wzmacniania sił organizmu, także tych duchowych. Bogumił Hoff wielokrotnie podkreślał, że Wisła w niewielkim tylko stopniu jest przestrzenią przekształconą przez człowieka, co jest jej główną zaletą[16]. Wizję tę wykorzystał jego syn Bogdan, pasjonat balneologii[17], który włożył wiele wysiłku w promocję Wisły jako miejscowości letniskowej, wczasowej, nawet uzdrowiskowej (stąd pomysł na budowę „łazienek"), której to naturalne uwarunkowania sprzyjały odpoczynkowi i powrotowi do zdrowia. Z Bogdanem Hoffem współpracował, przez pewien czas dość blisko, Julian Ochorowicz, przed którym ten pierwszy „roztoczył [...] tak barwny obraz Wisły, że ten, spragniony spokoju potrzebnego do badań, które go interesowały, postanowił przenieść się tu na dłuższy czas i osiedlić"[18]. Ochorowicz był zainteresowany promocją zdrowia, był świadomy znaczenia takich działań przede wszystkim w perspektywie społecznej[19]. W Wiśle

---

[14] B. Hoff, *Górale Beskidów Zachodnich*, t. 1: *Początki Wisły i Wiślanie*, Warszawa 1888, s. 72.

[15] Ibidem, s. 14.

[16] Ibidem, passim, por. także *Wisła: największe uzdrowisko śląskie u stóp Baraniej Góry u źródeł Wisły*, Wisła [prawd. 1936].

[17] Zob. B. Hoff, *Protokół jedenastego posiedzenia Komisyi balneologicznej Tow. Nauk. Krak., dotyczący się rozbioru chemicznego wody ze zdroju „Wandy" w Szczawnicy*, Kraków 1868.

[18] A. Wantuła, *Dr Julian Ochorowicz w Wiśle*, „Zaranie Śląskie" 1937, z. 3, s. 197.

[19] Por. J. Mohort [J. Ochorowicz], *Listy do przyszłej narzeczonej*, Warszawa 1895, por. A. Świerzowska, *Zdrowie podstawą szczęścia małżeńskiego i... dobrostanu narodu. Uwagi Juliana Ochorowicza o zdrowym trybie życia przyszłych żon*, „Rocznik Wiślański" 2023, t. 20, s. 7–15.

cenił jej spokój i naturalność[20] i w nich dostrzegał wart rozpropagowania potencjał uzdrowiskowy letniska, nie myśląc jednak o przekształceniu go w miejscowość kuracyjną podobną do tych funkcjonujących na Śląsku Cieszyńskim. Chciał raczej uprzystępnić naturalne walory Wisły mieszkańcom miast, stąd projektował drewniane domy nawiązujące stylem do estetyki zakopiańskiej architektonicznej willi i samodzielnie doglądał ich budowy, a następnie wynajmował lub sprzedawał letnikom[21].

Pomimo tego, że w Wiśle rozwijała się infrastruktura turystyczna i wypoczynkowa, nie ona była motywem przewodnim promocji tego miejsca i nie ona – jak się zdaje – przyciągała letników. W swoim przewodniku po Wiśle tamtejszy teozof i działacz społeczny Andrzej Podżorski pokazywał, co prawda, jak miejscowość zmieniała się i coraz bardziej przypominała uzdrowisko „o prawdziwie europejskim charakterze i poziomie"[22], ale jednocześnie – i to jest dominujący obraz – przedstawiał ją jako miejsce, w którym możliwe jest doświadczanie dobroczynnego, uzdrawiającego wpływu natury. Podkreślał, że Wisła leży w „przewspaniałym uroczysku natury"[23], a to sprawia, że odwiedzający ją mogą szybko podreperować zdrowie, oddychając „powietrzem obfitującym w tlen", aromatycznym i czystym, zażywając kąpieli słonecznych na górskich pastwiskach i halach,

---

[20] Por. np. J. Ochorowicz, *Listy z Wisły*, „Biesiada Literacka" 1902, nr 11, s. 213–214; nr 12, s. 227–228. W drugim liście Ochorowicz pisał z humorem: „[…] dojeżdżam do Wisły – deszcz, zamieć śnieżna, urwanie głowy; umęczony i wydelikacony miejskiem życiem, zaziębiam się […] i kładę się do łóżka. Zapalenie płuc z komplikacjami. Szczęściem w Wiśle nie ma ani lekarza, ani apteki, więc można było chorować normalnie". W listach tych wiele też jest idyllicznych opisów wiślańskiej przyrody.

[21] A. Wantuła, *Dr Julian Ochorowicz… .* Nie można przy tym zapominać, że budowlane przedsięwzięcia Ochorowicza miały też ważny dlań wymiar ekonomiczny – były źródłem dochodu, który pozwalał mu się w Wiśle utrzymać i prowadzić badania nad mediumizmem. Ochorowiczowi, podobnie jak Bogdanowi Hoffowi, zależało na wypromowaniu w Wiśle polskiego, narodowego stylu w architekturze, który komponowałby się z beskidzkim otoczeniem (J. Spyra, *Wisła. Dzieje beskidzkiej wsi do 1918 roku*, s. 249; zob. także D. Konarzewski, *Od wsi Wisła do międzywojennej stacji klimatycznej. Zarys historii architektury wiślańskiej do 1939 r.*, [w:] D. Konarzewski, M. Kawulok, *Od wsi do uzdrowiska. Dziedzictwo architektoniczne Wisły*, Wisła 2009, s. 21.

[22] A. Podżorski, *Przewodnik po Wiśle z mapą turystyczną Śląska Cieszyńskiego i planem centrum Wisły i okolicy*, Cieszyn 1938, s. 18. Przewodnik miał kilka wydań, pierwsze ukazało się w 1930 roku. O samym przewodniku zob. R. Czyż, *Przewodniki Andrzeja Podżorskiego (1886–1971) po Wiśle, czyli o początkach nowoczesnego kreowania marki regionalnej Śląska Cieszyńskiego*, [w:] *Nauka – technika – technologia: seria wydawnicza AGH*, t. 2, red. A. Gonet, Kraków 2021, s. 19–30 (tutaj także więcej o samym autorze przewodnika).

[23] A. Podżorski, *Przewodnik po Wiśle…*, s. 5.

w lecie i w zimie podejmując aktywność sportową, a także kojąc skołatane nerwy samym tylko przebywaniem na łonie przyrody[24]. Na dowód prawdziwości swych słów Podżorski przywołał opinie o Wiśle zamieszczane przez rozmaite autorytety nie tylko w prasie polskiej, ale i w zagranicznych publikacjach[25]. Społecznik postulował też, aby unikać tworzenia w tej miejscowości infrastruktury miejskiej, tak aby utrzymać i pielęgnować naturalny charakter letniska. Chciał, aby zachowywać, a nawet odtwarzać tradycyjne formy zagospodarowania i zabudowy[26].

Taki obraz Wisły, której największym atutem jest natura sprzyjająca zdrowieniu, Podżorski budował jeszcze z końcem lat 60., a więc w okresie, kiedy bardzo dynamicznie rozwijała się infrastruktura uzdrowiskowa Ustronia, co w sposób istotny zmieniało charakter tej miejscowości[27]. W audycjach przygotowywanych dla wiślańskiego radiowęzła Podżorski podkreślał, że „chorzy lub osłabieni mogą zwiedzać [...] grzbiety górskie i upajać się czystym i mocno aromatycznym powietrzem"[28], opisując piękno tutejszego krajobrazu i szczególne właściwości klimatyczne letniska. Warto dodać, że to przekonanie o wyjątkowym charakterze naturalnego środowiska Wisły popchnęło Podżorskiego, a także podzielającego ezoteryczne przekonania Tomasza Ogiermana Mańskiego[29], do założenia w 1953 roku w letnisku koła Ligi Ochrony Przyrody. Jego celem było „krzewienie ochrony przyrody na terenie Wisły"[30]. Z zachowanych, niestety szczątkowych dokumentów wynika, że członkowie organizacji nie tylko propagowali wiedzę na

---

[24] Ibidem, s. 23 i n.

[25] Ibidem, s. 31–34 (rozdział: *Z głosów prasy i o wiślańskim uzdrowisku*).

[26] A. Podżorski, *Ilustrowany* p*rzewodnik po Wiśle z mapką Wisły*, Ustroń 1930, s. 24.

[27] Zob. np. B. Ciarkowski, *Harmonia czy dysonans – rozwój architektury uzdrowiskowej w Karpatach i Sudetach w latach 60. i 70. XX wieku*, „Mazowsze. Studia Regionalne" 2017, nr 20, s. 13–24, https://doi.org/10.21858/msr.20.01.

[28] A. Podżorski, *Wisła jako letnisko – uzdrowisko*, [prawd. 1967–1970], mps, Muzeum Beskidzkie im. A. Podżorskiego w Wiśle, Dział Historii, Materiały A. Podżorskiego dla Wiślańskiego Radiowęzła.

[29] Tomasz Ogierman Mański - społecznik, popularyzator myśli i wydawca książek Bô Yin Râ (właśc. Joseph Anton Schneiderfranken), znawca wielu tradycji ezoterycznych. Nieco więcej o nim zob. I. Trzcińska, *Mański Tomasz*, Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/3649 [dostęp: 4.03.2023].

[30] *Protokół kontroli działalności stowarzyszenia L.O.P. Koła w Wiśle*, 11.12.1954, Wisła, mps, Archiwum Państwowe w Katowicach, o. Cieszyn, Prez. PRN Ciesz., sygn. 676.

temat ochrony przyrody, ale wkładali wiele wysiłku w upowszechnianie świadomości wartości przyrodniczej i uzdrowiskowej Wisły wśród przyjezdnych i ludności lokalnej.

## Konteksty historyczne i polityczno-społeczne

Na specyfikę krajobrazu zdrowia i uzdrawiania Wisły bez wątpienia ważny wpływ miały uwarunkowania historyczno-polityczne i społeczno-kulturowe całego Śląska Cieszyńskiego. Ten obszar pogranicza, twórczej wymiany myśli, ale i sporów, napięć pogłębianych przez niełatwe relacje polsko-czeskie, jak każdy tego typu cechowała różnorodność kulturowa – zbiegały się tu żywioły polski, polsko-śląski, niemiecki i czeski, każdy z właściwym sobie kodem aksjonormatywnym i ideowym. Ów pluralizm światopoglądowy traktowano jako cechę szczególną Wisły. Podżorski podkreślał, że zróżnicowanie religijne tego obszaru, a przede wszystkim charakterystyczna dla niego wielość oryginalnych wizji świata, w tym tych alternatywnych, ezoterycznych, wynikały z faktu, że było to miejsce budzące w człowieku to, co boskie, a przez to popychające go do poszukiwania „prawd życia”[31].

Jednocześnie jednak na terenie tym wyjątkowo mocno zaznaczały się polskie idee patriotyczne, co w kontekście wielokulturowości i wobec konfliktu polsko-czeskiego nie zaskakuje. W ich centrum stała wizja Polski odrodzonej, silnej i suwerennej, pielęgnowana na tym terenie jeszcze od czasów zaborów. W narracjach na temat Wisły powszechne było przekonanie, że Śląsk Cieszyński, „drogocenna część żywotnego ciała Polski”[32], to piastowska (a więc „rdzennie polska”) ziemia, której język, tradycje, obyczaje przechowane zostały właśnie w tej miejscowości. Taką opowieść o Wiśle snuł już Bogumił Hoff, pokazując ją jako „święte miejsce”[33], wręcz

[31] A. Podżorski, *Przewodnik po Wiśle…*, s. 25–27. O tej swoistej wielokulturowości, a przede wszystkim pluralizmie religijnym Wisły zob. np. R. Czyż, Z. Pasek, *Kościoły i wspólnoty religijne Wisły*, Wisła 2008, „Monografia Wisły”, t. 3; R. Czyż, *Strzegąc ojców wiary. Przewodnik po wiślańskich wspólnotach religijnych*, Wisła 2004; E. Baniowska-Kopacz, *Relacje mniejszości i większości: przypadek społeczności Wisły*, [w:] *W kręgu tradycji kulturowych Środkowo-Wschodniej Europy*, red. M. Trojan, Kraków 2017, s. 75–83.

[32] K. Latarnik, *Walka o Śląsk Cieszyński w r. 1919*, Cieszyn 1934, s. 6.

[33] B. Hoff, *Górale Beskidów Zachodnich…*, s. 9.

jako serce polskości, z którego wypływa rzeka Wisła – jej symbol. Tych symboli odkrywca Wisły wskazywał więcej, cytując na otwarcie swej książki wiersz Wincentego Pola *Pieśń o ziemi naszej*, w którym poeta przywołał najbardziej charakterystyczne polskie toposy – ludu żyjącego w zgodzie z Bogiem, zboża, orłów i wolności[34]. Hoff podkreślał także mocno przywiązanie Wiślan do języka polskiego, co jego zdaniem było świadectwem zachowania silnej polskiej tożsamości narodowej, której nie utracono pomimo dziesiątek lat spędzonych pod zaborami[35].

Podobnie pokazywał Wisłę Podżorski, nazywając tę część Śląska Cieszyńskiego „prapolską ziemicą piastowską", której mieszkańcy „[...] mówią dotąd staropolskim językiem Reja i Kochanowskiego i zachowali go wiernie mimo długiej zależności od Niemców"[36]. Nie przez przypadek w swoim przewodniku wspominał o tym, że to właśnie w Wiśle Maria Konopnicka napisała *Rotę*, a Bolesław Prus *Placówkę*[37]. Tworzył w ten sposób obraz Wisły jako miejsca, w którym „rdzennie polskie otoczenie"[38] budzi wzniosłe myśli i jest źródłem patriotycznego natchnienia. Wizję tę – Wisły jako „czysto polskiego uzdrowiska" – podtrzymywał jeszcze w latach 60. we wspominanych już audycjach emitowanych w wiślańskim radiowęźle, co – biorąc pod uwagę ówczesną sytuację polityczną Polski – nadal miało symboliczne znaczenie[39]. Co interesujące, zarówno Bogumił Hoff, jak i później Podżorski podkreślali wyjątkowy charakter wiślan – poza pracowitością wskazywali na ich chrześcijańską religijność, prawość i dumę, a także swoiste poczucie obywatelskości wyrażające się w chętnym wypełnianiu obowiązków względem państwa[40].

---

34 Ibidem, b.n.s.

35 Ibidem, s. 37 i 39.

36 A. Podżorski, *Przewodnik po Wiśle...*, s. 27–28.

37 Dyskusję na temat tej informacji zob. R. Czyż, *Przewodniki Andrzeja Podżorskiego...*, s. 26.

38 A. Podżorski, *Przewodnik po Wiśle...*, s. 26.

39 A. Podżorski, *Obrazek z dawnej Wisły* oraz *Wspomnienie o Bogdanie Hoffie*, [prawd. 1967–1970], mps, Muzeum Beskidzkie im. A. Podżorskiego w Wiśle, Dział Historii, Materiały A. Podżorskiego dla Wiślańskiego Radiowęzła.

40 B. Hoff, *Górale Beskidów Zachodnich...*, s. 30. Nie oznacza to, że Wiślanie byli bez wad. Hoff pisał, że lubili „nadużywać napojów rozpalających, szczególnie wódki". Wyraził jednak nadzieję, że dzięki staraniom księdza ewangelickiego pracującego na rzecz abstynencji uda się wykorzenić tę wadę, choć jest ona obecna tylko u niektórych mieszkańców Wisły (ibidem).

Przywiązanie do wartości patriotycznych uzewnętrzniało się w aktywności społecznej, wychodzącej poza granice samego Śląska Cieszyńskiego, a mającej na celu umacnianie polskości tego obszaru, a także jednoczenie wokół tych samych narodowych idei zamieszkującej go ludności. Z tymi założeniami wiązał się rozwój ruchu turystycznego w Wiśle i na Śląsku Cieszyńskim. Warto pamiętać, że proces ten był, przynajmniej do pewnego stopnia, odpowiedzią na działania prowadzone jeszcze w czasie zaborów przez władze austriackie, które chciały upowszechniać tradycje niemieckie. Tym samym promocja turystyki polskiej od samego początku miała na celu nie tylko spopularyzowanie Wisły i jej walorów, ale także wzmacnianie idei polskości na Śląsku Cieszyńskim i jednoczenie w świadomości jego mieszkańców[41]. Na te kwestie nacisk kładł Bogumił Hoff. To przecież on promował Wisłę jako polskie letnisko, źródło i serce polskości, a w turystycznych wyprawach do niej widział sposób na rozbudzanie polskiej świadomości[42]. Działania w takim właśnie duchu podejmował także Ochorowicz, który brał udział np. w tworzeniu Polskiego Towarzystwa Turystycznego (1910), którego celem było nie tylko promowanie turystyki na Śląsku Cieszyńskim, ale właśnie budzenie świadomości społecznej, krzewienie polskich wartości, słowem – przygotowywanie sprzyjających warunków dla „pracy narodowej”[43].

Ten mocny akcent patriotyczny – przywiązanie do polskości, przekonanie o konieczności pracy nad budzeniem jej i wzmacnianiem, wyraźnie wybrzmiewał także w wiślańskich środowiskach ezoterycznych. Dla nich niepodległa Polska, a w okresach późniejszych Polska silna duchowo i moralnie, była warunkiem koniecznym dla zaistnienia powszechnej odnowy, ewolucji ludzkości, a kultywowane przez nie tradycje ezoteryczne wytyczały drogi postępowania, aby cel ten osiągnąć.

---

41 D. Konarzewski, *Od wsi Wisła…*, s. 32 i n.

42 Ibidem, s. 18. Zob. też. J. Spyra, *Wisła…*, s. 195.

43 *Wisła – Julianowi Ochorowiczowi w 150. rocznicę urodzin. Materiały z sympozjum, które odbyło się 16 października* 2000, red. T. Łączyńska, Wisła 2001, s. 49. W podobnym celu zostało także powołane do życia Towarzystwo Przyjaciół Wisły (1905), w którego tworzeniu Ochorowicz również brał udział.

## Ezoteryczny krajobraz zdrowia i uzdrawiania oraz praktyki zdrowotne

Centralną kategorią organizującą ezoteryczny krajobraz zdrowia i uzdrawiania Wisły i towarzyszące mu praktyki zdrowotne było – rzecz oczywista – zdrowie, rozumiane nie tylko jako nieobecność choroby, ale szeroko, jako harmonijne funkcjonowanie człowieka – bytu duchowo-cielesno-społecznego – zgodnie z prawami natury, kosmicznej rzeczywistości kierującej biegiem świata, stojącej więc także za wszystkimi procesami, którym podlega człowiek. Życie zdrowe, jak pisał krakowski lekarz Stanisław Breyer[44], oznacza podążanie uporządkowaną (bo wytyczoną przez „wielkie prawa przyrody") drogą, dzięki czemu cały organizm może sprawnie i bez zakłóceń wykonywać wszystkie swoje zadania[45]. Prawa te – niedane wprost – wymagały odczytania, na co pozwalały specyficzne strategie, dające w większym lub mniejszym zakresie wgląd w mechanizmy rządzące wszechświatem, a czasami pozwalające je od razu wykorzystać w praktyce uzdrawiania. Były to uprawiane lub tylko studiowane czy zalecane przez wiślańskich zwolenników ezoterycznych światopoglądów astrologia, astrologia medyczna, spirytyzm, kryptestezja oraz (dające jednocześnie narzędzia praktyczne) joga w różnych interpretacjach czy chiromancja. Obok tych sformalizowanych w pewien sposób metod, dostępnych w gruncie rzeczy dla ograniczonej grupy osób dysponujących odpowiednią wiedzą, sposobem na odczytanie praw natury było zbliżenie się do przyrody, zżycie z nią i intuicyjne czy też instynktowne podążanie za jej prawidłami, które – jak uznawano – były odbiciem praw kosmicznych. Stąd właśnie podstawowe i adresowane do wszystkich zalecenie przedstawicieli środowisk, którym

---

[44] Stanisław Breyer był absolwentem Wydziału Lekarskiego Uniwersytetu Jagiellońskiego, homeopatą, badaczem zjawisk parapsychicznych, propagatorem diety jarskiej, założycielem Ligi Zdrowia i wydawcą czasopism promujących wszechstronne odrodzenie człowieka, ale uwarunkowane uprzednim przywróceniem równowagi przyrodniczej, która została przezeń zniszczona. Breyer był autorem wielu niezwykle poczytnych poradników medycznych, w środowisku aktywistów wiślańskich cieszył się ogromnym poważaniem (por. *Śp. dr med. Stanisław Breyer*, „Lotos" 1939, z. 2, s. 33–38). Więcej o Breyerze zob. A. Świerzowska, *Breyer Stanisław*, Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/162 [dostęp: 13.03.2023].

[45] S. Breyer, *Moja metoda lecznicza*, Kraków 1937, s. 3, por. także: idem, *Z pogranicza zaświatów*, Kraków 1922, s. 116 i n.

bliskie były alternatywne wizje świata, dotyczące powrotu do natury – „zawarcia traktatu pokojowego z przyrodą”[46]. Oznaczało to odejście od prób przymuszenia organizmu ludzkiego do określonych działań na rzecz realizowania jego potrzeb i organizowanie jego aktywności w zgodzie, w bliskości z naturą i na jej prawach. Taka wizja stała się podstawą do artykułowania postulatów wzywających do radykalnej transformacji sposobu życia, niezbędnej nie tylko dla odzyskania czy utrzymania zdrowia jednostki i społeczeństwa, ale i odwrócenia negatywnych tendencji, które determinowały ich funkcjonowanie.

Starania, które podejmowano w celu dokonania tej przemiany, były jednak zdecydowanie czymś więcej niż tylko działaniami reformatorskimi, rodzajem procedur, które – wdrożone – przyniosłyby spodziewane efekty. W istocie były to wyrażające światopogląd praktyki zdrowotne, w których można dostrzec także antropotechniki. Dzięki nim możliwe było „optymalizowanie swojego kosmicznego i socjalnego statusu immunologicznego” przede wszystkim wobec niejasnego losu, przeciwności życia i nieuchronności śmierci[47]. Co ważne – działania te podejmowała zainteresowana jednostka samodzielnie, realizując w tej praktyce własną sprawczość. Osoba udzielająca porad była bardziej przewodnikiem niż lekarzem, wskazywała pewne możliwości, ale to od woli pacjenta, jego determinacji i dyscypliny zależał efekt terapii.

Taki właśnie charakter praktyk zdrowotnych najłatwiej i w sposób najpełniejszy można dostrzec w naturoterapii, z której chętnie korzystali i którą szeroko zalecali ezoterycy z Wisły. Ten sposób leczenia opierał się bowiem na przekonaniu, że uzdrawiająca moc nie tyle tkwi w samych zabiegach czy stosowanych medykamentach – ich kompozycji chemicznej, zewnętrznym

[46] Sfinks, *Lecznica Brahmińsko-Hinduska*, „Odrodzenie” 1923, z. 6, s. 19–20.

[47] Zespół tych przekonań i związanych z nimi praktyk można także określić mianem *meaning based medicine*. Określenie to wskazuje na fakt, że stosowane w jej ramach działania dostarczają człowiekowi w pierwszej kolejności sensów, które pozwalają mu zrozumieć sytuację, w jakiej się znalazł, a następnie wybrać właściwą drogę postępowania, przy czym uzdrawiający/leczący charakter tych działań nie wynika z jego naturalnych (biologicznych) uwarunkowań, ale innych czynników zależnych od systemu znaczeń, por. K.M. Ruschkowski, *Utilizing the Meaning Response: Naturopathy as Meaning-Based Medicine in the Western Cultural Context*, „University of Saskatchewan Undergraduate Research Journal” 2015, vol. 2, iss. 1, https://doi.org/10.32396/usurj.v2i1.144.

czy wewnętrznym wpływie na procesy fizjologiczne dziejące się w organizmie – ile wynika z ich związków z siłami kosmicznymi. Zabiegi, leki, suplementy czy produkty spożywcze stawały się w tej wizji swoistymi mediami, przez które na człowieka mogły oddziaływać kosmiczne siły, przywracając równowagę w jego ciele – tak fizycznym, jak i subtelnym. Zalecane praktyki zdrowotne – helioterapia, hydroterapia, litoterapia, ziołolecznictwo, dietetyka, mesmeryzm, a także homeopatia – pozwalały w istocie na manipulowanie siłami natury operującymi w człowieku zgodnie z jedną z zasadniczych idei ezoterycznych – odpowiedniości mikro- i makrokosmosu[48].

Choć przynajmniej niektóre z zalecanych zabiegów czy kuracji z pewnością przynosiły doraźne korzyści (wzmacniały organizm, łagodziły dolegliwości czy może nawet je likwidowały), nie to było ich zasadniczym celem. W istocie chodziło o pełną przemianę życia – można by rzec – o uporządkowanie, zgodnie z prawami natury, samego mikrokosmosu, jakim był człowiek, oraz świata, w którym funkcjonował; chodziło o uzgodnienie i zharmonizowanie tych dwóch płaszczyzn – mikro- i makrokosmicznej. Już sam fakt, że źródeł chorób i wszelkich dolegliwości upatrywano właśnie w oddaleniu się człowieka od natury – w utracie umiejętności odczytywania jej praw, niemożności podążania za nimi i tym samym pogrążaniu się w nieporządku – pozostaje w zgodzie z rozumieniem praktyk zdrowotnych jako porządkujących relację człowiek (i jego świat) – natura[49].

---

[48] O zasadzie tej, jako fundamentalnej dla myślenia ezoterycznego, zob. A. Faivre, *Access...*, s. 10. Świadectw takiego myślenia o „mechanizmie" działania tych praktyk jest bardzo wiele w literaturze wychodzącej z kręgów alternatywnych Wisły czy też czytywanej przez ich członków, zob. np. (w szerokim kontekście medycyny okultystycznej): J.H. Głóg [J. Hadyna], *Zioła lecznicze. Botanika okultystyczna, astrologja herbalna, medycyna hermetyczna*, Kraków 1936, „Biblioteka »Lotosu«", nr 4. O tych kwestiach często pisał Breyer w kontekście konieczności powrotu do naturalnych sposób leczenia i ogólnej higieny życia (np. S. Breyer, *Z pogranicza...*, passim), pisała i mówiła o tym Agnieszka Pilchowa, zazwyczaj w związku z roślinami leczniczymi (np. A. Pilchowa, *Pielęgnowanie zdrowia w lecie*, „Hejnał" 1937, z. 6, s. 280–283; J.K., *Zioła lecznicze według jasnowidzącej A.P.*, „Hejnał" 1937, z. 10, s. 316–317); W.H. także w rozważaniach o ziołolecznictwie (W.H., *Medycyna okultystyczna. Zioła lecznicze*, „Wiedza Duchowa" 1934, z. 5, s. 153-156; idem, *Zioła lecznicze*, „Wiedza duchowa" 1934, z. 7, s. 218–221); Andrzej Podżorski przy okazji uwag o diecie bezmięsnej (np. A. Podżorski, *Wegetaryzm*, „Wyzwolenie" 1919, nr 1, 3–8); Maria Florkowa pisząca o uzdrawiających właściwościach kamieni (M. Florkowa, *Tajemnice szlachetnych kamieni*, Wisła 1938).

[49] Np. S. Breyer, *Lekarz domowy. Opis ciała ludzkiego, zasady zdrowia, pokarmy, rośliny lecznicze i inne środki domowe i zabiegi lecznicze: wodolecznictwo, światło i powietrze, gimnastyka, przyczyny, objawy i leczenie wszelkich chorób*, Kraków 1911, s. 50; Agni P.

Trzeba w tym miejscu zwrócić uwagę na pewną interesującą prawidłowość, która potwierdza, jak się zdaje, takie właśnie postrzeganie znaczenia praktyk zdrowotnych. Choć wiślańscy zwolennicy naturoterapii nawoływali do korzystania z praktyk medycyny naturalnej, a niektórzy, jak Agnieszka Pilchowa, wprost zalecali je swoim pacjentom, nie odsyłali ich jednak – a przynajmniej nie udało mi się znaleźć takich śladów – do śląskich uzdrowisk, w których ci mogliby przecież skorzystać z całej gamy procedur naturoterapeutycznych – picia wód uzdrowiskowych, kąpieli w nich czy inhalacji z ich zastosowaniem, okładów, masaży, elektroterapii, „słońca górskiego", gimnastyki, a nawet dietetyki – w niektórych uzdrowiskach oferowano bowiem różne rodzaje diet (w tym dietę jarską) czy pojono kuracjuszy żętycą[50]. Praktyki zdrowotne ordynowane czy upowszechniane przez środowisko wiślańskie, a zawdzięczające swoją skuteczność właśnie wspomnianym kosmicznym związkom z naturą, były postrzegane, jak się wydaje, jako zdecydowanie lepiej nadające się do przywracania subtelnej równowagi sił niż zabiegi oferowane w uzdrowiskach. Dlatego właśnie polecano zabiegi (picie, kąpanie się, obmywanie, nacieranie, okłady) z wykorzystaniem wody deszczowej, źródlanej, a nade wszystko postrzeganej jako szczególnie skuteczna – porannej rosy[51]. Za wyjątkowo efektywne

[A. Pilchowa], *Zioła lecznicze*, „Hejnał" 1934, z. 6, s. 182; J.H. Głóg [J. Hadyna], *Zioła lecznicze…*, passim; J. Michejda, *Wszechjedność. Rozprawa filozoficzna napisana w czasie wojny w Dębicy w 1942–1943*, Dębica 1942–1943, s. 40, rps, Książnica Cieszyńska, sygn. RSAKC 01728. Michejda, powołując się na szwajcarskiego lekarza Maximiliana Birchera-Bennera, podkreśla, że jedyną skuteczną terapią jest „terapia porządku" polegająca na przestrzeganiu boskich praw panujących w przyrodzie (ibidem, s. 40).

[50] Zob. np. J. Janik, *Jodowo-bromowy zdrój Darków. Śląsk, Č.S.R.*, [b.m.] [po 1927]; *Zakład Zdrojowo-Kąpielowy w Darkowie Woj. Śląskie (Zaolzie). Najsilniejsze solanki jodowo-bromowe w Środkowej Europie. Sezon: od 1 maja do 30 września*, [b.m.] 1939; *Dzieje Jaworza na przestrzeni wieków*, red. J. Roik, J. Czader, Bystřice 2010; *Jaworze (Ernsdorf) Zakład wodoleczniczy, elektroleczniczy, dyjeteteyczny i borowinowy*, [w:] K. Górski, *Przewodnik po zdrojowiskach*, Kraków 1904, s. XVII–XXXI; L. Jekles, *Bystra*, [w:] K. Górski, *Przewodnik…*, s. XIII–XVI; *Schlesisches Moorbad Ustron an der Weichsel in den Beskiden, 340 Meter ü. D. M. Endstation der Flügelbahn Golleschau-Ustron der Mähr.-Schles. Städtebahn, Post- u. Telegraphen-Station*, [b.m.] [po 1910]. Zabieg „słońca górskiego" oferowano np. w uzdrowisku w Darkowie. Polegał on na naświetlaniu kuracjuszy promieniami słonecznymi odbijającymi się w lustrach ustawionych w odpowiedni sposób w przeznaczonym do tego pomieszczeniu, por. J. Janik, *Jodowo-bromowy zdrój…*, s. 11.

[51] Np. A. Pilchowa, *Lecznicze działanie wody deszczowej*, „Hejnał" 1936, z. 5, s. 214–216; eadem, *Pielęgnowanie zdrowia…*, a także jej korespondencja z W. Lutosławskim, np. List A. Pilchowej do W. Lutosławskiego, 22.02.1938, Archiwum Nauki PAN i PAU w Krakowie, Korespondencja W. Lutosławskiego, sygn. KIII-155. Filozof utrzymywał

uchodziły zabiegi magnetyzowania[52]. Często zresztą skuteczność ziół tłumaczono właśnie faktem, że ze względu na swój specyficzny magnetyzm przywracały one równowagę organizmu[53]. Wystawianie się na działanie promieni słonecznych o różnych porach dnia także należało do stałego repertuaru praktyk zdrowotnych. Istotny był również umiarkowany wysiłek fizyczny, aktywna praca z ciałem materialnym – zalecano więc spacery i towarzyszące im głębokie oddychanie na łonie natury[54]. W tym przypadku cały proces uzdrawiania przebiegał niejako samoistnie. Bezpośredni kontakt z przyrodą sprawiał, że organizm człowieka wracał do stanu równowagi – uruchamiały się naturalne mechanizmy regulacyjne, wskutek czego chory odzyskiwał zdrowie lub – w przypadku osób bez dolegliwości – mechanizmy te ulegały wzmocnieniu.

---

kontakty z A. Pilchową, korzystał z jej porad, odwiedzał ją w Wiśle. Był zresztą dobrze znany i szanowany w tamtejszym środowisku ezoterycznym. Uznawano go, jak napisała M. Florkowa, za tego, który „ożywia i zasila cudowny ruch odrodzenia Ducha w Polsce" (List M. Florkowej do W. Lutosławskiego, 13.02.1934, Archiwum Nauki PAN i PAU w Krakowie, Korespondencja W. Lutosławskiego, sygn. KIII-155).

52 Por. wydany nakładem miesięcznika „Lotos" poradnik dla magnetyzerów: J. Świtkowski, *Magnetyzm żywotny (mesmeryzm) i jego własności lecznicze*, Kraków 1934. Józef Świtkowski był jednym z najbardziej uznanych parapsychologów okresu międzywojennego uważanym za eksperta w dziedzinie mesmeryzmu, sam miał posiadać takie zdolności. Więcej o nim i jego zainteresowaniach, zwłaszcza na polu parapsychologii, zob. A. Świerzowska, *Świtkowski Józef*, Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/1096 [dostęp: 2.03.2023]; eadem, *Józef Świtkowski. Parapsychology between Science and Scientia Occulta*, [w:] *Polish Esoteric Traditions 1890–1939. Selected Issues*, ed. A. Świerzowska, trans. S. Jones, Gdańsk 2019, s. 53–71. O magnetyzmie ludzkim i zwierzęcym oraz sposobach na jego wzmacnianie wielokrotnie pisano także na łamach „Hejnału", „Wiedzy duchowej"/„Lotosu" i „Odrodzenia". Studia nad magnetyzmem prowadził również Julian Ochorowicz, który nie kwestionując jego właściwości leczniczych, uważał, że zjawisko to wymaga dokładnego zbadania. Był też przekonany, że jego poznanie może istotnie przyczynić się do zrozumienia sposobu, w jaki zbudowana jest materia. Zob. J. Ochorowicz, *Odczyty o magnetyzmie i hypnotyzmie* [...] *miane w Warszawie w r. 1888 i 1889 na dochód Towarzystwa Osad Rolnych i Przytułków Rzemieślniczych*, St. Petersburg 1890. Por. także A. Mikołejko, *Julian Ochorowicz in Search of the 'Matrix' of Life*, [w:] *Polish Esoteric Traditions...*, s. 34–53.

53 Wiele publikowano na ten temat na łamach „Hejnału", w którym regularnie zamieszczano wiadomości na temat zdrowego trybu życia, zob. np. cykl artykułów Jana Hadyny *Zioła lecznicze* („Hejnał" 1931, z. 7–10; 1932, z. 3–6, 9–12). W tekstach tych Hadyna podaje liczne informacje, które przekazała mu Agnieszka Pilchowa. Ona sama zresztą też wielokrotnie o tym wspominała, por. np. A. Pilchowa, *Pielęgnowanie zdrowia...* czy cykl artykułów jej autorstwa *Zioła lecznicze* (Agni P. [A. Pilchowa], *Zioła lecznicze*, „Hejnał" 1934, z. 6–7, 10; 1935, z. 6–8; 1936, z. 2–4).

54 Np. A. Pilchowa, *Pielęgnowanie zdrowia...*

Poza tymi najbardziej naturalnymi formami mobilizacji ciała fizycznego wskazywano także na zalety specyficznych praktyk psychofizycznych. Bez wątpienia najbardziej popularna była joga. Traktowano ją – co było powszechne w środowiskach alternatywnych – w pierwszej kolejności jako dyscyplinę wewnętrzną, duchową, która pozwalała praktykującemu na samodoskonalenie moralne, poprawianie efektywności procesów poznawczych, a ostatecznie wgląd w rzeczywistość nadzmysłową[55]. Jako taka była traktowana również jako niezwykle użyteczne narzędzie do pracy nad odnową społeczną (o czym krótko dalej). Zwracano jednak także uwagę na znaczenie zewnętrznych praktyk jogi – ćwiczeń fizycznych oraz oddechowych – dla poprawienia kondycji ciała materialnego i swoistego zdyscyplinowania go przez kontrolowanie przepływu subtelnej energii – prany. Taką wizję jogi znajdujemy w pracach Ramacharaki, które tłumaczył Karol Chobot, a upowszechniał jego brat Józef[56], w tym duchu jogę rozumiał i praktykował jeszcze z końcem lat 70. wspominany już Ogierman Mański, choć nieobce mu były także jej ezoteryczne interpretacje[57].

---

[55] Szeroko o tym zob. A. Świerzowska, *Joga w Polsce od końca XIX wieku do 1939 roku: konteksty ezoteryczne i interpretacje*, Kraków 2019, por. także J.A.S. [J. Świtkowski], *Wstęp w światy nadzmysłowe. Radża-Joga nowoczesna*, Katowice 1923, „Książnica Wiedzy Duchowej", nr 14 (pozycja ta cieszyła się znacznym zainteresowaniem, w 1936 roku ukazało się jej drugie wydanie nakładem miesięcznika „Lotos").

[56] Zob. Jog Ramacharaka, *Nauka o oddechaniu według systemu Hindusów jako klucz fizycznego, umysłowego, duszewnego i duchowego rozwoju*, oprac. K. Chobot, Cieszyn 1921, „Książnica Wiedzy Duchowej", nr 3. Kwerenda przeprowadzona w archiwach prywatnych i muzeach Wisły oraz Śląska Cieszyńskiego wskazuje, że joga – właśnie w wykładzie Ramacharaki – cieszyła się zainteresowaniem. Popularna była np. książka Ramacharaki w przekładzie Antoniego Langego: Jogi Rama-Czaraka, *Hatha-Joga. Nauka jogów o zdrowiu fizycznem i o sztuce oddychania z licznemi ćwiczeniami*, przeł. A. Lange, Warszawa 1922 (kolejne wydanie 1923). Wiemy także, że praktyki jogi opisane przez W. Lutosławskiego jego książce pt. *Rozwój potęgi woli przez psychofizyczne ćwiczenia według dawnych aryjskich tradycji oraz własnych swoich doświadczeń* (Kraków 1909), w znacznej części opierającej się na wykładzie Ramacharaki, obejmującej bardzo wiele wskazań dotyczących dyscypliny i higieny życia codziennego (w jego najbardziej podstawowych aspektach jak mycie się, odpoczywanie, a nawet wypróżnianie), były dobrze znane w Wiśle i cenione przez działających tam zwolenników tradycji alternatywnych, m.in. jako sposób na utrzymanie ciała fizycznego w zdrowiu, co – jak podkreślał filozof – było kluczem dla zachowania równowagi psychicznej i harmonii duchowej, zob. Listy J. Chobota do W. Lutosławskiego, 7.05.1921, 8.05.1921, 22.02.1924, Archiwum Nauki PAN i PAU w Krakowie, Korespondencja W. Lutosławskiego, sygn. KIII-155. Niewiele jednak wiemy o tym, w jaki sposób ćwiczenia jogi praktykowano i jaka była skala zainteresowania nimi.

[57] Nie mamy precyzyjnych informacji o praktyce jogi Mańskiego. Wiemy jedynie, że była bardzo regularna oraz że praktykował on asany i pranajamy. Jego rozumienie tej dyscypliny było, jak można sądzić, mocno związane z myślą Bô Yin Râ.

Stałym elementem repertuaru praktyk zdrowotnych były również te związane ze sposobem odżywiania. W tym przypadku za właściwą dla człowieka uznawano dietę bezmięsną. Był to jedyny system dietetyczny postrzegany jako zgodny z naturą, czyli taki, który w pierwszej kolejności nie burzył porządku duchowego – respektował kosmiczną, ewolucyjną hierarchię bytów, nie naruszał prawa karmicznego, pozwalał także uniknąć negatywnych konsekwencji płynących ze spożywania żywności, która „nie sprzyja szlachetniejszym drganiom ducha ludzkiego", jak ujmował to gorący zwolennik „wegetaryzmu" z Wisły Andrzej Podżorski[58]. Z podobnych powodów zalecano stosowanie medykamentów pochodzenia naturalnego, przede wszystkim ziół, które – jak pisała Agnieszka Pilchowa – skupiają „siły lecznicze Przyrody" i „wywołują zmiany magnetyczne […] w promieniowaniu ciała ludzkiego"[59], czy leków homeopatycznych[60]. W ten sposób tak dieta, jak i leczenie ziołami docierały do źródła problemu – usuwały zaburzenia na poziomie subtelnym organizmu i przywracały jego prawidłowe funkcjonowanie.

Załamania dobrostanu człowieka nie postrzegano jednak jedynie w kategoriach jednostkowych. Zdrowie było bowiem wyraźnie ujmowane także w perspektywie społecznej – miało ono gwarantować harmonijne funkcjonowanie całej grupy. To było z jednej strony objawem zdrowia poszczególnych jej członków, ale także jego warunkiem. Pojawienie się takiej idei nie zaskakuje. W Europie Zachodniej, także i w Polsce, idea zdrowia społecznego wyjątkowo mocno zaczęła upowszechniać się z końcem XIX i w pierwszych dekadach XX wieku. Bez wątpienia było to związane z postępem nie tylko nauk medycznych (a także powstawaniem lecznictwa uzdrowiskowego), ale i nauk społecznych, które podkreślały znaczenie relacji międzyludzkich dla zrównoważonego, harmonijnego funkcjonowania i rozwoju człowieka.

---

58 A. Podżorski, *Wegetaryzm*, „Wyzwolenie" 1919, nr 4, s. 14.

59 Agni P. [A. Pilchowa], *Zioła lecznicze*, „Hejnał", 1934, z. 6, s. 184.

60 Por. np. S. Breyer, *Zwycięstwo homeopatii*, „Lotos" 1935, z. 2, s. 54–55. Dla osób z kręgów wiślańskich ezoteryków homeopatia była całkowicie naturalną metoda leczniczą, traktowaną tak jak tradycyjne, „domowe" środki lecznicze, por. np. wspomnienia Józefa Michejdy na temat leczenia pospolitych dolegliwości (m.in. przeziębienia) w jego rodzinnym domu: J. Michejda, *„Zmagania o polskość Śląska Cieszyńskiego." Wspomnienia z lat 1900–1971*, cz. 1: *Na drodze ku wolnej Polsce*, s. 47, mps, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, sygn. 15419 II/1.

W światopoglądach ezoterycznych kwestie te zostały przeniesione na płaszczyznę duchową. Powszechna była – mająca proweniencję teozoficzną – wizja duchowej jedności nie tylko wszystkich ludzi, ale wszystkich istot żywych w ogóle[61]. Konsekwencją tego przekonania było nałożenie na jednostkę obowiązku nie tyle nawet dbania o siebie, co wręcz doskonalenia – przede wszystkim duchowego, które jednak nie było możliwe bez dbałości o ciało. Zdrowie, dobrostan, doskonałość nie były indywidualną sprawą jednostki, ale troska o nie była przenoszona na całą społeczność, na „pozostającą jeszcze do wytworzenia jedność"[62]. Praca nad własną doskonałością była więc jednocześnie pracą na rzecz harmonijnie działającego społeczeństwa, a w dalszej perspektywie całej ludzkości, wspinającej się na kolejne szczeble ewolucyjnego rozwoju. W tym ujęciu każda jednostka stawała się odpowiedzialna za dobrostan społeczny, za społeczne zdrowie, które – podobnie jak zdrowie człowieka – mogło podupaść.

Wizję taką bardzo wyraźnie rysował doktor Breyer, który posługiwał się – podobnie jak wielu innych przedstawicieli środowisk ezoterycznych – organiczną wizją społeczeństwa, chorującego podobnie jak żywy organizm i z tych samych powodów. Są nimi przede wszystkim niewiedza na temat związków człowieka z przyrodą, nieznajomość własnej natury przez człowieka, a także niedostrzeganie wskazanych wyżej zależności pomiędzy jednostkami, skutkujące egoizmem i idącą w ślad za nim dysharmonią oraz niechęcią do współdziałania na korzyść całej grupy[63]. Objawami chorującego społeczeństwa miały być, zdaniem krakowskiego lekarza, wszelkie konflikty

[61] Warto dodać, że przekonanie to było jednym z kluczowych argumentów na rzecz diety bezmięsnej, por. np. A. Podżorski, *Wegetaryzm*, „Wyzwolenie" 1919, nr 1, 3–8 czy też artykuł teozofki: A. Kingsford, *Podstawy naukowe jarstwa*, „Odrodzenie" 1927, z. 9–12; 1928, z. 1–4, 6–11, będące dość luźno wybranymi i zestawionymi fragmentami jej książki: eadem, *Naukowe podstawy dyety roślinnej (jarstwa)*, przeł. L. Leszczyński, Warszawa 1904.

[62] P. Sloterdijk, *Musisz życie swe odmienić…*, s. 418. W tej idei, której korzenie filozof widzi jeszcze u Platona, należy jego zdaniem szukać źródeł tradycji antropotechnicznych, które mocno rozwijały się w wieku XIX i XX i dążyły do odmiany życia. „Wynaturzyły one – jak pisze Sloterdjik – imperatyw absolutny, czytając »Życie« tam, gdzie stoi »swoje życie«". W ten sposób mógł powstać „europejski obóz treningowy potęgowania człowieka na wielu frontach", który w połączeniu z ruchami higienistycznymi, postępem w naukach o zdrowiu i pojawianiem się coraz to nowych dyscyplin sportowych wytworzył szeroki społeczny nurt sprzyjający wspólnemu/wspólnotowemu dążeniu do budowy nowego społeczeństwa (ibidem, s. 463).

[63] S. Breyer, *Z pogranicza…*, s. 101 i n.

wewnętrzne i zewnętrzne, w szczególności wojny[64]. Dodajmy – choć ze względu na brak miejsca będzie to jedynie krótka uwaga – że zdrowie (tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym), podobnie jak jego załamanie, choroba i niezdolność czy niemożność jej przezwyciężenia, a także walka z nią, były postrzegane jako część kosmicznego układu sił dobra i zła – przejaw nieustannego ścierania się tych dwóch mocy. Człowiek – podejmujący odpowiednie działania, pracujący na rzecz uporządkowania swojej, a przez to i społecznej relacji z kosmosem – miał w takiej sytuacji do wypełnienia istotne zadanie. Wizję tego typu widać wyraźnie w myśleniu Pilchowej, kładącej nacisk na sprawczość człowieka, który przez swoje działania może w pewnym przynajmniej zakresie wpływać na kosmiczne losy świata[65]. Podobne idee w latach 40. głosił Józef Michejda[66]. Dysponując wiedzą z zakresu nauk ścisłych, starał się pokazać ich paralelność do koncepcji ezoterycznych głoszących jedność całej rzeczywistości. W ujęciu Michejdy „wszechjedność" nakładała na człowieka swoiste zobowiązanie dbania nie tylko o innych ludzi, ale w istocie o cały kosmos[67].

Spojrzenie na zdrowie w szerokiej perspektywie wychodzącej poza dobrostan jednostki sprawiało, że choć mocno podkreślano konieczność pracy indywidualnej nad jego poprawą, to jednocześnie widziano ten proces jako sposób na stopniową naprawę całego społeczeństwa – i w dalszej perspektywie – przemianę całej ludzkości. Koniecznie należy w tym miejscu dodać i to, że we wspomnianym okresie w Polsce idea zdrowia, zwłaszcza w wymiarze duchowym czy moralno-społecznym, które jednak ściśle wiązało się przecież ze zdrowiem fizycznym, uzyskała jeszcze jeden, można by

---

64 Ibidem, s. 128. Zdaniem krakowskiego lekarza źródła choroby społeczeństwa trzeba szukać, podobnie jak w przypadku człowieka, na płaszczyźnie duchowej. To, co dzieje się w społeczeństwie (np. wojna), jest jedynie symptomem zaburzeń w sferze ponadzmysłowej. W antropozofii, ezoterycznym nurcie zainicjowanym przez Rudolfa Steinera, ten sposób interpretowania wydarzeń historycznych oraz zjawisk społecznych nosi nazwę „symptomatologii historii", zob. R. Steiner, *Geschichtliche Symptomatologie. Neun Vorträge, gehalten in Dornach vom 18. Oktober bis 3. November 1918*, Dornach 1962.

65 Zob. A.P. [A. Pilchowa], *Spojrzenie w przyszłość*, Wisła 1933. Pilchowa uważała także, że wszelkie konflikty społeczne i polityczne są również wynikiem starcia tych dwóch kosmicznych potęg.

66 Więcej o nim zob. T. Kołakowski, *Józef Michejda – założyciel Energetyki, człowiek wielkiego serca i prawego charakteru*, „Energetyka" 2007, t. 9, s. 613–616.

67 J. Michejda, *Wszechjedność...*

rzec, głęboko patriotyczny odcień. Związała się mianowicie z myśleniem niepodległościowym (po 1918 roku – odrodzeniowym) i mesjanistycznym. W środowiskach alternatywnych – a Wisła była niezwykle silnym i wpływowym ośrodkiem – ten element stał się istotnym komponentem krajobrazu zdrowia i uzdrawiania. Wiązał się on z powszechną wiarą w konieczność naprawy moralnej, duchowej, a także społecznej, będącej warunkiem zbudowania niepodległego, niezależnego i silnego państwa polskiego, które ma do wypełnienia misję dziejową – wprowadzenia nowego porządku rzeczywistości, odnowienia całego świata. Taka wizja jest wyraźnie widoczna w poglądach Józefa Chobota, dla którego uzasadnieniem działań reformatorskich było właśnie przekonanie o szczególnej roli odnowionej Polski w procesie budowania Królestwa Bożego na ziemi[68]. Pogląd ten, w gruncie rzeczy bardzo optymistyczny, podzielali właściwie wszyscy wiślańscy ezoterycy, może za wyjątkiem Pilchowej, której wizje przyszłości (nie tylko Polski, ale całego świata) były niezwykle mroczne[69].

Nie zaskakuje więc to, że poza wskazaniami do pracy i praktyki indywidualnej próbowano także podejmować działania na nieco większą skalę. Taki właśnie projekt odnowy społecznej przedstawił Józef Chobot, tworząc program Bractwa Odrodzenia Narodowego (BON), a potem próbując – bezskutecznie – wcielić go życie[70]. Poza wieloma różnymi przedsięwzięciami Chobotowi w sposób szczególny zależało na stworzeniu przestrzeni, w której człowiek mógłby żyć w zgodzie z naturą i pod dyktando jej praw doskonalić się duchowo. W tym celu planował zakładanie osad ogrodniczo-sadowniczych „Odrodzenie", które byłyby „warsztatem pracy

---

68 Zob. np. J. Chobot, *Do wszystkich ludzi dobrej woli!*, „Odrodzenie" 1923, z. 4, s. 2–9. Chobot zakreślił tu wizję odrodzonej Polski, która została powołana do ustanowienia na ziemi doskonałego porządku społecznego. Por. też S.-I. d'Alveydre, *Misja Indyj w Europie. Misja Europy w Azji*, oprac. K. Chobot, Katowice 1921, w szczególności wstęp pióra Józefa Chobota.

69 Por. A. Pilchowa, *Spojrzenie...*; S. Hadyna, *Przez okna czasu. Jasnowidząca z Wisły*, Kraków 1993.

70 J. Chobot, *Program praktyczny B.O.N.*, „Odrodzenie" 1925, z. 8, s. 4–10; por. A. Świerzowska, *Inne formacje ezoteryczne: projekty przemiany człowieka, ludzkości, świata (Bractwo Odrodzenia* Narodowego*)*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 4: *Źródła i dokumenty*, red. D. Oboleńska, Gdańsk 2019, s. 235–330 (tu statut organizacji). Więcej o projekcie duchowej rewolucji Chobota zob. A. Mikołejko, *Rewolucja duchowa w projekcie Józefa Chobota*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 2: *Formacje, ludzie, idee*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2019, s. 133–134.

duchowej i materialnej na łonie przyrody" działającym na bazie „własnego gospodarstwa ogrodniczo-sadowniczego opartego na zasadach wzajemnej pomocy, współdzielczości, wyższej kultury etycznej i jarskiego trybu życia"[71]. Mieszkańcy osady mieli się trudnić pracami rolnymi, ogrodniczymi, sadownictwem, pszczelarstwem czy uprawą ziół. Dopuszczano hodowlę zwierząt, ale nie w celu pozyskania ich mięsa.

Przez swego rodzaju zjednoczenie z naturą i poddanie się jej prawom Chobot chciał w istocie stworzyć nowego, w pełni harmonijnego człowieka, a w ten sposób całkowicie przebudować relacje międzyludzkie jako podstawę życia społecznego. Tworzenie warunków pracy – takich jak we wspomnianej osadzie – w której przemiana człowieka i społeczeństwa mogła się dokonywać w sposób zaplanowany, było częścią przygotowanego programu. Człowiek jednak, jak widział to Józef Chobot, mógł także korzystać z zasobów całkowicie naturalnych, mógł w sposób bezpośredni doświadczać transformującego zjednoczenia z siłami przyrody. Za przestrzeń, która w sposób szczególny miała wpływać na tę przemianę duchową, Chobot uznawał las. Wyjątkowym świadectwem traktowania go jako swoistego rezerwuaru sił duchowych jest niewielka książeczka pod tytułem *Duchowe skarby Puszczy Białowieskiej* autorstwa Metodiusza Romanowa[72], wydana przez Józefa Chobota nakładem redakcji „Odrodzenia". Wywód autora koncentrował się, co prawda, na lasach okolic Białowieży, ale wyraźnie widać, że tę formację

---

[71] J. Chobot, *Odrodzenie Polski. Projekt założenia osady ogrodniczo-sadowniczej*, „Odrodzenie" 1925, z. 10, s. 10. Warto dodać, że Lutosławski, którego Chobot bardzo cenił, widząc w nim „wyraziciela Ducha polskiego" (J. Chobot, *Nasze hasło!*, „Odrodzenie" 1921, z. 1, s. 4), miał w planach stworzenie osady, gdzie możliwe byłoby praktykowanie braterstwa oraz ćwiczenie się w samodyscyplinie (zob. Dąb [T. Zgierski-Strumiłło], *Ogniska i współżycie*, „Eleusis" 1911, t. 6, s. 124–129). Elsowie – członkowie założonego przez filozofa Stowarzyszenia Patriotyczno-Religijnego Eleusis – intensywnie pracowali na Śląsku, a koło Eleusis działało także do (prawdopodobnie) 1914 roku w Bielszowicach, miejscowości, gdzie osiem lat później zostało zorganizowane zebranie, na którym sformułowano i ogłoszono główne założenia statutu BON-u (T. Podgórska, *Stowarzyszenie Patriotyczno-Religijne Eleusis w latach 1902–1914*, Lublin 1999, s. 85–88; A. Mikołejko, *Rewolucja duchowa...*, s. 133).

[72] Metodiusz Romanow - leśnik, ekolog, w okresie międzywojennym pracował na terenie lasów białowieskich, opracował strategię gospodarowania lasami na tym obszarze, zob. M. Romanow, *Zarys przyrodniczo-leśnych podstaw racjonalnej gospodarki w Puszczy Białowieskiej*, „Las Polski" 1929, nr 10, s. 443–460. Romanow był także ezoterykiem, pozostawał związany ze środowiskami rodzimowierczymi, m.in. z Kołem Czcicieli Światowita Władysława Kołodzieja, z którym kontakty utrzymywali Józef i Karol Chobotowie.

przyrodniczą traktował on jako kluczową dla rozwoju duchowego człowieka i podtrzymania jego kontaktów z kosmicznymi siłami natury. W swoim posłowiu do tej publikacji Józef Chobot podkreślił, że nie tylko Puszcza Białowieska, ale w istocie każdy zachowany dziko las czy bór jest „idealnym wzorem i przykładem życia społecznego w stanie przyrody”[73], jest rajem, do którego dąży każdy człowiek i w którym – pozostając w łączności z Matką Przyrodą – może doświadczyć pełnej jedności ze wszystkimi stworzeniami[74].

Na zakończenie należy choćby krótko wskazać, że częścią opisanego wyżej ezoterycznego krajobrazu zdrowia i uzdrawiania, którego swoisty zwornik stanowiły idea i praktyka łączności z naturą jako warunek dobrostanu, był obraz degeneracji zdrowotnej człowieka oraz towarzysząca mu krytyka medycyny konwencjonalnej (nazywanej też „urzędową”[75]) łącznie z jej strukturą organizacyjną, w tym tą uzdrowiskową. Motyw ten można, jak sądzę, traktować jako rozwinięcie wspominanego napięcia na linii natura–cywilizacja / przestrzeń industrialna.

Kondycję zdrowotną ówczesnego społeczeństwa oceniano *en masse* negatywnie. Stan ten wiązano z wszechobecnym materializmem, nadmierną ufnością pokładaną w technice i wynikającą stąd industrializacją, które powodowały przecinanie więzów jednostki z naturą. Towarzyszący im chaos,

---

73 J. Chobot, *Słowo końcowe od Wydawcy*, [w:] M. Romanow, *Duchowe skarby Puszczy Białowieskiej*, Katowice 1925, s. 45. Chobot pisał: „Duch Puszczy, duch boru i każdego lasu – jakże przemawia on do nas, jakże bliskimi czujemy się i zbratanymi ze wszelkim stworzeniem! Uczuwamy się w tych boskich naprawdę chwilach jednym i tym samym z całą Przyrodą. Uczuwamy się wtedy nieodrodnymi Synami Braćmi wszelkiego jestestwa, Uczniami i Sługami a zarazem i Kapłanami i Nauczycielami Matki Przyrody!” (ibidem, s. 47).

74 J. Chobot, *Słowo końcowe…*, s. 45.

75 E. Polończyk, *Leczenie czy potęgowanie choroby*, „Hejnał” 1930, z. 2, s. 49–52 (tekst został wydany także w postaci broszurki, ok. 1930 roku, prawdopodobnie we Lwowie). Określenie to w pracach Polończyka sugeruje, że jest to system leczniczy narzucany społeczeństwu i to pomimo jego szkodliwości, a przynajmniej małej skuteczności. Eugeniusz Polończyk był lekarzem, praktykował we Lwowie głównie wśród osób wykluczonych. Miał wykształcenie medyczne, ale korzystał w największym stopniu z medycyny okultystycznej oraz różnych form naturoterapii. Był także działaczem społecznym, wizjonerem politycznym i ezoterykiem. Utrzymywał kontakty ze środowiskiem wiślańskim, choć wiemy o nich niezwykle mało. Swoje reformatorskie idee Polończyk ogłaszał m.in. w „Hejnale”. Był założycielem Stowarzyszenia „Arja” (Lwów), które najprawdopodobniej wyłoniło się ze wspominanego Bractwa Odrodzenia Narodowego (J. Tomasiewicz, *Naprawa czy zniszczenie demokracji? Tendencje autorytarne i profaszystowskie w polskiej myśli politycznej 1921–1935*, Kraków 2012, s. 353).

brak wiedzy o zasadach, zgodnie z którymi działa organizm ludzki i społeczny, uniemożliwiały, jak twierdzono, znalezienie adekwatnej terapii czy wdrożenie właściwych działań reformatorskich. Zamknięci w „fabryczno-przemysłowych zakładach z mnóstwem sal pełnych różnych machin i aparatów”[76] pacjenci nie mieli szans na przywrócenie i uporządkowanie relacji człowiek–natura. Procedury medyczne miały koncentrować się jedynie na objawach choroby, nie docierając do źródeł problemu[77], i to niezależnie od tego, czy wykorzystywano środki naturalne (np. woda, słońce, ruch), czy sztuczne (gimnastyka, środki „chemiczne”, prąd)[78]. „Nękanie [chorego] przeróżnymi zabiegami”[79] odbierało mu także wszelką sprawczość, tak istotną dla wspominanych antropotechnik. Ograniczony przez instytucjonalne uwarunkowania człowiek przestawał być odpowiedzialny za samodzielne kształtowanie własnego (i społecznego) zdrowia, a stawał się w gruncie rzeczy bezwolnym obiektem pozbawionych znaczeń procedur, których skuteczność oceniano na dodatek jako nikłą.

Choć kwestie te regularnie podejmowano w publikacjach wydawanych przez ezoteryków z Wisły i były one przedmiotem zainteresowania osób, które cieszyły się ich szacunkiem[80], obraz w ten sposób zarysowany nigdy nie dominował. Pomimo tego, że sytuował się on raczej na obrzeżach krajobrazu zdrowia i uzdrawiania, był jednak jego ważną częścią, gdyż przez swoją antytetyczność i kontrastowość uwypuklał jego charakter oraz wzmacniał wizję, w której to natura miała kluczowe znaczenie dla sposobu funkcjonowania jednostki i społeczeństw, i to dzięki (właściwej) relacji z nią możliwa była ich naprawa.

---

[76] E. Polończyk, *Lekarze i leczenie*, Lwów 1918, s. 1.

[77] Powszechnie uważano, że ten sposób leczenia działał wbrew uzdrawiającym siłom natury, a poddając organizm nadmiernej stymulacji, tworzył jedynie pozory zdrowia, zob. np. M.W., *Zioła lecznicze*, „Hejnał” 1931, z. 7, s. 218. Wątek ten pojawia się także wielokrotnie w przywoływanych tu pracach lekarzy Polończyka czy Breyera.

[78] E. Polończyk, *Lekarze...*, s. 2.

[79] Ibidem, s. 4.

[80] Np. S. Breyer, *Z pogranicza...*, passim; idem, *Jak odzyskać zdrowie? Czyli leczenie mieszankami ziołowemi*, Kraków 1948, passim; K. Chobot, *Suchoty są uleczalne: leczenie suchot metodą hinduską Ludwika Pasińskiego*, Katowice 1926, passim; E. Polończyk, *Praktyczne wskazówki leczniczo-dyetetyczne*, „Hejnał” 1929, z. 2–7 (jest to przedruk broszury: idem, *Praktyczne wskazówki leczniczo-dyetetyczne*, Lwów 1922).

## Zakończenie

Przedstawiony ezoteryczny krajobraz zdrowia i uzdrawiania, kształtujący się jeszcze od czasów rozbiorowych, a ugruntowany w okresie międzywojennym, był mocno związany z uwarunkowaniami przyrodniczymi i społecznymi Śląska Cieszyńskiego, w szczególności Wisły. To one nadały mu bardzo uniwersalny charakter, sprawiły, że był pojemny znaczeniowo, przez co atrakcyjny dla osób o licznych afiliacjach ezoterycznych, ale też tych niezwiązanych z żadną tradycją. Podzielały go również osoby o różnych profilach alternatywnych zainteresowań – zarówno te koncentrujące się na pracy indywidualnej, jak i te, dla których ważna była aktywność patriotyczna czy szeroko pojęta społeczna, na rzecz całej ludzkości. Alternatywne wizje świata z Wisły znajdowały szerokie grono odbiorców, rezonując w wielu polskich ośrodkach ezoterycznych, z którymi wiślanie utrzymywali kontakty[81] i wymieniali myśli. Jednak po II wojnie światowej ten ezoteryczny krajobraz idei zorientowanych na zdrowie zanikł. Zawierucha wojenna rozproszyła środowisko alternatywne Wisły, które go kreowało, a reżimowe realia polityczne skutecznie komplikowały tworzenie nowej sieci kontaktów. Rozpowszechnianie idei alternatywnych, które były przez system traktowane w sposób podejrzliwy, stało się trudne[82]. Co więcej, dramat wojenny przyniósł kres światopoglądom tego typu – podzielane przez niemal wszystkie tradycje ezoteryczne optymistyczne przekonanie o możliwości doskonalenia jednostek i stopniowej ewolucji całej ludzkości, wiara w możliwość stworzenia na ziemi „Królestwa Ducha”[83] oraz wizja dziejowej roli Polski przestały być przekonujące, straciły siłę oddziaływania i mobilizowania do aktywności społecznej. Z tego powodu zdrowie w rozumieniu opisanym wyżej, jako dobrostan człowieka wynikający

[81] Sieć tych kontaktów i przepływ idei pokazały badania prowadzone w ramach projektu Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki „Kultura polska wobec zachodniej filozofii ezoterycznej w latach 1890-1939” (projekt nr 2bH 15 0186 83), zob. *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 1–4, Gdańsk 2019–2021.

[82] Temat inwigilacji polskich środowisk ezoterycznych przez służby bezpieczeństwa PRL pozostaje jeszcze słabo rozpoznany. Kompleksowe badania w tym zakresie prowadzi Zbigniew Łagosz.

[83] Por. W. Kołodziej, *Królestwo Ducha*, Katowice 1924, „Książnica Wiedzy Duchowej”, nr 17.

z podporządkowania się i podążania za prawami natury, rozpatrywane tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym, oraz praktyki zdrowotne nie były już przedmiotem uwagi. Tę nieobecność tematu zdrowia pokazały niezwykle wyraźnie wywiady przeprowadzone z osobami, które wywodziły się ze środowiska ezoterycznego w Wiśle lub znały osoby, które je tworzyły. W rozmowach tych kwestie związane ze zdrowiem i praktykami zdrowotnymi pojawiają się, jak wskazywałam, jedynie marginalnie.

Jak się wydaje, zanik tego specyficznego krajobrazu należałoby także wiązać z dynamicznym rozwojem lecznictwa uzdrowiskowego w Polsce i silnym promowaniem go przez państwo przy jednoczesnym intensywnym budowaniu infrastruktury leczniczej, wypoczynkowej i turystycznej. Po zakończeniu II wojny światowej w Polsce nastąpiło uspołecznienie ochrony zdrowia, a lecznice i uzdrowiska zostały przejęte przez administrację państwową. Bezpłatny dostęp do sanatoriów sprawił, że w sposób gwałtowny wzrosła liczba kuracjuszy, co z kolei powodowało konieczność ciągłego rozwijania bazy zabiegowej oraz pobytowej. Do końca lat 80. XX wieku w Polsce, w tym także na omawianym tu obszarze, powstawały nowoczesne kompleksy sanatoryjne i hotelowe, także szpitale uzdrowiskowe, z których korzystali kuracjusze, najczęściej w ramach organizowanych przez zakłady pracy wczasów czy turnusów rehabilitacyjnych. W takich realiach – masowego lecznictwa ambulatoryjnego – idea sprawczości leczonego podmiotu, oddania mu przez określone praktyki lecznicze kontroli nad procesem zdrowienia, nie mogła przetrwać. Podobnie będąca fundamentem ezoterycznego krajobrazu zdrowia i uzdrawiania romantyczna wizja przyrody jako zasadniczego bodźca uzdrawiającego zanikła zastąpiona przez „czynniki środowiskowe, mające korzystny wpływ na wyniki świadczeń zapobiegających i leczniczych”[84]. W ten sposób przebrzmiało także tak istotne dla tego krajobrazu, bo wyznaczające jego granice i definiujące specyfikę, napięcie pomiędzy cywilizacją a naturą wraz z jego przedłużeniem w postaci krytyki medycyny konwencjonalnej, a niekiedy radykalnego jej odrzucenia przez zwolenników praktyk zdrowotnych.

[84] B. Małecka, J.T. Marcinkowski, *Rys historyczny rozwoju lecznictwa uzdrowiskowego*, „Problemy Higieny i Epidemiologii” 2007, t. 88, nr 2, s. 141; Ustawa z dnia 17 czerwca 1966 r. o uzdrowiskach i lecznictwie uzdrowiskowym, Dz.U. z 1966 r., nr 23, poz. 150.

Powtórne zainteresowanie dobrostanem człowieka, ujmowanym z perspektywy alternatywnych praktyk zdrowotnych, daje się zauważyć na Śląsku Cieszyńskim w połowie lat 80. XX wieku. Można sądzić, że było to związane z rosnącą popularnością idei New Age, w których konglomeracie wszelkie antropotechniki znajdowały istotne miejsce. Ówcześni propagatorzy zdrowego stylu życia – między innymi Leon Miękinia[85], Jadwiga Oszelda[86], Jerzy Oszelda – sięgali po te najbardziej rozpowszechnione, np. jogę (czy – ściślej rzecz ujmując – asany oraz elementy technik oddechowych – pranajam), praktykę mudr, medytację, gimnastykę tybetańską, rozciąganie meridianów, rozmaite praktyki żywieniowe (dieta wegetariańska, głodówki, post, kuracje oczyszczające, leczenie dietą) i naturoterapeutyczne (elementy hydroterapii, fitoterapia, helioterapia), elementy medycyny ludowej, radiestezję[87]. W ten sposób powstał dość eklektyczny zbiór zaleceń umocowany na przekonaniu (także właściwym dla idei New Age) o konieczności powrotu do natury, do „dzikiego życia", co miało pozwolić „odkryć najlepsze strony ludzkiej natury"[88]. Zbiór ów nie generował jednak szerszego systemu znaczeń, przez co nie miał potencjału do tworzenia spójnej ideowej całości, która mogłaby skłaniać do podejmowania działań w zakresie szerszym niż indywidualna troska o zdrowie. Nie można w tym wypadku mówić więc o powstaniu czy (re)kreowaniu nowego, alternatywnego krajobrazu. Co ciekawe, choć w pracach wspomnianych wyżej osób pojawia się wiele wątków podobnych do tych, które odnaleźć można u ich przedwojennych poprzedników, a dotyczy to także praktyk leczniczych, które zalecali (jak choćby joga, terapia słońcem, hydroterapia czy wegetarianizm), ich powojenni popularyzatorzy zdają się zupełnie tego nie dostrzegać. W swoich poradnikach czy artykułach bazują w przeważającej mierze na literaturze przedmiotu, która

[85] Leon Miękinia – cieszyński nauczyciel, działacz społeczny, jeden z inicjatorów utworzenia Książnicy Cieszyńskiej.

[86] Jadwiga Oszelda – poetka, działaczka społeczna, promotorka zdrowego, naturalnego stylu życia, Jerzy Oszelda – jej syn, poeta, ekolog i działacz społeczny.

[87] Por. np. Jadwiga Oszelda, *Zdrowie na talerzu*, Cieszyn 1993; eadem, *Zdrowie nie tylko na talerzu*, Cieszyn 1995; eadem, *Żyjmy dłużej i zdrowiej*, Cieszyn 1999; eadem, *Zdrowie pod ręką*, Cieszyn 1999; L. Miękinia, *Radiestezja i biocenotyka a zdrowie*, „Kalendarz Cieszyński" 1991, s. 157–162; idem, *Czy radiestezja może pomóc medycynie?*, „Kalendarz Cieszyński" 1991, s. 135–138; Jerzy Oszelda, *Dzikie jest piękne*, „Kalendarz Cieszyński" 1996, s. 350–355.

[88] Jerzy Oszelda, *Dzikie…*, s. 352.

zaczęła pojawiać od końca lat 70. XX wieku (polskojęzycznej i tłumaczonej). Nazwiska i dorobek wiślańskich twórców i jednocześnie uczestników przedwojennego krajobrazu zdrowia i uzdrawiania nie są przywoływane. Może to świadczyć o tym, że głoszone przez nich idee nie przemawiały już do późniejszych poszukiwaczy alternatywnych stylów zdrowego życia, którzy recepty na nie szukali w innych obszarach.

Wydaje się, że ezoteryczny krajobraz zdrowia i uzdrawiania, który powstał w środowisku wiślańskim (choć miał znacznie szerszy zasięg) i funkcjonował do wybuchu II wojny światowej był zjawiskiem specyficznym, powstałym i mogącym rozwijać się – jak starałam się pokazać – dzięki określonym uwarunkowaniom, które zdeterminowały jego charakter na tyle, że nie mógł on przetrwać w nowych realiach ideowych, politycznych i społecznych.

## Bibliografia

Agni P. [Pilchowa A.], *Zioła lecznicze*, „Hejnał" 1934, z. 6–7, 10; 1935, z. 6–8; 1936, z. 2–4.

A.P. [Pilchowa A.], *Spojrzenie w przyszłość*, Wisła 1933.

Appadurai A., *Modernity at Large. Cultural Dimentions of Modernity*, Minneapolis–London 2005.

Appadurai A., *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Z. Pucek, Kraków 2005.

Baniowska-Kopacz E., *Relacje mniejszości i większości: przypadek społeczności Wisły*, [w:] *W kręgu tradycji kulturowych Środkowo-Wschodniej Europy*, red. M. Trojan, Kraków 2017.

Breyer S., *Jak odzyskać zdrowie? Czyli leczenie mieszankami ziołowemi*, Kraków 1948.

Breyer S., *Lekarz domowy. Opis ciała ludzkiego, zasady zdrowia, pokarmy, rośliny lecznicze i inne środki domowe i zabiegi lecznicze: wodolecznictwo, światło i powietrze, gimnastyka, przyczyny, objawy i leczenie wszelkich chorób*, Kraków 1911.

Breyer S., *Moja metoda lecznicza*, Kraków 1937.

Breyer S., *Z pogranicza zaświatów*, Kraków 1922.

Breyer S., *Zwycięstwo homeopatii*, „Lotos" 1935, z. 2.

Buzkowa O., *Współczesny ruch weekendowy jako źródło zdrowia moralnego i fizycznego*, Cieszyn 1930.

Camp C., *Foodways*, [w:] *Encyclopedia of Food and Culture*, t. 2: *Food Production to Nuts*, ed. S.H. Katz, New York 2003.

Chobot J., *Do wszystkich ludzi dobrej woli!*, „Odrodzenie" 1923, z. 4.
Chobot J., Listy do W. Lutosławskiego, 7.05.1921, 8.05.1921, 22.02.1924, Archiwum Nauki PAN i PAU w Krakowie, Korespondencja W. Lutosławskiego, sygn. KIII-155.
Chobot J., *Nasze hasło!*, „Odrodzenie" 1921, z. 1.
Chobot J., *Odrodzenie Polski. Projekt założenia osady ogrodniczo-sadowniczej*, „Odrodzenie" 1925, z. 10.
Chobot J., *Program praktyczny B.O.N.*, „Odrodzenie" 1925, z. 8.
Chobot J., *Słowo końcowe od Wydawcy*, [w:] M. Romanow, *Duchowe skarby Puszczy Białowieskiej*, Katowice 1925.
Chobot K., *Suchoty są uleczalne: leczenie suchot metodą hinduską Ludwika Pasińskiego*, Katowice 1926.
Ciarkowski B., *Harmonia czy dysonans – rozwój architektury uzdrowiskowej w Karpatach i Sudetach w latach 60. i 70. XX wieku*, „Mazowsze. Studia Regionalne" 2017, nr 20, https://doi.org/10.21858/msr.20.01.
Cienciała Z., Drewniok F., Kurczała A., Ośródka L., *Środowisko przyrodnicze Wisły*, Wisła 2007, „Monografia Wisły", t. 1.
Czyż R., *Przewodniki Andrzeja Podżorskiego (1886–1971) po Wiśle, czyli o początkach nowoczesnego kreowania marki regionalnej Śląska Cieszyńskiego*, [w:] *Nauka – technika – technologia: seria wydawnicza AGH*, t. 2, red. A. Gonet, Kraków 2021.
Czyż R., *Strzegąc ojców wiary. Przewodnik po wiślańskich wspólnotach religijnych*, Wisła 2004.
Czyż R., Pasek Z., *Kościoły i wspólnoty religijne Wisły*, Wisła 2008, „Monografia Wisły", t. 3.
d'Alveydre S.-I., *Misja Indyj w Europie. Misja Europy w Azji*, oprac. K. Chobot, Katowice 1921.
Dąb [Zgierski-Strumiłło T.], *Ogniska i współżycie*, „Eleusis" 1911, t. 6.
Dolphijn R., *Foodscapes: Towards a Deleuzian Ethics of Consumption*, Delft 2005.
Dorda A., *Środowisko przyrodnicze*, [w:] *Śląsk Cieszyński w czasach prehistorycznych*, wyd. 2 zm., red. I. Panic, Cieszyn 2012, „Dzieje Śląska Cieszyńskiego od Zarania do Czasów Współczesnych", t. 1.
*Dzieje Jaworza na przestrzeni wieków*, red. J. Roik, J. Czader, Bystřice 2010.
Faivre A., *Access to Western Esotericism*, New York 1994.
Florkowa M., List do W. Lutosławskiego, 13.02.1934, Archiwum Nauki PAN i PAU w Krakowie, Korespondencja W. Lutosławskiego, sygn. KIII-155.
Florkowa M., *Tajemnice szlachetnych kamieni*, Wisła 1938.
Głóg J.H. [Hadyna J.], *Zioła lecznicze. Botanika okultystyczna, astrologja herbalna, medycyna hermetyczna*, Kraków 1936, „Biblioteka »Lotosu«", nr 4.
Hadyna J., *Zioła lecznicze*, „Hejnał" 1931, z. 7–10; 1932, z. 3–6.
Hadyna S., *Przez okna czasu. Jasnowidząca z Wisły*, Kraków 1993.

Hoff B., *Górale Beskidów Zachodnich*, t. 1: *Początki Wisły i Wiślanie*, Warszawa 1888.
Hoff B., *Protokół jedenastego posiedzenia Komisyi balneologicznej Tow. Nauk. Krak., dotyczący się rozbioru chemicznego wody ze zdroju „Wandy" w Szczawnicy*, Kraków 1868.
Hryciuk R.E., *Tortilla tour. Turystyka kulinarna w zglobalizowanej Oaxace, południowy Meksyk*, „Studia Socjologiczne" 2018, iss. 4(231).
Janik J., *Jodowo-bromowy zdrój Darków. Śląsk, Č.S.R.*, [b.m.] [po 1927].
J.A.S. [Świtkowski J.], *Wstęp w światy nadzmysłowe. Radża-Joga nowoczesna*, Katowice 1923, „Książnica Wiedzy Duchowej", nr 14.
*Jaworze (Ernsdorf). Zakład wodoleczniczy, elektroleczniczy, dyjeteteyczny i borowinowy*, [w:] K. Górski, *Przewodnik po zdrojowiskach*, Kraków 1904.
Jekles L., *Bystra*, [w:] K. Górski, *Przewodnik po zdrojowiskach*, Kraków 1904.
J.K., *Zioła lecznicze według jasnowidzącej A.P.*, „Hejnał" 1937, z. 10.
Kingsford A., *Naukowe podstawy dyety roślinnej (jarstwa)*, przeł. L. Leszczyński, Warszawa 1904.
Kingsford A., *Podstawy naukowe jarstwa*, „Odrodzenie" 1927, nr 9–12; 1928, nr 1–4.
Kołakowski T., *Józef Michejda – założyciel Energetyki, człowiek wielkiego serca i prawego charakteru*, „Energetyka" 2007, t. 9.
Kołodziej W., *Królestwo Ducha*, Katowice 1924, „Książnica Wiedzy Duchowej", nr 17.
Konarzewski D., *Od wsi Wisła do międzywojennej stacji klimatycznej. Zarys historii architektury wiślańskiej do 1939 r.*, [w:] D. Konarzewski, M. Kawulok, *Od wsi do uzdrowiska. Dziedzictwo architektoniczne Wisły*, Wisła 2009.
Kopczyńska E., *Jedzenie i inne rzeczy. Antropologia zmiany w systemach żywnościowych*, Kraków 2021.
Latarnik K., *Walka o Śląsk Cieszyński w r. 1919*, Cieszyn 1934.
Lutosławski W., *Rozwój potęgi woli przez psychofizyczne ćwiczenia według dawnych aryjskich tradycji oraz własnych swoich doświadczeń*, Kraków 1909.
Małecka B., Marcinkowski J.T., *Rys historyczny rozwoju lecznictwa uzdrowiskowego*, „Problemy Higieny i Epidemiologii" 2007, t. 88, nr 2.
Michejda J., *Wszechjedność. Rozprawa filozoficzna napisana w czasie wojny w Dębicy w 1942–1943*, Dębica 1942–1943, s. 40, rps, Książnica Cieszyńska, sygn. RSAKC 01728.
Michejda J., *„Zmagania o polskość Śląska Cieszyńskiego." Wspomnienia z lat 1900–1971*, cz. I: *Na drodze ku wolnej Polsce*, s. 47, mps, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, sygn. 15419 II/1.
Miękinia L., *Czy radiestezja może pomóc medycynie?*, „Kalendarz Cieszyński" 1991.
Miękinia L., *Radiestezja i biocenotyka a zdrowie*, „Kalendarz Cieszyński" 1991.

Mikołejko A., *Julian Ochorowicz in Search of the 'Matrix' of Life*, [w:] *Polish Esoteric Traditions 1890–1939. Selected Issues*, ed. A. Świerzowska, trans. S. Jones, Gdańsk 2019.

Mikołejko A., *Rewolucja duchowa w projekcie Józefa Chobota*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 2: *Formacje, ludzie, idee*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2019.

Mohort J. [Ochorowicz J.], *Listy do przyszłej narzeczonej*, Warszawa 1895.

M.W., *Zioła lecznicze*, „Hejnał" 1931, z. 7.

Nowak K., *Przemysł*, [w:] *Śląsk Cieszyński w latach 1918–1945*, red. I. Panic, Cieszyn 2015, „Dzieje Śląska Cieszyńskiego od Zarania do Czasów Współczesnych", t. 4.

Ochorowicz J., *Listy z Wisły*, „Biesiada Literacka" 1902, nr 11, 12.

Ochorowicz J., *Odczyty o magnetyzmie i hypnotyzmie* [...] *miane w Warszawie w r. 1888 i 1889 na dochód Towarzystwa Osad Rolnych i Przytułków Rzemieślniczych*, St. Petersburg 1890.

Oszelda Jadwiga, *Zdrowie na talerzu*, Cieszyn 1993.

Oszelda Jadwiga, *Zdrowie nie tylko na talerzu*, Cieszyn 1995.

Oszelda Jadwiga, *Zdrowie pod ręką*, Cieszyn 1999.

Oszelda Jadwiga, *Żyjmy dłużej i zdrowiej*, Cieszyn 1999.

Oszelda Jerzy, *Dzikie jest piękne*, „Kalendarz Cieszyński" 1996.

Pilchowa A., *Lecznicze działanie wody deszczowej*, „Hejnał" 1936, z. 5.

Pilchowa A., List do W. Lutosławskiego, 22.02.1938, Archiwum Nauki PAN i PAU w Krakowie, Korespondencja W. Lutosławskiego, sygn. KIII-155.

Pilchowa A., *Pielęgnowanie zdrowia w lecie*, „Hejnał" 1937, z. 6.

Płonka-Syroka B., *Niemiecka medycyna romantyczna*, Warszawa 2007.

Płonka-Syroka B., *Uwarunkowania medyczne i społeczne kształtowania się standardu kultury uzdrowiskowej w Europie w czasach nowożytnych – rys historyczny*, [w:] *Kultura uzdrowiskowa na Dolnym Śląsku w kontekście europejskim*, t. 1, red. B. Płonka-Syroka, A. Kaźmierczak, Wrocław 2013.

Płonka-Syroka B., Suchecka P., *Podróż za marzeniami. Kultura uzdrowiskowa w Europie*, Wrocław 2021.

Podgórska T., *Stowarzyszenie Patriotyczno-Religijne Eleusis w latach 1902–1914*, Lublin 1999.

Podżorski A., *Ilustrowany przewodnik po Wiśle z mapką Wisły*, Ustroń 1930.

Podżorski A., *Los zakładu hydropatycznego w Wiśle*, [prawd. 1967–1970], mps, Muzeum Beskidzkie im. A. Podżorskiego w Wiśle, Dział Historii, Materiały A. Podżorskiego dla Wiślańskiego Radiowęzła.

Podżorski A., *Obrazek z dawnej Wisły* oraz *Wspomnienie o Bogdanie Hoffie*, [prawd. 1967–1970], mps, Muzeum Beskidzkie im. A. Podżorskiego w Wiśle, Dział Historii, Materiały A. Podżorskiego dla Wiślańskiego Radiowęzła.

Podżorski A., *Przewodnik po Wiśle z mapą turystyczną Śląska Cieszyńskiego i planem centrum Wisły i okolicy*, Cieszyn 1938.

Podżorski A., *Wegetaryzm*, „Wyzwolenie" 1919, nr 1, 3–8.

Podżorski A., *Wisła jako letnisko – uzdrowisko*, [prawd. 1967–1970], Muzeum Beskidzkie im. A. Podżorskiego w Wiśle, Dział Historii, Materiały A. Podżorskiego dla Wiślańskiego Radiowęzła.

Polończyk E., *Leczenie czy potęgowanie choroby*, „Hejnał" 1930, z. 2.

Polończyk E., *Lekarze i leczenie*, Lwów 1918.

Polończyk E., *Praktyczne wskazówki leczniczo-dyetetyczne*, Lwów 1922.

Polończyk E., *Praktyczne wskazówki leczniczo-dyetetyczne*, „Hejnał" 1929, z. 2–7.

*Protokół kontroli działalności stowarzyszenia L.O.P. Koła w Wiśle*, 11.12.1954, Wisła, Archiwum Państwowe w Katowicach, o. Cieszyn, Prez. PRN Ciesz., sygn. 676.

Ramacharaka Jog, *Nauka o oddechaniu według systemu Hindusów jako klucz fizycznego, umysłowego, duszewnego i duchowego rozwoju*, oprac. K. Chobot, Cieszyn 1921, „Książnica Wiedzy Duchowej", nr 3.

Rama-Czaraka Jogi, *Hatha-Joga. Nauka jogów o zdrowiu fizycznem i o sztuce oddychania z licznemi ćwiczeniami*, przeł. A. Lange, Warszawa 1922.

Romanow M., *Zarys przyrodniczo-leśnych podstaw racjonalnej gospodarki w Puszczy Białowieskiej*, „Las Polski" 1929, nr 10.

Ruschkowski K.M., *Utilizing the Meaning Response: Naturopathy as Meaning-Based Medicine in the Western Cultural Context*, „University of Saskatchewan Undergraduate Research Journal" 2015, vol. 2, iss. 1.

*Schlesisches Moorbad Ustron an der Weichsel in den Beskiden, 340 Meter ü. D. M. Endstation der Flügelbahn Golleschau-Ustron der Mähr.-Schles. Städtebahn, Post- u. Telegraphen-Station*, b.m. [po 1910].

Sfinks, *Lecznica Brahmińsko-Hinduska*, „Odrodzenie" 1923, z. 6.

Sloterdijk P., *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*, przeł. J. Janiszewski, Warszawa 2014.

Spyra J., *Wisła. Dzieje beskidzkiej wsi do 1918 roku*, Wisła 2007, „Monografia Wisły", t. 2.

Steiner R., *Geschichtliche Symptomatologie. Neun Vorträge, gehalten in Dornach vom 18. Oktober bis 3. November 1918*, Dornach 1962.

Szczypka D., *Zakład hydropatyczny w Wiśle*, „Rocznik Wiślański" 2019, t. 11.

*Śp. dr med. Stanisław Breyer*, „Lotos" 1939, z. 2.

Świerzowska A., *Breyer Stanisław*, Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/162 [dostęp: 13.03.2023].

Świerzowska A., *Inne formacje ezoteryczne: projekty przemiany człowieka, ludzkości, świata (Bractwo Odrodzenia Narodowego)*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 4: *Źródła i dokumenty*, red. D. Oboleńska, Gdańsk 2019.

Świerzowska A., *Joga w Polsce od końca XIX wieku do 1939 roku: konteksty ezoteryczne i interpretacje*, Kraków 2019.

Świerzowska A., *Józef Świtkowski. Parapsychology between Science and Scientia Occulta*, [w:] *Polish Esoteric Traditions 1890–1939. Selected Issues*, ed. A. Świerzowska, trans. S. Jones, Gdańsk 2019.

Świerzowska A., *Świtkowski Józef*, Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/1096 [dostęp: 2.03.2023].

Świerzowska A., *Zdrowie podstawą szczęścia małżeńskiego i... dobrostanu narodu. Uwagi Juliana Ochorowicza o zdrowym trybie życia przyszłych żon*, „Rocznik Wiślański" 2023, t. 20.

Świtkowski J., *Magnetyzm żywotny (mesmeryzm) i jego własności lecznicze*, Kraków 1934.

Tomasiewicz J., *Naprawa czy zniszczenie demokracji? Tendencje autorytarne i profaszystowskie w polskiej myśli politycznej 1921–1935*, Kraków 2012.

Trzcińska I., *Mański Tomasz*, Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/3649 [dostęp: 4.03.2023].

Tylor Ch., *Nowoczesne imaginaria społeczne*, przeł. A. Puchejda, K. Szymaniak, Kraków 2010.

Ustawa z dnia 17 czerwca 1966 r. o uzdrowiskach i lecznictwie uzdrowiskowym, Dz.U. z 1966 r., nr 23, poz. 150.

Wantuła A., *Dr Julian Ochorowicz w Wiśle*, „Zaranie Śląskie" 1937, z. 3.

W.H., *Medycyna okultystyczna. Zioła lecznicze*, „Wiedza Duchowa" 1934, z. 5.

W.H., *Zioła lecznicze*, „Wiedza Duchowa" 1934, z. 7.

*Wisła – Julianowi Ochorowiczowi w 150. rocznicę urodzin. Materiały z sympozjum, które odbyło się 16 października* 2000, red. T. Łączyńska, Wisła 2001.

*Wisła: największe uzdrowisko śląskie u stóp Baraniej Góry u źródeł Wisły*, Wisła [prawd. 1936].

*Zakład Zdrojowo-Kąpielowy w Darkowie Woj. Śląskie (Zaolzie). Najsilniejsze solanki jodowo-bromowe w Środkowej Europie. Sezon: od 1 maja do 30 września*, [b.m.], 1939.

*Źródła Wisły. Zakład leczniczy. Źródła Wisły i wieś Wisła jako letnisko*, Cieszyn [b.d., po 1900].

Żebrokowa B., *Gospodarcze podłoże tożsamości kulturowej Śląska Cieszyńskiego*, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne" 1997, nr 1.

Paweł Mirowski

AGH Akademia Górniczo-Hutnicza w Krakowie
ORCID: 0000-0002-6766-1810

# Tropy idei ekologicznych w wydawnictwach Śląska Cieszyńskiego w pierwszej połowie XX wieku

W niniejszym rozdziale zostaną przedstawione pomysły i koncepcje, które współcześnie uważa się za ekologiczne lub prośrodowiskowe, a w epoce nowoczesności pojawiały się jako niepowiązane ze sobą poglądy na temat relacji człowieka z przyrodą. Okres od końca XIX wieku do wybuchu II wojny światowej był dla Polski i Polaków czasem wielu zmian, odtwarzania tożsamości, a także jednoczenia i modernizacji. By dorównać nowoczesnym europejskim państwom, po odzyskaniu niepodległości władze II RP musiały przyspieszyć procesy elektryfikacji, industrializacji, intensyfikacji produkcji rolniczej, ujednolicenia prawa oraz zmniejszenia rozwarstwienia społeczno-ekonomicznego. Stopniowo pojawiały się także kolejne regulacje w zakresie ochrony przyrody, jednak świadomość o tej dziedzinie w społeczeństwie zależała od losowych czynników, które nie składały się w jeden duży ideowy nurt. Sytuacja przypominała tę z krajów zachodnich – powstawały towarzystwa ochrony przyrody lub zwierząt, zakładano kolejne parki, pisano o wielkiej wartości dziewiczego świata natury. Poszukiwano również kompromisów pomiędzy klasami społecznymi, dla których przyroda była częściej dobrem konsumpcyjnym niż moralnym[1].

Rozwój powszechnej świadomości ekologicznej zależał od trwałej obecności zielonych idei w dyskursie. Na Śląsku Cieszyńskim warunki do promowania nowoczesnych i także alternatywnych koncepcji były dość dogodne. Mieszkańcy mieli łatwy dostęp do oświaty, pomniejsze wspólnoty pielęgnowały bogatą kulturę duchową, a co ważniejsze w regionie zachował się rozwinięty przemysł drukarski. Ponadto tereny Beskidu Śląskiego stały się celem turystycznych podróży[2] – później będzie to miało duże znaczenie przy wartościowaniu przyrody tego zakątka odrodzonej Polski. W odniesieniu do tych uwarunkowań możemy rozpoznać trzy konteksty,

[1] D. Peterson del Mar, *Ekologia*, przeł. J. Karłowski, Poznań 2010, s. 53–89. Katarzyna Bańkowska w historii polskiej ochrony przyrody wyróżnia tak zwany „okres konserwatorski", który trwał do ok. 1925 r. W krajach europejskich podejmowano się wówczas weryfikacji stanu przyrodniczego. Potem rozpoczął się „okres biocenotyczny", czyli czas zakładania rezerwatów i parków narodowych (K. Bańkowska, *Przyroda jako dobro produkcyjne, dobro publiczne i wartość społeczna*, [w:] *Ciągłość i zmiana – Sto lat rozwoju polskiej wsi*, t. 1–2, red. M. Halamska, M. Stanny, J. Wilkin, Warszawa 2019, s. 808–814).

[2] R. Czyż, *Przewodniki Andrzeja Podżorskiego (1886–1971) po Wiśle, czyli o początkach nowoczesnego kreowania marki regionalnej Śląska*, [w:] *Nauka – technika – technologia: seria wydawnicza AGH*, t. 2, red. A. Gonet, Kraków 2021, s. 20.

w ramach których formułowano myśl wczesnoekologiczną. Wskazane w tytule półwiecze z perspektywy historycznej można rozdzielić na pomniejsze, ale bardzo odmienne okresy. Do 1918 roku, wciąż pod władzą Austriaków, polskojęzyczna społeczność Śląska Cieszyńskiego musiała zmagać się z problemami tożsamościowymi, więc sprawy przyrodnicze miały wymiar bardziej pragmatyczny lub narodowy. W okresie międzywojennym odpowiedzialność za problemy ekologiczne spadła na struktury państwa polskiego. Z kolei wybuch II wojny światowej i pojawienie się Polski Ludowej całkowicie zmieniły drogi rozwoju świadomości ekologicznej w kraju, kiedy na nowo ukierunkowano się na industrializację. W takich okolicznościach tylko oddolne ruchy i indywidualne inicjatywy były w stanie trwale pielęgnować i promować zielone idee. Bez wątpienia jednak to właśnie w czasach II RP możemy dopatrywać się poważniejszych prób redukcji paradygmatu dominacji człowieka nad przyrodą oraz rozwijania paradygmatu partnerstwa w rozumieniu Tadeusza Ślipki, przynajmniej w małej skali na cieszyńskiej ziemi[3]. Znacznie poważniejsze podejście do ekologii jako zagadnienia etycznego wraz z jej współczesnym rozumieniem rozwinęło się dopiero w latach 70. XX wieku[4].

W ramach niniejszego przeglądu przeanalizowano treści zawarte w periodykach i samodzielnych pracach, które były wydawane na terenie Śląska Cieszyńskiego. Jeszcze przed wybuchem I wojny światowej w Cieszynie działało wiele oficyn wydawniczych i zakładów poligraficznych, należących do Niemców, Czechów, a także Polaków. Wypada tu wspomnieć o kilku ważniejszych potentatach: Augustynie Fabiánie Beinhauerze, Henryku Feitzingerze (jego firmę przejęła później Kutzer i Sp.) czy też Pawle Mitrędze. Druki z ich fabryk były rozprowadzane na całym obszarze Europy Środkowej[5]. Dzięki temu dyskurs ekologiczny mógł rozwijać się w bardzo dogodnych

---

[3] T. Ślipko, *Człowiek elementem przyrody ze stanowiska inkluzjonizmu i ekskluzjonizmu*, [w:] *Humanizm ekologiczny – jakiej filozofii potrzebuje ekologia, ochrona przyrody a ochrona człowieka*, red. L. Pawłowski, S. Zięba, Lublin 1992, s. 9–18.

[4] Za symboliczną datę uznaje się 26 maja 1969 roku, kiedy sekretarz generalny Sithu U Thant na zgromadzeniu ogólnym ONZ przedstawił raport *Problemy ludzkiego środowiska*. Od tamtego czasu kryzys ekologiczny zaczęto postrzegać jako problem globalny (A. Pawłowski, *Odpowiedzialność człowieka za przyrodę*, Lublin 1999, s. 154).

[5] Zob. B. Franek, P. Nováková, *200 lat cieszyńskiego drukarstwa*, Cieszyn 2006; por. S. Król, M. Szelong, M. Śliż, *Z dziejów cieszyńskich oficyn drukarskich (1806–1945)*, Cieszyn 2006.

warunkach. Śląsk Cieszyński był zatem regionem nie tylko nurtów alternatywnej duchowości, ale również alternatywy światopoglądowej i etycznej.

Część właściwa tekstu dzieli się na trzy podrozdziały, które odpowiadają analogicznie trzem kontekstom: rolniczemu, przyrodniczemu oraz duchowemu. Odnoszące się do nich koncepcje z powodu braku nadrzędnego i złożonego programu krzewienia idei ekologicznej przypominają bardziej tropy. Przytaczane artykuły i narracje w różnym stopniu wiążą się ze sobą i dopiero spojrzenie na nie z szerszej perspektywy pozwala wskazać bardziej jednoznaczne przesłanie. Poza pięknem przyrody każdy z tropów akcentuje inne wartości świata naturalnego, a ponadto trafia do różnych grup społecznych. W konsekwencji możemy odczytać odmienne opisy rzeczywistości. Na ten podział wpływ miał również charakter przywoływanych czasopism oraz monografii. W analizie próbowano przytoczyć jak najwięcej przykładów opublikowanych w okresie dwudziestolecia międzywojennego, jednak niektóre bardziej interesujące i wartościowe przypadki pochodzą spoza tej cezury. Wszystkie teksty kolportowano w języku polskim.

## Kontekst rolniczy

Rzeczywistość przyrodnicza gospodarstwa rolnego jest podporządkowana przede wszystkim jego właścicielowi i nie sposób w tym kontekście wspominać o środowisku naturalnym. W tej szczególnej sytuacji to potrzeby człowieka są sprawą nadrzędną. Gospodarstwo wraz z polem uprawnym, sadem, zagrodą, szklarnią, ogródkiem czy nawet sadzawką stanowią razem agroekosystem – sztuczny twór, który wymaga ciągłej uwagi rolnika[6]. Rolnictwo w II RP musiało się mierzyć z problemami związanymi z niską produkcją żywności, słabą infrastrukturą, brakiem elektryczności i zachowaniem archaicznych technologii upraw. Zmiany w tej materii postępowały nierówno i powolnie[7]. W tekście poruszane są problemy dotykające

[6] H. Sandner, *Modelowanie agroekosystemów*, „Zeszyty Problemowe Postępów Nauk Rolniczych" 1974, t. 155, s. 11.

[7] Ze statystyk przedstawionych przez Marię Bogucką wynika, że w Polsce „na mieszkańca w latach 1929–1933 wyprodukowano 390 kg zbóż i 942 kg ziemniaków, w latach 1934–1938 – 365 kg zbóż i 1025 kg ziemniaków. Wzrastało pogłowie bydła

pojedyncze gospodarstwa oraz kształtujące indywidualne relacje między człowiekiem a środowiskiem, nad którym ma bezpośrednią pieczę. Przedstawiono tutaj przede wszystkim przykłady artykułów umieszczanych w kalendarzach cieszyńskich, czyli regionalnych czasopismach wydawanych jako roczniki. Kalendarze były popularne w całej Polsce, a tradycja ich kolportowania sięga czasów pierwszych starodruków. Jak pisał Zygmunt Gloger:

> W kalendarzach polskich odzwierciedla się do pewnego stopnia stan umysłowości społecznej w czterech wiekach, kalendarz bowiem służył do popularyzowania wiedzy z dziedzin przeróżnych i podobnie jak książka do nabożeństwa wciska się do sfer, gdzie dostęp dla słowa drukowanego był najtrudniejszy[8].

Pierwszy kalendarz cieszyński (na rok 1856) wydał Paweł Stalmach, twórca i redaktor „Gwiazdki Cieszyńskiej". W kolejnych latach coraz więcej magazynów i zrzeszeń wydawało własne kalendarze. W krótkiej rozprawce Ludwik Brożek wymienia ponad 30 takich publikacji (część z nich dziedziczyła tytuł po periodyku, do którego były dodatkiem)[9]. Można w nich było znaleźć ważne dla rolników informacje astronomiczne, ogólne prognozy pogody na dany miesiąc, tablice o taryfach podatkowych, cenniki za usługi pocztowe, spis jarmarków, a także różnego rodzaju artykuły: informacje z regionu, teksty o treści historycznej, ciekawostki i wieści ze świata, krótkie opowiadania, sekcję humorystyczną oraz poradniki. W ramach niniejszego studium wykorzystano artykuły z ograniczonego korpusu kalendarzy, na który złożyły się serie wydań następujących tytułów: „Nasz Kalendarz Ewangelicki" (NKE); „Powszechny Kalendarz Ludowy" (PKL); „Kalendarz Naszego Ludu" (KNL); „Kalendarz Cieszyński" (KC); „Kalendarz Ewangelicki" (KE); „Kalendarz Śląski" (KS).

---

i trzody chlewnej" (M. Mieszczankowski, *Rolnictwo II Rzeczypospolitej*, Warszawa 1983, s. 188–189, za: M. Bogucka, *Kultura – Naród – Trwanie, Dzieje kultury polskiej od zarania do 1989 roku*, Warszawa 2008, s. 388). Por. K. Bańkowska, *Przyroda…*, s. 805.

[8] Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska*, t. 2: *D–K*, Warszawa 1972, s. 313–314, cyt. za: B. Rok, *Kalendarze wydawane przez Ignacego Michałowskiego, medyka krakowskiego, w pierwszej połowie XVIII wieku*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej" 2016, t. 64, nr 1, s. 25.

[9] L. Brożek, *Kalendarze Cieszyńskie*, „Kalendarz Cieszyński" 1956, s. 253–255.

Artykuły z poradami dotyczącymi różnych rozwiązań dla gospodarstwa rolnego były stałym elementem składu kalendarzy. Poruszano kwestie upraw roślin, sadownictwa, hodowli świń, drobiu, bydła i pszczół, ochrony przed szkodnikami, problemów zdrowotnych trzody itp. Dobrostan zwierząt pojawiał się w nich regularnie. Autorzy tekstów pisali na przykład o tym, jak należy przygotować stajnie, obory bądź kurniki (KC 1901, 1910; KNL 1927, 1931, 1932). Kładziono nacisk na utrzymywanie ciepła i czystości kojców dla zwierząt oraz zapewnienie odpoczynku krowom dojnym. Przestrzegano, aby nie krzywdzić zwierząt (*O łagodnym obchodzeniu się z krową*, PKL 1897; *O psach – pogadanka dla naszych chłopców*, NKE 1936; *Jak chowa bydło gospodarz Porządkiewicz*, KC 1901). Z drugiej strony uwzględniano hodowlę zwierząt na tucznik lub kontrolę rozpłodową (*Kastracja krów*, NKE 1937; *Znaczenie wieku świń przy tuczeniu*, KNL 1932). O doświadczaniu przez zwierzęta cierpienia spowodowanego przez człowieka pisano też w artykułach nierolniczych (*Badania naukowe co do cierpień koni pod razami batów i przy szarpaniu wędzidłami*, KNL 1931; *Hodowla zwierząt futerkowych*, NKE 1937)[10]. Dość wyjątkowym przykładem jest „Kalendarz Ochrony Zwierząt" (KOZ), którego zachowały się tylko dwa numery, na lata 1902 i 1903. Wydało je Towarzystwo Nauczycieli Wiejskich Księstwa Cieszyńskiego nakładem drukarni Kutzera i Sp. Te krótkie książeczki wyróżniały się charakterystycznymi grafikami przedstawiającymi prace rolnicze przy zwierzętach. W KOZ publikowano opisy różnych gatunków ssaków i ptaków, sytuację prawną ochrony przyrody czy też opowiadania, w których bohaterami były zwierzęta. Nie sposób jednoznacznie określić, jak rolnicy cieszyńscy faktycznie zajmowali się swoją trzodą. Bez wątpienia jednak kwestia dobrostanu zwierząt stanowiła jeden z filarów etosu gospodarza. Wątek ten można podsumować cytatem z poradnika autorstwa Jana Biedronia pod tytułem *Jak gospodarowałem w roku nieurodzaju*, wydanego w Cieszynie w 1890 roku, w którym autor dobitnie podkreślił, jaka ma być relacja między rolnikiem a jego zwierzętami: „Kto ma bydło głodzić, ten lepiéj niech się do gospodarki nie bierze"[11].

[10] Część gospodarczą z rocznika 1937 opracował lekarz weterynarii Jan Pawlas.

[11] J. Biedroń, *Jak gospodarowałem w roku nieurodzaju*, Cieszyn 1890, s. 11.

W KNL umieszczano artykuły na temat osobliwości przyrodniczych z innych kontynentów, np. *Dziewicze Lasy Jawy (*1926); *Osobliwe zwierzę* (1933) lub też *Mowa zwierząt* (1934). Takie o przekazie moralizatorskim lub prezentujące alternatywne spojrzenie na świat publikowano w kalendarzach bardzo rzadko. W KE i NKE znajdziemy tekst *Dzieje ziarna* (1933), który dowodzi, że uprawa zbóż jest fenomenem o bardzo długiej historii[12]. W NKE na rok 1935 pojawił się artykuł *Czynności duchowe u zwierząt*. Autor, skryty pod inicjałami J. St. U., za przejawy duchowego życia zwierząt uznaje zachowania, które można skojarzyć z uczuciami i emocjami. Przywołuje on macierzyństwo, mściwość czy też przywiązanie do właściciela. Dalej poszerza tę listę między innymi o orientację w terenie, ciekawość, żal, litość, zazdrość, poczucie obowiązku, a nawet przeczuwanie katastrof. Zdaniem J. St. U. ze względu na zaobserwowane przesłanki istnienia zwierzęcych dusz ludzie powinni lepiej je traktować. Innego rodzaju tekst znajdziemy w PKL. Artykuł *Cuda przyrody* (1903) E. Libańskiego jest pochwałą i wyrażeniem zachwytu nad fenomenem ogółu przyrody i jej rozpiętością od najmniejszej żywej komórki po wszechogrom kosmosu. Z emfazą wyraża on swój podziw dla ducha ludzkiego, któremu udało się odkryć niewidzialne gołym okiem niezwykłe zjawiska świata. Ze względu na to dostrzeganie przyrody wszędzie artykuł ten wyróżnia się dużym podobieństwem do tekstów skojarzonych z kontekstem duchowym.

Wątki podnoszące wartość zwierząt znajdziemy też w opowiadaniach. Warto w tym miejscu przywołać opowiastkę pod tytułem *W niebie zwierząt*, wydrukowaną w KNL na rok 1930. Jest to ironiczna historia o tym, ile cierpienia człowiek wyrządził różnym istotom:

> Nareszcie podniósł się z tronu sędziwy pawian i taki ogłosił wyrok: – Ponieważ ty mężczyzno z rodu ludzkiego jesteś, który tylko bardzo ograniczoną mądrością rozporządza i ponieważ twój ród jeszcze nie dotarł na drodze rozwoju swego do światła prawdziwego, wypełniającego cały przestwór, tkwiąc jeszcze we zmroku człowieczeństwa, uwalniamy cię od kary i pozwalamy ci wrócić do twojego rodu. W drodze towarzyszyć ci będzie pies aż do granicy nieba naszego, żeby ci wyjaśnił zasady nasze, o ile je pojąć zdołasz duszą twoją tępą[13].

[12] Oba roczniki mają inny skład, ale w obu przedrukowano ten sam artykuł.

[13] S.K., *W niebie zwierząt*, „Kalendarz Naszego Ludu" 1930, s. 51–52.

Oprócz wspomnianych wcześniej artykułów z poradami dla gospodarzy wskazówki można było znaleźć także przy opisach kalendarzowych wszystkich miesięcy. Chodzi o swego rodzaju przypomnienia dla rolników, czym powinni się zająć w danym miesiącu: ogólnymi porządkami, sadzeniem roślin, uprawą roli, opieką nad pasieką oraz trzodą czy też sprawami sadowniczymi. Tego typu wskazówki podkreślają nie tylko dyscyplinę, którą musi sobie narzucić gospodarz, ale też cykliczność agroekosystemu. Wszelka działalność rolnika jest podporządkowana astronomii, klimatowi i pogodzie, zmianom pór roku oraz rytmu życia roślin i zwierząt, którymi się zajmuje. I odwrotnie – to dzięki jego sumiennemu i dokładnemu wykonywaniu obowiązków wszelka roślinność i zwierzęta będą rozwijały się i dostarczały wartościowych zbiorów, które nie zostaną zmarnowane. Tropy ekologiczne w opisanym kontekście zasadzają się na relacji człowieka z podporządkowaną mu przyrodą. Szczególnie wyrazista jest tutaj rozwijająca się wrażliwość na dobrostan zwierząt, które przedstawiano jako istoty w pewnym stopniu rozumne. Stworzone przez człowieka gospodarstwo wymaga od niego pełnego zaangażowania oraz roztropności w podejmowaniu wszelkich działań, z których nie może się zwolnić.

## Kontekst przyrodoznawczy

Głównym czynnikiem, od którego zależało wyodrębnienie tego kontekstu, było wykształcenie autorów oraz naukowa tematyka ich publikacji. Chodzi przede wszystkim o przyrodników, edukatorów i orędowników doświadczania przyrody najczęściej, jak to możliwe. Zacząć należy od Kazimierza Simma, który mieszkał w Cieszynie w latach 1922–1937. Pracował jako dydaktyk w Szkole Gospodarstwa Wiejskiego. Był popularyzatorem nauk przyrodniczych i zaangażowanym zwolennikiem reformy szkolnictwa w zakresie ich propagowania. Podczas pobytu w regionie udało mu się opublikować kilka tekstów, ale szczególnie ważny jest wydawany w latach 1924–1926 miesięcznik dla młodzieży „Przyrodnik". Periodyk drukowano na skalę ogólnokrajową, a jego tematyka wykraczała poza dziedzinę środowiska naturalnego. Ostatecznie z powodu zbyt wysokich kosztów

wstrzymano jego wydawanie[14]. Głównym zadaniem miesięcznika była popularyzacja wiedzy z zakresu nauk ścisłych. Publikowano w nim artykuły nauczycieli akademickich i naukowców, którzy nierzadko pisali o złożonych zjawiskach fizycznych. Czytelnicy mogli zdobywać wiedzę z zoologii, botaniki, mikrobiologii, medycyny, gospodarki leśnej, fizyki, chemii, geografii, a nawet budowy maszyn. Twórcom „Przyrodnika" przyświecała idea kształcenia edukacyjnego „Młodych Przyjaciół przyrody"[15]. Simm, co nie jest zaskakujące, podziwiał piękno świata naturalnego, ale większą wagę chciał przykładać do formowania ducha człowieka, który za pomocą rozumu odkrył wiele tajemnic tego świata[16].

Przyroda zatem, choć wartościowa, nie jest nienaruszalna ani traktowana jako coś ważniejszego od rozwoju ludzkiego. Jednocześnie nie wykluczało to jednak obecności w „Przyrodniku" artykułów, które prezentowały negatywne konsekwencje nadmiaru ingerencji człowieka w środowisko naturalne. W 10 numerze pojawiły się artykuły Józefa Paczoskiego o Puszczy Białowieskiej oraz Marjana Sokołowskiego na temat idei ochrony przyrody w ramach instytucji państwowych oraz systemów edukacyjnych[17]. Najbardziej wartościowym toposem dla przyrodników okazuje się las. „Lasy są najważniejszym elementem szaty roślinnej Polski. One nadają naszemu krajobrazowi charakterystyczne piękno" – tymi słowami otwiera swój obszerny artykuł o Borach Tucholskich Serwacy Zieliński[18]. Zamieścił w nim opisy szkodliwej eksploatacji Borów (jak i innych lasów) wraz zaleceniem, aby nie tylko zaprzestać wycinek drzew, ale również stworzyć nową formę lasu mieszanego, różnorodnego gatunkowo. Na zakończenie Zieliński cytuje Zygmunta Mokrzeckiego: „A co wyzna ten las, owa stara świątynia naszemu duchowi, wypowiedzieć zdołają na korzyść ludzi i kraju tylko nauka i poezja"[19].

---

[14] O niepewności finansowej Simm informował w ostatnim, szóstym numerze „Przyrodnika" z 1926 roku.

[15] K. Simm, *Do Młodych Przyjaciół przyrody*, „Przyrodnik" 1924, z. 1, s. 1–2.

[16] Zob. idem, *Nauki biologiczne jako czynnik wychowania narodowego*, „Miesięcznik Pedagogiczny" 1923, nr 10, s. 257-269, nr 11, s. 291–294.

[17] J. Paczoski, *Eksploatacja Puszczy Białowieskiej*, „Przyrodnik" 1924, z. 10, s. 425–430; M. Sokołowski, *Ochrona przyrody jako przedmiot nauczania w szkołach powszechnych i średnich*, „Przyrodnik" 1924, z. 10, s. 440–443.

[18] S. Zieliński, *Bory Tucholskie pod względem rozwojowo-ekologicznym*, „Przyrodnik" 1925, z. 9/10, s. 398.

[19] Ibidem, s. 429. Źródło cytatu nieznane.

Praktyka dydaktyczna mocno ukształtowała stosunek Simma do przyrody, co można było zauważyć w jego aktywności publicystycznej. W ramach wydawanego w Cieszynie „Miesięcznika Pedagogicznego" ukazał się jego esej pod tytułem *Nauki biologiczne jako czynnik wychowania narodowego*[20]. Simm przedstawił w nim fascynację przyrodą i chęć jej poznawania jako naturalną dla dzieci dystynkcję, którą warto rozwijać i która wymaga również odpowiedniej opieki dydaktycznej. Co więcej, poznawanie natury jest czytaniem życiowej księgi, która wprowadza człowieka w raj. Dzięki niej można osiągnąć łaskę oraz spokój ducha i – co najważniejsze – rozwijać cnoty obywatelskie. Źródłem inspiracji było dla Simma mrowisko – podziemna siedziba całkowicie posłusznych wobec „prawa" i kolonii mrówek była dla niego wzorcem doskonałego państwa w ogóle. Pisze na ten temat w kompilacji tekstów pod tytułem *Na ścieżkach żywej przyrody* z 1924 roku[21].

We wspomnianym eseju pedagogicznym Simm przekonuje, że pierwszym etapem kształcenia wrażliwości etycznej jest doświadczenie estetyczne – zachwyt nad pięknem przyrody. Następnie, obserwując walkę o byt, dziecko może nauczyć się poczucia sprawiedliwości i łagodności (kontrolowanie własnej zachłanności i uszanowanie potrzeb innych istot)[22]. Dalej przyrodnik podnosi znaczenie nauk biologicznych, które polegają na obserwowaniu harmonii rzeczy pewnych i przede wszystkim żywych. Właśnie podglądanie życia ma być doświadczeniem głębi i pozwalać na dostąpienie łaski spokoju ducha. Pomimo tych pozytywnych przekazów konieczna jest tutaj krytyczna refleksja na temat Simmowego nauczania. Pod koniec swoich wywodów opisał on postawę mężczyzny, który wyjeżdżając do Brazylii, w imię miłości do przyrody rodzimej zabrał ze sobą kijanki żab i wypuścił je w stawie blisko swojego nowego domu[23]. Z dzisiejszej perspektywy jest to wprowadzenie obcego gatunku do odmiennego ekosystemu. Nie jest też jasne, ile Simm dawał przyzwolenia dla ludzkiej ingerencji w środowisko przyrodnicze. W innym zbiorze swoich esejów przedstawił wpływ łowiectwa na gospodarkę krajową. Choć względnie jasno wybrzmiewa jego negatywna

[20] K. Simm, *Nauki biologiczne...*

[21] Idem, *Na ścieżkach żywej przyrody – szkice biologiczne*, Cieszyn 1924.

[22] Idem, *Nauki biologiczne...*, s. 4–9.

[23] Ibidem, s. 14–16.

opinia na temat zdziesiątkowania niektórych gatunków łownych, nie sposób ocenić, czy przyrodnik poparłby całkowity zakaz przemysłowego zabijania zwierząt[24].

Kolejny wątek, który wymaga uwagi, dotyczy działalności Andrzeja Czudka, badacza przyrody Beskidu Śląskiego. Czudek był ściśle zaangażowany w promocję idei powstania rezerwatu na Baraniej Górze[25]. Należał też do Państwowej Rady Ochrony Przyrody i zajmował się stanem gatunkowym flory i fauny całego województwa śląskiego[26]. W przypadku regionu cieszyńskiego poświęcił szczególną uwagę opisowi drzew Sobieskiego, które zgodnie z przekazem miał zasadzić osobiście Jan III Sobieski w trakcie kampanii odsieczy wiedeńskiej[27]. Do przybliżania środowiska naturalnego szerokiemu gronu odbiorców ze względu na bioróżnorodność i piękno krajobrazowe przyczyniały się także roczniki Oddziału Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego „Beskid Śląski" pod redakcją Jana Galicza. Roczniki były wydawane między 1930 a 1936 rokiem. Publikowane w nich artykuły poruszały różnorodną tematykę, dotyczyły krajoznawstwa, turystyki, kultury ludowej danego regionu, opisów przyrody czy także działalności środowisk podróżniczych. Z perspektywy naszych rozważań interesujący okazał się tekst wspominanego już Kazimierza Simma pod tytułem *Turystyka a ochrona przyrody*[28]. Rozróżnił on dwa typy turystów – „turystę" i „turystynika", przy czym tego ostatniego przedstawiał jako człowieka nieoświeconego, niedbającego o dobrostan natury, który wyrządza więcej szkód i wcale nie tworzy wartościowej relacji z przyrodą[29].

---

[24] Simm niewątpliwie podziwiał postęp, jaki dokonał się w XX wieku, oraz rozwój cywilizacyjny i intelektualny człowieka. W innych miejscach potępiał wszelką dewastację i nadmierną eksploatację przyrody. Opisując łowiectwo, przedstawiał je jako ówczesną praktykę, która zamieniła się w sport. Wskazywał też na zyski, jakie generuje handel futrem. Co więcej, jego zdaniem człowieka skierowała do łowiectwa nie tylko „naturalna żądza mordowania". Myśliwy był równocześnie obserwatorem zafascynowanym przyrodą. Uważał, że taką właśnie postawę przyjął Karol Darwin, zob. idem, *O znaczeniu łowiectwa*, [w:] idem, *Przyroda i człowiek – odczyty dla miłośników przyrody*, Bydgoszcz 1923, s. 93–108.

[25] Zob. A. Czudek, *O rezerwat przyrodniczy u źródeł Wisły*, wycinek z gazety, ok. 1930, Książnica Cieszyńska, Archiwum Tadeusza Regera, sygn. TR 036.088, https://www.sbc.org.pl/dlibra/publication/202974/edition/191427 [dostęp: 21.06.2024].

[26] Zob. idem, *Ochrona przyrody w województwie Śląskim*, Kraków 1938.

[27] Zob. idem, *Drzewa Sobieskiego na Śląsku*, Cieszyn 1933.

[28] K. Simm, *Turystyka a ochrona przyrody*, „Rocznik Oddziału Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego »Beskid Śląski« w Cieszynie" 1932, R. 3, s. 33–40.

[29] Ibidem, s. 34.

Kontekst przyrodoznawczy jest blisko powiązany z kształtowaniem idei prośrodowiskowych przez państwo i instytucje naukowe II RP. Marjan Sokołowski wyróżnił motywy stojące za krajową doktryną ochrony przyrody: historyczno-patriotyczne, estetyczno-konserwacyjne, przyrodniczo-naukowe oraz wychowawcze[30]. Przyroda zatem uobecniała się w różnych kodach ówczesnej kultury. W pierwszym przypadku w ramach kształtowania tożsamości narodowej i pamięci kulturowej posługiwano się symbolicznymi pomnikami przyrody. Tę rolę pełnią właśnie drzewa Sobieskiego. Drugi motyw jest związany z wszelkim doświadczaniem i przeżywaniem niesamowitego zjawiska dziewiczej natury nietkniętej przez człowieka. Odpowiadałoby to zatem pracy Andrzeja Czudka. Z trzecim i czwartym motywem można powiązać działalność publicystyczną Kazimierza Simma. Opisane powyżej tropy w pewnym stopniu odzwierciedlały odgórny program krzewienia idei ekologicznej. Były one dodatkowo wspierane przez państwo, zarówno przez rozwijanie regionalnych komisji ochrony przyrody, jak i ustawodawstwa, które dziś ocenia się pozytywnie z powodu jego nowoczesności i trwałości[31]. Jak pisze Katarzyna Bańkowska, polską myśl o przyrodzie kształtowały między innymi oparty na romantyzmie patriotyzm oraz środowisko naukowe działające jeszcze przed odzyskaniem niepodległości, które również chciało mieć swój wkład z rozwój świadomości ekologicznej w społeczeństwie polskim, głównie przez edukację. Również wtedy rozwijała się idea fizjotaktyki, kontrolowanej i ochronnej gospodarki, zależnej od sił przyrody[32]. Możemy tutaj zauważyć rosnące znaczenie środowiska jako wartości samej w sobie. To jednak, co wolno było z nim zrobić, a co było zabraniane, wskazywał świat nauki.

## Kontekst duchowy

Trzeci kontekst wiąże się z działalnością cieszyńskich ezoteryków. Ich przekaz dotyczący rozwoju duchowego sprawiał, że rosła przy tym wartość środowiska naturalnego oraz roślin i zwierząt. Relacja z przyrodą

[30] M. Sokołowski, *Chrońmy przyrodę ojczystą i jej zabytki*, Kraków 1924, s. 4–5.

[31] A. Tarnowska, *Rozwiązania instytucjonalne w zakresie ochrony przyrody w II RP*, „Przegląd Prawa Ochrony Środowiska" 2014, nr 4, s. 55–81, https://doi.org/10.12775/PPOS.2014.042.

[32] K. Bańkowska, *Przyroda...*, s. 809–810.

była elementem kształtowania własnego wnętrza, gdyż znajdowała się również w hierarchii porządków duchowych. W pierwszej kolejności warto przywołać trop niejako powiązany z turystyką. Chodzi o opracowany przez Andrzeja Podżorskiego *Przewodnik po Wiśle*, uznawany za jeden z niewielu tak dobrze przygotowanych przewodników z lat 30. XX wieku. Książeczka służyła przede wszystkim przedstawieniu i promocji Wisły jako miejscowości letniskowej. W trzecim wydaniu z 1938 roku znalazł się rozdział *Przyroda i ludzie*. Autor nie tylko chwalił Wisłę za bogatą szatę przyrodniczą i klimat. Dostrzegł też wpływ tego otoczenia na kulturę duchową i umysłową żyjących tam ludzi. „Widocznie sama atmosfera wznieca u nich zainteresowanie do głębszych refleksyj i zainteresowania natury wyższej" – czytamy w przewodniku[33]. Dogodne warunki środowiska miały sprzyjać otwartości i życzliwości społeczeństwa, tolerancji przejawiającej się w wielowyznaniowości, pracom naukowym i twórczości artystycznej. Podżorski zwrócił szczególną uwagę na związek między duchowością a światem przyrody i opisał to w przewodniku turystycznym, co było wręcz niespotykane[34].

Kolejny trop myśli ekologicznej można zauważyć w narracjach duchowych. Cieszyńscy orędownicy duchowości alternatywnej usilnie przekonywali do diety wegetariańskiej, nazywanej w tamtych czasach „jarską". Teozofowie przedstawiali cały zestaw argumentów obalających błędne założenia na temat – ich zdaniem – rzekomych pozytywnych walorów mięsożerstwa. Na łamach swoich czasopism redakcje „Wyzwolenia" Podżorskiego oraz „Odrodzenia" Józefa Chobota równocześnie potępiały spożywanie mięsa, natomiast samo zabicie zwierzęcia było już aktem barbarzyństwa. Podobnie pisano na łamach „Teozofii" i „Hejnału". Za wegetarianizmem miały przemawiać argumenty dotyczące naturalnego przystosowania ludzkiego organizmu do żywności roślinnej oraz związku między jedzeniem mięsa a skłonnością do przemocy[35]. Ten jakże istotny trop niezabijania zwierząt dotyczy nie tylko prawa do życia, ale także istnienia ich dusz. Wydaje się, że

---

33 A. Podżorski, *Przewodnik po Wiśle*, Cieszyn 1938, s. 27.

34 Zob. R. Czyż, *Przewodniki...*

35 Temat żywienia bezmięsnego, jego aspektów moralnych, a także kwestie medyczne porusza w swoim tekście Agata Świerzowska, zob. A. Świerzowska, *ZDROWIE. Dieta jarska jako podstawa dobrostanu ciała i ducha w ujęciu polskich ezoteryków schyłku XIX i pierwszej połowy XX wieku*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 5: *Idee przewodnie*, red. M. Dobkowski, T. Cegielski, Gdańsk–Warszawa 2020, s. 210–240.

nieprzypadkowo w 7 zeszycie „Hejnału" z 1939 roku kolejno umieszczono jeden z wykładów paryskich Adama Mickiewicza oraz artykuł Kazimiery Chobotowej na temat tego zagadnienia.

We wspomnianych wykładach wieszcz przedstawił dwa argumenty na rzecz tego, że zwierzęta mają duszę. Odwołał się do zaobserwowania u nich oznak smutku i cierpienia oraz do przypadków biblijnych, kiedy zwierzęta były w stanie zauważyć duchy. Mickiewicz uważał, że tylko inne istoty duchowe mają taką zdolność[36]. Z kolei Chobotowa odniosła się do nauk Agnieszki Pilchowej, Juliusza Słowackiego oraz Andrzeja Towiańskiego. Z jej rozważań wynika, że po pierwsze wszystkie byty żyjące mają w sobie duszę jako odłamek światła samego Boga, zaś po drugie byty duchowe jako zaklęte w postaci zwierząt lub ludzi egzystują w ramach hierarchii stworzenia – na drabinie pnącej się ku jedności z Bogiem. W konsekwencji – po trzecie – ostatecznie zjednoczą się z Absolutem w wieczności jako istoty świetliste. Przykładem dla Chobotowej był Franciszek z Asyżu, który jako jeden z niewielu dostrzegał bliskie pokrewieństwo duchowe ze zwierzętami[37]. Wywód ten można dopełnić zamieszczonym na łamach „Teozofii" komentarzem Janisława Jastrzębowskiego, dla którego dieta wegetariańska miała prowadzić do poczucia braterstwa ze zwierzętami i jedności z naturą[38].

W ramach programu Bractwa Odrodzenia Narodowego Józef Chobot chciał uzyskać obowiązkowe wręcz zachowanie diety jarskiej. Był to jeden z punktów projektu założenia nowej osady ogrodniczo-sadowniczej, który pojawił się w „Odrodzeniu". W tej inicjatywie oprócz rozwoju sfery duchowej oraz społecznej dużo uwagi poświęcono relacji z przyrodą. Osada miała działać na zasadach spółdzielni. Zgodnie z zaprezentowanym projektem należało przestrzegać między innymi zakazu palenia papierosów i picia alkoholu oraz zachowywać jarski styl życia. Można było hodować

[36] A. Mickiewicz, *Związki człowieka z królestwem zwierząt i jestestw nieorganicznych. Słowo epoki*, „Hejnał" 1939, z. 7, s. 466–470.

[37] K. Chobotowa, *Dusza zwierzęca w świetle polskiej myśli filozoficznej*, „Hejnał" 1939, z. 7, s. 475–482. Chobotowa rozwija twierdzenia Agnieszki Pilchowej, która wyjaśniała, że zwierzęta zostały stworzone ze światła dusz ludzkich, są przy tym bardziej ograniczone od ludzi i stoją niżej w hierarchii stworzenia.

[38] J. Jastrzębowski, H. Witkowska, *Jarstwo odrodzeniem człowieka*, „Teozofja" 1921, z. 10/11, s. 157.

zwierzęta, ale nie dla mięsa. W zamyśle Chobota i komitetu Bractwa osada miała być miejscem rozwoju życia społecznego, a poszanowanie przyrody było jednym z ważniejszych jego elementów. Ostatecznie projekt nie został jednak zrealizowany[39].

Następny trop ma charakter bardzo fundamentalny dla teozoficznego spojrzenia na wszechświat. Redakcja „Hejnału" wielokrotnie posiłkowała się pracami francuskiego spirytysty i filozofa Léona Denisa, regularnie przedrukowując fragmenty jego książek. Wreszcie w 1937 roku nakładem Książnicy Wiedzy Duchowej udało im się wydać polskie tłumaczenie monografii pod tytułem *Wielka zagadka. Bóg i wszechświat, księga natury. Prawo krążenia, etapy życia, misja XX wieku*. Autorką przekładu była Kazimiera Chobotowa. Zawarta w tej pracy kosmologia przedstawia ogół natury (począwszy od życia na ziemi, a na ruchu promieniowania materii w kosmosie kończąc) jako dające się zaobserwować działanie harmonizującej Mądrości Bożej:

> Nie szukaj Boga w świątyniach z kamienia i marmuru człowiecze, który pragniesz Go poznać – ale w wiecznej świątyni Natury, w bezmiernych przestworzach, zasianych rojem światów, w potężnym rytmie życia, jakie się przejawia na ich powierzchni, w czarownej mozaice krajobrazów […], jeśli tylko umiesz się skupić, usłyszysz głosy przyrody i subtelne nauki, które ona szepce do ucha tym, co w cichej zadumie zgłębiają jej tajemnice[40].

Wszechświat jest jednym żyjącym monistycznym bytem, choć działają w nim pozornie osobne substancje ducha, siły (energii) i materii, które się przenikają. Wszystkie byty duchowe wiąże jedno braterstwo wynikające z posiadania iskry życia Ducha Bożego. Celem naszej egzystencji jest ostatecznie ponowne połączenie się z boskością[41].

---

[39] J. Chobot, *Odrodzenie Polski. Projekt założenia osady ogrodniczo-sadowniczej*, „Odrodzenie" 1925, z. 10, s. 10–14; idem, *Założenie spółki ogrodniczej*, „Odrodzenie" 1928, z. 2, s. 29. Czasopismo przez pierwsze dwa lata swojego istnienia było wydawane w Cieszynie, a od 1923 r. w Katowicach.

[40] L. Denis, *Wielka zagadka. Bóg i wszechświat, księga natury, prawo krążenia, etapy życia, misja XX wieku*, przeł. K. Chobotowa, Cieszyn 1937, s. 17–18.

[41] Ibidem, s. 22–36.

Im bardziej dusza ludzka odczuwa związek z naturą, tym wyższą doskonałość w łańcuchu bytów osiąga:

> Dusza czysta obcuje z całą przyrodą. Upaja się wspaniałością nieskończonego dzieła [...]. We wszystkich tych rzeczach widzialnych odkrywa wrażliwa dusza przejaw myśli niewidzialnej, który ożywia Kosmos[42].

Osobna część książki zatytułowana *Księga przyrody* składa się z poprzeplatanych wyjaśnień istoty krajobrazów przyrody wraz z jej apoteozą. Denis wyróżnił niebo gwiaździste, lasy, morze i góry. Filozof skojarzył las ze świątynią, miejscem właściwym do kontemplacji i poczucia wolności. W lesie można odnaleźć spokój, posłuchać nauki o prawach życia, a także poznać prawa krążenia. Francuski spirytysta jako przykład przywołuje analogię między przemianą żołędzia w drzewo a rozwojem duszy, która z czasem może odkrywać zaklęte w sobie nieograniczone zdolności. Jego zdaniem to właśnie las miał być inspiracją dla wznoszenia chrześcijańskich świątyń, jednak to nie chrześcijanie, ale Celtowie i Galowe, a w szczególności druidzi, mieli rozumieć i zachować uświęcony szacunek do terenów leśnych[43].

Odczucia względem lasu, które przedstawił Denis, możemy przyrównać do tych przedstawionych przez Metodjusza Romanowa. Jego pracę *Duchowe skarby Puszczy Białowieskiej* kolportowała redakcja „Odrodzenia". Romanow był z wykształcenia leśnikiem oraz badaczem leśnych biotopów. Jest to dość ciekawe, ponieważ jako przyrodnik rozumiał wartość tego ekosystemu, natomiast w tekście zaprezentował swój uduchowiony stosunek do natury. Właśnie będąc w Puszczy Białowieskiej, miał doświadczać mistycznego kontaktu z Geniuszem Puszczy, który natchnął go do pracy nad szkicem kosmicznej mapy rozwoju duchowego[44]. Las dla Romanowa jest „żywym muzeum", w którym można bez końca badać przyrodę[45]. Dodatkowo stanowi źródło inspiracji dla artystów oraz miejsce mistyczne, gdzie człowiek może rozwijać więzi z innymi bytami, zwierzętami i roślinami, a przy

[42] Ibidem, s. 38.
[43] Ibidem, s. 105–115.
[44] M. Romanow, *Duchowe skarby Puszczy Białowieskiej*, Cieszyn 1925, s. 13–18.
[45] Ibidem, s. 31.

odpowiednim skupieniu – nawiązać kontakt nawet z żyjącymi tam duchami i bóstwami[46]. To „Wielki i Wspaniały Kościół Przyrody", w którym korząc się i ukazując swoje ludzkie słabości, można znaleźć ukojenie i wrócić na ścieżkę odkrywania na nowo drogi do prawdy i objawienia Boga. Romanow wskazuje na to, że to las, a konkretnie Puszcza Białowieska, ma być świątynią dla nowej religii, jednoczącą wszystkich[47]. To wyróżnienie Puszczy wiąże się z ideą odrodzenia narodowego, którą formułował Chobot. Redaktor naczelny „Odrodzenia" w posłowiu wskazuje ją jako jedną z sześciu świątyń narodu, które przodkowie uświęcili przed tysiącami lat, obok Łysej Góry, wzgórza wawelskiego, jeziora Gopło, wyspy Rugii oraz Tatr[48].

Ostatni trop, choć luźno powiązany z kontekstem duchowym, można odnaleźć w pracy Franciszka Małysza, autora książki pod tytułem *Nowy pogląd na przyrodnicze skarby świata.* Cz. 2: *Ustrój fizjologiczno-psychiczny* z 1917 roku. Została ona opisana jako „część druga" z planowanego tryptyku. Zgodnie z zamysłem autora pierwsza część miała nosić podtytuł *Przymioty i zalety człowieka*, a trzecia *Zmysłowość u zwierząt*[49]. W kwestii epistemologii Małysz dzieli świat na zmysłowy i nadzmysłowy. Za pomocą rozumu i zmysłów człowiek dokonał szeregu odkryć i ujarzmił prawa przyrody. Napędza go wewnętrzne pragnienie poznania świata[50]. Także przedstawione opisy kosmogoniczny i ontologiczny wręcz zaskakują swoją treścią. Małysz odrzuca darwinowską teorię ewolucji i oddziela procesy pojawienia się ludzi od reszty istot żywych. Człowiek nadal ma cechy materialne oraz duchowe (duch tutaj związany jest z powietrzem i tchnieniem), jednak wszystko powstało z jednej materii, a wszelkie istnienie na Ziemi chłonie energię życiową ze światła słonecznego. Rośliny robią to bezpośrednio, a zwierzęta i ludzie przez spożywanie ich. Dlatego właśnie Małysz, jak teozofowie, zachęca do diety jarskiej, przytaczając szereg przykładów długowiecznych

---

46 Ibidem, s. 33.

47 Ibidem, s. 40–41.

48 J. Chobot, *Słowo końcowe od Wydawcy*, [w:] M. Romanow, *Duchowe…*, s. 47.

49 F. Małysz, *Nowy pogląd na przyrodnicze skarby świata w IV rozdziałach*, cz. 2: *Ustrój fizyologiczno-psychiczny*, Cieszyn 1917, s. 3–4. Do końca 2024 r. nie potwierdzono istnienia maszynopisu lub wydanej oficjalnie kopii 1 i 3 części.

50 Ibidem, s. 11–16.

wegetarian, począwszy od biblijnego Matuzalema[51]. Propozycje zawarte w *Nowym poglądzie* wydają się odsyłać do starożytnych koncepcji jońskich filozofów przyrody. Za powstanie życia odpowiadają żywioły wody i ognia. Woda oddziałuje na materię nieożywioną, zaś ogień, czyli słońce, nadaje im energię do ruchu. I chociaż na nasz byt jednostkowy składają się materia oraz duch, to oba aspekty podlegają tej parze. Zarówno ciało, jak i duch egzystują razem tylko, w obrębie żywych bytów. Po śmierci oba składniki wracają do obiegu żywiołów w postaci prochu oraz gazu, który „rozpływa się w ogniu"[52]. Nie jest wiadome, czy Małysz miał kontakt z cieszyńskimi teozofami. Jego propozycje wpisują się jednak w nurt kultury alternatywnej. O samej książce nie ma wielu informacji. Jedyna wzmianka na jej temat pojawiła się na łamach „Wiadomości Literackich" z 24 maja 1925 roku. Autor recenzji mianował *Nowy pogląd* tytułem „Książki najgorszej!"[53].

## Tropy w PRL-u

Po II wojnie światowej i przejęciu władzy przez ugrupowania socjalistyczne zaangażowanie społeczne i polityczne skupiło się ponownie na odbudowie jeszcze bardziej zrujnowanego kraju. Przełożyło się to na jednoznaczne nakierowanie działań na industrializację, czego konsekwencją było zauważalne osłabnięcie zainteresowania ochroną przyrody. Pomimo powołania w latach 50. Państwowej Rady Ochrony Przyrody oraz Straży Ochrony Przyrody ich wpływ na politykę ekologiczną był nikły. Natura była nieograniczonym źródłem dóbr, zaś władze zgodnie z dominującą ideologią dążyły do poddania jej kontroli ludzkiego umysłu. Dopiero od drugiej połowy lat 70. ochrona środowiska stawała się coraz bardziej znaczącą i uspołecznioną kwestią[54].

Na Śląsku Cieszyńskim bardzo usilnie kształtowano narrację, która promowała wartości społeczeństwa robotniczo-chłopskiego. Artykuły na

[51] Ibidem, s. 27–33, 65–81.

[52] Ibidem, s. 85–93.

[53] Blog Charliego Bibliotekarza, *„Książki najgorsze" – Rubryka z „Wiadomości Literackich" vol. 24*, http://charliethelibrarian.com/ksiazki-najgorsze-rubryka-z-wiadomosci-literackich-vol-24/ [dostęp: 25.02.2023].

[54] K. Bańkowska, *Przyroda...*, s. 815–819.

temat spraw środowiskowych w powojennych kalendarzach czy też prasie codziennej były rzadkością. Do takich należał tekst Elżbiety Kudli, która w „Głosie Ziemi Cieszyńskiej" przekonywała do budowania domków dla ptaków i dokarmiania ich w czasie zimy, gdyż ich obecność sprzyja większej produkcji rolnej[55]. Równie wyjątkowy był artykuł o zależnościach między człowiekiem i jego pracą a naturą autorstwa Henryka Jasiczka pod tytułem *Szanujmy nasze lasy*[56]. W samym Cieszynie orędownikiem idei ekologicznych był działacz społeczny i dziennikarz Władysław Oszelda. W dwóch rocznikach „Kalendarza Cieszyńskiego", których był redaktorem prowadzącym, pojawiło się kilka artykułów mniej lub bardziej powiązanych z problemem eksploatacji przyrody. Można było w nich przeczytać tekst Andrzeja Hławiczki o problemie drzewostanów świerkowych lasów Beskidu Śląskiego albo pracę Pawła Kożusznika chwalącego ptaki za piękne śpiewy i pożyteczność w walce z owadami[57]. Sam Oszelda umieścił swoją relację z wyprawy do Puszczy Beskidzkiej[58]. Jedyną plamą na dobrym imieniu cieszyńskiego redaktora pozostaje historia suczki Rani. W „Kalendarzu Głosu Ludu" na rok 1947 opublikowano relację Oszeldy (który posłużył się pseudonimem MOST) z pobytu na Wileńszczyźnie w czasie II wojny światowej. Przedstawiał Rani jako zwierzę bardzo rozumne, samodzielne, pełne emocji i uczuć, wręcz swoją bliską, uczłowieczoną przyjaciółkę. Równocześnie potrafił on karcić psa lub straszyć sygnałem podniesionej ręki. Z tej historii wynika, że Rani miała całkowitą świadomość tego, kto jej okazuje pozytywne i złe uczucia, i rzekomo była w stanie to wykorzystać[59]. Relację tę kształtowały ówczesne zwyczaje i poglądy o stosunkach między ludźmi i psami.

---

55 E. Kudla, *Pamiętajmy o ptakach w zimie – ochrona ptaków owadożernych ważnym czynnikiem w podnoszeniu produkcji rolnej*, „Głos Ziemi Cieszyńskiej" 1956, nr 4, s. 4.

56 H. Jasiczek, *Szanujmy nasze lasy*, „Kalendarz Zwrotu" 1955, s. 93–95.

57 A. Hławiczka, *Lasy Beskidu – fabryka bez dachu*, „Kalendarz Cieszyński" 1956, s. 193–194; P. Kożusznik, *Ptaki i ludzie*, „Kalendarz Cieszyński" 1956, s. 237–238.

58 W. Oszelda, *W beskidzkiej puszczy*, „Kalendarz Cieszyński" 1956, s. 222–223.

59 „Na nic nie zdały się napomnienia, po których zastosowywałem zazwyczaj doraźne metody wychowawcze; »Rani« nie miała zamiaru porządnieć. Poza tym zauważyłem, że »Rani« kłamie. Robiła tyle hałasu przy najłagodniejszym nawet zastosowaniu środków dyscyplinarnych, że budził u sąsiadów niczym nieumotywowaną litość. Objawiała się ona zwykle w ten sposób, że moja skądinąd miła gosposia otwierała naoścież drzwi do mojej izby i przemawiała perswadującym głosem: A dałby pan psu spokój, przecież to takie małe, że nic nie rozumie o co je pan bije.

Cieszyńska działalność Oszeldy wiązała się przede wszystkim z zainicjowanym przez niego samego Klubem Propozycji. Były to spotkania zaangażowanych społeczników, a realizowane przez nich projekty miały charakter kulturowo-oświatowy. W zakresie ochrony przyrody szczególnie ważna była inicjatywa Zielonego Frontu, promującego wartości ekologiczne[60]. Podobną organizacją, która również została założona dzięki Klubowi, było Towarzystwo Miłośników Ogrodnictwa[61]. W pewnym stopniu wrażliwość na sprawy społeczne i ekologiczne w Cieszynie po Władysławie Oszeldzie odziedziczył jego syn Jerzy[62]. Ważną organizacją było też działające w Wiśle Koło Ligi Ochrony Przyrody. Jego aktywność przypada na lata 1953–1966. Pomimo początkowej popularności Koło nie było w stanie prowadzić regularnej działalności.

## Podsumowanie

W niniejszej pracy nie poświęcam miejsca treściom poetyckim, które również pojawiały się w części wspominanych periodyków. Ich analiza wymaga przeprowadzenia osobnego studium i zwrócenia uwagi na obecny w nich aspekt emocji autorów względem natury. Przedstawione tropy idei ekologicznych potwierdzają natomiast zaangażowanie jednostek i różnych małych grup społecznych w poszerzanie świadomości ekologicznej na Śląsku Cieszyńskim oraz poza jego granicami, szczególnie wśród zainteresowanych duchowością alternatywną, naukami przyrodniczymi i turystyką. Przekazywana wiedza oraz koncepcje wpisywały się w europejskie trendy rozwoju ochrony środowiska, ale sposób ich promowania okazuje się wyjątkowy. W zaprezentowanych kontekstach tropy splotły się z innymi refleksjami na temat rzeczywistości. Należy jednak zauważyć, że konteksty różnicowały przekazywane zalecenia, jak w przypadku diety

Ustępowałem, cóż było robić. Ale »Rani« dobrze rozumiała o co chodzi. I odtąd wystarczyło abym podniósł na nią rękę, wykonując niejako symboliczny ruch bicia, aby »suczynka« narobiła piekielnego wrzasku na cały dom" (MOST [W. Oszelda], *Moja „Rani"*, „Kalendarz Głosu Ludu" 1948, s. 105).

60 W. Oszelda, *Klub Tysiąca Inicjatyw*, Cieszyn 1983, s. 9.

61 Idem, *Miłośnicy zielonego urodzaju*, „Głos Ziemi Cieszyńskiej" 1998, nr 33, s. 4.

62 Idem, *Kartki wyrwane z pamiętnika*, red. A. Połednik, Cieszyn 2004, s. 11.

jarskiej, która dla teozofów była bardzo ważna, zaś czytelnikom „Naszego Kalendarza Ewangelickiego" (1933) odradzano ją i przekonywano do diety mieszanej. Pogląd ten podzielał także Kazimierz Simm (choć przedstawił go w innej publikacji)[63]. Sama hodowla zwierząt na mięso była niedopuszczalna dla środowiska duchowości alternatywnej. Rolnicy dostrzegali u zwierząt świadomość i emocjonalność, ale to ezoterycy widzieli w nich duchowy byt. Interesujący jest spójny obraz natury w tropach duchowych, które zawsze przedstawiają ją jako jednorodną, kosmiczną oraz napędzaną boskimi prawami. Nawet jeśli istnieje rozdział między duchem i ciałem, to wszyscy jesteśmy złączeni w braterstwie stworzenia[64].

Powracającym w rozważaniach motywem są lasy, które pozostają stałym elementem polskiego krajobrazu. Las, który musi się mierzyć z kolejnymi katastrofami ekologicznymi jak pożogi, orkany, plagi owadów, nie wspominając o wycinkach drzew, staje się symbolem walki o środowisko. Powiązanie go ze świątynią przekracza granice między poglądami przyrodoznawców, głosicieli idei alternatywnych czy nawet zwykłych mieszkańców Śląska Cieszyńskiego. Można przypuszczać, że to porównanie wynika z monumentalności lasu i wrażenia przytłoczenia, takiego samego, jakie miała wywoływać wizyta choćby w gotyckiej katedrze. Oprócz tego w lesie doświadcza się szumu liści, dźwięków żyjących tam zwierząt oraz otaczającej leśnej gęstwiny. Im bardziej niedotknięty ludzką ręką las, tym większą wartość zyskuje. Poczucie uświęcenia może wydawać się samoistne. Cenieni na Śląsku Cieszyńskim polscy romantycy również zwracali szczególną uwagę na poszanowanie terenów leśnych, o czym zresztą wspomina sam Józef Chobot w posłowiu do eseju Romanowa[65]. W kręgach kultury zachodniej w tym samym czasie podobne koncepcje rozwijali wcześni ekolodzy, jak Frederic Edward Clements czy Aldo Leopold, jednak dopiero po wojnie ich

---

63 K. Simm, *Człowiek i Przyroda…*, s. 18–19.

64 Można tutaj dopatrywać się zbieżności z ekofilozofią Henryka Skolimowskiego. Do jej najistotniejszych założeń należą: ewolucja (i jej teleologizm), zakładająca powrót do postaci świetlnej; szacunek dla Życia; zasada antropiczna, która zespala losy wszechświata z losem człowieka (specyficzne wywyższenie człowieka nad inne istoty żywe), por. H. Skolimowski, *Filozofia życia – ekofilozofia jako drzewo życia*, przeł. J. Wojciechowski, Warszawa 1993, s. 15–63; I. Fiut, *Idea rozwoju zrównoważonego w perspektywie filozofii Henryka Skolimowskiego*, „Problemy Ekorozwoju" 2009, vol. 4, no. 2, s. 28–31.

65 M. Romanow, *Duchowe…*, s. 46.

poglądy zyskały popularność[66]. Oprócz tego warto przywołać wątek leśnych kościołów, czyli skrytych w lasach miejsc, gdzie ewangelickie parafie w czasach prześladowań kontrreformacyjnych odprawiały swoje nabożeństwa. Ta tradycja jest nadal pielęgnowana[67]. Wydaje się, że to właśnie las jest fundamentalny dla krzewienia idei ekologicznych, głównie za sprawą niezwykłego doświadczenia natury, zarówno pod względem estetycznym, jak i etycznym. Przede wszystkim jednak jest to doświadczenie duchowe, głęboko poruszające i całościowe. Choć obserwacja zwierząt też ma tutaj znaczenie, to człowiek zachowuje dystans względem ekosystemu lasu, który niemal zawsze uderza swoją monumentalnością i spokojem. Role w tej relacji ulegają odwróceniu. To człowiek jest gościem w lesie, zaś las – gospodarzem.

## Bibliografia

Bańkowska K., *Przyroda jako dobro produkcyjne, dobro publiczne i wartość społeczna*, [w:] *Ciągłość i zmiana – Sto lat rozwoju polskiej wsi*, t. 1–2, red. M. Halamska, M. Stanny, J. Wilkin, Warszawa 2019.

Biedroń J., *Jak gospodarowałem w roku nieurodzaju*, Cieszyn 1890.

Blog Charliego Bibliotekarza, *„Książki najgorsze" – Rubryka z „Wiadomości Literackich" vol. 24*, http://charliethelibrarian.com/ksiazki-najgorsze-rubryka-z-wiadomosci-literackich-vol-24/ [dostęp: 25.02.2023].

Bogucka M., *Kultura – Naród – Trwanie. Dzieje kultury polskiej od zarania do 1989 roku*, Warszawa 2008.

Brożek L., *Kalendarze Cieszyńskie*, „Kalendarz Cieszyński" 1956.

Chobot J., *Odrodzenie Polski. Projekt założenia osady ogrodniczo-sadowniczej*, „Odrodzenie" 1925, z. 10.

Chobot J., *Słowo końcowe od Wydawcy*, [w:] M. Romanow, *Duchowe skarby Puszczy Białowieskiej*, Cieszyn 1925.

Chobot J., *Założenie spółki ogrodniczej*, „Odrodzenie" 1928, z. 2.

[66] Clements zmarł w 1945, a Leopold w 1948 roku. Peterson del Mar wskazuje, że ekologia jako dyscyplina pojawiła się dopiero w latach 50., zaś zauważalna stała się na początku lat 60. Clements nazywał las „organizmem", Leopold z kolei promował „etykę ziemi", zgodnie z którą człowiek nie jest jej zdobywcą i właścicielem z nieograniczonymi prawami, ale zwykłym obywatelem (D. Peterson del Mar, *Ekologia...*, s. 105–109).

[67] Zob. *Leśne kościoły. Miejsca tajnych nabożeństw ewangelickich w Beskidzie Śląskim*, Bielsko-Biała 2001.

Chobotowa K., *Dusza zwierzęca w świetle polskiej myśli filozoficznej*, „Hejnał" 1939, z. 7.
Czudek A., *Drzewa Sobieskiego na Śląsku*, Cieszyn 1933.
Czudek A., *Ochrona przyrody w województwie Śląskim*, Kraków 1938.
Czudek A., *O rezerwat przyrodniczy u źródeł Wisły*, wycinek z gazety, ok. 1930, Książnica Cieszyńska, Archiwum Tadeusza Regera, sygn. TR 036.088, https://www.sbc.org.pl/dlibra/publication/202974/edition/191427 [dostęp: 21.06.2024].
Czyż R., *Przewodniki Andrzeja Podżorskiego (1886–1971) po Wiśle, czyli o początkach nowoczesnego kreowania marki regionalnej Śląska*, [w:] *Nauka – technika – technologia: seria wydawnicza AGH*, t. 2, red. A. Gonet, Kraków 2021.
Denis L., *Wielka zagadka. Bóg i wszechświat, księga natury, prawo krążenia, etapy życia, misja XX wieku*, przeł. K. Chobotowa, Cieszyn 1937.
Fiut I., *Idea rozwoju zrównoważonego w perspektywie filozofii Henryka Skolimowskiego*, „Problemy Ekorozwoju" 2009, vol. 4, no 2.
Franek B., Nováková P., *200 lat cieszyńskiego drukarstwa*, Cieszyn 2006.
Hławiczka A., *Lasy Beskidu – fabryka bez dachu*, „Kalendarz Cieszyński" 1956.
Jasiczek H., *Szanujmy nasze lasy*, „Kalendarz Zwrotu" 1955.
Jastrzębowski J., Witkowska H., *Jarstwo odrodzeniem człowieka*, „Teozofja" 1921, z. 10/11.
Kożusznik P., *Ptaki i ludzie*, „Kalendarz Cieszyński" 1956.
Król S., Szelong M., Śliż M, *Z dziejów cieszyńskich oficyn drukarskich (1806–1945)*, Cieszyn 2006.
Kudla E., *Pamiętajmy o ptakach w zimie – ochrona ptaków owadożernych ważnym czynnikiem w podnoszeniu produkcji rolnej*, „Głos Ziemi Cieszyńskiej" 1956, nr 4.
*Leśne kościoły. Miejsca tajnych nabożeństw ewangelickich w Beskidzie Śląskim*, Bielsko-Biała 2001.
Małysz F., *Nowy pogląd na przyrodnicze skarby świata w IV rozdziałach*, cz. 2: *Ustrój fizyologiczno-psychiczny*, Cieszyn 1917.
Mickiewicz A., *Związki człowieka z królestwem zwierząt i jestestw nieorganicznych. Słowo epoki*, „Hejnał" 1939, z. 7.
MOST [Oszelda W.], *Moja „Rani"*, „Kalendarz Głosu Ludu" 1948.
Oszelda W., *Kartki wyrwane z pamiętnika*, red. A. Połednik, Cieszyn 2004.
Oszelda W., *Klub Tysiąca Inicjatyw*, Cieszyn 1983.
Oszelda W., *Miłośnicy zielonego urodzaju*, „Głos Ziemi Cieszyńskiej" 1998, nr 33.
Oszelda W., *W beskidzkiej puszczy*, „Kalendarz Cieszyński" 1956.
Paczoski J., *Eksploatacja Puszczy Białowieskiej*, „Przyrodnik" 1924, z. 10.
Pawłowski A., *Odpowiedzialność człowieka za przyrodę*, Lublin 1999.
Peterson del Mar D., *Ekologia*, przeł. J. Karłowski, Poznań 2010.

Podżorski A., *Przewodnik po Wiśle*, Cieszyn 1938.
Rok B., *Kalendarze wydawane przez Ignacego Michałowskiego, medyka krakowskiego, w pierwszej połowie XVIII wieku*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej" 2016, t. 64, nr 1.
Romanow M., *Duchowe skarby Puszczy Białowieskiej*, Cieszyn 1925.
Sandner H., *Modelowanie agroekosystemów*, „Zeszyty Problemowe Postępów Nauk Rolniczych" 1974, z. 155.
Simm K., *Do Młodych Przyjaciół przyrody*, „Przyrodnik" 1924, z. 1.
Simm K., *Na ścieżkach żywej przyrody – szkice biologiczne*, Cieszyn 1924.
Simm K., *Nauki biologiczne jako czynnik wychowania narodowego*, „Miesięcznik Pedagogiczny" 1923, nr 10, 11.
Simm K., *O znaczeniu łowiectwa*, [w:] K. Simm, *Przyroda i człowiek – odczyty dla miłośników przyrody*, Bydgoszcz 1923.
Simm K., *Turystyka a ochrona przyrody*, „Rocznik Oddziału Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego »Beskid Śląski« w Cieszynie" 1932, R. 3.
S.K., *W niebie zwierząt*, „Kalendarz Naszego Ludu" 1930.
Skolimowski H., *Filozofia życia – ekofilozofia jako drzewo życia*, przeł. J. Wojciechowski, Warszawa 1993.
Sokołowski M., *Chrońmy przyrodę ojczystą i jej zabytki*, Kraków 1924.
Sokołowski M., *Ochrona przyrody jako przedmiot nauczania w szkołach powszechnych i średnich*, „Przyrodnik" 1924, z. 10.
Ślipko T., *Człowiek elementem przyrody ze stanowiska inkluzjonizmu i ekskluzjonizmu*, [w:] *Humanizm ekologiczny – jakiej filozofii potrzebuje ekologia, ochrona przyrody a ochrona człowieka*, red. L. Pawłowski, S. Zięba, Lublin 1992.
Świerzowska A., *ZDROWIE. Dieta jarska jako podstawa dobrostanu ciała i ducha w ujęciu polskich ezoteryków schyłku XIX i pierwszej połowy XX wieku*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 5: *Idee przewodnie*, red. M. Dobkowski, T. Cegielski, Gdańsk–Warszawa 2020.
Tarnowska A., *Rozwiązania instytucjonalne w zakresie ochrony przyrody w II RP*, „Przegląd Prawa Ochrony Środowiska" 2014, nr 4, https://doi.org/10.12775/PPOS.2014.042.
Zieliński S., *Bory Tucholskie pod względem rozwojowo-ekologicznym*, „Przyrodnik" 1925, z. 9/10.

Izabela Trzcińska

AGH Akademia Górniczo-Hutnicza w Krakowie
ORCID: 0000-0002-2970-6336

# Wiedza Nowej Ery. Miejsce duchowości w projekcie świata przyszłości

Zwolennicy alternatywnej duchowości rozwijającej się w XX wieku na Śląsku Cieszyńskim nigdy nie dążyli do utworzenia zwartego systemu religijnego – ani w sensie instytucjonalnym, ani doktrynalnym. Tym samym nie zamierzali zakładać nowych wyznań, nie zdecydowali się też na jednoznaczne zerwanie z denominacjami chrześcijańskimi, w których się wychowali lub do których przystali. Mimo to wykreowali autonomiczną względem oficjalnych tradycji chrześcijańskich przestrzeń duchowych przekonań i doświadczeń, a jednocześnie przyczynili się do utworzenia imponujących społecznych projektów. Należy więc zadać pytanie o to, co sprawiło, że choć stanowili niezależną światopoglądową wspólnotę, która do dziś budzi kontrowersje, to zarazem byli zdolni do skutecznego i kreatywnego oddziaływania na kulturę nie tylko swojego regionu.

Kluczowym aspektem projektów alternatywnej duchowości na Śląsku Cieszyńskim pozostał postulat gruntownej odnowy życia religijnego i duchowego, którą uznano za fundament wszelkich przemian. Rozumiano tę kwestię w różny sposób, jednak zazwyczaj odwoływano się do trzech przeświadczeń. Pierwszym było przekonanie o niepodważalnej roli chrześcijaństwa, uznawanego za najważniejsze objawienie religijne, a zarazem kulturową podstawę, chociaż trzeba też zaznaczyć, że odczytywano je w środowisku ezoterycznym Śląska Cieszyńskiego w sposób oryginalny i w dużej mierze niezgodny z ortodoksyjnymi wykładniami oficjalnych kościołów. Odmienność ta wynikała przede wszystkim z odwołań do koncepcji romantycznych i ezoterycznych, do niekonwencjonalnych doświadczeń, choćby spirytystycznych, a także do myśli Wschodu. Drugą cechą stało się wyraziste podkreślanie wagi ciała we wprowadzaniu odnowy duchowej. W rezultacie starano się wypracować holistyczny system duchowości, obejmujący wszystkie sfery ludzkiej egzystencji. Celem związanych z nim praktyk było ukonstytuowanie nowego człowieka, dysponującego nadzwyczajnymi mocami, do których dostęp miał stać się powszechny w realiach odnowionego świata. Oczekiwanie nadejścia Nowej Ery stało się bowiem trzecim wyróżnikiem przekonań badanej grupy. Dla ezoteryków cieszyńskich potwierdzeniem zbliżającej się epoki były rozwijające się badania naukowe z dziedziny psychologii czy fizyki. Przede wszystkim

chodziło im jednak o ustanowienie „wiedzy duchowej", która pomogłaby zintegrować dotychczasowe poszukiwania związane z pragnieniem zapoczątkowania lepszego świata, a prowadzone na różnych planach – nauki, religii i sztuki. W takim kontekście nabywanie wiedzy i wprowadzanie jej w życie stawało się kluczem do kształtowania nowego społeczeństwa. Pełna analiza zasygnalizowanej problematyki wymaga z pewnością osobnego i znacznie obszerniejszego studium, w niniejszym rozdziale postaram się zwrócić uwagę jedynie na najistotniejsze aspekty tej specyficznej kulturowej gnozy polskiej[1], odwołując się do wielekroć już cytowanych w tej książce czasopism i książek wydawanych staraniem polskich ezoteryków na Śląsku Cieszyńskim.

## Ścieżki ewolucji

Ezoterycznym ruchem, który w znaczący sposób przyczynił się do uformowania alternatywnej duchowości Śląska Cieszyńskiego, stało się Towarzystwo Teozoficzne założone w Nowym Jorku w 1875 roku[2]. Jedną z jego inicjatorek była Helena Bławatska, która początkowo również zyskała sławę jako medium, jednak ostatecznie porzuciła tę ścieżkę, a nawet zdecydowanie ją krytykowała[3]. Liderka Towarzystwa Teozoficznego nie identyfikowała się również z chrześcijaństwem, uznając jego tradycje za wtórne, wskazywała natomiast, że opis duchowej transformacji powinien wyrazić się

[1] Warto dodać, że wątek gnozy pojawiał się w kulturze polskiej niejednokrotnie, czego przejawy, np. w dziedzinie polityki, były widoczne zwłaszcza w międzywojniu, por. J. Skoczyński, *Neognoza polska*, Kraków 2004. Na temat kategorii wiedzy duchowej w polskim ezoteryzmie zob. także I. Trzcińska, M. Rzeczycka, *Oblicza polskiego ezoteryzmu 1890–1939*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 2: *Formacje, ludzie, idee*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2019, s. 7–37. Ten temat rozwijam szerzej w tomie 2 *Świata od nowa*.

[2] O historii Towarzystwa Teozoficznego i jego głównych postulatach zob. np. B.F. Campbell, *Ancient Wisdom Revived. A History of the Theosophical Movement*, Berkeley 1980; J.A. Santucci, *Theosophical Society*, [w:] *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. W.J. Hanegraaff, Leiden–Boston 2006, s. 1114–1123.

[3] Na temat fenomenu Heleny Bławatskiej zob. np. M. Bevir, *The West Turns Eastward. Madame Blavatsky and the Transformation of the Occult Tradition*, „Journal of the American Academy of Religion" 1994, vol. 62, no. 3, s. 747–767; J. Dixon, *Divine Feminine. Theosophy and Feminism in England*, Baltimore–London 2001; K.P. Johnson, *The Masters Revealed. Madam Blavatsky and the Myth of the Great White Lodge*, New York 1994; J.A. Santucci, *Blavatsky, Helena Petrovna*, [w:] *Dictionary of Gnosis...*, s. 177–185.

w nowym języku, zaczerpniętym z tradycji Wschodu, a przede wszystkim z buddyzmu[4]. Z założenia każdy teozof mógł jednak zostać wierny religii, w której został wychowany lub którą wybrał, jakkolwiek nadrzędne pozostawało motto Towarzystwa: „Nie ma religii wyższej niż prawda". Ważnym aspektem odnajdywania tej prawdy stała się w nowoczesnej teozofii rekonstrukcja pradawnej wiedzy (*ancient wisdom*), uznawanej za najstarsze źródło wszelkich religii[5].

Być może najistotniejszą inspiracją teozoficzną w kulturze stała się zainicjowana przez pisma Bławatskiej ezoteryczna reinterpretacja idei ewolucji, która odbiła się szerokim echem w ówczesnym świecie, a treści w niej zawarte przerodziły się w mit o teleologicznym rozwoju ludzkości[6]. Teozofowie zakładali, że upowszechnienie nowej duchowości nie będzie dotyczyło jedynie sfery religijnej, lecz obejmie całe życie człowieka i tym samym wywrze znaczący wpływ na kompleksową transformację jego środowiska. Bławatska zapewniała, że w procesie ewolucyjnej przemiany ludzkości służą pomocą mahatmowie, czyli duchowi nauczyciele, żyjący już poza ciałem, ale wciąż zaangażowani w sprawy doczesnego świata[7]. W nowoczesnej teozofii i nurtach ezoterycznych z nią spokrewnionych pojawiło się także wiele konkretnych projektów przemian. W tym kontekście na szczególną uwagę zasługuje wezwanie do ustanowienia nowego paradygmatu nauki, zgodnie z którym uczeni mieli zająć się badaniami zjawisk traktowanych do tej pory po macoszemu lub uznawanych za zabobony.

Takie podejście znalazło zwolenników również na Śląsku Cieszyńskim. W 1919 roku Andrzej Kajfosz, zaolziański robotnik wywodzący się

---

4 Por. C. Partridge, *Lost Horizon. H. P. Blavatsky and Theosophical Orientalism*, [w:] *Handbook of the Theosophical Current*, eds. O. Hammer, M. Rothstein, Leiden, s. 309–333.

5 Problem starożytnej mądrości rozwinęła Annie Besant, następczyni Bławatskiej i przewodnicząca Towarzystwa Teozoficznego, zob. A. Besant, *The Ancient Wisdom*, New York–Chicago 1897.

6 Elementy tego mitu znajdujemy np. w ruchu New Age, a także w szerokim nurcie popkultury. O oddziaływaniu nowoczesnej teozofii w kulturze współczesnej zob. O. Hammer, *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*, Leiden–Boston 2001. Na marginesie tych rozważań warto jeszcze zwrócić uwagę na to, że obecnie wątek uniwersalnej ewolucji został przekształcony lub wyparty przez mity postapokaliptyczne o charakterze dystopijnym.

7 Por. K.P. Johnson, *The Masters Revealed...*

z rodziny chłopskiej[8], oraz Andrzej Podżorski, nauczyciel z Wisły[9], założyli Polskie Towarzystwo Teozoficzne i wypracowali niezależną formułę działań tej grupy. Obydwaj liderzy byli wówczas trzydziestolatkami, mieli już rodziny i ułożone życie zawodowe. Wcześniej zetknęli się z praktykami spirytystycznymi, które wywarły na nich wrażenie, nie zdecydowali się jednak na utworzenie organizacji związanej z tym ludowym ruchem. Zapewne było to spowodowane podnoszoną w regionie krytyką skierowaną przeciwko spirytystom, ponadto propozycje teozoficzne mogły wydawać się bardziej uniwersalne, a przy tym nie wiązały się z deklaracją porzucenia dotychczasowego wyznania. Nie bez znaczenia pozostawało również teozoficzne przekonanie o konieczności rozwijania nowego paradygmatu nauk eksperymentalnych, gdyż w ten trend można było wpisać schedę Juliana Ochorowicza, a Podżorski czuł się jego ideowym spadkobiercą.

Nic nie wskazuje jednak na to, by Kajfosz i Podżorski powołali lokalne Towarzystwo Teozoficzne w porozumieniu z centrum tej organizacji mieszczącym się w Adjarze w Indiach, tak jak Wanda Dynowska, która w tym samym czasie zakładała Polskie Towarzystwo Teozoficzne w Warszawie[10]. Doceniali oni twórców i przywódców tego ruchu, pragnęli jednak zachować odrębność, nie szukali też współpracy, a tym bardziej zjednoczenia z inicjatywą warszawską, prężnie rozwijaną w całej Polsce. Utrzymywali natomiast kontakt z polską grupą Towarzystwa Teozoficznego w Stanach Zjednoczonych, jednak nie udało się zrekonstruować pełnego obrazu tej relacji. Warto jeszcze zaznaczyć, że chętnie nawiązywali do schedy wcześniejszych rodzimych teozofów, na przykład doktora Józefa Drzewieckiego, jednego z pierwszych polskich członków londyńskiej sekcji Towarzystwa Teozoficznego w końcu XIX wieku[11],

---

[8] Zob. J. Szymeczek, *Kajfosz Andrzej*, [w:] *Bibliografický slovník Slezska a Severní Moravy*, seš. 10, red. L. Dokoupil, Ostrava 1998, s. 78–79.

[9] Zob. D. Szczypka, *Bogactwo codzienności. Życie i działalność Andrzeja Podżorskiego*, „Rocznik Wiślański" 2022, t. 14, s. 7–22.

[10] Na temat rozwoju polskich organizacji teozoficznych zob. I. Trzcińska, A. Świerzowska, J. Szymeczek, *Z dziejów polskiej teozofii*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 1: *Teozofia i antropozofia*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2019, s. 74–80.

[11] Ibidem, s. 54–55.

którego teksty drukowano potem w „Teozofji”[12], czy Kazimierza Stabrowskiego, twórcy pierwszej polskiej loży teozoficznej Alba w Warszawie na początku XX stulecia[13]. Wprawdzie po utworzeniu Towarzystwa Antropozoficznego wystąpił on z organizacji teozoficznej, jednak wiele wskazuje na to, że został wierny polskiej wykładni teozoficznych idei, na przykład uważał, że wątek ewolucji zainicjowanej działaniem Ducha stanowił jądro myśli romantycznych Wieszczów, których wizja świata była wcześniejsza od rewelacji Bławatskiej[14]. W 1919 roku Stabrowskiego zaproszono na wykłady do Trzyńca i Cieszyna[15].

Forum dla nowatorskich treści miało stać się „Wyzwolenie. Miesięcznik poświęcony badaniu tajemnych dziedzin duszy, reformie życia i pielęgnowaniu wyższej kultury duchowej”[16]. To teozoficzne czasopismo zaczęło ukazywać się w Wiśle w 1919 roku pod redakcją Podżorskiego. Rzecz znamienna, tytułowe „wyzwolenie” nie zyskało wyrazistego powiązania z odzyskaniem niepodległości przez Polskę. Kategoria ta odnosiła się raczej do spodziewanej lepszej przyszłości, epoki wolności ludzi różnych stanów i religii, do której prowadzić miało ustanowienie „wyższej kultury duchowej”[17]. W pierwszym numerze członkowie redakcji deklarowali:

> Rozpoczynając z dniem dzisiejszym wydawnictwo pierwszego tego rodzaju pisma na Śląsku Cieszyńskim p.t. „Wyzwolenie”, przychodzimy do Czytelników

---

12 [J.] Drzewiecki, *Okkultystyczne wpływy pokarmów mięsnych*, „Teozofja” 1921, nr 10/11, s. 150–152. Józef Drzewiecki był warszawskim lekarzem, znawcą medycyny alternatywnej. Założył Towarzystwo Zwolenników Homeopatii, aptekę homeopatyczną i Towarzystwo Jarstwa. W 1893 r. zapisał się do Towarzystwa Teozoficznego w Wielkiej Brytanii.

13 Por. I. Trzcińska, *Światy fantastyczne Julii i Kazimierza Stabrowskich. Ezoteryczne tropy w sztuce młodopolskiej*, [w:] *Młoda Polska ezoteryczna. Studia*, red. M. Bajko, J. Ławski, U.M. Pilch, Białystok 2023, s. 25–54.

14 Stabrowski uważał, że ze względu na swój romantyczny rodowód teozofia jest niejako wpisana w polską kulturę, por. *List Kazimierza Stabrowskiego do A. Gagarina, 15 lipca 1909 r.*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 4: *Źródła i dokumenty*, red. D. Oboleńska, Gdańsk 2019, s. 30–32.

15 *Z ruchu odczytowego P.T.T. na Śląsku Cieszyńskim*, „Wyzwolenie” 1919, nr 6, s. 16–18.

16 U. Patocka-Sigłowy, *Prasa teozoficzna i wydawnictwa antropozoficzne w II RP*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 1…, s. 213–217.

17 Na ten właśnie aspekt zwróciła również uwagę Kamila Gęsikowska w swojej książce o teozofach Śląska Cieszyńskiego, zob. K. Gęsikowska, *Wyższa kultura duchowa. Program i działalność Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim (1919–1931)*, Katowice 2021.

> z najlepszym zamiarem. Zwracamy się przede wszystkiem do tych, którym oświata i rozwój ludzkości na podłożu etycznem leży na sercu. Nie kupczyć ma więcej duch nasz ani się czołgać po ziemi. Pomny swojego dostojeństwa człowieczego i przeznaczenia, w zbrataniu ludzkości, w doskonałości własnej i bliźniego, szczęścia szukać będzie. Światło, zdrowie, wolność i prawdę „Wyzwolenie" nieść pragnie tym, którzy w światłe, zdrowiu, wolności i prawdzie chodzić pragną. Walcząc o urzeczywistnienie ideału prawdziwego człowieczeństwa, nie cofnie się przed straszydłami, na jakie w drodze napotkać może[18].

W ten sposób został zapowiedziany całościowy program odnowy, którego korzenie miały charakter duchowy, jednak obejmowały całokształt życia – prywatnego i społecznego. Warunkiem jego wprowadzenia stało się, tak ważne dla teozofów, braterstwo ludzi, wyrażające się w poczuciu wspólnoty i budowaniu wzajemnego wsparcia. W rezultacie pojęcia światła, zdrowia, wolności i prawdy zostały potraktowane jako swoiste synonimy i ideowe słowa klucze programu.

W tym samym numerze Podżorski opublikował obszerny tekst zatytułowany *O religii przyszłości*[19], w którym streścił najważniejsze postulaty teozofów dotyczące tej kwestii, wykazując się przy tym zarówno dobrą znajomością teozoficznej literatury, jak i nadspodziewaną rewolucyjnością, która wyraziła się w zrównaniu chrześcijaństwa z innymi wielkimi religiami:

> Najlepszą nauką i najlepszą dla duszy religią jest ta, która najwięcej zadowala jej dążenia. Na tej zasadzie powstały wszystkie wielkie i małe religie świata, jak np. religia Zoroastra, Buddhy, Chrystusa, oraz religijki sekciarskie, żyjące urywkami większych nauk. Wszystkie te religie i religijki nie mogą przedstawiać odrębnie skończonej prawdy – bo prawda jest tylko jedna. Stanowią one raczej fragmenty wielkiej, niezbadanej jeszcze dostatecznie całości, niedającej się wyrazić w zupełności słowem, pojęciem, ani symbolem istot w zakresie ograniczonych. Wszystkie jednak opierają się na wspólnych zasadach, które, w harmonijną całość ujęte, stanowić by mogły podstawę dla religii wyższej, powszechnej[20].

---

[18] Redakcya, *Do Czytelników*, „Wyzwolenie" 1919, nr 1, s. 1.

[19] A. Podżorski, *O religii przyszłości*, „Wyzwolenie" 1919, nr 1, s. 10–14.

[20] Ibidem, s. 11.

Podżorski z całym przekonaniem przedstawiał teozofię jako nurt poszukiwania owej nie do końca rozpoznanej przez systemy religijne źródłowej prawdy. Zwracał również uwagę na potrzebę zachowania indywidualistycznego podejścia, będącego niezbywalnym fundamentem nowej duchowości. Nie chciał natomiast zajmować się formułowaniem kolejnych doktryn religijnych. Za najważniejsze dezyderaty teozofii uznał prawa „jedności duchowej istot" (czyli braterstwa), przyczynowości (czyli karmy) oraz ewolucji wyrażającej się w procesie reinkarnacyjnym[21]. Ich spełnienie miało się dokonać na ścieżce pogłębionego samopoznania, które według Podżorskiego koncentrowało się wokół doświadczenia siedmiu poziomów istnienia człowieka opisanych przez Bławatską[22]. Podkreślił też znaczenie duchowych mistrzów. Przekonywał:

> W pielgrzymce tej towarzyszą człowiekowi kierownicy bytu ziemskiego, duchy wielkie, służące dobrowolnie pracy około rozwoju ludzkości. W kołach teozoficznych zwą ich Mistrzami. Są to dobrowolni wygnańcy widzialni i niewidzialni, znani i nieznani wykonawcy „praw boskich", przyjaciele ludzkości, którą wspierają w swej dążności w górę aż do osiągnięcia zupełnego rozwoju ciała boskiego (Atma), t. j. do zupełnego wyzwolenia. Jaźń wyzwolona może bez zatraty swojego „ja" zanurzyć się w świadomości kosmicznej i żyć w Nirwanie – lub zrzec się tego szczęścia na korzyść młodszych współbraci. To nazywa się **Wielkie wyrzeczenie** albo **Wielka Ofiara.** Są to nasi **Zbawiciele**[23].

Stwierdzenia Podżorskiego mogą się wydawać wręcz bluźniercze, jeśli zestawić je z oficjalną nauką Kościoła, do którego należał. Trzeba też przyznać, że w swoich późniejszych tekstach zdecydowanie się z nich wycofał, o czym piszę dalej. Wątek ofiary, stanowiącej warunek zbawienia, wciąż powracał w duchowości alternatywnej Śląska Cieszyńskiego, przy czym niezależnie od pojawiających się w tym kontekście interpretacji wyjątkowość postaci Chrystusa i jego roli w procesie zbawienia pozostała

[21] Ibidem.
[22] Ibidem, s. 11–12.
[23] Ibidem, s. 13.

niekwestionowana dla ezoteryków regionu. Taki pogląd stał się istotną zmianą w stosunku do rozwiązań teozoficznych.

W omawianym tekście Podżorski rysował również wizję przyszłego świata, w którym upowszechni się teozoficzny światopogląd oparty na prawie karmicznym i w jego kontekście wyjaśniający istnienie nierówności wśród ludzi:

> Z chwilą uznania tych zasad nadejdzie dla ludzkości lepsza przyszłość. Zamilkną bratobójcze walki wypływające z nieuznania braterstwa dusz, umilkną żale na „niesprawiedliwość" przez zrozumienie, iż teraźniejszość jest następstwem i plonem przeszłości, a teraźniejszość fundamentem przyszłości. Zamilknie złowrogi pomruk niezadowolonych z różnic warunków bytu w jakich się kto znajduje, gdy każdy dowie się i pojmie, iż różnica ta wynika z nierównego wysiłku dusz i z ich nierównego wieku, i że wszyscy musieli i muszą osobiście przechodzić drogę walk i łamań, prowadzącą do jednego wspólnego celu[24].

Kajfosz tłumaczył potem, że poznawanie duchowych nauk może prowadzić do wyjścia poza ograniczenia, do poczucia spełnienia i szczęścia. Zaznaczał, że do podążania tą ścieżką zachęcają zarówno słowa Ewangelii, jak i naturalne predyspozycje, jakimi są „tajemne moce" ukryte w człowieku:

> Tajemne moce w nas, pobudzają ciągle ducha naszego, aby zdążał do czegoś wyższego, dotąd nieznanego. W piśmie św. stoi napisane: „Nie mamy tu miasta trwałego ale onego przyszłego szukamy". Więc przez szukanie prawdy, przez pilne badanie nauk duchowych i wytrwałość, możemy dopiąć szczytu wysokiej góry, na której stoi świątynia „Szczęścia duchowego". Nauki duchowe wskazują nam jak iść potrzeba by dojść do tego szczęścia[25].

Ważnym elementem alternatywnej duchowości stały się promowane przez teozofów nowe zwyczaje, takie jak na przykład wegetarianizm. Tej problematyce Podżorski również poświęcił obszerny tekst, najpierw opublikowany w odcinkach w „Wyzwoleniu", a następnie wydany w formie

[24] Ibidem, s. 11.

[25] A. Kajfosz, *O naukach duchowych*, „Wyzwolenie" 1920, nr 8, s. 5.

osobnej broszury[26]. Autor przekonywał o nieodzowności wypracowania postawy współczucia wobec zwierząt i zwracał uwagę na to, że ich zabijanie niszczy również ludzkiego ducha. W swojej argumentacji odwoływał się do Biblii, w czym pozostał wierny tradycji, w której wyrósł i którą ciągle uważał za najważniejszą. Pisał na przykład:

> Ku obronie swojej ma człowiek rozum i wolę, za miarę serce. Pod względem tym jest zwierzę upośledzone i pozbawione do tego daru mówienia. „Otwórz usta twe za niemych i dla sprawy tych, którzy są opuszczeni". (Przyp. Sal. 31., 8.) Broniąc zwierzęcia, bronimy równocześnie człowieka przed utratą współczucia dla istot czujących – a więc i względem ludzi. […] Według sił męczył pod okiem nieraz matki lub ojca najprzód słabą muchę, potem kota, psa, ptactwo domowe, zaś jako podrostek znęcał się nad grubszym zwierzem; cóż więc dziwnego, jeżeli jako dorosły, jest zdolnym do zabijania nie zwierząt już, lecz ludzi, i to bez skrupułów. Przypowieść „co siejesz, to też żąć będziesz" nie jest próżnym frazesem[27].

Dla teozofów ze Śląska Cieszyńskiego niekwestionowanym autorytetem naukowym pozostał Ochorowicz, a we wspomnianych czasopismach pojawiały się również wątki związane ze spirytyzmem i mediumizmem. Stanowiło to znaczący wyróżnik względem innych nurtów ówczesnej teozofii, w tym także wydawnictw związanych z warszawską organizacją tego ezoterycznego ruchu.

W 1920 roku drogi Podżorskiego i Kajfosza się rozeszły. Kajfosz kontynuował prace nad rozwojem teozoficznych struktur na Zaolziu i „Wyzwolenie" przemianował na „Teozofję"[28], która nieregularnie ukazywała się do 1931 roku. Ze względu na poważne problemy finansowe, z jakimi borykali się zwolennicy Kajfosza na Zaolziu, pojawiły się wtedy plany, by połączyć ją z czasopismem „Nowa Era" wydawanym przez polskich teozofów w Stanach Zjednoczonych[29], nie udało się ich jednak zrealizować. Wątki narodowe były

[26] A. Podżorski, *Religie a mięsożerstwo*, [odb. z:] „Wyzwolenie" [1919, nr 20].
[27] Idem, *Wegetaryzm*, „Wyzwolenie" 1919, nr 1, s. 16.
[28] U. Patocka-Sigłowy, *Prasa teozoficzna…*, s. 217–222.
[29] H. Staś, *Do Czytelników „Nowej Ery" w Ameryce i Europie*, „Teozofja" 1929, nr 6/8, s. 1.

w „Teozofji" właściwie nieobecne, zapewne z powodu siłowego połączenia Zaolzia z Czechosłowacją i niepewnej sytuacji tamtejszych Polaków. Niezmienna pozostała ostrożność Kajfosza wobec międzynarodowych struktur Towarzystwa Teozoficznego, a następnie zdecydowany opór skupionej wokół niego grupy przed uznaniem mesjańskiej roli Jiddu Krishnamurtiego[30]. Podobną postawę przyjęli także ezoterycy z Wisły, którzy uznali autorytet młodego lidera alternatywnej duchowości, dopiero gdy wystąpił z wszystkich teozoficznych organizacji i zaprzeczył swojej misji. Na marginesie tego tekstu warto wspomnieć, że czescy zwolennicy teozofii rozwijali działalność Zakonu Gwiazdy z entuzjastycznym przekonaniem o jego dziejowej roli, nawet wówczas gdy został on rozwiązany przez Krishnamurtiego. Tymczasem polscy teozofowie z Zaolzia pomijali jego osobę, na wspólnych spotkaniach oddawali się natomiast systematycznemu studiowaniu i reinterpretacji Biblii. Wnioski z tej lektury przedstawiane na zebraniach przez Kajfosza stanowiły swoistą syntezę poglądów teozoficznych zogniskowanych wokół idei braterstwa oraz tradycji ewangelickiej[31]. Na uwagę zasługują również wypracowane w tym gronie mechanizmy wzajemnej pomocy, na przykład utworzenie w okresie międzywojennym kasy zapomogowo-pożyczkowej, z której mogli korzystać członkowie Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Zaolziu.

## Poszukiwanie źródeł wiedzy duchowej

Po zakończeniu współpracy z Kajfoszem Podżorski zaangażował się w narodowe projekty ezoteryczne Józefa Chobota, w których hasło wyzwolenia zostało nie tyle zastąpione, co wzmocnione kategorią odrodzenia, występującą w tytule nowego czasopisma. Za punkt wyjścia tej formacji uznano

---

30 Zob. Ors [A. Podżorski], *Kto idzie? (Z powodu ogłoszenia „Wielkiego Duchowego Nauczyciela Ludzkości" przez obóz Tow. Teozoficznego „Adyar")*, „Odrodzenie" 1926, z. 12, s. 16. Por. J. Szymeczek, *Activities of the Theosophical Society and the Order of the Star in the East in the Czech Lands until 1939*, „Studia Religiologica" 2020, t. 53, nr 1, s. 49–62, https://doi.org/10.4467/20844077SR.20.004.12507.

31 Zob. J. Szymeczek, *BRATERSTWO. Związek braterski ludzkości w koncepcjach Towarzystwa Teozoficznego u schyłku XIX i w pierwszej połowie XX wieku*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 5: *Idee przewodnie*, red. M. Dobkowski, T. Cegielski, Gdańsk–Warszawa 2020, s. 162–166. Dokumentacja teozoficznych spotkań zachowała się w archiwum miasta Frydek-Mistek w Czechach.

tradycję polskiego romantyzmu, interpretowaną w kontekście ezoterycznym, a jednocześnie w sposób bardzo pragmatyczny, oraz wybrane koncepcje Ochorowicza, czego liczne świadectwa znajdujemy choćby w programie Bractwa Odrodzenia Narodowego, mającego stanowić zalążek nowej wspólnoty polskiej, a zarazem wzorcowy model uniwersalnego rozwoju ludzkości[32]. W tym gronie powszechne stało się przekonanie o nieodwołalności przemiany świata oraz o tym, że w jej cykl zostały wpisane nie tylko epokowe osiągnięcia, lecz także dziejowe katastrofy dotykające ludzi i całe narody. Chobot odszedł jednak od tradycji teozoficznej i zreinterpretował ideę ewolucji w duchu chrześcijańskim, nie tylko mesjanistycznym, lecz przede wszystkim genezyjskim, w czym – jak się zdaje – był bliski stanowisku Stabrowskiego. W tej perspektywie spodziewana Nowa Era mogła nadejść dzięki działaniu Ducha, manifestującego się w działaniach jednostek i całych społeczności.

Jądrem tak rozumianej duchowości stała się koncepcja wiedzy duchowej, określanej również mianem „wiedzy tajemnej"[33]. Znaczącą inspiracją pozostawała w tym przypadku książka Ochorowicza o starożytnym Egipcie, w której udowadniał, że wiedza tajemna w istocie wynika z nauki i nie jest sferą zabobonów[34]. To przekonanie znalazło odzwierciedlenie w programie wydawniczego cyklu nazwanego „Książnicą Wiedzy Duchowej" i prowadzonego przez braci Józefa i Karola Chobotów. Wchodzące w jego skład publikacje miały zwiastować Nową Erę, a jednocześnie zachęcać do podejmowania osobistych wysiłków w celu jej urzeczywistnienia. Pierwszą książką w tym cyklu była pozycja właściwie nieznanego w Polsce, ale cieszącego się wówczas wielką sławą w Rosji Grigorija Ottonowicza Mebesa znanego jako G.O.M., erudyty, profesora Uniwersytetu Petersburskiego,

[32] Problemy interpretacji mesjanizmu na Śląsku Cieszyńskim i działalność Bractwa Odrodzenia Narodowego analizują w niniejszym tomie Andrzej Kasperek i Anna Mikołejko.

[33] Na marginesie warto wspomnieć, że kategoria wiedzy duchowej stanowiła jedno z kluczowych pojęć Towarzystwa Antropozoficznego, zarówno na świecie, jak i w Polsce, por. M. Rzeczycka, K. Arciszewska-Tomczak, *Z dziejów polskiej antropozofii*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 1…, Gdańsk 2019, s. 178–179, 196–197.

[34] J. Ochorowicz, *Wiedza tajemna w Egipcie (opowiadanie historyczno-przyrodnicze). Istota bytu (legenda historyczno-filozoficzna)*, Warszawa 1898.

a przy tym martynisty i różokrzyżowca[35]. W latach 1911–1912 prowadził on w Petersburgu wykłady otwarte poświęcone różnym aspektom wiedzy ezoterycznej. Zostały one wydane w książce, która ukazała się w 1913 roku. Na Śląsku Cieszyńskim tę właśnie opracowaną przez Mebesa syntezę tradycji ezoterycznych opublikowano w dwóch tomach[36], które przetłumaczył i opracował Karol Chobot, młodszy brat Józefa.

Józef Chobot napisał do pierwszej części obszerny wstęp, będący ideowym zarysem całej wydawniczej serii. Zgodnie z zawartym w nim przesłaniem zdobywanie wiedzy miało służyć przezwyciężeniu materializmu i prowadzeniu życia zgodnego z zasadami etycznymi. Chobot zapowiadał, że w programie wydawniczym będzie odwoływał się do nauk „mędrców" i „mistrzów". Przekonywał, że dziejowe zmiany i narastająca wśród ludzi potrzeba duchowości wynikają z intensywnego oddziaływania Ducha, przyspieszającego przemianę świata:

> Dziwne też dreszcze, przeczucia, sny, widzenia przechodzą przez ludzi a niepojęte jakieś pragnienia, siły i moce poruszają i budzą się w głębinach duszy naszej i jakiś tajemniczy powiew Ducha potrąca o struny naszej duchowości i nowe z nieb, aczkolwiek jeszcze niewyraźne i niezrozumiałe nam dźwięki wydobywa..... To Duch zaczyna swoją robotę, zaczyna do nas przemawiać, odzywać się, upominać o swoje prawa a my, zaprzańcy samych siebie, nie możemy się połapać i poznać samego siebie, istoty naszego Ducha. Stąd ten chaos, ten zamęt, ta bezradność, ta powszechna rewolucja we wszystkim we świecie, wywołana przez rewolucję buntującego się Ducha, który niesłychaną mocą burzy i niszczy mury, posady i okowy więzienia cielesności i materjalizmu, aby wyzwolić się z śmiertelnych uścisków grubej materji[37].

---

[35] W końcu 1925 r. Mebes został aresztowany przez bolszewików za przynależność do masonerii. Żądano od niego wydania swoich współbraci martynistów, ale nigdy tego nie zrobił. Skazano go najpierw na zesłanie na trzy lata na Wyspy Sołowieckie, a następnie do kolejnego łagru na Uralu. Zmarł w 1930 lub 1934 r. Na temat jego życia i działalności zob. M. Rzeczycka, *Mebes Grigorij Ottonowicz*, Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/459 [dostęp: 22.01.2024].

[36] G.O.M., *Tajemna Wiedza Duchowa. Encyklopedyczny wykład nauk tajemnej wiedzy duchowej opracowany na podstawie egipskiej symbolistyki*, cz. 1–2, przeł. K. Chobot, Cieszyn 1921, „Książnica Wiedzy Duchowej", nr 1–2.

[37] J. Chobot, *Od Wydawnictwa*, [w:] G.O.M., *Tajemna Wiedza Duchowa...*, cz. 1, s. IV.

Cele zapowiadanej i przygotowywanej transformacji były więc w istocie religijne i miały prowadzić do rzeczywistego odrodzenia człowieka jako istoty świetlistej:

> [...] chcemy światłem mądrości starożytnych mędrców i Mistrzów ludzkości i nowożytnych genjuszów rozświetlić te ciemnice, zalegające rozum ludzki, poruszyć i rozbudzić drzemiące w nas siły duchowe i wskazać drogę prowadzącą do wyzwolenia z tej niewoli cielesności i bytu ziemskiego do światłości Ducha niebiańskiej i wiecznej szczęśliwości: chcemy przyczynić się do odrodzenia ludzkości, aby Człowiek odrodzony korona i kwiat Stworzenia na naszym globie ziemskim, odczuł i poznał na nowo; wypracował w sobie i wykrzesał postradaną Boskość, czystość, moc i spokój Ducha i w swej królewskiej szacie duchowej zajaśniał śród Stworzeń ziemskich i wzniósł się na wyższy stopień doskonałości. Do wszystkich zaś ludzi dobrej woli z rozwidnionym Duchem[38].

W kręgu „Odrodzenia" szukano możliwie szerokiej i całościowej podstawy dla kształtowania przeobrażonego świata, poczynając od reformy rodziny i edukacji. Inspiracji do przygotowania nowatorskich rozwiązań w tym względzie dostarczyły między innymi tradycje wschodnie, a zwłaszcza joga, podkreślająca psychofizyczną jedność człowieka. Pojawiały się nawet głosy, że ta praktyka powinna stać się elementem powszechnego nauczania. Podkreślał to sam Józef Chobot w przedmowie do *Nauki o oddechaniu*, którą do druku przygotował jego brat, Karol Chobot:

> Każdy człowiek, każda matka i ojciec, a przede wszystkiem każdy lekarz, nauczyciel, profesor i każdy żołnierz powinien znać zasady i prawidła *Nauki o oddechaniu*. We wszystkich szkołach ludowych, średnich i wyższych i zawodowych powinni jej zasady wykładać i czynnie stosować. Ćwiczenia oddechowe powinne stanowić składową część musztry wojskowej, a we wszystkich lecznicach, szpitalach i uzdrowiskach być stosowane i praktykowane jako walny, najskuteczniejszy i najprostszy sposób zwalczania chorób i ich istoty, a nie ich zewnętrznych objawów[39].

---

[38] Ibidem, s. V.

[39] J. Chobot, *Przedmowa*, [w:] Jog Ramacharaka, *Nauka o oddechaniu według systemu Hindusów jako klucz fizycznego, umysłowego, duszewnego i duchowego rozwoju*, oprac. K. Chobot, Cieszyn 1921, s. II, „Książnica Wiedzy Duchowej", nr 3.

Zgodnie z syntezą antropologii Wschodu i Zachodu pojęcia jaźni i ducha były przez ezoteryków wywodzących się ze Śląska Cieszyńskiego traktowane synonimicznie[40], a w konsekwencji ścieżka duchowości została utożsamiona z procesem inicjacyjnej indywiduacji. Należy jednak podkreślić, że akceptacja dla wątków wschodnich pozostała w tej grupie dość ograniczona, gdyż za religię umożliwiającą zdobycie pełniej wiedzy koniecznej do ustanowienia nowego człowieka i do zbawienia uznano chrześcijaństwo. Na przykład Podżorski pisał, że w przekazie Wed można wprawdzie znaleźć bardzo głęboki wykład prawd religijnych, nie uwzględniają one jednak znaczenia uczuć, a przede wszystkim „ofiarnej miłości", charakterystycznej dla chrześcijańskiej „drogi serca", chociaż zdaniem autora nie jest ona powszechna i wśród wyznawców tej religii[41]. Takie podejście pozwalało łączyć teorię, a więc pragnienie poznania Absolutu, z praktyką, wyrażoną we wskazaniach pracy dla innych spełnianej w kieracie codziennych obowiązków, która utożsamiona w tym ujęciu z realizacją boskiego prawa zyskała wyjątkową wartość:

> Działalność w miłości ofiarnej wyzwala nas z egoizmu, poznanie osiągamy tu przez miłość dla ideału wiedzącego, czyli przez uczucie, a nie przez abstrakcyjne dociekanie. Taką jest tajemnica rozwoju „jaźni" drogą uczucia miłości. [...] Chcący doskonalić się, musi rozpocząć od samego siebie, od ustalenia i zastosowania prawdziwej działalności w miejscu, gdzie się znajduje w swem otoczeniu i pełnić z miłością obowiązek swój, będący Wolą Bożą czy Prawem Bożem. A pełnić go trzeba z sercem radosnem w duchu ideału nieskończoności... bez żadnej myśli o sobie. Oto ścieżka chrześcijańska[42].

Według ezoteryków Śląska Cieszyńskiego wiara chrześcijańska bynajmniej nie kolidowała z podejściem ezoterycznym. Dobrym tego przykładem jest wydana w 1923 roku przez Józefa Chobota książka autorstwa Karola Brandlera-Prachta, znanego w tamtym czasie astrologa i okultysty[43]. Całość

---

40 J. Chobot, *I. Mesjanizm polski. Istota-zasady rodowód i wskazania na przyszłość. II. Bronisław Trentowski. Jego żywot – dzieła i nauki*, Wisła 1938, s. 22.

41 A. Podżorski, *Człowiek i Świat w świetle wiedzy tajemnej*, „Odrodzenie" 1922, z. 1, s. 11.

42 Ibidem, s. 12.

43 K. Brandler-Pracht, *Kształcenie ducha. Praktyczny podręcznik rozwoju i spotęgowania siły i zdolności duchowych*, przeł. i oprac. J.Ch., Katowice 1923.

poprzedził znamienny wstęp wydawcy, który po raz kolejny posiłkując się cytatami z poezji Słowackiego i Mickiewicza, zapowiedział nadejście Nowej Ery, uznając, że w miarę możności należy je przyspieszyć[44]. Książka została zadedykowana wszystkim poszukującym „Prawdy" i „Wyzwolenia". „Zbliża się ta straszliwa chwila, że ten świat ma być rozjaśniony światłem wiedzy" – cytował *Króla-Ducha* Chobot[45]. Warunkiem nabycia owego światła stawała się również praca nad ciałem i jego ograniczeniami, a właśnie Brandler-Pracht proponował ćwiczenia odnoszące się do obydwu tych obszarów. Takie podejście było możliwe przy założeniu, że całe uniwersum przenika pierwotna moc, którą autor określił mianem „siły odycznej"[46]. Podpowiadał, jak uczyć się koncentracji i pracować nad wolą, zalecał wstrzemięźliwość od alkoholu, tytoniu, mięsa, a nawet stosunków seksualnych (które uważał za niezbędne jedynie w celu prokreacji). Nie odrzucał jednak cielesności, wręcz przeciwnie, uznawał ją za wehikuł niezbędny do duchowego przeobrażenia. Dlatego zachęcał do spacerów (przynajmniej dwie godziny dziennie), uczył relaksacji, a także propagował kąpiele powietrzne i słoneczne. Adept miał ich zażywać nago, w zamkniętym pokoju lub korzystając z przystosowanego do takich praktyk zakładu leczniczego, a w miarę możności i w swoim ogrodzie[47].

Znaczenie ezoteryzmu w nowej wizji świata jeszcze mocniej podkreślał Karol Chobot, który sugerował, by w perspektywie wielkiej dziejowej przemiany zamiast na upadku koncentrować się na tajemnicy zmartwychwstania, mając przy tym na uwadze złożoność ewolucyjnej historii i wielość minionych światów:

> W chwili walenia się fizycznej budowy świata, usiądźmy w ciszy Ducha i pomówmy szczerze o zmarłym, ale Zmartwychwstającym Świecie. Wytężmy wzrok do określenia strasznie dawno przedziwnie znanych światów[48].

---

44 J. Ch[obot], *Słowo od wydawcy*, [w:] K. Brandler-Pracht, *Kształcenie ducha...*, s. 3–6.

45 Ibidem, s. 3.

46 K. Brandler-Pracht, *Kształcenie ducha...*, s. 92–100.

47 Ibidem, s. 77–78.

48 K. Chobot, *Chiromancja czyli Nauka wróżenia z ręki*, Cieszyn 1928, s. 5. Książka ta nie ukazała się w cyklu „Książnica Wiedzy Duchowej", lecz jako publikacja „Wiadomości Astrologiczno-Literackich", które Karol Chobot prowadził.

Twierdził przy tym, że wróżbiarstwo stanowi istotny element nowej struktury społecznej i nie zaprzecza nauce chrześcijańskiej, lecz ją rozwija przez pozyskiwanie wiedzy o sprawach nieznanych. Zżymał się więc na tych, którzy uważali to zajęcie jedynie za intratny (i nie do końca traktowany poważnie) biznes. Sam był gotów rozprawiać się z takimi ludźmi w sposób radykalny i na wzór Mojżesza. Z tego też względu nawoływał do zrzeszania się ludzi parających się wróżbiarstwem, którzy w sposób odpowiedzialny i krytyczny prowadziliby swoje badania:

> Czas nagli do reformy! Należy zorganizować „bractwo wróżbiarskie"; należy obmyśleć środki naprawy; należy spotęgować moralność i odpowiedzialność: wróżek, wróżów, wróżbitów. Zadanie wróżbiarskie jest poważne i odpowiedzialne, jeżeli powstanie celowa organizacja, nie będziecie narażeni wtedy na niesmaczne drwiny gazeciarskie; zasłużycie sobie na miano uczciwych, sumiennych robotników w Winnicy Pańskiej[49].

Na tym etapie badań pytanie o kształt praktyk magicznych czy wróżbiarskich podejmowanych przez ezoteryków na Śląsku Cieszyńskim pozostaje otwarte. Nie ulega jednak wątpliwości, że stanowiły one w tej społeczności niezwykle ważny, jak się wydaje także w sensie teurgicznym, element przekształcania rzeczywistości oraz zapowiedź przyszłych możliwości człowieka.

## Jasnowidząca

Do wiślańskiego kręgu alternatywnej duchowości nową jakość wniosła Agnieszka Pilchowa, znana także jako Agni lub Agnia, a także Jasnowidząca z Wisły[50], która szybko zdobyła w tym środowisku wyjątkowy posłuch,

---

[49] K. Chobot, *Chiromancja…*, s. 59.

[50] Ciekawą charakterystykę Agnieszki Pilchowej przedstawił Stanisław Hadyna, który znał ją osobiście i dzielił się również swoimi wątpliwościami związanymi z jej osobą, zob. S. Hadyna, *Przez okna czasu. Jasnowidząca z Wisły*, Kraków 1993. Zob. także W. Magiera, *Cieszyński szlak kobiet*, Czeski Cieszyn 2011, s. 25–38; eadem, *Kobiety piszące. Agnieszka Pilchowa i Emilia Kołder*, [w:] *Ślązaczki. Kobiety niezwykłe*, red. D. Halmer, Zabrze 2013, s. 47–62; I. Trzcińska, A. Świerzowska, *Illness Narratives in the Esoteric Vision of the World. Agnieszka Pilchowa's Views and Concepts*, „Religio. Revue pro Religionistiku" 2018, vol. 26, iss. 1, s. 49–70.

chociaż na pierwszy rzut oka zupełnie nie pasowała do nauczycielskiego grona tamtejszych ezoteryków. O przebiegu swojego życia przed osiedleniem się w Polsce opowiedziała w książce *Pamiętniki jasnowidzącej*[51]. Urodziła się nieopodal Ostrawy w polskiej rodzinie katolickiej, ale w domu mówiono po czesku, chodziła też do czeskiej szkoły i otrzymała jedynie podstawowe wykształcenie. Już jako dziecko miewała wizje, żyła jakby na pograniczu światów, nie mogła znaleźć wspólnego języka nawet z własną rodziną, mimo że jej matka starała się ją wspierać. Początkowo zamierzała wstąpić do klasztoru, jednak bliżej niesprecyzowane i dramatyczne z jej punktu widzenia wydarzenia sprawiły, że porzuciła ten zamiar, przeżyła też kryzys wiary, a w konsekwencji porzuciła katolicyzm. Nieszczęśliwie wyszła za mąż i chociaż urodziła dwójkę dzieci, udało jej się doprowadzić do rozwodu. Szukała swego miejsca w Radwanicach u czeskich spirytystów, nie znalazła jednak z nimi wspólnego języka. Krótko mieszkała w Pradze, gdzie poznała Alicję Masarykową. Podobno dostała zaproszenie, by na stałe przenieść się do tego miasta[52], postanowiła jednak pojechać do Polski. Tu związała się z wywodzącym się z Wisły pszczyńskim nauczycielem, Janem Pilchem, za którego wyszła potem za mąż. Razem wychowywali dzieci z jej pierwszego małżeństwa i dwie wspólne córki. Już w 1922 roku ukazały się na Śląsku Cieszyńskim jej pierwsze książki[53], drukowała artykuły w „Odrodzeniu", pisał o niej Podżorski[54]. Na początku lat 30. Pilchowie

---

51 A.P. [A. Pilchowa], *Pamiętniki jasnowidzącej z wędrówki życiowej poprzez wieki. Poprzedzone wstępem o istocie jasnowidzenia, nowej erze etc. i uzupełnione dodatkiem, w którym przytoczono m.i. szereg przykładów na przejawianie się prawa karmy i reinkarnacji w życiu znanych powszechnie ludzi*, t. 1, Wisła 1930. Niestety ukazał się tylko pierwszy tom.

52 J. Chobot, *Nowoczesny ruch spirytualistyczny z szczególnym uwzględnieniem Polski*, Wisła 1937, s. 161–162.

53 Teksty te Pilchowa podpisywała swoim panieńskim nazwiskiem – Wysocka, do którego wróciła po rozwodzie i wykorzystywała czasem także w późniejszych publikacjach. Zob. A. Wysocka [A. Pilchowa], *Kilka obrazków chorób umysłowych. Ich istota, przyczyny i sposób leczenia zaczerpnięte drogą jasnowidzenia z rzeszy Ducha i własnego przeżycia*, Katowice 1922; eadem, *W niewoli żydowskiej czyli Wolno w Polsce jak kto chce! Słowo prawdy do narodu przed wyborami do Sejmu Ustawodawczego*, Katowice 1922. Chobot wydał potem jeszcze jedną książkę autorstwa Pilchowej: A.P. [A. Pilchowa], *Życie na ziemi i w zaświecie czyli wędrówka dusz*, Katowice 1926. Wymienione książki ukazały się w serii Książnicy Wiedzy Duchowej.

54 A. Podżorski, *Ostrzeżenie przed fałszywymi prorokami. Wyjaśnienie fałszywych „Rewelacyj Manu" i przerwanie pracy Ochorowicza w Rzeszy Ducha*, Cieszyn 1922.

przeprowadzili się do Wisły na Jarzębatą, gdzie wybudowali willę o znamiennej nazwie „Sfinks".

W 1929 roku „Odrodzenie" zastąpiło kolejne czasopismo wiślańskie, czyli „Hejnał nad Morzem Życia ze Szczytów Prawd Ducha i Praw Człowieka. Miesięcznik poświęcony wiedzy duchowej" (od 1930 roku ostatni podtytuł uległ skróceniu do formy: „Miesięcznik wiedzy duchowej"). W program miesięcznika zostało wpisane wezwanie do przebudzenia, rozumiane w tym przypadku jako zdobywanie tytułowej „wiedzy duchowej". „Hejnał" łączył treści znane już z wcześniejszych periodyków z jeszcze mocniej zaznaczonym podejściem praktycznym. Z tego względu możemy znaleźć na jego łamach dużo szkiców o charakterze poradnikowym, dostosowanych do pory roku i bieżących świąt. Istotną cechą wydawnictwa stał się wyrazisty powrót wątków spirytystycznych. Trzeba jednak podkreślić, że środowisko to nie podejmowało własnych prób utworzenia Kościoła spirytystycznego, a odwołanie do literatury i wydarzeń tego kręgu stanowiło jedynie ważny punkt odniesienia w wiślańskich poszukiwaniach innych wymiarów bytu[55].

Nowe podejście w dużej mierze ukształtował Jan Hadyna, który początkowo został głównym redaktorem „Hejnału". W pewnym sensie był to miesięcznik dla zaawansowanych, nazywanych ludźmi „dobrej woli", którzy opanowali już podstawowe zasady nowej duchowości, jak choćby wywodzące się ze Wschodu słownictwo, a przede wszystkim posiedli wiedzę o działaniu reinkarnacji oraz podzielali wiarę w Boga, rozumianego na sposób chrześcijański, a jednak daleki od obrazu każącego Sędziego[56]. Jednocześnie artykuły zawarte w czasopiśmie były na tyle proste, że mogły trafiać do szerokiego grona odbiorców, wywodzących się nie tylko z warstwy inteligenckiej. Wśród autorów na plan pierwszy od początku wysunęła się Agni. Jej teksty stanowiły bowiem zazwyczaj ważną lub najważniejszą część zawartości większości numerów. W wydawnictwie „Hejnału" zaczęła się także ukazywać „Bibljoteka Wiedzy Duchowej", stanowiąca kontynuację programu „Książnicy". Pierwsze w tym cyklu wydawniczym ukazały

---

[55] Zob. A. Mikołejko, *Spirytyzm czy mediumizm? O polskich zmaganiach ze zjawiskami przeczącymi nauce*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1980–1939*, t. 2..., s. 38–117.

[56] *Do naszych Czytelników*, „Hejnał" 1929, z. 1, s. 1.

się wspomniane wyżej *Pamiętniki jasnowidzącej*, a następnie kilka innych książek autorstwa Pilchowej[57].

Agni łączyła w sobie przeciwieństwa i dlatego jej działalność nie poddawała się jednoznacznym opisom. Opowiadała o swych spotkaniach z niebezpiecznymi duchami, powodującymi choroby ciała i umysłu, z którymi stawała do prawdziwie szamańskich pojedynków[58], a jednocześnie podkreślała, że swoją wiedzę i niezwykłe umiejętności zawdzięczała obdarzonym wyjątkową mądrością duchom przewodnikom. Przy każdej okazji zaznaczała, że nie wchodzi w stany transowe jak spirytystyczne media, a w czasie swych wizji dysponuje pełnią świadomości. Była przy tym gospodynią, podkreślającą wagę codziennych zajęć, samodzielnie prowadzącą dom i zajętą dziećmi[59].

Książki i artykuły Pilchowej charakteryzowała niezwykła mitotwórcza wyobraźnia[60]. Przedstawiała bowiem własną, mającą wyraźny rys gnostycki wersję kosmogonicznego mitu i upadku duchów, które materializując się, otrzymały kształt ludzki i ograniczenia płynące z cielesnej egzystencji. Widzialny kosmos będący miejscem ich zamieszkania nazywała „małym Kosmosem", a nawet „nowotworem". Zbawienie miało jej zdaniem polegać na powrocie do pełni duchowego stanu[61]. Scenariusz tej opowieści nie wynikał z przesłania biblijnego, lektur katolickich, głównie hagiograficznych,

---

[57] W „Bibljotece Wiedzy Duchowej" ukazały się następujące pozycje Pilchowej: A.P. [A. Pilchowa], *Zmora. Powieść okultystyczna osnuta na tle prawdziwych przeżyć*, Wisła 1932; eadem, *Spojrzenie w przyszłość*, Wisła 1933; A. Wysocka (A.P.) [A. Pilchowa], *Umarli mówią. Powieść*, Wisła 1933; A. Pilchowa, *Jasnowidzenie*, Wisła 1935; eadem, *Umarli mówią, II tom „Zmory"*, Wisła 1939.

[58] Ten wątek zdominował jej pierwsze teksty, które zostały wydane w Polsce, i zapewne zdecydował o jej późniejszej pozycji. Najmocniej zaznaczył się w jej pierwszej książce, zob. A. Wysocka [A. Pilchowa], *Kilka obrazków...*, passim. Więcej o tym w tomie 2 *Świata od nowa*, zob. I. Trzcińska, *Widzieć więcej. Obrazy alternatywnej rzeczywistości w tradycji ezoterycznej Śląska Cieszyńskiego – szkic antropologiczny*, [w:] *Świat od nowa*, t. 2: *Duchowość w sztuce Śląska Cieszyńskiego w XX wieku*, red. I. Trzcińska, Kraków 2024, s. 121–164.

[59] Z. Kossak-Szczucka, *Spojrzenie w przyszłość. Odczyt wygłoszony w Polskim Radio w Katowicach w dniach 9 i 18 maja 1932*, „Hejnał" 1932, z. 7, s. 170–177.

[60] Por. I. Trzcińska, *The Mythology of Agnieszka Pilchowa*, [w:] *Polish Esoteric Traditions 1890–1939. Selected Issues*, ed. A. Świerzowska, trans. S. Jones, Gdańsk 2019, s. 96–116; por. także M.A. Dulska, K.M. Hess, *Nightmares, Lethargy, and Wandering in the Afterlife. Visions of the Mysteries of Life and Death in Agnieszka Pilchowa's novel Zmora*, „Melancolia" 2019, vol. 4, s. 57–82.

[61] Pilchowa przedstawiła obszerny wykład dotyczący kosmicznego upadku w książce: A.P. [A. Pilchowa], *Życie na ziemi i w zaświecie...*, passim.

z którymi zetknęła się w domu rodzinnym i do których nieraz krytycznie nawiązywała, a nawet z ówczesnych tradycji ezoterycznych. Agni budowała natomiast swój autorytet na odwołaniach do spotkań z duchowymi nauczycielami, których miała doświadczać, oraz na reinkarnacyjnych wspomnieniach, twierdziła bowiem, że w jednym ze swoich żywotów spotkała Chrystusa. Czuła się chrześcijanką, wielokrotnie pisała o narodzinach, tajemnicy śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. W jej ujęciu był on świetlistym, boskim duchem, który inkarnował się na ziemi, żeby uświadomić ludziom ich właściwe przeznaczenie i przez swą ofiarę zmazać konsekwencje pierwotnego upadku. Nieraz zastanawiała się, dlaczego akt tej kosmicznej ofiary nie odmienił losów świata w diametralny sposób. Sugerowała, że ludzie nie byli na to jeszcze gotowi, nie włączyli się bowiem aktywnie w proces oczyszczania, konieczny na drodze powrotu. W jej ujęciu pozycja ludzi, będących w istocie upadłymi istotami o nadzwyczajnym potencjale demiurgicznym, została zaakcentowana szczególnie mocno. Co charakterystyczne, w swoich tekstach Pilchowa posługiwała się niejednokrotnie kategoriami wschodnimi, a przede wszystkim pojęciami prany i karmana, jednak rozumiała je w sposób daleki od źródłowych znaczeń. Jej zdaniem prawo karmana wynikało bowiem z upadku duchów w materię i było rodzajem egzekucji kary za popełnione grzechy.

O wyjątkowej randze Agnieszki Pilchowej wśród wiślańskich ezoteryków świadczy choćby to, że nad redakcją jej licznych tekstów (sama nie nauczyła się nigdy pisać poprawną polszczyzną) pracowali ludzie o wiele lepiej od niej wykształceni i znający tradycję ezoteryczną, jak na przykład Jan Hadyna i Kazimiera Chobotowa, żona Józefa. Uznawali oni jednak, że Agni ma wyjątkowy dar widzenia rzeczywistości, porównywalny z Wieszczami, dzięki czemu jej przekazy stanowią prawdziwy wykład duchowej wiedzy, będącej zarazem istotą chrześcijaństwa. Na przykład Chobotowa pisała:

> **EWANGELJA WIECZNA lśni mocnem światłem w tych sferach, gdzie nic jej nie zdoła sfałszować, ni przekręcić.** Szczęśliwy, kogo gorące miłowanie Chrystusa prowadzi na te wyżyny, na których czytać może odwieczne prawdy wprost u źródła…
>
> **Mesjaniści, Agni – to ludzie przyszłości Nowej Ery**. Wyprzedzają ludzkość w poznaniu wielkich prawd i pociągają innych za sobą. Ciężki ich trud i walka

> z Ciemnością. Dziesiątek, a może i setek lat potrzeba, zanim głoszone przez nich prawdy dotrą do szerokich warstw. Ale wszak żyjemy teraz w zawrotnym tempie – więc i przebudowa i dojrzewanie ludzkich dusz będzie się szybciej odbywało[62].

W latach 30. XX stulecia przekazy Pilchowej na Śląsku Cieszyńskim często uzupełniano lekturą książek Bô Yin Râ (Josepha Antona Schneiderfrankena), który również odwoływał się do własnych spotkań z Chrystusem, a także z przedstawicielami Białego Bractwa[63]. Warto jeszcze dodać, że namalowany przez niego obraz przedstawiający Chrystusa znalazł się w mieszkaniach wszystkich znaczących liderów środowiska alternatywnej duchowości Wisły. Schedę niemiecko-szwajcarskiego teozofa i mistyka starał się szczególnie upowszechniać w okresie przed- i powojennym wywodzący się z Radzionkowa i osiadły w Wiśle nauczyciel muzyki i kompozytor Tomasz Ogierman Mański.

Pilchowa w pełni podzielała mesjanistyczne poglądy Chobota. Dodała do nich wiele własnych wątków. Przede wszystkim za postać wyjątkową w dziejach świata uważała Józefa Piłsudskiego, którego zresztą miała znać osobiście[64]. Podkreślała, że Marszałek – krytykowany w kraju – stał się wzorcem dla ludzi za granicą[65]. Po jego śmierci pisała, że był on wieszczem[66], rozpoznającym głębię wiedzy „Marszałkiem-nurkiem", a także inkarnacją Juliusza Słowackiego, który „Jako Piłsudski był bardziej zrównoważony, powściągliwszy i ostrożniejszy"[67]. Wizjonerka przewidywała także, że pojawi się on po raz kolejny: „Gdy Piłsudski przyjdzie raz jeszcze na ziemię, dokończy dzieła, które zapoczątkował jako Słowacki"[68]. Powrót ten miał

---

62 K. Chobotowa, *Gdy Duch się budzi*, [w:] A. Pilchowa, *Jasnowidzenie*, Wisła 1935, s. 13.

63 Na temat malarstwa Bô Yin Râ zob. C. Treitel, *A Science for the Soul. Occultism and the Genesis of the German Modern*, Baltimore 2004, s. 128–131.

64 S. Hadyna, *Przez okna czasu…*, s. 33–34

65 A. Pilchowa, *Wizja dzisiejszej Polski. W oświetleniu rzeszy Ducha*, „Odrodzenie" 1926, z. 12, s. 10.

66 Agni P. [A. Pilchowa], *Król-Duch*, „Hejnał" 1935, z. 7, s. 195.

67 Ibidem, s. 196.

68 Ibidem, s. 200.

nastąpić przed upływem 2000 roku i być niezwykle ważnym wydarzeniem dla całego duchowego uniwersum[69].

Wizjonerka nawoływała do społecznej zgody i współpracy, gdyż wprowadzenie takiej jedności, jej zdaniem, umożliwiłoby powrót polskiego króla. Nie chciała pogodzić się z konfliktem polsko-czechosłowackim. Uważała, że jedynym ratunkiem dla obydwu państw jest ich braterska współpraca. Ciepło pisała o prezydencie Masaryku, przedstawiała go jednak jako dobrotliwego staruszka[70], co stanowiło znamienny kontrast w zestawieniu z wizjami heroicznej postaci Komendanta.

Ludzie przyjeżdżali do Jasnowidzącej z Wisły z całej Polski, pisali do niej listy. Agni wprowadzała ich w tajemniczy świat astralnych klisz, spajających – jej zdaniem – przeszłość i przyszłość kosmosu w jednostkowym życiu. W jej przekazach ujawnia się jednak swoisty paradoks, gdyż niezależnie od swej gnostyckiej wizji rzeczywistości nie odrzucała jednoznacznie cielesnej egzystencji, a wręcz podpowiadała, jak ją pielęgnować i udoskonalać. W tym celu zachęcała do życia zgodnego z naturą i dawała wiele prostych rad dotyczących zdrowego odżywiania się, codziennej gimnastyki czy ziołowych naparów. Podpowiadała, jak rozwiązywać problemy rodzinne.

W wydawnictwach „Hejnału" nieodmiennie powracał wątek przyszłego świata. Ton i w tym przypadku nadawały teksty Pilchowej, która uważała, że Nowa Era nadejdzie przed upływem 2000 lat od narodzenia Chrystusa, a jej swoistą zapowiedzią będzie wspomniana już inkarnacja Piłsudskiego. Nastanie nowego świata miał jednak poprzedzać ciąg tragicznych zdarzeń, przez co kreślona przez Agni opowieść zyskała wymiar apokaliptyczny, a wynik nadchodzących zmagań nie wydawał się przesądzony:

> Lecz w Nowej Erze śpieszą ludzkości z pomocą całe rzesze dobrych duchów z dalekich przestworzy i staczając ciężkie walki z ciemnemi hufcami przekreślają plany piekieł. Od dobrej woli ludzkiej będzie zależało, w jakiej mierze się im to uda, w jakiej mierze będą mogły zażegnać zamierzone kataklizmy. L u d z k o ś ć

[69] Ibidem, s. 203.

[70] A.P. [A. Pilchowa], *Spojrzenie w przyszłość…*, s. 85.

> nie zdaje sobie sprawy z tego, jak niezmiernie ważny okres przeżywa; co sobie przed upływem tego dwutysiąclecia zdobędzie, to zaważy ogromnie na dalszej jej przyszłości. Będzie mogła w przyszłości w pełni świadomości rozdzielać na pewne okresy czasu swoje karmiczne długi i łagodzić spadające na nią ciosy Losu; nie będzie musiała żyć w nieświadomości, co spotka ją w najbliższej godzinie, dniu czy roku. Nie tyle obliczanie wpływu gwiazd będzie tu odgrywało główną rolę, jak wewnętrzna świadomość duchowa i wyrównywać będą mogli ludzie swoje długi, przepełnieni radosną wiarą w lepsze jutro, czerpiąc siły stamtąd, gdzie jest jedyne Źródło, z którego spływa na ducha pokój i radość[71].

Manifestacją wspomnianej w cytowanym tekście „wewnętrznej świadomości duchowej" miało być między innymi upowszechnienie jasnowidzenia, a Pilchowa zapewniała, że jej dar – widzenia świata duchowego, przeszłości i przyszłości – niejako wyprzedza historię, ale wkrótce stanie się udziałem wszystkich[72].

Wokół „Sfinksa" na Jarzębatej zgromadziła się zwarta społeczność ezoteryków. Grupa ta jednak nie znalazła zrozumienia w oczach mieszkańców Wisły, którzy widzieli w nich (a w dużej mierze widzą po dzień dzisiejszy) jedynie niebezpiecznych spirytystów. Podobno w okolicach Pszczyny działała mała grupa zwolenników Jasnowidzącej, którzy byli gotowi założyć nawet Kościół pod jej auspicjami. Plany te nie zostały jednak zrealizowane. W czasie II wojny światowej Pilchowa została oskarżona przez hitlerowców o pomoc partyzantom i uwięziona. Rozstrzelano ją w Ravensbrück tuż przed wyzwoleniem obozu. Ciała nie odnaleziono i na wiślańskim cmentarzu na Groniczku Agnieszka Pilchowa ma jedynie symboliczny grób. Nie pozostawiła bezpośrednich spadkobierców swej heterodoksyjnej i gnostyckiej myśli.

---

[71] A. Pilchowa, *Pamiętniki jasnowidzącej…*, s. XVIII. W pamięci znajomych zapisały się zwłaszcza te mroczne strony nadchodzącej przemiany. Uważano nawet, że przewidziała powstanie hitlerowskich obozów koncentracyjnych oraz wybuch bomby jądrowej w Japonii, por. np. S. Hadyna, *Przez okna czasu…*, s. 47–51. Hadyna twierdził też, że ze względu na przerażający charakter wizji Pilchowej nie drukowano ich w prasie międzywojennej, wyjątek zrobiono jedynie dla *Przepowiedni z Tęgoborzy*, której autorstwo przypisywał on Pilchowej (ibidem, s. 65–69).

[72] Wątek ten został poruszony w różnych miejscach, Pilchowa obszernie pisała o tej kwestii w książce *Jasnowidzenie*.

## Nadzieje i katastrofy

Koncepcje Nowej Ery w ujęciu Pilchowej stały się ważną inspiracją dla wielu polskich ezoteryków. Z entuzjazmem podjął je Jan Hadyna. Ukończył on gimnazjum nauczycielskie w Cieszynie, potem studiował, na co większość jego kolegów nie mogła sobie pozwolić. Wcześnie zainteresował się ezoteryzmem, był pod wielkim wrażeniem fenomenu Pilchowej. Istotna dla niego stała się zwłaszcza jej koncepcja Nowej Ery. Jako redaktor jej książek zachęcał do podjęcia tej idei, zalecał nawet śpiewanie na melodię *Warszawianki* pieśni wzorowanej na wierszu Marii Konopnickiej *Oto dziś dzień*, będącej hymnem Elsów. Pieśń ta miała zapowiadać nadejście dziejowej zmiany:

> Pod sztandarem idziem Ducha
> Wyzwolona Rzesza – rzesz.
> Pieśń zapału z piersi bucha,
> Kto chcesz, w świty z nami śpiesz!
> Nowej Ery dzień nadchodzi –
> Bije w głos w przestworzach dzwon –
> Jasnych duchów orszak schodzi
> Niesie ludziom pomoc on.
>
> Hej pospieszmy w święte boje
> Na okopy Nowych Dni
> Niech nam miłość wieńczy zbroje,
> Pieśnią Prawdy hymn nasz brzmi!
>
> […]
> Nowej Ery zórz promienie
> Ciepłem tchnieniem budzą lud;
> Niosą duchom odrodzenie
> Prawdy chrzest z odwiecznych wód[73].

Pieśń została wydrukowana w jednej z książek Pilchowej, a także w specjalnym śpiewniku wydanym przez „Hejnał". Ta ostatnia publikacja pozostaje jednym z nielicznych świadectw wspólnotowych praktyk wiślańskich ezoteryków.

[73] A.P. [A. Pilchowa], *Spojrzenie w przyszłość…*, s. 88.

Śpiew miał między innymi pełnić funkcję swoistej anamnezy i przypominać o absolutnym źródle, z którego wywodzi się człowiek, i dlatego przygotowanie publikacji zawierającej pieśni wiedzy duchowej uznano za konieczność[74].

W 1934 roku Hadyna wycofał się ze współpracy z „Hejnałem". Wydaje się, że zniechęciło go narastające w tym środowisku zainteresowanie spirytyzmem, które sprawiało, że także w oczach postronnych wiślańscy ezoterycy z Jarzębatej kojarzyli się głównie z tym nurtem. Uznawał wyjątkowość Pilchowej, sam jednak szukał innych racjonalizacji niż tylko klucz mityczny, do którego się odwoływała. Hadyna uruchomił autorski projekt wydawniczy – czasopismo „Wiedza Duchowa", pozostawił więc najważniejszy w swoim przekonaniu element tytułu „Hejnału". Fascynowały go postulaty Ochorowicza, więc za wątek najistotniejszy uznał budowanie paradygmatu nowej nauki i w nim znajdował obiektywne podstawy do formowania wiedzy przygotowującej nadejście nowego świata. Nie bez znaczenia pozostały też jego przenosiny do Krakowa, gdzie zamieszkał z Marią Florkową. Hadyna znał teozoficzną legendę o czakramie wawelskim, który miał się uaktywnić po złożeniu tam doczesnych szczątków Marszałka Piłsudskiego, i wierzył w jego działanie[75]. Sam zamieszkał tuż obok zamkowego wzgórza przy ulicy Grodzkiej. Uznawał przy tym, że treści zawarte w „Wiedzy Duchowej" w istocie mają charakter chrześcijański, i tak też przedstawiał swoje czasopismo, pisząc:

> Miesięcznik Wiedzy Duchowej – jedyne tego rodzaju pismo w Polsce, propagujące duchowy rozwój i odrodzenie człowieka w imię ideałów chrześcijaństwa, oraz dające poznanie wyższych praw bytu i celu człowieka na ziemi[76].

Wskazywał na znaczne zainteresowanie Polaków ezoteryzmem, ale wymieniał również liczne słabości środowisk zajmujących się tą sferą. Nie

---

74 *Od Wydawnictwa*, [w:] *Zbiór pieśni*, Wisła [b.d.], s. 3. Maria Konopnicka została honorową członkinią Eleatów, por. R. Czyż, *Poetka i ezoterycy. Twórczość Marii Konopnickiej na Śląsku Cieszyńskim*, „Pamiętnik Literacki" 2023, z. 4, https://www.doi.org/10.18318/pl.2023.4.11. Poetka była niezwykle poważana w Wiśle, a ezoterycy widzieli w jej twórczości znakomity przykład wiedzy duchowej, toteż zamieścili wiele jej wierszy w swych periodykach.

75 Historię teozoficznej legendy krakowskiego czakramu przedstawił Karol Chodkiewicz, zob. K. Chodkiewicz, *Kraków – ognisko sił tajemnych*, Kraków 1992.

76 *Od Redakcji*, „Wiedza Duchowa" 1934, z. 1, s. 1.

chciał zakładać nowego ruchu, wolał szukać jedności ponad podziałami. Pisał o całej Polsce, ale spirytystyczny kontekst Śląska Cieszyńskiego zaznaczał się w jego obszernym wywodzie wyraźnie:

> Praca tych kółek i zrzeszeń musiała siłą rzeczy pozostać dorywczą i nieskoordynowaną. Tworzyły się koła i kółka, prowadzone przez ludzi o najlepszych może intencjach, ale o poglądach dość ciasnych i to w kierunku danego działu okultyzmu. Spirytyści nie uznawali niczego innego poza rewelacjami, otrzymywanemi na seansach, koła antropozoficzne zamknęły się w sobie i, przysięgając na twórcę antropozofji Dr. R. Steinera, nie widziały nic innego poza jego osobą, koła teozoficzne, wpatrzone w Bławacką i A. Besant, nie chciały znów słyszeć o spirytyzmie i Steinerze – słowem każdy uważał swój kierunek za najlepszy, odnosząc się do innych z lekceważeniem i nieufnością. – Oddźwięk tego stanu odbił się bardzo niekorzystnie na naszej literaturze okultystycznej. Poza tłumaczeniami obcych autorów, poza drobnemi pracami rodzimych badaczy, brak było czasopisma, które by dawało całokształt, s y n t e z ę wiedzy duchowej, która obejmuje już dziś tak olbrzymią dziedzinę studjów, faktów bezsprzecznie i naukowo stwierdzonych, prób i dociekań, że nie można jej pomijać milczeniem, bawiąc się ograniczonym zakresem badań na własnem podwórku
>
> Uważamy, że coraz potężniej odzywa się potrzeba zewnętrznego zobrazowania rozwoju myśli i wiedzy duchowej. Czas, by wiedza ta wyszła z mroków i zakamarków kółek i stowarzyszeń i wielkim głosem przemówiła do ogółu, który powoli zaczyna dojrzewać do przyjęcia tych wzniosłych tez i prawd, a przynajmniej do zastanowienia się nad niemi. Ludzie błąkają się, poszukując jasnego promienia prawdy, trzeba im zatem oświetlić drogę, którą iść zamierzają i dać im pewne wskazania, nie krępując jednak niczyjej indywidualności i pozwalając każdemu iść ścieżką, jaka mu najlepiej odpowiada. – Wyrazem takiego ujęcia sprawy będzie nasz miesięcznik. Współpracownicy ideowi „W i e d z y D u c h o w e j" pochodzą z pomiędzy samodzielnych badaczy, którzy nie pozwolili się wtłoczyć w ciasne ramy sekciarstwa, czy surowych przepisów kół „wtajemniczonych". Pragną zachować swobodę przekonań i, nie odstępując od konkretnego podłoża rozumu i doświadczenia, pracować w kierunku, jaki każdy uznał dla siebie za najwłaściwszy[77].

W 1935 roku nazwa czasopisma została zmieniona i pod kuratelą Hadyny (który podkreślał ciągłość programową obydwu tytułów) do wybuchu wojny

[77] Ibidem.

ukazywał się „Lotos. Miesięcznik poświęcony rozwojowi i kulturze życia wewnętrznego, oraz wartościom twórczym polskiej myśli transcendentnej. Synteza Wiedzy Ezoterycznej”[78]. Hadyna uważał, że oddziaływanie kosmicznych energii należało wesprzeć przemianą jednostkowych jaźni, i to stało się jego głównym przesłaniem. Dlatego też zamierzał od tej pory koncentrować się przede wszystkim na kwestii osobistego rozwoju człowieka:

> Lotos: to przemiana niższego na wyższe, to tajemna alchemja duszy – przetwarzającej błoto, muł, ciemności i bezkolorowość w barwy najczystsze, zapach, świetlistość i piękno kształtu. Marzenie o św. Graalu zamyka w sobie kielich lotosu, o czarze, po brzegi pełnej nieśmiertelnego napoju, w radosnej ofierze oddawanej światu, a zdobytej żmudną, ciężką pracą wśród mroku i wysiłków. Ofiara ukryta jest w głębi wód zielonych, pod migotliwemi polami, dzielącemi to, co widzialne i przejawione od laboratorjum wnętrznego; nikt nie zna i nie widzi zmagania się, cierpień i trudu. Na powierzchni unosi się cudny, jasny, cichy kwiat, pełen spokoju, światła i szczęścia[79].

Na łamach „Wiedzy Duchowej”, a zwłaszcza „Lotosu” Hadyna systematycznie porzucał poradnikowy styl „Hejnału”. Wprawdzie początkowo pojawiały się wpisy o ziołach czy wartościach odżywczych warzyw, jednak z czasem zaczęły one zanikać. Nie zamieszczał także okolicznościowych tekstów wynikających z kalendarzowego cyklu pór roku i towarzyszących im świąt. Skupiał się głównie na popularyzacji projektów alternatywnej nauki i wynikających zeń społecznych pomysłów, a także na szerzeniu idei osobistego rozwoju oraz ezoterycznej wizji świata.

Hadyna pragnął więc wrócić do źródeł ezoteryzmu, za które uznawał poszukiwanie duchowej wiedzy, wspólnej dla wszystkich, a przy tym nieobciążonej partykularnymi interesami. Nie odwoływał się już do duchowych nauczycieli z przestrzeni astralnej, chociaż publikował teksty Alice Bailey[80], która opierała swoje nauki na przekazach mahatmy nazywanego

---

78 U. Patocka-Sigłowy, *Prasa teozoficzna...*, s. 284–301.

79 *Symbol lotosu*, „Lotos” 1935, z. 1, s. 1.

80 Alice Bailey początkowo przystała do Towarzystwa Teozoficznego, została jednak skreślona z listy członków, ponieważ twierdziła, że sama również spotyka mahatmę (zwanego Tybetańczykiem), który wcześniej miał nauczać Bławatską.

przez nią Tybetańczykiem. Drukował też teksty współpracującego z Bailey znanego psychologa Roberta Assagioliego[81]. Pojawienie się tych nazwisk jest bardzo znamienne, gdyż na początku lat 30. XX wieku Bailey i Assagioli uczestniczyli w seminariach Eranos w Asconie, w czasie których szukano nowych ścieżek nauki, a zarazem duchowości[82]. Można przypuszczać, że Hadyna na gruncie polskim chciał zainicjować działalność podobnego grona. Przede wszystkim pragnął jednak zamieszczać na łamach prowadzonych przez siebie miesięczników prace polskich ezoteryków, których brakowało mu w innych miejscach, by uwzględnić specyfikę rodzimej tradycji. Z tego też powodu uruchomił własne serie wydawnicze, towarzyszące najpierw „Wiedzy Duchowej", a potem „Lotosowi". Wybuch II wojny światowej i jej tragiczne konsekwencje wywarły znaczący wpływ na koncepcje alternatywnej duchowości, nie zmieniły ich jednak w sposób kardynalny. Jan Hadyna pozostał wierny swoim zainteresowaniom alternatywną nauką oraz przekonaniu o konieczności jednostkowego rozwoju. Takie treści pojawiły się w powojennych, krążących w drugim obiegu numerach „Lotosu" z 1947 i 1948 roku[83], którego mottem stały się słowa Monteskiusza: „Nie trzeba wyczerpywać całego tematu, wystarcza p r z e b u d z i ć m y ś l". Styl czasopisma dobrze ilustruje artykuł Józefa Michejdy, który nakreślił nową wykładnię dziejowej ewolucji, zreferowaną w kontekście badań współczesnej fizyki. Autor zgadzał się z założeniem, że przebieg ewolucji nie musi być oczywisty dla postronnego obserwatora, zafrapowanego spowodowanym działaniami wojennymi katastrofalnym rozwojem wydarzeń na świecie, przeczących - zdawałoby się - założeniom dziejowego rozwoju. Próbował ten paradoks wyjaśnić, wskazując, że wiedza o działaniu kosmicznych procesów pozostaje ukryta, może ją jednak zdobyć człowiek szukający prawdy. Michejda przywołał przykład platońskiej jaskini, z której więzień może wprawdzie wyjść i zobaczyć słoneczne światło, jednak nie wierząc swym

Por. K. Newburn, *A Planetary Awakening. Reflections on the Teachings of the Tibetan in the Works of Alice A. Bailey*, Nevada City 2007.

81 Assagioli jest twórcą nurtu w psychologii zwanego psychosyntezą, a także psychologii transpersonalnej (R. Assagioli, *Psychosynthesis*, New York 1965).

82 Zob. H.T. Hakl, *Eranos. An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*, Sheffield 2013, s. 29–30.

83 W 1947 r. przygotowano jeden numer „Lotosu", w 1948 – cztery.

zmysłom, traktuje je jak iluzję, cierpi też z powodu samotności i dlatego pragnie wrócić do wnętrza góry, w której zostawił innych niewolników[84]. Zestawiał platoński mit z sytuacją ówczesnych ludzi:

> Nie ma słów dostatecznie mocnych, ażeby przedstawić wadliwość naszego aparatu zmysłowego i fałszywą ocenę świata materialnego, i przenieść punkt ciężkości naszej uwagi na właściwy motor zjawisk, spiritus agens, który znajduje się poza zasięgiem naszego poznania zmysłowego, w dziedzinie, do której możemy się zbliżyć jedynie naszymi funkcjami duszy i umysłu[85].

Wskazując na „wadliwość ludzkiego poznania", przywoływał słowa Chrystusa: „Dlatego im w podobieństwach mówię, iż widząc – nie widzą i słysząc – nie słyszą, ani rozumieją" (Mt 13,13)[86].

W powojennym „Lotosie" za klucz do właściwego poznania uznano nie tylko zapoznawanie się z dokonaniami współczesnej nauki, lecz także pracę nad sobą i swoim umysłem, mającym, zdaniem publikujących tam autorów, w kreatywny sposób wpływać na kształt rzeczywistości[87]. O demiurgicznej roli myśli w ostatnim z wydanych numerów pisała Maria Florkowa:

> MYŚL to twórcze ręce artysty, które z okoliczności życiowych – jak z podatnej plasteliny – urabiają kształty w dowolnej formie. Nie ma dróg usłanych różami, są tylko stopy dość silne, by pokonać opór zarówno pełzających cierni, jak ostrych i nieustępliwych kamieni. Świat należy do silnych, powiedzmy wyraźnie: do silnie i twórczo myślących![88]

Hadyna zawsze identyfikował się z chrześcijaństwem rozumianym na sposób ezoteryczny. Dobrą ilustracją jego podejścia jest tekst z 1948 roku o wiośnie, w którym zalecał odpoczynek, długi sen i wegetarianizm jako

---

84 Na marginesie watro dodać, że taka interpretacja nie jest do końca zgodna z przesłaniem słynnej metafory jaskini z *Państwa* Platona, gdzie czytamy, że może ją opuścić filozof, który doświadczając światła słońca, symbolizującego rzeczywistość idei, doznaje swoistego oświecenia. Nie jest mu łatwo wrócić do wnętrza góry, powinien to jednak zrobić ze względu na współczucie i misję głoszenia prawdy.

85 J. Michejda, *Niedoskonałość naszych zmysłów*, „Lotos" 1947, z. 1, s. 16.

86 Ibidem, s. 17.

87 R.J. Moczulski, *Działanie myśli*, „Lotos" 1947, z. 1, s. 17–20.

88 M.H. Florkowa, *Wróg czy przyjaciel?*, „Lotos" 1948, z. 4, s. 125.

przygotowanie do Wielkanocy, nazwanej „ekstazą roku”[89]. Jednocześnie na nowo odczytywał tradycje Wschodu. Jeszcze przed 1939 rokiem odkrył wedantę, będącą monistyczną szkołą hinduizmu[90]. Po zakończeniu wojny w miarę możliwości starał się rozwijać swoje pasje. Z pewnością wpływ na to miała Wanda Dynowska, która wyjechała do Indii w 1935 roku, gdzie po II wojnie światowej założyła „Bibliotekę Polsko-Indyjską”, w której ukazały się polskie przekłady klasycznych pozycji literatury indyjskiej. Wydała między innymi nauki Śri Ramany Maharishiego, który był jednym z najważniejszych nauczycieli wedanty[91]. Hadyna znał również Romana Rostworowskiego[92], obecnie zupełnie zapomnianego poetę i znawcę kultury indyjskiej, który był pod wielkim wpływem Maharishiego, a nawet pisał do hinduskiego guru listy. Kilka jego wierszy zostało opublikowanych w powojennych numerach „Lotosu”. Powraca w nich wątek wiedzy wynikającej z jedności Boga, człowieka i świata. Poeta pisał na przykład:

> Cokolwiek czynię i Ty czynisz wespół.
> Cokolwiek myślę, to li Twoja myśl.
> Choć nieuchwytny, jesteś wszechobecny
> Wszędzie i nigdzie, i kiedyś, i dziś[93].

Koncepcja wedanty zainspirowała Michejdę do napisania traktatu o wszechjedności (fragmenty ukazały się w powojennych numerach „Lotosu”), który Hadyna przedłożył do wydania w „Bibliotece Polsko-Indyjskiej”, jednak tekst ten nie został przyjęty[94].

---

89 J. Hadyna, *Wiosna*, „Lotos” 1948, z. 1, s. 31.

90 Na temat wedanty por. S. Chandradhar, *The Advaita Tradition in Indian Philosophy. A Study of Advaita in Buddhism, Vedānta and Kāshmīra Shaivism*, Delhi 1996. W „Książnicy Wiedzy Duchowej” ukazała się książka Śankaraczarji, ważnego nauczyciela tej szkoły, zob. Śankaraczarja, *Klejnot Mądrości Wschodu*, przeł. J. Świtkowski, Katowice 1924, „Książnica Wiedzy Duchowej”, nr 18. W „Wiedzy Duchowej” i „Lotosie” Hadyna publikował teksty Józefa Jankowskiego, jednego z największych przedwojennych znawców wedanty w Polsce.

91 *Nauka Szri Ramana Mahariszi*, przeł. W. Dynowska, Madras 1959, „Biblioteka Polsko-Indyjska”.

92 O twórczości i życiu Romana Rostworowskiego zob. R. Rostworowski, *Poezje hinduskie i inne*, Warszawa 2005.

93 Idem, *Z cyklu „Adwaita” Bezdójnia*, „Lotos” 1948, z. 2, s. 2.

94 J. Michejda, *Wszechjedność. Rozprawa filozoficzna napisana w czasie wojny w Dębicy w 1942–1943*, Dębica 1942–1943, s. 40, rps, Książnica Cieszyńska, sygn. RSAKC 01728.

Hadyna nie zarzucił swojej wizji świata także wtedy, gdy był zmuszony zaprzestać wydawania „Lotosu". Współpracował w Krakowie z wieloma ludźmi nauki i sztuki. Podobno w porozumieniu z profesorem Julianem Aleksandrowiczem stawiał horoskopy pacjentom chorym na raka, żeby ustalić, czy data urodzenia może determinować pojawienie się tej choroby. Był znany wśród artystów – Janina Kraupe-Świderska mówiła o nim z najwyższym uznaniem[95], podziwiał go Andrzej Urbanowicz, współtwórca grupy Oneiron[96]. Niełatwa, a może i niemożliwa do opracowania pozostaje jego działalność w organizacji różokrzyżowej, ponieważ w czasach PRL-u była ona tajna i niewiele przetrwało związanych z nią materiałów, jednak i w tym przypadku z zachowanych śladów wynika, że chodziło przede wszystkim o praktyki mające na celu obudzenie nadzwyczajnych możliwości człowieka w dziedzinie poznania.

Wiara w ewolucję nadającą życiu sens i w transformującą wiedzę powraca również w przekazach innych ezoteryków wywodzących się z Wisły. Andrzej Podżorski i Tomasz Ogierman Mański prowadzili w Wiśle w drugiej połowie lat 60. i na początku lat 70. XX wieku lokalny radiowęzeł nadający raz w tygodniu krótkie audycje. Mieszkańcy tej miejscowości chętnie przychodzili, by ich słuchać. Tematyka wystąpień była bardzo różnorodna i obejmowała zwyczaje ludowe, miejscowe podania i legendy, opowiastki historyczne. Podżorski nie stronił też od komentarzy na tematy bieżące. W kontekście niniejszych rozważań na uwagę zasługują te odczyty, w których pojawił się temat wiedzy. W 1964 roku przypomniał regionalną wersję legendy o rycerzach śpiących w pieczarze pod Czantorią. Interpretował baśń w odniesieniu do współczesności, wskazując, że wiślanie (bo do nich bezpośrednio się zwracał) nie chcą się „przebudzić" mimo naglącej potrzeby czasu:

> Zastanówmy się czy powyższa legenda owa nie poucza, że wszyscy jesteśmy jeszcze śpiącymi rycerzami, czekającymi na zew do podjęcia boju z własną i ogólnoludzką głupotą, opieszałością i niewiarą we własne siły i zdolności?[97]

---

95 Por. I. Trzcińska, *Sztuka duchowości Janiny Kraupe*, Kraków 2021, s. 41, 60, 75.

96 Por. R. Księżyk, *Śnialnia. Śląski underground*, Kraków 2023, s. 115–119.

97 A. Podżorski, *Pieśń o Czantorii*, 1964, mps, Muzeum Beskidzkie im. A. Podżorskiego w Wiśle, Dział Historii, Materiały A. Podżorskiego dla Wiślańskiego Radiowęzła.

W jednym z późniejszych wystąpień opowiadał o niezwykłościach przyrody, zastanawiając się, czy należy je rozpatrywać w kategorii cudów, a więc nadzwyczajnych wydarzeń. Jego odpowiedź była jednoznaczna i przecząca. Twierdził:

> To tylko nasza niewiedza sprawia, że nie potrafiono dotąd uchwycić wątku zjawisk uchodzących za cudowne. Posiada człowiek wszakże dopiero pięć zmysłów, w dodatku niedoskonałych jeszcze[98].

Podżorski traktował więc wciąż wiedzę jako kategorię o fundamentalnym znaczeniu i zachęcał do jej zdobywania, chociaż nie wskazywał już ścieżek alternatywnych, a w każdym razie nie robił tego w sposób oczywisty. Koncepcje ezoteryczne pozostały jednak i w tym przypadku ważnym tłem, punktem odniesienia, kluczową inspiracją. Warto jeszcze wspomnieć, że w latach 60. XX wieku podjęto próbę założenia wiślańskiego koła Towarzystwa Przyjaźni Polsko-Indyjskiej, dość powszechnie (choć niesłusznie) uważanego za reaktywację Polskiego Towarzystwa Teozoficznego[99]. Wiślańscy liderzy nie chcieli jednak budować w ten sposób kontrkultury czy kultury alternatywnej, ale wzmacniać i odbudowywać jej nurt tradycyjny. Zarazem w ich podejściu konieczna do życia wiedza nie utraciła wymiaru praktycznego.

## Zakończenie

Środowisko alternatywnej duchowości wywodzące się ze Śląska Cieszyńskiego wypracowało własną wielowątkową koncepcję wiedzy duchowej inspirowanej romantyczną filozofią genezyjską i mesjanistyczną, ezoterycznym odczytaniem chrześcijaństwa, a także reinterpretacjami wątków teozoficznych i spirytystycznych oraz filozofii Wschodu. Jej celem miało stać się przeobrażenie świata oczekującego na nadejście Nowej Ery. Ostatecznie gnoza

---

98 A. Podżorski, *O tym, czy istnieją cuda*, 1970, mps, Muzeum Beskidzkie im. A. Podżorskiego w Wiśle, Dział Historii, Materiały A. Podżorskiego dla Wiślańskiego Radiowęzła.

99 Mimo wcześniejszej urzędowej zgody po roku nakazano rozwiązanie organizacji, bez podania wyjaśnienia.

ta zyskała wymiar monistyczny, a w konsekwencji odnosiła się zarówno do transformacji ducha, jak i do odnowy ciała. Aż do schyłku lat 60. minionego stulecia można odnaleźć w tej spuściźnie wiele wątków religijnych, a przede wszystkim głębokie przekonanie o decydującej roli Ducha, przy jednoczesnym podkreślaniu wagi życia codziennego i praktycznych zastosowań nauk płynących z odkrywania duchowości. Dzięki temu koncepcja wiedzy duchowej stała się ważną inspiracją dla wielu społecznych działań, a jej wpływ na kulturę Śląska Cieszyńskiego zaznaczył się nie tylko w obrębie ezoterycznych nisz, przyczyniając się do rekonstrukcji i adaptacji regionalnych tradycji w zmieniających się warunkach politycznych. Natomiast w kulturze polskiej oddziaływanie wywodzącej się z Wisły alternatywnej duchowości było widoczne również w kształtowaniu języka sztuki alternatywnej XX stulecia, przyczyniając się do formowania kontrkulturowych rozwiązań, a zarazem zapowiadając New Age i epokę buntu wobec modernizmu.

## Bibliografia


Agni P. [Pilchowa A.], *Król-Duch*, „Hejnał" 1935, z. 7.

A.P. [Pilchowa A.], *Pamiętniki jasnowidzącej z wędrówki życiowej poprzez wieki poprzedzone wstępem o istocie jasnowidzenia, nowej erze etc. i uzupełnione dodatkiem, w którym przytoczono m.i. szereg przykładów na przejawianie się prawa karmy i reinkarnacji w życiu znanych powszechnie ludzi*, t. 1, Wisła 1930.

A.P. [Pilchowa A.], *Spojrzenie w przyszłość*, Wisła 1933.

A.P. [Pilchowa A.], *Zmora. Powieść okultystyczna osnuta na tle prawdziwych przeżyć*, Wisła 1932.

A.P. [Pilchowa A.], *Życie na ziemi i w zaświecie czyli wędrówka dusz*, Katowice 1926.

Assagioli R., *Psychosynthesis*, New York 1965.

Besant A., *The Ancient Wisdom*, New York–Chicago 1897.

Bevir M., *The West turns Eastward. Madame Blavatsky and the Transformation of the Occult Tradition*, „Journal of the American Academy of Religion" 1994, vol. 62, no. 3.

Brandler-Pracht K., *Kształcenie ducha. Praktyczny podręcznik rozwoju i spotęgowania siły i zdolności duchowych*, przeł. i oprac. J.Ch., Katowice 1923.

Campbell B.F., *Ancient Wisdom Revived. A History of the Theosophical Movement*, Berkeley 1980.

Chandradhar S., *The Advaita Tradition in Indian Philosophy. A Study of Advaita in Buddhism, Vedānta and Kāshmīra Shaivism*, Delhi 1996.

Chobot J., *I. Mesjanizm polski. Istota-zasady rodowód i wskazania na przyszłość. II. Bronisław Trentowski. Jego żywot – dzieła i nauki*, Wisła 1938.

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

Chobot J., *Od Wydawnictwa*, [w:] G.O.M., *Tajemna Wiedza Duchowa. Encyklopedyczny wykład nauk tajemnej wiedzy duchowej opracowany na podstawie egipskiej symbolistyki*, cz. 1, przeł. K. Chobot, Cieszyn 1921, „Książnica Wiedzy Duchowej", nr 1.

Chobot J., *Przedmowa*, [w:] Jog Ramacharaka, *Nauka o oddechaniu według systemu Hindusów jako klucz fizycznego, umysłowego, duszewnego i duchowego rozwoju*, oprac. K. Chobot, Cieszyn 1921.

Ch[obot] J., *Słowo od wydawcy*, [w:] K. Brandler-Pracht, *Kształcenie ducha. Praktyczny podręcznik rozwoju i spotęgowania siły i zdolności duchowych*, przeł. i oprac. J Ch., Katowice 1923.

Chobot K., *Chiromancja czyli Nauka wróżenia z ręki*, Cieszyn 1928.

Chobotowa K., *Gdy Duch się budzi*, [w:] A. Pilchowa, *Jasnowidzenie*, Wisła 1935.

Chodkiewicz K., *Kraków – ognisko sił tajemnych*, Kraków 1992.

Czyż R., *Poetka i ezoterycy. Twórczość Marii Konopnickiej na Śląsku Cieszyńskim*, „Pamiętnik Literacki" 2023, z. 4, https://www.doi.org/10.18318/pl.2023.4.11.

Dixon J., *Divine Feminine. Theosophy and Feminism in England*, Baltimore–London 2001.

*Do naszych Czytelników*, „Hejnał" 1929, z. 1.

Drzewiecki [J.], *Okkultystyczne wpływy pokarmów mięsnych*, „Teozofja" 1921, nr 10/11.

Dulska M.A., Hess K.M., *Nightmares, Lethargy, and Wandering in the Afterlife. Visions of the Mysteries of life and Death in Agnieszka Pilchowa's Novel Zmora*, „Melancolia" 2019, vol. 4.

Florkowa M.H., *Wróg czy przyjaciel?*, „Lotos" 1948, z. 4.

G.O.M., *Tajemna Wiedza Duchowa. Encyklopedyczny wykład nauk tajemnej wiedzy duchowej opracowany na podstawie egipskiej symbolistyki*, cz. 1–2, przeł. K. Chobot, Cieszyn 1921, „Książnica Wiedzy Duchowej", nr 1–2.

Gęsikowska K., *Wyższa kultura duchowa. Program i działalność Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim (1919–1931)*, Katowice 2021.

Hadyna J., *Wiosna*, „Lotos" 1948, z. 1.

Hadyna S., *Przez okna czasu. Jasnowidząca z Wisły*, Kraków 1993.

Hakl H.T., *Eranos. An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*, Sheffield 2013.

Hammer O., *Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age,* Leiden–Boston 2001.

Johnson K.P., *The Masters Revealed. Madam Blavatsky and the Myth of the Great White Lodge*, New York 1994.

Kajfosz A., *O naukach duchowych*, „Wyzwolenie" 1920, nr 8.
Kossak-Szczucka Z., *Spojrzenie w przyszłość. Odczyt wygłoszony w Polskim Radio w Katowicach w dniach 9 i 18 maja 1932*, „Hejnał" 1932, z. 7.
Księżyk R., *Śnialnia. Śląski underground*, Kraków 2023.
Magiera W., *Cieszyński szlak kobiet*, Czeski Cieszyn 2011.
Magiera W., *Kobiety piszące. Agnieszka Pilchowa i Emilia Kołder*, [w:] *Ślązaczki. Kobiety niezwykłe*, red. D. Halmer, Zabrze 2013.
Michejda J., *Niedoskonałość naszych zmysłów*, „Lotos" 1947, z. 1, s. 16.
Michejda J., *Wszechjedność. Rozprawa filozoficzna napisana w czasie wojny w Dębicy w 1942–1943*, Dębica 1942–1943, s. 40, rps, Książnica Cieszyńska, sygn. RSAKC 01728.
Mikołejko A., *Spirytyzm czy mediumizm? O polskich zmaganiach ze zjawiskami przeczącymi nauce*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1980–1939*, t. 2: *Formacje, ludzie, idee*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2019.
Moczulski R.J., *Działanie myśli*, „Lotos" 1947, z. 1.
*Nauka Szri Ramana Mahariszi*, przeł. W. Dynowska, Madras 1959, „Biblioteka Polsko-Indyjska".
Newburn K., *A Planetary Awakening. Reflections on the Teachings of the Tibetan in the Works of Alice A. Bailey*, Nevada City 2007.
Ochorowicz J., *Wiedza tajemna w Egipcie (opowiadanie historyczno-przyrodnicze). Istota bytu (legenda historyczno-filozoficzna)*, Warszawa 1898.
*Od Redakcji*, „Wiedza Duchowa" 1934, z. 1.
*Od Wydawnictwa*, [w:] *Zbiór pieśni*, Wisła [b.d.].
Ors [Podżorski A.], *Kto idzie? (Z powodu ogłoszenia „Wielkiego Duchowego Nauczyciela Ludzkości" przez obóz Tow. Teozoficznego „Adyar")*, „Odrodzenie" 1926, z. 12.
Partridge C., *Lost Horizon. H. P. Blavatsky and Theosophical Orientalism*, [w:] *Handbook of the Theosophical Current*, eds. O. Hammer, M. Rothstein, Leiden 2013.
Patocka-Sigłowy U., *Prasa teozoficzna i wydawnictwa antropozoficzne w II RP*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 1: *Teozofia i antropozofia*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2019.
Pilchowa A., *Jasnowidzenie*, Wisła 1935.
Pilchowa A., *Umarli mówią, II tom „Zmory"*, Wisła 1939.
Pilchowa A., *Wizja dzisiejszej Polski. W oświetleniu rzeszy Ducha*, „Odrodzenie", 1926, z. 12.
Podżorski A., *Człowiek i Świat w świetle wiedzy tajemnej*, „Odrodzenie" 1922, z. 1.
Podżorski A., *O religii przyszłości*, „Wyzwolenie" 1919, nr 1.
Podżorski A., *Ostrzeżenie przed fałszywymi prorokami. Wyjaśnienie fałszywych „Rewelacyj Manu" i przerwanie pracy Ochorowicza w Rzeszy Ducha*, Cieszyn 1922.
Podżorski A., *O tym, czy istnieją cuda*, 1970, mps, Muzeum Beskidzkie im. A. Podżorskiego w Wiśle, Dział Historii, Materiały A. Podżorskiego dla Wiślańskiego Radiowęzła.

Podżorski A., *Pieśń o Czantorii*, 1964, mps, Muzeum Beskidzkie im. A. Podżorskiego w Wiśle, Dział Historii, Materiały A. Podżorskiego dla Wiślańskiego Radiowęzła.

Podżorski A., *Religie a mięsożerstwo*, [odb. z:] „Wyzwolenie" [1919, nr 20].

Podżorski A., *Wegetaryzm*, „Wyzwolenie" 1919, nr 1.

Redakcya, *Do Czytelników*, „Wyzwolenie" 1919, nr 1.

Rostworowski R., *Poezje hinduskie i inne*, Warszawa 2005.

Rostworowski R., *Z cyklu „Adwaita" Bezdójnia*, „Lotos" 1948, z. 2.

Rzeczycka M., *Mebes Grigorij Ottonowicz*, Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/459 [dostęp: 22.01.2024].

Rzeczycka M., Arciszewska-Tomczak K., *Z dziejów polskiej antropozofii*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 1: *Teozofia i antropozofia*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2019.

Śankaraczarja, *Klejnot Mądrości Wschodu*, przeł. J. Świtkowski, Katowice 1924, „Książnica Wiedzy Duchowej", nr 18.

Santucci J.A., *Blavatsky, Helena Petrovna*, [w:] *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. W.J. Hanegraaff, Leiden–Boston 2006.

Santucci J.A., *Theosophical Society*, [w:] *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. W.J. Hanegraaff, Leiden–Boston 2006.

Skoczyński J., *Neognoza polska*, Kraków 2004.

Stabrowski K., *List Kazimierza Stabrowskiego do A. Gagarina*, 15 lipca 1909 r., [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 4: *Źródła i dokumenty*, red. D. Oboleńska, Gdańsk 2019.

Staś H., *Do Czytelników „Nowej Ery" w Ameryce i Europie*, „Teozofja" 1929, nr 6/8.

*Symbol lotosu*, „Lotos" 1935, z. 1.

Szczypka D., *Bogactwo codzienności. Życie i działalność Andrzeja Podżorskiego*, „Rocznik Wiślański" 2022, t. 14.

Szymeczek J., *Activities of the Theosophical Society and the Order of the Star in the East in the Czech Lands until 1939*, „Studia Religiologica" 2020, t. 53, nr 1, https://www.doi.org/10.4467/20844077SR.20.004.12507.

Szymeczek J., *BRATERSTWO. Związek braterski ludzkości w koncepcjach Towarzystwa Teozoficznego u schyłku XIX i w pierwszej połowie XX wieku*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 5: *Idee przewodnie*, red. M. Dobkowski, T. Cegielski, Gdańsk–Warszawa 2020.

Szymeczek J., *Kajfosz Andrzej*, [w:] *Bibliografický slovník Slezska a Severní Moravy*, seš. 10, red. L. Dokoupil, Ostrava 1998.

Treitel C., *A Science for the Soul. Occultism and the Genesis of the German Modern*, Baltimore 2004.

Trzcińska I., *Sztuka duchowości Janiny Kraupe*, Kraków 2021.

Trzcińska I., *Światy fantastyczne Julii i Kazimierza Stabrowskich. Ezoteryczne tropy w sztuce młodopolskiej*, [w:] *Młoda Polska ezoteryczna. Studia*, red. M. Bajko, J. Ławski, U.M. Pilch, Białystok 2023.

Trzcińska I., *The Mythology of Agnieszka Pilchowa*, [w:] *Polish Esoteric Traditions 1890–1939. Selected Issues*, ed. A. Świerzowska, trans. S. Jones, Gdańsk 2019.

Trzcińska I., *Widzieć więcej. Obrazy alternatywnej rzeczywistości w tradycji ezoterycznej Śląska Cieszyńskiego – szkic antropologiczny*, [w:] *Świat od nowa*, t. 2: *Duchowość w sztuce Śląska Cieszyńskiego w XX wieku*, red. I. Trzcińska, Kraków 2024.

Trzcińska I., Rzeczycka M., *Oblicza polskiego ezoteryzmu 1890–1939*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 2: *Formacje, ludzie, idee*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2019.

Trzcińska I., Świerzowska A., *Illness Narratives in the Esoteric Vision of the World. Agnieszka Pilchowa's Views and Concepts*, „Religio. Revue pro Religionistiku" 2018, vol. 26, iss. 1.

Trzcińska I., Świerzowska A., Szymeczek J., *Z dziejów polskiej teozofii*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 1: *Teozofia i antropozofia*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2019.

Wysocka A. [Pilchowa A.], *Kilka obrazków chorób umysłowych. Ich istota, przyczyny i sposób leczenia zaczerpnięte drogą jasnowidzenia z rzeszy Ducha i własnego przeżycia*, Katowice 1922.

Wysocka A. [Pilchowa A.], *W niewoli żydowskiej czyli Wolno w Polsce jak kto chce! Słowo prawdy do narodu przed wyborami do Sejmu Ustawodawczego*, Katowice 1922.

Wysocka A. (A.P.) [Pilchowa A.], *Umarli mówią. Powieść*, Wisła 1933.

*Z ruchu odczytowego P.T.T. na Śląsku Cieszyńskim*, „Wyzwolenie" 1919, nr 6.

Józef Szymeczek

Uniwersytet Ostrawski

ORCID: 0000-0002-6157-6324

# Towarzystwo Teozoficzne i alternatywne ruchy religijne na Zaolziu w czasach wprowadzania i ugruntowywania władzy komunistycznej w Czechosłowacji (1945–1956)

Po drugiej wojnie światowej Czechosłowacja nie była już państwem w pełni demokratycznym. Życie polityczne w kraju rozwijać mogło się w ramach zaledwie kilku dozwolonych partii połączonych w rządzącą koalicję nazywaną Frontem Narodowym (Národní fronta), w której zdecydowanie dominowała partia komunistyczna. Z tego też powodu lata 1945–1948 w historii Czechosłowacji bywają określane jako okres ograniczonej demokracji. Można by powiedzieć, że to czas czekania komunistów na okazję przejęcia absolutnej władzy w państwie[1]. Taka okazja nadarzyła się w lutym 1948 roku, gdy doszło do konfrontacji politycznej między partiami koalicyjnymi, wywołanej w resorcie bezpieczeństwa nadużyciami komunistycznego ministra spraw wewnętrznych Václava Noska[2]. Z konfrontacji zwycięsko wyszła partia komunistyczna, mająca wtedy poparcie szerokich mas społeczeństwa[3]. W tej sytuacji nic już nie stało na przeszkodzie likwidacji wszelkich przejawów demokracji w państwie czechosłowackim, nie omijając sfery duchowej.

Po 1948 roku w Czechosłowacji wprowadzony został system totalitarny. Opierająca się na oficjalnej doktrynie komunistycznej ideologia państwowa objęła swym wpływem wszystkie zasadnicze obszary ludzkiego istnienia[4]. Wymagała ona odrzucenia istniejącego (burżuazyjnego) społeczeństwa i wytworzenia nowego świata dla nowych ludzi[5]. Tradycyjne instytucje oraz sposób myślenia przestały być tolerowane. Religia i kościoły uważane były za zbiorowości obce, będące zagrożeniem dla samych fundamentów istnienia aktualnego ustroju. W związku z powyższym władze komunistyczne od razu po przejęciu rządów usiłowały jasno przedstawić swoje stanowisko i wymusić na obywatelach zaniechanie praktyk religijnych. Wynikiem ich szybkiej, zdecydowanej, a przy tym bardzo dokładnie opracowanej strategii, było bezpośrednie podporządkowanie kościołów państwu. Lista

1 J. Dejmek et al., *Československo. Dějiny státu*, Praha 2018, s. 374–464.

2 V. Veber, *Osudové únorové dny*, Praha 2008, s. 217.

3 K. Kaplan, *Pět kapitol o únoru*, Brno 1997, s. 370.

4 Więcej na temat państwa totalitarnego oraz socjalistycznego i komunistycznego pojęcia państwa zob. L. Křížkovský, K. Adamová, *Dějiny myšlení o státě*, Praha 2000, s. 251–270, 289–292.

5 D. Nečasová, *Nový socialistický člověk*, Brno 2018, s. 25–74.

państwowych ingerencji w życie kościołów jest bardzo obszerna i dobrze już opracowana przez czeskich czy słowackich autorów[6].

Religijność ludności Czechosłowacji miała bardzo zróżnicowane odcienie[7]. Życie wyznaniowe toczyło się nie tylko w tradycyjnych kościołach, ale też w szeregu małych zgromadzeń i wspólnot, które przedstawiały bardziej progresywną formę stowarzyszania się niż kościoły. Chodziło o grupy nawiązujące formalnie do różnych, z reguły nietradycyjnych, wspólnot religijnych (alternatywnych grup religijnych). Były nimi na przykład stowarzyszenia baptystów, zielonoświątkowców, wolnych chrześcijan adwentystów, świadków Jehowy, ale też spirytystów, teozofów, okultystów i wiele innych podobnych. W artykule zwrócona zostanie uwaga na jedną z tych małych grup alternatywnych, a mianowicie na Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku Cieszyńskim, które po realizacji nowych rozporządzeń państwowych regulujących działalność kościołów oraz stowarzyszeń wyznaniowych i organizacji społecznych w państwie komunistycznym zostało przez władze zmuszone do poszukiwań nowych form umożliwiających przetrwanie. W tym konkretnym wypadku oznaczało to oficjalną likwidację długiej tradycji teozoficznej na Śląsku Cieszyńskim i trwanie na granicy bytu i niebytu. Po wdrożeniu nakazów państwa wobec teozofów grupy te zostały formalnie zlikwidowane i działały jedynie nieoficjalnie, w środowiskach rodzinnych, a mimo to kultywowane przez nie tradycje zostały zachowane aż do czasów współczesnych. W niniejszym artykule historia oficjalnego zaniku ruchu teozoficznego na Zaolziu zostanie przedstawiona w szerokim kontekście, z uwzględnieniem losów innych grup alternatywnych, głównie tych związanych ze Śląskiem Cieszyńskim, ale nie tylko.

---

[6] Z wielu tytułów można wymienić: K. Kaplan, *Stát a církev v Československu*, Praha–Brno 1993; V. Vaško, *Neumlčená. Kronika katolické církve v Československu po druhé světové válce*, d. I, II, Praha 1990; J. Pešek, M. Barnovský, *Štátna moc a církvi na Slovensku 1948–1953*, Bratislava 1997; S. Balík, J. Hanuš, *Katolická církev v Československu 1945–1989*, Brno 2007. Polecić uwadze można też pracę polską: H. Kaczmarek, *Czechy. Kościół i państwo*, Kraków 2016. Dokumenty dotyczące danego tematu i okresu zawiera edycja: M. Bulínová, M. Janišová, K. Kaplan, *Církevní komise ÚV KSČ 1949–1951 („církevní šestka") duben 1949 březen 1950*, Praha–Brno 1994.

[7] I.O. Štampach, *Náboženské spektrum České republiky*, [w:] *Náboženství v době společenských změn*, ed. J. Hanuš, Brno 1999, s. 53–72.

## Ruch teozoficzny na Śląsku w okresie powojennym

W okresie międzywojennym w czechosłowackiej części Śląska Cieszyńskiego (na Zaolziu) działało kilka zorganizowanych kół teozoficznych zinstytucjonalizowanych w ramach organizacji o nazwie Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku Cieszyńskim[8] (dalej PTT). Organizacja ta, która miała charakter polski, w czasie okupacji hitlerowskiej była zmuszona do przerwania swej działalności i dzieliła tragiczny los polskich stowarzyszeń pod jarzmem okupacji niemieckiej. Po odzyskaniu wolności teren Zaolzia wrócił znów do granic Czechosłowacji. Po wojnie na podstawie dekretu prezydenta Edwarda Beneša nr 81/45 Sbírky zákonů a nařízení (dalej Sb.) (Dekret presidenta republiky o některých opatřeních v oboru spolkovém) organizacje zakazane w czasach niewoli miały możliwość żądać zezwolenia na wznowienie działalności. Bezpośrednio po wojnie członkowie PTT tego nie uczynili i nie skorzystali z możliwości reaktywacji na podstawie wspomnianego dekretu. Towarzystwo nie działało już od ponad sześciu lat, wielu członków zmarło, inni przejawiali małe zainteresowanie dalszą pracą, a prezes, którym był nieprzerwanie Andrzej Kajfosz, podupadł na zdrowiu. Ogólny klimat w społeczeństwie czeskim też nie sprzyjał polskim działaniom. Polacy traktowani byli jako jedni z winnych kryzysu czechosłowackiej państwowości w 1938 roku. Społeczeństwo czeskie było do nich wrogo nastawione. Istniały zakusy wypędzenia Polaków z Zaolzia[9].

Dopiero w czerwcu 1946 roku sprawa znów ożyła. Impulsem stał się otrzymany z urzędu podatkowego w Jabłonkowie nakaz płatniczy w celu uiszczenia należności ekwiwalentu za lata 1945 i 1946. Ponieważ towarzystwo nie wznowiło swej pracy, nie posiadało żadnych środków. W tej sytuacji Kajfosz zasięgnął informacji w Urzędzie Bezpieczeństwa Narodowego (Úřad národní bezpečnosti) w Jabłonkowie, jak należy dalej postępować. Tam

[8] O polskich tradycjach teozoficznych szerzej w: I. Trzcińska, A. Świerzowska, J. Szymeczek, *Z dziejów polskiej teozofii*, t. 1: *Teozofia i antropozofia*, Gdańsk 2019, s. 38–130; K. Gęsikowska, *Wyższa kultura duchowa. Program i działalność Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim (1919–1931)*, Katowice 2021.

[9] L. Drożdż, J. Szymeczek, *Próby usunięcia Polaków z Zaolzia*, [w:] *Górny Śląsk w Polsce ludowej*, t. 3: *Wysiedlania – emigracje – przyjazdy*, red. A. Dziurok, B. Linek, Katowice–Opole 2021, s. 55–71.

poinformowano go, iż towarzystwo nie wznowiło działalności w określonym ustawowo terminie do 31 grudnia 1945 roku, jest zatem traktowane jako organizacja, którą należy zlikwidować. Chcąc wznowić pracę, należy złożyć statut do ponownego zatwierdzenia. Tak też uczyniono. To przeoczenie ustawowo określonego terminu okazało się dla przebiegu rzeczy przyszłych bardzo korzystne. Wszystkie organizacje polskie, które w wyznaczonym terminie złożyły podanie o wznowienie, były zakazane, a w ostateczności włączone do struktur komunistycznego Polskiego Związku Kulturalno-Oświatowego[10].

PTT, które postępowało innym trybem, otrzymało jeszcze kilka lat samodzielności. Stało się tak, ponieważ najpierw postanowiono organizację urzędowo zlikwidować, a zebranie likwidacyjne odbyło się 28 lipca 1946 roku w Nydku. Nowy statut wypracowano jeszcze w tym samym roku. Pod koniec tegoż roku złożono go do zatwierdzenia w Jabłonkowie w Filii Powiatowej Rady Narodowej w Czeskim Cieszynie (Okresní národní výbor – dalej ONV). Po złożeniu statutu trzykrotnie wzywano prezesa na przesłuchania do Jabłonkowa. Pytano go, czym jest teozofia, kiedy zostało założone PTT i jaką prowadziło działalność. Zatwierdzenie nowego statutu oddalało się. Z materiałów ONV w Czeskim Cieszynie[11] dowiadujemy się, że to opóźnienie wynikało z błędów językowych i niejasnej informacji na temat liczby kół, które w przyszłości miałyby zostać założone. Latem 1947 roku zwrócono statut prezesowi do poprawy. Przy oddawaniu poprawionego statutu Kajfosz podał, że towarzystwo zamierza w przyszłości założyć koła w Suchej Górnej, Karwinie i w Trzyńcu. Po wniesieniu poprawek urzędy nie stwarzały już żadnych problemów. Statut został zatwierdzony 5 marca 1948 roku przez ekspozyturę Morawskośląskiego Krajowego Komitetu Narodowego w Ostrawie (Moravskoslezský zemský národní výbor, expozitura v Ostravě), dekretem nr II/37088/78[12]. Według statutu dokładna

[10] O polityce państwa czechosłowackiego wobec mniejszości polskiej zob. K. Nowak, *Mniejszość polska w Czechosłowacji 1945–1989. Między nacjonalizmem a ideą internacjonalizmu*, Cieszyn–Katowice 2010; J. Friedl, *Češi a Poláci na Těšínsku 1945–1949*, Praha–Brno 2012.

[11] Státní okresní archiv (dalej: SOA) Karviná, ONV Český Těšín (1945–1948), pudło nr 559, nr inw. 322.

[12] SOA Karviná, ONV Český Těší (1945–1948), pudło 559, nr inw. 283, Statut Towarzystwa Teozoficznego z siedzibą w Nydku.

nazwa towarzystwa brzmiała teraz Towarzystwo Teozoficzne dla Ziemi Morawskośląskiej (Teozofická společnost pro zemi Moravskoslezskou). Urzędowym językiem był język czeski, ale w celu kontaktu z innymi narodami słowiańskimi można było użyć ich języka macierzystego. Należy to traktować jako wybieg z opresji językowej, gdyż większość członków była Polakami. Celem towarzystwa było „szerzenie wyższego światopoglądu i zbratanie narodów”[13]. Konstytucyjne walne zgromadzenie odbyło się 29 marca 1948 roku w Nydku. Przewodniczącym ponownie został Andrzej Kajfosz, zastępcą Paweł Trombik. Pełnomocnikiem dla Karwiny i okolicy został Józef Ożana, a dla Górnej Suchej Józef Kaczyński.

Z upływem czasu można zauważyć, że Kajfosz dokonał nie lada wyczynu. Udało mu się zarejestrować organizację religijną o charakterze polskim w czasach, w których państwo nieprzychylnie traktowało zarówno Polaków, jak i religie. Było to możliwe z tego powodu, że organizacja nie prezentowała się ani jako religijna (wskazywano na jej społeczny charakter), ani jako polska (w statucie miała uniwersalną nazwę i czeski język urzędowy).

## Życie religijne grup alternatywnych po wydaniu komunistycznych ustaw kościelnych

Wszystko to działo się już w czasach po zmianie ustroju politycznego w Czechosłowacji. Nowa władza komunistyczna nie chciała wywołać konfliktu między państwem a ugrupowaniami religijnymi, obawiała się wzniecenia „walki kulturowej”. Większość członków partii komunistycznej należała do któregoś z kościołów chrześcijańskich działających na terenie kraju. Dlatego nie chciano zlikwidować religii, ale wykorzystać ją na potrzeby reżimu[14], a wprowadzanie zmian w polityce kościelnej państwa wobec kościołów i różnych grup religijnych poprzedziło dokładne przygotowanie.

Start realizacji „nowej polityki kościelnej” nastąpił jesienią 1949 roku, kiedy zostały przyjęte regulacje prawne nazywane ustawami kościelnymi,

[13] Ibidem. Wszystkie tłumaczenia dokumentów czeskich na język polski autorstwa J.S.

[14] K. Kaplan, *Stát a církev…*, s. 19–23.

które stały się podstawą prawną dla dalszego istnienia kościołów w państwie oraz dla wewnętrznego życia tychże kościołów. W paragrafie 7 ustawy nr 218/1949 Sb. *O zapewnieniu przez państwo warunków gospodarczych działalności kościołów oraz wspólnot religijnych* (*Zákon o hospodářském zabezpečení církví a náboženských společností státem*) zostało zapisane, że posługę duchową i kaznodziejską mogą w kościołach wykonywać tylko osoby, które uzyskały na to zgodę państwową. Postanowienia ustawy nr 218/49 Sb. można było karnie wyegzekwować. Ustawa kodeksu karnego nr 86/1950 z 12.07.1950 (Trestní zákon) wprowadzała jako znamiona czynu zabronionego w paragrafach 173, 174 pojęcie „udaremniania nadzoru nad kościołami", polegające na wykonywaniu posługi duchowej bez zgody państwowej lub w zakresie przekraczającym ramy takiej zgody, z zamiarem udaremniania lub utrudniania wykonywania nadzoru państwowego nad kościołem lub związkiem wyznaniowym. Ustawa dalej groziła karami za naruszenie możliwości zapewnienia przez państwo warunków gospodarczych działalności kościołów oraz wspólnot religijnych (choć z reguły chodziło o inne niż gospodarcze kwestie)[15].

Na podstawie postanowień wymienionych paragrafów prowadzone były postępowania karne wobec przedstawicieli różnych ugrupowań wyznaniowych. Wraz z kolejnymi zmianami przepisów wprowadzono prawo i obowiązek ingerowania przez państwo w wewnętrzną administrację kościołów, zniesiona została ich autonomia, podjęto kroki niezgodne z kodeksami kościelnymi. W celu prowadzenia nadzoru państwa nad kościołami i społeczeństwami religijnymi państwo powołało do życia Państwowy Urząd dla Spraw Kościelnych (Státní úřad pro věci církevní – dalej: SÚC), który wszechwładnie kierował losami religijnych instytucji i związanych z nimi osób.

Wierni oraz osoby duchowne zostali więc postawieni wobec dwu przeciwstawnych autorytetów: państwowego i kościelnego[16]. Na bieżąco

---

[15] Nowa sytuacja prawna została dokładnie przedstawiona w pracach Jiřiego Rajmunda Tretery (zob. J.R. Tretera, *Nová právní situace církví a náboženských společností v roce 1950*, [w:] *Stát a církev v roce 1950*, red. J. Hanuš, J. Stříbrný, Brno 2000, s. 21–33 oraz szerzej w ramach całego rozwoju historycznego zob. idem, *Konfesní právo a církevní právo*, Praha 1997).

[16] K. Kaplan, *Stát a církev...*, s. 101.

likwidowano liczne przedsięwzięcia laików, rozwiązywano organizacje kościelne i wyznaniowe. Wszelkie działania łączące się z życiem religijnym miały zostać sprowadzone do struktur, które otrzymały aprobatę państwa jako kościoły oficjalne. W wypadku Kościoła rzymskokatolickiego została zawieszona wszelka dotychczasowa działalność dotąd istniejących stowarzyszeń przykościelnych, gdyż zepchnięto ją w struktury opanowanego przez komunistów Czeskiego Katolickiego Caritasu (Česká katolická charita). Wobec kontynuacji istnienia ewangelickiego stowarzyszenia Jednota Konstancyjska (Kostnická jednota) ani Ministerstwo Spraw Wewnętrznych, ani SÚC nie mieli żadnych zastrzeżeń do organizacji duchowej, w której zrzeszali się członkowie kilku tradycyjnych kościołów ewangelickich. Również organizacja Snaha (Dążenie), skupiająca pracowników małych kościołów ewangelickich, mogła w tym okresie funkcjonować, liczono na to, że skupią się w niej różne ewangelickie aktywności o charakterze przebudzeniowym, stanowiącym alternatywę do tradycyjnych form działania wszystkich ewangelickich kościołów. Istnienie innych stowarzyszeń kościelnych i wyznaniowych, w których skupiali się członkowie funkcjonujących w obliczu prawa (to znaczy zaaprobowanych przez państwo) kościołów, zostało zabronione, z uzasadnieniem, że zadania wytyczane przez takie organizacje realizują bezpośrednio odpowiednie kościoły i związki wyznaniowe.

Podobną metodę zastosowano wobec organizacji społecznych, spółdzielczych, sportowych, młodzieżowych, gospodarczych czy innych. Na przykład wszystkie polskie związki i stowarzyszenia, które chciały działać w państwie komunistycznym, złączono w efekcie w jedną organizację o nazwie Polski Związek Kulturalno-Oświatowy. Czyniono tak na podstawie postanowień ustawy nr 68/51 Sb. o organizacjach społecznych (*Zákon č.68/51 Sb. o dobrovolných organizacích a shromážděních*).

Ustawa nr 218/49 Sb. była podstawowym przepisem prawnym regulującym istnienie kościołów i związków wyznaniowych. Państwo zezwoliło w 1951 roku na istnienie 15 ugrupowań[17]. Obok tych tradycyjnych zostały

[17] Chodziło o następujące kościoły: Kościół Rzymskokatolicki (Církev římskokatolická), Kościół Czechosłowacki (Církev československá), Kościół Prawosławny (Církev pravoslavná), Ewangelicki Kościół Czeskobraterski (Evangelická církev českobratrská), Kościół Ewangelicki Wyznania Augsburskiego na Słowacji (Evangelická církev a.v. na Slovensku),

przez państwo oficjalnie uznane i takie kościoły, które w przeszłości nie występowały o taki status i działały na podstawie przepisów o stowarzyszeniach lub innych. Zostały one praktycznie zmuszone do pozyskania aprobaty państwowej i do przedstawienia do akceptacji organom władz swych kościelno-prawnych przepisów w brzmieniu, jakie odpowiadało władzy państwowej[18]. W ten sposób postępowano wobec adwentystów, baptystów oraz Jednoty Czeskobraterskiej, tzn. dzisiejszego Kościoła Braterskiego. Komunistyczne kierownictwo zakładało, że kościoły te będą wspierały politykę państwa, co więcej – komuniści uważali, że dzięki wprowadzeniu przepisów kościelnych owe nowo powstałe małe kościoły z materialnego punktu widzenia więcej zyskały, niż straciły.

Rzeczywistość była jednak wręcz odwrotna. Stosunek owych małych kościołów do reżimu komunistycznego był negatywny. Oficjalnie kościoły proklamowały swój pozytywny stosunek wobec ustroju, jednak deklaracje te miały za zadanie ukrycie braku zgody na zamiary i politykę rządu. Ponadto pod ochronnym płaszczykiem nowych kościołów schroniły się różne ewangelickie charyzmatyczne grupy religijne, które nie potrafiły sobie wyobrazić połączenia z tradycyjnymi kościołami ewangelickimi, chociaż (a może właśnie dlatego) wywodziły się z tradycji ewangelickich. Ich podporządkowanie oficjalnym kościołom wymagało większego wysiłku, niż oczekiwano. Na Śląsku Cieszyńskim taką grupę stanowili wierni Związku Stanowczych Chrześcijan (swoisty rodzaj ruchu zielonoświątkowego), którzy pierwotnie pod naciskiem władz komunistycznych zgodzili się na fuzję swego Związku[19] z Jednotą Czeskobraterską, ale nigdy w pełni się z nią nie utożsamili. Po licznych konfliktach, w dramatycznych

Śląski Kościół Ewangelicki Augsburskiego Wyznania (Slezská církev evangelická augsburského vyznání), Ewangelicki Kościół Reformowany na Słowacji (Evangelická církev reformovaná na Slovensku), Jednota Braterska (Jednota bratrská), Jednota Czeskobraterska (Jednota českobratrská), Ewangelicki Kościół Metodystyczny (Evangelická církev metodistická), Braterska Jednota Baptystów (Bratrská Jednota Baptistů), Związek Wyznaniowy Czechosłowackich Unitarian (Náboženská společnost československých unitářů), Kościół Adwentystów Dnia Siódmego (Církev adventistů sedmého dne), Kościół Starokatolicki (Starokatolická církev – w tym czasie pod zarządem państwowym) oraz Żydowskie Gminy Religijne (Židvské náboženské obce).

[18] J.R. Tretera, *Nová právní situace*..., s. 31.

[19] Więcej na ten temat: Z. Pasek, *Związek Stanowczych Chrześcijan*, Kraków 1993.

okolicznościach, wystąpili z niej w połowie lat 60. XX wieku. Efektem starć wyznawców Związku Stanowczych Chrześcijan z oficjalną władzą Jednoty Czeskobraterskiej i państwem komunistycznym była emigracja około 400 członków tego ruchu w czasie odwilży politycznej końca lat 60. (1966–1969) z czechosłowackiej części Śląska Cieszyńskiego do Beskidu Niskiego w południowo-wschodniej Polsce. Wygnańcy kolonizowali tam trzy wioski: Wola Piotrowa, Wisłoczek i Puławy[20].

W bardzo skomplikowany sposób rozwijał się stosunek władz komunistycznych do Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego. Jego członkowie rekrutowali się przeważnie z robotniczego środowiska, było wśród nich wielu komunistów. Organom nadzoru państwowego nie udało się uzyskać kontroli nad tym Kościołem. Jednym z warunków udzielenia zezwolenia na działalność tej wspólnoty było zachowywanie sobotniego czasu pracy przez pracujących członków i uczęszczanie ich dzieci do szkoły w soboty. Tego wierni nie spełniali, więc na wniosek SÚC sekretariat polityczny Komitetu Centralnego KPCz podjął decyzję o ukończeniu z dniem 1 października 1952 roku działalności Kościoła Adwentystów[21], odebraniu wszystkim kaznodziejom zgody państwowej i przejęciu majątku tego zgromadzenia.

W czasie likwidacji Kościół ten miał w Czechosłowacji 8500 wiernych w 65 zborach oraz 110 stacji kaznodziejskich. „Akcja A", jak została nazwana likwidacja adwentystów, przebiegła na Śląsku Cieszyńskim w sumie spokojnie. Tylko lekarz Jan Turoń z Jabłonkowa w związku z zakazem działalności adwentystów zorganizował protestacyjną akcję zbierania podpisów pod petycją, którą chciał przesłać do Stalina[22]. W ZSRR Kościół Adwentystów funkcjonował bez ograniczeń. Czy Turoń wykonał ten plan, nie wiadomo. Likwidacja Kościoła nie przyniosła żadnego efektu, a wręcz odwrotnie, adwentyści jeszcze bardziej umocnili się w swych przekonaniach i organizowali tajne nabożeństwa. Ich Kościół został zepchnięty do podziemia. Wierni zaczęli się schodzić w prywatnych mieszkaniach lub obiektach

---

[20] J. Szymeczek, *Prześladowanie stanowczych chrześcijan na Zaolziu*, [w:] *Między przymusową przyjaźnią a prawdziwą solidarnością. Czesi – Polacy – Słowacy 1938/39–1945–1989*, cz. 2, red. P. Blažek, P. Jaworski, Ł. Kamiński, Wrocław 2009, s. 93–97.

[21] K. Kaplan, *Stát a církev...*, s. 124.

[22] Národní archiv (dalej: NA) Praha, SÚC, pudło nr 43, teczka nr 102.

rekreacyjnych na regularnych nabożeństwach, utrzymywali kontakt ze swymi byłymi kaznodziejami i tajnie wyświęcali nowych duchownych. Dla organów państwa była to o wiele gorsza sytuacja, ponieważ w takich spotkaniach nie mogli uczestniczyć agenci bezpieki. SÚC zatem stopniowo tracił kontrolę nad tym ruchem religijnym. Władze komunistyczne obawiały się, że w kręgach adwentystycznych mógłby w przyszłości rozwijać się opór wobec ustroju państwowego.

Adwentyści po oficjalnej likwidacji swego Kościoła nadal żyli niezgodnie z obywatelskimi obowiązkami. Nie pracowali w soboty i nie wysyłali wtedy dzieci do szkoły, gdyż w te dni świętowali. Po powołaniu do wojska odmawiali służby z bronią w ręku. W listopadzie 1953 roku pracowało w hucie trzynieckiej 600 adwentystów, a z grupy tej tylko 15 osób przychodziło regularnie do pracy w soboty[23]. Okazało się jednak, że adwentyści, którym w myśl ich zasad religijnych nie wolno pić alkoholu ani palić, i którzy muszą prowadzić moralne życie, byli wszędzie postrzegani jako wzorowi pracownicy. Co więcej, zamiast w sobotę chętnie pracowali za zwykłe wynagrodzenie w niedzielę. W związku z tym większość zakładów zgadzała się na wolne soboty dla adwentystów i z wdzięcznością przyjmowała ich pracę w niedziele. SÚC w grudniu 1953 roku nie polecił twardej interwencji wobec adwentystów: „ponieważ – biorąc pod uwagę ich fanatyzm – musielibyśmy niemal wszystkich karać, zamykać i wytworzylibyśmy w ten sposób tysięczne rzesze wrogów ustroju przeważnie z szeregów robotników”[24]. Pozwolono im zatem na wznowienie działalności. Kościół został ponownie uznany rozporządzeniem Ministerstwa Szkolnictwa i Kultury z dnia 18 września 1956 roku, majątek odebrany w 1952 roku nie został jednak zwrócony[25].

Źle traktowane były również związki religijne, które nie chciały podporządkować się nowym rozporządzeniom władzy totalitarnej w zakresie polityki kościelnej lub z realizacją przyjęcia nowych rozporządzeń celowo zwlekały. Najczęściej chodziło o stowarzyszenia zrzeszające nietradycyjne

---

[23] Ibidem.

[24] Ibidem, Návrh na další postup vůči církví adventistů (1.12.1953).

[25] J. Piškula, *Dějiny Církve adventistů sedmého dne v Čechách, na Moravě a ve Slezsku*, Praha 2009, s. 140–142.

kościoły czy alternatywne grupy religijne, które przed rokiem 1949 funkcjonowały jako związki wyznaniowe, potem jednak nie zostały zaaprobowane przez państwo i zostały wezwane do ukończenia działalności, ale nie podporządkowały się temu wezwaniu. W przypadku gdy ugrupowania takie przy realizacji nowych ustaw nie wykazywały odpowiedniej prężności albo je celowo ignorowały, traktowane były przez państwo komunistyczne jako sekty, wobec których występowano z całą brutalnością aparatu represyjnego systemu totalitarnego. Starania komunistycznych służb bezpieczeństwa oraz SÚC o zlikwidowanie sekt napotkały znaczne trudności. W 1951 roku bezpieka odnotowała zwiększoną działalność takich małych grup religijnych. W kwietniu 1951 roku Ministerstwo Spraw Wewnętrznych na podstawie uzgodnień z SÚC opracowało wytyczne dla powiatowych i okręgowych urzędów dotyczące zapewnienia jednolitego postępowania przy rozwiązywaniu kwestii organizacji kościelnych i wyznaniowych (sekt religijnych) z zachowaniem obowiązujących przepisów o zrzeszaniu oraz zgromadzeniach[26].

Na podstawie tychże rozporządzeń wolność wyznania w kraju miała być zagwarantowana przez zezwolenie na istnienie oficjalnie przez państwo zaaprobowanych kościołów, które spełniały założenia rozwoju życia wyznaniowego i religijnego w zgodzie z Konstytucją Republiki Czechosłowackiej oraz zasadami ustroju ludowodemokratycznego. Inne formacje religijne, związki, grupy i stowarzyszenia zdaniem ministerstwa w sposób „jawny lub skryty wykorzystywały wolność religijną do działalności ukierunkowanej przeciwko ustrojowi ludowodemokratycznemu”[27]. Chodziło o grupy zorganizowane na podstawie przepisów o działalności stowarzyszeń lub o grona działające w nieformalny sposób bez oparcia na jakichkolwiek przepisach prawa. „Dla takich sekt religijnych nie ma miejsca w nowych regulacjach zagadnień religii i działalności kościołów i należy ich działalność całkowicie uniemożliwić”[28] – informowała instrukcja Ministerstwa Spraw Wewnętrznych dla pracowników powiatowych. Okręgowy sekretarz kościelny Alois

[26] SOA Karviná, ONV Karviná 1949–1960, pudło nr 443, nr inw. 495.
[27] Ibidem.
[28] Ibidem.

Mach z Ostrawy w związku z likwidacją stowarzyszeń religijnych w okręgu wysłał do powiatów następującą informację:

> Zwolennicy sekt to przeważnie wrodzy naszego ustroju państwowego, z ich szeregów wywodzą się dywersanci i terroryści wspierani przez zagraniczną reakcję, którzy są w swej działalności wywrotowej doświadczeni, bardzo ostrożni i sprytni[29].

Stowarzyszenia wyznaniowe miały zostać zlikwidowane, a ich członkowie mieli się włączyć w kościoły uznawane przez państwo lub pozostać bez wyznania. Większość stowarzyszeń wyznaniowych była likwidowana w okresie od kwietnia do grudnia 1951 roku. Niektóre organizacje rozwiązały się już wcześniej. Uczyniły tak „z własnej woli" albo w wyniku bezpośrednich nacisków organów nadzoru.

## Koniec zorganizowanego ruchu teozoficznego na Zaolziu

Teozofowie na Zaolziu niedługo cieszyli z faktu zinstytucjonalizowania swego ruchu. I oni zaczęli odczuwać dobitnie nacisk władz komunistycznych. Co prawda zebrania odbywały się regularnie w drugą niedzielę każdego miesiąca, ale od roku 1950 musiała być o każdym zebraniu poinformowana z wyprzedzeniem Powiatowa Komenda Bezpieczeństwa Narodowego w Czeskim Cieszynie (Okresní velitelství národní bezpečnosti), która zezwalała na jego odbycie. Oprócz zebrań członkowskich innych imprez nie urządzano. Statut przewidywał wprawdzie możliwość organizacji wystaw, odczytów publicznych i seminariów, jednak władze dawały do zrozumienia, że rozszerzanie aktywności na te obszary działań nie leży w ich interesie. Niemile widziana była też współpraca z innymi, pozazaolziańskimi kołami ezoterycznymi. Ze względu na fakt, że sąsiedzkie czeskie koła teozoficzne w Ostrawie po wojnie nie wznowiły działalności, najbliższym partnerem śląskich teozofów było koło teozoficzne w Pradze.

[29] Archiv města Ostravy, Jednotný národní výbor – Městský národní výbor Ostrava (1949–1957), pudło nr 1, nr inw. 699. Zpráva pro ONV a JNV v kraji. Církevní a náboženské spolky (7.12.1951).

Jego przewodniczący Václav Cimr dwukrotnie odwiedził Zaolzie – latem 1949 roku oraz w roku 1951. Wtedy już praskie koło nie istniało, gdyż pod wpływem nacisków władzy komunistycznej „dobrowolnie" zakończyło swoją działalność. W kwietniu 1951 roku w Ostrawie podobny los spotkał również związek ezoteryczny Psyche[30], swoją działalność zawiesiły także miejscowe grupy spirytystyczne. Niektórzy członkowie zlikwidowanych ostrawskich organizacji ezoterycznych mieli zamiar wstąpić w szeregi tolerowanej przez państwo społeczności unitariuszy (Náboženská společnost československých unitářů). Jednak państwo na założenie miejscowego koła tej społeczności w Ostrawie ostatecznie nie zezwoliło, rzekomo z powodu niskiej liczby chętnych. Najbliższy zbór znajdował się w morawskim Brnie, dlatego byli członkowie ostrawskich grup ezoterycznych stracili zainteresowanie wejściem w szeregi unitariuszy i deklarowali się od tej pory jako osoby niewierzące. Tylko niektórzy przez pewien czas kontynuowali spotkania w nieoficjalnej formie, jednak dość szybko zrezygnowali z tej formuły z obawy o własne bezpieczeństwo i zachowywali tradycje ezoteryczne jedynie w ściśle rodzinnym kręgu.

Towarzystwo Teozoficzne dla Ziemi Morawskośląskiej było ostatnim związkiem w Czechosłowacji zajmującym się „wyższą kulturą duchową", który jeszcze działał, lecz i jego dni były policzone. Władze okręgowe decyzję o ostatecznej likwidacji związku podjęły już w marcu 1951 roku, gdy przeprowadziły dogłębną analizę jego działalności. W trakcie dochodzenia stwierdzono, że stowarzyszenie wprawdzie nie działa przeciw ustrojowi ludowodemokratycznemu, „jednak dotychczas nie wniosło niczego w proces budowania socjalizmu w państwie"[31]. W kwietniu 1951 roku Andrzej Kajfosz został wezwany na rozmowę w ONV w wydziale spraw bezpieczeństwa w Czeskim Cieszynie (ONV referát národní bezpečnosti), gdzie miał zdać sprawozdanie z działalności związku. Pierwszy atak udało mu się odeprzeć, a władze nie zdołały go zmusić do rozwiązania związku. Ostatecznie sprawę rozstrzygnięto pod koniec roku. Dnia 17 listopada 1951 roku wezwano Kajfosza ponownie do wydziału spraw bezpieczeństwa ONV w Czeskim

[30] J. Sanitrák, *Dějiny české mystiky, 2: Konec zlaté éry*, Praha 2007, s. 88–99.

[31] SOA Karviná, ONV Český Těšín 1949–1960, pudło nr 559, nr inw. 322.

Cieszynie i wyjaśniono mu, że jego Towarzystwo w związku z wprowadzaniem w życie nowej ustawy o organizacjach społecznych nr 68/51 Sb. jest już od dłuższego czasu sprawdzane pod kątem zmiany warunków jego dalszego istnienia. Nowa ustawa zalecała łączyć małe organizacje z większymi, o podobnych lub zbliżonych celach statutowych, akceptowanymi przez państwo lub w przypadku niemożliwości takiego połączenia, doprowadzić do likwidacji takiej grupy. Ze względu na fakt, że ruch teozoficzny był zupełnie odmienny od innych, a podobne do niego związki już zlikwidowano, trudno było go z czymkolwiek połączyć. Z tego powodu polecono Kajfoszowi likwidację związku. Urzędnicy państwowi radzili mu, że lepiej rozejść się polubownie niż pod nadzorem policji. Kajfosz został zatem wezwany do zorganizowania zebrania, na którym członkowie stowarzyszenia „z własnej woli" podejmą uchwałę o likwidacji swej organizacji. Decyzja ta zapadła na zebraniu 9 grudnia 1951 roku. Prezes przedstawił sytuację i wszyscy obecni zgodzili się na dobrowolne rozwiązanie związku. O likwidacji podano informację w Monitorze Urzędowym. Bibliotekę związku przekazano do kółka esperanto przy Hucie Żelaza im. Mołotowa w Trzyńcu[32]. Prezes został zmuszony do przekazania protokołu likwidacyjnego wraz z wszelką korespondencją, dokumentacją na temat działalności, księgowością oraz adresami wszystkich członków PTT do wydziału bezpieczeństwa ONV w Czeskim Cieszynie. Następnie organy bezpieczeństwa oraz rady narodowe na podstawie zarekwirowanych spisów nadzorowały poszczególnych członków – teraz już uznanych za ludzi sekty, sprawdzając, czy w miejscu swego zamieszkania nie usiłują kontynuować działalności.

---

[32] Wybór tej konkretnej biblioteki nie był przypadkowy. Esperantystów i teozofów łączyły dążenia do zbratania narodów. Wielu teozofów działało w kółkach esperantystów. W czerwcu 1962 r. Biuro Polityczne Komunistycznej Partii Czechosłowacji otrzymało raport na temat działalności Czechosłowackiego Związku Esperantystów, który zawierał informacje o wrogiej orientacji środowisk, a także o interwencjach podejmowanych przez Służbę Bezpieczeństwa Państwowego (Státní bezpečnost). Autorzy raportu wspominali o staraniach członków kół, by działać na młodzież zgodnie z interesami kapitalizmu, oraz o wysiłkach zagranicznych ośrodków, by wspierać działalność esperantystów. Sprawdzając korespondencję i zawartość druków docierających do Czechosłowacji (średnio 700 przesyłek, z których 35% zostało zatrzymanych), funkcjonariusze bezpieki doszli do wniosku, że „za pomocą esperanto rozpowszechniane są różne teorie o tolerancji wszystkich ludzi, kosmopolityczne i pacyfistyczne poglądy" (cyt. za: K. Kaplan, *Kořeny československé reformy 1968. III. Změny ve společnosti, IV. Struktura moci*, Brno 2002, s. 348).

W podobny sposób zlikwidowano dziesiątki stowarzyszeń religijnych działających w różnych regionach Czechosłowacji. Jeśli członkowie poszczególnych organizacji po ich likwidacji dalej nielegalnie rozwijali działalność, ryzykowali kolejne prześladowania. Postępowano wobec nich zgodnie z postanowieniami kodeksu karnego i traktowano ich jako sektę, czyli nieaprobowaną przez państwo grupę religijną.

## Sekty w komunistycznej Czechosłowacji

Działania podejmowane wobec sekt w latach 1950–1952 wydawały się na pierwszy rzut oka skuteczne. Władzom państwowym powiodła się likwidacja dziesiątków ugrupowań religijnych albo ich przymusowe włączenie w struktury oficjalnych kościołów. Służby bezpieczeństwa jednak dalej napotykały w różnych miejscach kraju działalność takich grup. Postępowanie wobec nich było zróżnicowane. Zdecydowaną większość poddano twardym prześladowaniom, ale dwie sekty zostały ze względów praktycznych w 1956 roku „awansowane" na kościoły. Chodziło o Kościół Nowoapostolski[33] (Církev novoapoštolská) oraz występujące pod różnymi nazwami grupy wolnych chrześcijan (popularnie niedokładnie nazywanych też darbistami), które ostatecznie przybrały nazwę Zbory Chrześcijańskie (Křesťanské sbory). Ten drugi miał licznych zwolenników na Śląsku Cieszyńskim.

Członkowie grupy Zbory wiernych chrześcijan (darbiści) organizowali swe zgromadzenia religijne przede wszystkim w dużych miastach, takich jak Praga, Brno i Ostrawa, a także w kilku innych miejscach na Morawach, w Czechach i na Śląsku Cieszyńskim. Okręgowa Rada Narodowa w Ostrawie (Krajský národní výbor – dalej KNV) szacowała liczbę członków tej sekty na terenie okręgu w 1952 roku na 800–1000[34]. Kaznodzieje tej grupy byli często wzywani przed komisję ds. wykroczeń urzędu okręgowego w Ostrawie, gdzie wyznaczano im kary finansowe w wysokości 5–10 tys. Kč za

[33] Kościół Nowoapostolski tworzyła nieliczna grupa wiernych. W 1956 r. została im narzucona aprobata państwowa. Władze państwowe zakładały, że dołączą do tego Kościoła niektóre niezadowolone grupy chrześcijańskich ruchów przebudzeniowych.

[34] NA Praha, z. SÚC, pudło nr 43, teczka nr 102.

nielegalną działalność finansową[35]. Podobne działania mijały się jednak z celem, dlatego SÚC w 1956 roku oficjalnie zezwolił na działalność tego związku wyznaniowego, który od roku 1957 funkcjonował pod nazwą Zbory Chrześcijańskie w Czechosłowacji.

Postępowanie reżimu wobec większości sekt było jednak inne. Małe grupy wyznaniowe stały się przedmiotem trwałych prześladowań, a ich działalność była ścigana w stanowczy sposób. Nie zostało dotychczas zbadane, ile grup kontynuowało swoją działalność również po dojściu komunistów do władzy i wprowadzeniu nowej polityki kościelnej, dlatego trzeba przyjmować, że poniższy wykaz jest niekompletny i w toku dalszych badań zostanie uzupełniony. Niżej wymieniono nielegalne formacje religijne, których działalność została odnotowana w materiałach źródłowych w latach 50.

## Świadkowie Jehowy (Svědkové Jehovovi)

Sekta świadków Jehowy została urzędowo zakazana już dnia 29 listopada 1948 roku, po czym szybko aresztowano jej dwudziestu wyznawców. Zostali oskarżeni o:

> [...] stowarzyszanie się w celu działalności antypaństwowej, podjudzanie przeciw państwu, zakazany wywiad, podburzanie przeciw wyznawcom innych religii, sianie paniki, namawianie do niespełniania obowiązków wynikających z przepisów prawa, oczernianie państwa sojuszniczego, we wszystkich przypadkach pod płaszczykiem towarzystwa biblijnego[36].

Grupa zaczęła działać skrycie. W celu studiowania literatury religijnej, która była przemycana do kraju, świadkowie schodzili się w małych grupkach w prywatnych mieszkaniach. Swoją działalność zmienili tak, by nie narażać się na nadmierne ryzyko aresztowania. Pomimo licznych represji ich liczba wzrastała. Dane stowarzyszenia podają, że w 1946 roku

---

[35] Ibidem.

[36] Cyt. za: B. Martinek, *Náboženská společnost a stát. Historie svědků Jehovových v Čechách*, Praha 2000, s. 26.

było w państwie 1209 świadków, w 1950 roku już 2822, a rok później nawet 3705. Wzrost ten oraz znaczne ożywienie działalności całej społeczności odnotowały również organy bezpieczeństwa. Od lutego 1952 roku reżim komunistyczny rozpoczął kampanię mającą na celu likwidację organizacji świadków Jehowy. W pierwszym miesiącu aresztowano 120 osób i przeprowadzono 850 rewizji mieszkań, podczas których zarekwirowano ogromne zbiory literatury. Zakładano, że z wybranymi aresztowanymi przeprowadzona zostanie seria pokazowych procesów publicznych. Zrezygnowano jednak z tego i procesy te zostały utajnione. W marcu 1953 roku sąd orzekł wysokie kary pozbawienia wolności dla członków kierownictwa organizacji na czele z Bohumilem Müllerem. Do tego nawiązały kolejne procesy w Pradze oraz Bratysławie. Na czele organizacji stanęło nowe kierownictwo z Konstantinem Paukertem. Również ono zostało szybko aresztowane i na początku sierpnia 1955 roku jego siedmiu członków zostało skazanych na długoletnie więzienie. Tak jak w poprzednim przypadku, następowały kolejne procesy, w których zostały pozbawione wolności dziesiątki osób. W komunistycznych więzieniach i obozach ludzie ci przeżyli wiele cierpień, ponieważ i tu starali się przestrzegać swych religijnych zasad. Fala okrutnego prześladowania nie zatrzymała działalności tej wspólnoty, wręcz przeciwnie – liczba członków rosła. W związku z tym Ministerstwo Spraw Wewnętrznych skupiło się na rozbiciu organizacji od wewnątrz, a także, jak podaje B. Martinek:

> wytworzenie szczególnej relacji między służbami bezpieczeństw i niektórymi przedstawicielami Świadków Jehowy. Podporządkowali oni działalność organizacji do pewnego stopnia kontroli ze strony Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, które z kolei zrezygnowało z szeroko zakrojonych represji i podejmowało przeciw świadkom już tylko sporadyczne działania[37].

Ta niepisana ugoda zaczęła funkcjonować mniej więcej około 1960 roku. W tym czasie została też na podstawie amnestii zwolniona z więzienia większość członków świadków Jehowy.

[37] Cyt. za: ibidem, s. 58.

## Koło Przyjaciół Ibiga (Kruh přátel Ibigových)

Stowarzyszenie z siedzibą w Pradze. Po likwidacji i kilku następnych wezwaniach prawdopodobnie zakończyło swoją działalność.

## Wolny Kościół Ewangelicki (Svobodná církev evangelická)

Wolne stowarzyszenie z siedzibą w Znojmie. Chodziło prawdopodobnie o część ruchu braci plymuckich, będących częścią tzw. Kościołów wolnych, wolnego protestantyzmu, z którego się rozwinęły Zbory Chrześcijańskie. Losy wyznawców nie są znane. Wydaje się prawdopodobne, że w 1956 roku dołączyli do zborów chrześcijańskich.

## Inne ugrupowania alternatywne

W czechosłowackich dokumentach urzędowych można natrafić także na wzmianki o innych religijnych grupach alternatywnych. Wśród nich należy wymienić Reformowanych Adwentystów Dnia Siódmego (*Reformování adventisté sedmého dne*), obejmujących różne stowarzyszenia i wolne ugrupowania, które oddzieliły się od Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego. Ich wyznawcy byli zachęcani do wstąpienia do struktur oficjalnego kościoła.

Nowy Kościół Chrześcijański (Nová církev křesťanská) tworzyły dwa stowarzyszenia wyznawców nauk szwedzkiego luteranina, a zarazem słynnego ezoteryka, Emanuela Swedenborga. Kościół ten działał w Pradze, jego dalsze losy pozostają nieznane. Także w Pradze pojawiło się Zgromadzenie Biblijno-Chrześcijańskie (Biblicko-křesťanské shromáždění), będące ruchem funkcjonującym na wzór ruchu filantropów.

Wspólnota Świętych Dnia Ostatniego (Svatí posledního dne), czyli mormoni, pojawili się w Czechosłowacji już w latach 50., ale większe znaczenie zyskali dopiero później. Dziś jest to związek zarejestrowany zgodnie z prawem jako Kościół Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich.

Na koniec warto jeszcze wymienić Ruch Świętego Graala (Hnutí Grálu), który został wprawdzie rozwiązany w latach 50., ale jego członkowie

kontynuowali swoją działalność. Wspólnota ta funkcjonowała w podziemiu w Pradze, Brnie oraz w Bratysławie. Szybki rozwój grupy wyznawców Świętego Graala po 1989 roku pozwala przypuszczać, że nie doszło do przerwania ciągłości jej istnienia.

Ten ostatni w zestawieniu ruch religijny jest szczególnie interesujący, gdyż ma charakter ezoteryczny i to właśnie ugrupowanie wypełniło w czasach komunistycznych lukę na mapie duchowości Śląska Cieszyńskiego, która powstała na Zaolziu po usunięciu spirytystów i rozwiązaniu PTT. Tymczasem członkowie tego ruchu wytworzyli siatkę nielegalnych kółek, które ujawniły swoją działalność po 1989 roku. W demokratycznych warunkach czeskiej współczesności jest on najliczniejszym ruchem ezoterycznym na terenie Zaolzia, a Karwina, gdzie mieści się jedna z świątyń tego ruchu, jest traktowana jako jedno z wiodących centrów Świętego Graala w Republice Czeskiej[38].

## Bibliografia

Archiv města Ostravy, Jednotný národní výbor – Městský národní výbor Ostrava (1949–1957).

Balík S., Hanuš J., *Katolická církev v Československu 1945–1989*, Brno 2007.

Bulínová M., Janišová M., Kaplan K., *Církevní komise ÚV KSČ 1949–1951. Edice dokumentů. I Církevní komise ÚV KSČ („církevní šestka") duben 1949- březen 1950*, Praha–Brno 1994.

Dejmek J. et al., *Československo. Dějiny státu*, Praha 2018.

Drożdż L., Szymeczek J., *Próby usunięcia Polaków z Zaolzia*, [w:] *Górny Śląsk w Polsce ludowej*, t. 3: *Wysiedlania – emigracje – przyjazdy*, red. A. Dziurok, B. Linek, Katowice–Opole 2021.

Friedl J., *Češi a Poláci na Těšínsku 1945–1949*, Praha–Brno 2012.

Gęsikowska K., *Wyższa kultura duchowa. Program i działalność Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim (1919–1931)*, Katowice 2021.

Kaczmarek H., *Czechy. Kościół i państwo*, Kraków 2016.

Kaplan K., *Kořeny československé reformy 1968. III. Změny ve společnosti, IV. Struktura moci*, Brno 2002.

Kaplan K., *Pět kapitol o* únoru, Brno 1997.

[38] Z. Vojtíšek, *Hnutí Grálu v Československu. Společenství čtenářů Abd-ru-shina os roku 1927 do současnosti*, Praha 2021, s. 43.

Kaplan K., *Stát a církev v Československu*, Praha–Brno 1993.
Křížkovský L., Adamová K., *Dějiny myšlení o státě*, Praha 2000.
Martinek B., *Náboženská společnost a stát. Historie svědků Jehovových v Čechách*, Praha 2000.
Národní archiv (NA) Praha, Státní úřad pro věcí církevní (SÚC).
Nečasová D., *Nový socialistický člověk*, Brno 2018.
Nowak K., *Mniejszość polska w Czechosłowacji 1945–1989. Między nacjonalizmem a ideą internacjonalizmu*, Cieszyn–Katowice 2010.
Pasek Z., *Związek Stanowczych Chrześcijan*, Kraków 1993.
Pešek J., Barnovský M., *Štátna moc a církvi na Slovensku 1948–1953*, Bratislava 1997.
Piškula J., *Dějiny Církve adventistů sedmého dne v Čechách, na Moravě a ve Slezsku*, Praha 2009.
Sanitrák J., *Dějiny české mystiky.* 2: *Konec zlaté éry*, Praha 2007.
Štampach I.O., *Náboženské spektrum České republiky*, [w:] *Náboženství v době společenských změn*, red. J. Hanuš, Brno 1999.
Státní okresní archiv (SOA) Karviná, Okresní národní výbor (ONV) Český Těšín (1945–1948); Okresní národní výbor (ONV) Karviná (1949–1960); Okresní národní výbor (ONV) Český Těšín (1949–1960).
Szymeczek J., *Prześladowanie stanowczych chrześcijan na Zaolziu*, [w:] *Między przymusową przyjaźnią a prawdziwą solidarnością. Czesi – Polacy – Słowacy 1938/39–1945–1989*, cz. 2, red. P. Blažek, P. Jaworski, Ł. Kamiński, Wrocław 2009.
Tretera J.R., *Konfesní právo a církevní právo*, Praha 1997.
Tretera J.R., *Nová právní situace církví a náboženských společností v roce 1950*, [w:] *Stát a církev v roce 1950*, red. J. Hanuš, J. Stříbrný, Brno 2000.
Trzcińska I., Świerzowska A., Szymeczek J., *Z dziejów polskiej teozofii*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 1: *Teozofia i antropozofia*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2019.
Vaško V., *Neumlčená. Kronika katolické církve v Československu po druhé světové válce*, d. I, II, Praha 1990.
Veber V., *Osudové únorové dny*, Praha 2008.
Vojtíšek Z., *Hnutí Grálu v Československu. Společenství čtenářů Abd-ru-shina od roku 1927 do současnosti*, Praha 2021.

# Indeks osobowy

*Daty życia zostały dodane w przypadku postaci historycznych, ważnych w kontekście badań nad rozwojem duchowości Śląska Cieszyńskiego.*


Abrams Meyer H. 183, 184, 186, 189, 192, 206
Adahir 267, 277
Adam Wacław (1574–1617) 38
Adamicki W. 133
Adamowicz A. 133, 134
Agni zob. Pilchowa Agnieszka
Agryppa von Nettesheim Heinrich Cornelius (1486–1535 lub 1536) 22, 261
Aleksandrowicz Julian (1908–1988) 370
Alt Jakob (1789–1872) 83
Andrzej, św. 105
A.P. zob. Pilchowa Agnieszka
Appadurai Arjun 282, 283, 309
Ardener Edwin 20, 28
Arndt Johannes (1555–1621) 63
Arnolds Gottfried (1666–1714) 64
Aslaksen Elias (1888–1976) 69, 78
Assagioli Roberto (1888–1974) 367, 372
Assmann Aleida 19, 20, 28

Baedecker Frederick 66
Bailey Alice (1880–1949) 366, 367, 374
Baliński Michał (1794–1864) 232, 245
Bańkowska Katarzyna 316, 319, 326, 332, 336
Barbara, św. 105
Bartlowa Maria (1881–1961) 257, 258
Bauman S. 253, 254, 277
Becquerel Henri (1852–1908) 119
Beinhauer Augustyn Fabián (zm. 1839) 317
Bellow Saul (1915–2005) 141
Beneš Edward (1884–1948) 380
Bergson Henri (1859–1941) 138, 150
Berzelius Jacob Jöns (1779–1848) 143
Besant Annie (1847–1933) 262, 342, 365, 372
Biedroń Jan 320, 336
Blake William (1757–1827) 186, 187, 191
Blondlot René (1849–1930) 119, 121
Bławatska Helena (także: Helena Bławacka, 1831–1891) 13, 52, 140, 166, 173, 262, 341, 342, 344, 346, 366
Bodenstein Andreas Rudolf (także: Andreas Rudolph Bodenstein von Karlstadt, 1486–1541) 63
Bonnet Charles 190, 191
Bortnowski Władysław, gen. (1891–1966) 50
Boucher de Perthes Jacques 189
Bô Yin Râ (właśc. Joseph Anton Schneiderfranken, 1876–1943) 289, 298, 360
Brandler-Pracht Karol (1864–1939) 353, 354, 372, 373
Branham William (1909–1965) 70, 71, 78

Bratlie Sigurd (1905–1996) 69, 78
Breul Wolfgang 62
Breyer Stanisław (1873–1939) 293, 295, 299, 300, 305, 309, 313
Brodziński Kazimierz (1791–1835) 202
Brożek Ludwik (1907–1976) 319, 336
Bruno Giordano (1548–1600) 22, 30
Bulik Teodor (1849–1909) 86, 90, 91, 109, 110
Bursche Juliusz, ks. (1862–1942) 165

Campbell Colin 23, 28, 180, 185, 189, 206
Cedro-Abramczyk Katarzyna 45, 55, 144, 150
Cegielski Tadeusz 15, 26, 30, 250, 279, 280, 327, 338, 349, 375
Chobot Józef (1875–1942) 27, 51, 52, 57, 160, 164, 168, 173, 182, 188, 189, 193–205, 206, 210–240, 242–246, 248, 249, 251–255, 257, 259–263, 266, 268, 270–272, 274, 275, 277, 298, 302–304, 310, 312, 327–329, 331, 335, 336, 349–354, 356, 360, 373
Chobot Karol (1886–1937) 51, 234, 263, 269, 277, 298, 302, 305, 310, 313, 328, 350–352, 354, 355, 373
Chobotowa Kazimiera (1897–1976) 51, 244, 249, 252, 253, 257, 277, 328, 329, 336, 337, 359, 360, 373
Chociszewski Józef (1837–1914) 47
Chodkiewicz Kazimierz (1892–1980) 269, 274, 364, 373
Chopin Fryderyk (Szopen) 203
Chrzanowski Bohdan (1900–1940) 257, 258
Cienciała Jerzy (1834–1913) 90
Cieszkowski August (1814–1894) 182, 189, 190, 195, 196, 198, 199, 201, 214, 235
Cimr Václav 390
Cinciała Andrzej (1825–1898) 85, 89, 108
Clarke Arthur Charles 138, 150
Clements Frederic Edward (1874–1945) 335, 336
Coleridge Samuel Taylor 191
Crookes William (1832–1919) 51, 117, 122, 150
Cudzich Ewa 26
Czarnomski Jan 269, 277
Czudek Andrzej (1901–1968) 325, 336, 337
Czyż Renata 16, 23, 26, 27, 30, 37, 43, 45, 47, 51, 55, 57, 59, 68, 70, 78, 84, 108, 155, 158, 163, 164, 173, 249, 251, 257, 278, 280, 288, 290, 291, 310, 316, 327, 337, 364, 373

Darby John Nelson (1800–1882) 68
Davis Andrew Jackson (1826–1910) 161
Dąbrowska Maria 203
Dąbrowski Krzysztof 142, 143, 151
Delong Franciszek, stróż 158
Denck Hans (1495–1527) 63
Denis Léon (1846–1927) 244, 329, 330, 337
Domańska Jadwiga Natalia (1889–1967) 116, 150, 151, 166, 170, 173, 253, 278
Donato (właśc. Alfred Edouard Odonat) 144, 151
Drewniok Franciszek 16, 28, 284, 310
Dudek Tomasz (1849–1925) 85
Durand Joseph-Pierre (1826–1900) 146
Dynowska Wanda Umadevi (1888–1971) 53, 343, 369, 374

Eco Umberto 23, 24, 28
Edison Thomas (1847–1931) 140
Edwards Jonathan (1703–1758) 65
Elżbieta Lukrecja (1599–1653) 35, 38
Espero A. 267, 277

Faivre Antoine (1934–2021) 13, 28, 184, 206, 283, 295, 310
Faraday Michael (1791–1867) 130, 139, 152
Farnik Erbest (1871–1944) 94, 97, 108, 109
Feitzinger Henryk (1848–1922) 47, 55, 58, 155, 317
Ficino Marsilio (1433–1499) 21
Florkowa Maria (1892–1972) 51, 249, 295, 297, 310, 364, 368, 373
Flournoy Théodore (1854–1920) 121
Foucault Michel 10, 28, 141
Fourier Charles 189
Fox, siostry 46
Fox Kate (1838–1892) 140, 161
Fox Margaret (1836–1893) 140, 161
Franciszek I, król Francji (1494–1547) 142
Franciszek z Asyżu (1181/1182–1226) 241, 246, 328
Franck Sebastian (1499 – ok. 1542) 62
Francke August Hermann (1663–1727) 48, 66
Frank Adolf, ks. (1907–1980) 165
Frank Anna (1911–1988) 165
Frank Ewald (1933–2024) 70
Frankowiak Anita 233, 234, 246
French Irena 26
Freud Zygmunt (1856–1939) 10, 51
Freytag Lucjan 204

Galicz Jan (1874–1939) 325
Galison Peter 130, 131, 135
Garber Marjorie 25, 28
Gaszyński Stanisław (1875–1965) 219
Geissler Heinrich (1815–1879) 150
Geniusz Mieczysław (1853–1920) 253
Gichtel Johann Georg (1638–1710) 64
Ginsberg Allen (1926–1997) 141
Ginzburg Carlo 117, 135
Gloger Zygmunt (1845–1910) 319
Głębocka Alicja 26
Głóg J.H. zob. Hadyna Jan
Goethe Johann Wolfgang von (1749–1832) 276
Gołuchowski Agenor (1812–1875) 201
Górski Artur (1870–1959) 181, 195, 204
Grottger Artur 204
Gusdorf Georges 187, 198, 206

Habdank Franciszek (właśc. Watraszewski Ksawery, 1853–1929) 170, 173
Hacking Ian 131, 135
Hadrian IV, papież (ok. 1100–1159) 34
Hadyna Jan (1899–1971) 51, 53, 160, 193, 194, 244, 248–250, 252–254, 257, 258, 263, 265, 275, 277, 279, 280, 295–297, 310, 357, 359, 363, 364, 366–370, 373
Hadyna Stanisław (1919–1999) 51, 54, 55, 194, 302, 310, 355, 360, 362, 373
Hanegraaff Wouter Jacobus 12, 14, 21, 23, 29, 77, 78, 184, 185, 188, 194, 195, 206, 207, 261, 277, 341, 375
Hausnerowa Stanisława 269, 277
Heczko Józef (1884–1978) 163
Heider Fritz (1896–1988) 225
Heindel Max (1865–1919) 261, 267

Heinrich Władysław (1869–1957) 124
Herder Johann Gottfried (1744–1803) 189
Hittorf Johann Wilhelm (1824–1914) 122
Hławiczka Andrzej (1866–1914) 85, 333, 337
Hoene-Wroński Józef Maria (1776–1853) 182, 195, 201, 214, 235
Hoff Bogdan (1865–1932) 45, 90, 91, 286–288, 291, 311, 312
Hoff Bogumił (1829–1894) 43–45, 47, 55, 57, 84, 88–90, 108–110, 286, 287, 290–292, 311
Hoff Ludwig Johannes Christian (1795–1854) 43
Horska Szpyrkówna Maria (1893–1977) 252, 253, 269, 278, 279
Hunston Williams George 62
Huss Boaz 11, 29

Jadwiga, św. 105
Jakub (Jakub) św. 105
James William (1842–1910) 117
Jan III Sobieski 201, 325, 326, 336
Jan Chrzciciel, św. 105
Jan, ewangelista, św. 106, 192
Janet Pierre Marie Félix (1859–1947) 145
Janion Maria 181, 182, 194, 203, 207
Janusz, ks. (Łąki) 158
Jańczuk Leszek 70
Jastrzembski Henryk (1812–1881) 83
Jastrzębowski Janisław 328, 337
Jaworska Maria (1885–1957) 257, 258, 278
Jerzy, św. 101, 105
Jezus Chrystus 37, 52, 58, 63, 67, 69, 70–73, 75–77, 103, 105, 163, 164, 166, 168, 196, 202, 212, 213, 215, 239–242 244, 262, 266, 267, 278, 345, 346, 359–361, 368, 395
Joachim z Fiore 190
Joris David (1501–1556) 63
Józef I Habsburg, cesarz (1678–1711) 39
Józef II Habsburg, cesarz (1741–1790) 39, 40, 58
Józef, św. 105
J.St.U. 321

Kaczyński Józef 382
Kajfosz Andrzej (1889–1970) 52, 154, 159, 174, 342, 343, 347–349, 374, 375, 380–382, 390, 391
Kant Immanuel (1724–1804) 10
Karasiówna Janina (1903–1948) 257, 258, 278
Kardec Allan (właśc. Hippolyte Léon Denizard Rivail, 1804–1869) 46, 57, 161, 244
Karol V Habsburg (1500–1558) 142
Karol XII, król Szwecji (1682–1718) 39
Karol Ludwik Habsburg (1833–1896) 35
Karoli A. 133, 134
Karpiński W[incenty] (1829–1906, identyfikacja niepewna) 133, 134
Kartezjusz (właśc. René Descartes, 1596–1650) 10
Kasperek Andrzej 23, 26, 27, 29, 350
Kasprowicz Jan (1860–1926) 195
Kawoń Julian (Juliusz) 231, 244
Kawulok Michał 26, 45, 55, 288, 311
Kazimierz Wielki (1310–1370) 36
Kerner Justyn 261, 278
Kleiner Julian 185–187, 207
Klemens XIV, papież (1705–1774) 40
Kochanowski Jan 291
Koehler Zygmunt (190?–1983) 267, 278

Kojma Andrzej 72, 78
Kolberg Oskar (1814–1890) 44
Kołakowski Leszek 63, 79
Kołodziej Władysław (1897–1978) 218, 219, 229, 232–234, 237, 243, 246, 303, 306, 311
Konopnicka Maria (1842–1910) 204, 291, 363, 364, 373
Korczak Janusz (1878 lub 1879 – 1942) 258
Kośmicki Aleksander (1894–1942) 54
Kozerawski Jerzy 219
Kożusznik Paweł 333, 337
Krasiński Zygmunt (1812–1859) 189, 200, 213, 235
Kraupe-Świderska Janina (1821–2016) 370, 375
Krishnamurti Jiddu (1895–1986) 262, 266, 349
Królikowski Ludwik 235
Krzystek, ks. (Stonawa) 158
Kube Alfred (1874–1956?) 74
Kubica-Heller Grażyna 20, 29, 37, 39, 56
Kubisz Jan (1848–1929) 85, 87, 160, 161, 173
Kudla Elżbieta 333, 337
Kukucz Jan (1870–1917) 85
Kulisz Karol, ks. (1873–1940) 48, 49, 53, 54, 58, 66, 159, 164, 173
Kuś, stolarz 157
Kutzer, drukarz w Cieszynie 161, 317, 320

Larisch-Mönnich Johann, hr. (1872–1962) 158
Le Bon Gustave (1841–1931) 119
Lebiedziński Piotr (1860–1934) 129, 133, 134
Leibniz Gottfried Wilhelm 189, 190
Leopold Aldo (1887–1948) 335
Leroux Pierre 189
Lesiowski Donat 233
Lessing Gotthold Ephraim (1729–1781) 189
Libański E. 321
Libelt Karol (1807–1875) 201, 235
Lipiński Tymoteusz 232, 245
Loga Wiktor (właśc. Stanisław Bochnig, 1880–1944) 269, 278
Londzin Józef, ks. (1862–1929) 42, 56, 85, 86, 88, 90, 91, 93, 94, 109, 110
Lovejoy Arthur Oncken (1873–1962) 17, 29, 183–185, 190, 191, 207
Lucilla, medium 144–145
Luter Marcin (1483–1546) 36, 37, 58, 59, 92, 163
Lutosławski Wincenty (1863–1954) 53, 56, 57, 59, 181, 195, 204, 214, 215, 270, 278, 296–298, 303, 310–312

Łagosz Zbigniew 26, 27, 306
Łucja, św. 102, 105

Mach Alois (1910–1978) 398
Maharishi Śri Ramana (także: Szri Ramana Mahariszi, 1879–1950) 369, 374
Mailer Norman 141
Małysz Franciszek 331, 332, 337
Mánes Josef (1820–1871) 83
Marchel Kaja 146, 147, 151
Marcin, św. 105
Maria Teresa Habsburg (1717–1780) 40
Marks Karol 10
Martinek Branislav 393, 394, 397
Matejko Jan (1838–1893) 204
Mebes Grigorij Ottonowicz (także: G.O.M., 1868 – 1930 lub 1935) 350, 351, 373, 375
Meier Marcus 62, 78
Merle-d'Aubigne Jean-Henri (1794–1872) 162, 173
Merton Robert 127, 132, 135

Mesmer Anton Franz (1734–1815) 141, 261
Miarka Karol (1856–1919) 47
Michał, św. 105
Michejda Franciszek, ks. (1848–1921) 91, 155, 160
Michejda Józef (1900–1991) 36, 54, 56, 296, 299, 301, 311, 367–369, 374
Michejda Karol (1855–1924) 163
Michejda Oskar (1885–1966) 163
Michejda Władysław (1876–1937) 93
Michelet Jules 189
Mickiewicz Adam (1798–1855) 182, 189, 195, 200, 202, 203, 213, 215, 235, 246, 328, 337, 354
Miękinia Leon 308, 311
Mieszko Cieszyński (między 1252 a 1256 – 1314/1315) 34
Mikołaj, św. 105
Mikołejko Anna 26, 27, 45, 52, 57, 118, 135, 144, 150, 151, 154, 160, 161, 173, 174, 251, 253, 278, 297, 302, 303, 312, 350, 357, 374
Mirowski Paweł 26, 27
Mitręga Paweł (1876–1942) 53, 94, 109, 259, 264, 279
Mochnacki Maurycy 204
Moczulski Roman Józef 269, 278, 368, 374
Mokrzecki Zygmunt (1865–1936) 323
Moniuszko Stanisław 203
Monteskiusz (Charles Louis de Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu, 1689–1755) 367
Morcinek Gustaw (1891–1963) 97–100, 109
Moszyński Kazimierz (1887–1959) 82, 109
Mrowiec Jerzy, ks. (1860–1941) 158, 163, 164
Mrózek Józef (1882–1972) 68, 79
Müller Bohumil (1915–1987) 394
Munzer Tomasz (1489?–1525) 63
Naake-Nakęski Wacław (1864–1945) 85
Neri Filip, św. (1515–1595) 170
Newton Izaak 186, 187
Niemcewicz Julian Ursyn (1758–1841) 202
Norwid-Neugebauerowa Wanda (1879–1957) 257, 258
Nosek Václav (1892–1955) 378
Novalis (1772–1801) 276
Nowicki J. 133, 134

Ochorowicz Julian (1850–1917) 27, 28, 43, 45–47, 50, 52, 55, 58, 59, 116–120, 122–125, 127–134, 135, 136, 141–150, 151, 152, 154, 155, 165, 166, 170, 173, 175, 197, 198, 205, 214, 231, 233, 240, 246, 287, 288, 292, 297, 312, 314, 343, 348, 350, 356, 364, 374
Ogierman Mański Tomasz (1889–1983) 51, 54, 289, 298, 360, 370
Olcott Henry (1832–1907) 140
Olszak Antoni (1857–1940) 85
Olszewska Anna 26, 27
Orzechowski Stanisław (1513–1566) 202
Orzeszkowa Eliza (1841–1910) 204
Ossowiecki Stefan 252, 280
Oszelda Jadwiga 308, 312
Oszelda Jerzy 308, 312
Oszelda Władysław (1907–2005) 333, 334, 337
Otto Leopold (1819–1882) 161, 174
Ożana Józef (1880–?) 382

Paczoski Józef (1864–1942) 323, 337
Paderewski Ignacy Jan (1860–1941) 204
Pagenus (pseud.) 156, 157, 174
Paley Morton D. 191, 207
Palladino Eusapia (1854–1918) 118, 128, 136, 148, 154, 166, 173

Pamporow Piotr G. 252, 255, 256, 278
Paracelsus (1493–1541) 261
Parylak Piotr (1846–1916) 85
Pasek Zbigniew 10, 16, 26, 30, 48, 57, 66, 68, 70, 78, 79, 158, 159, 163, 171, 173, 174, 290, 310, 385, 397
Paukert Konstantin (1906–1962) 394
Paweł, apostoł, św. 105, 162, 169
Pergen Johann Baptist Anton von (1726–1814) 40
Pilch Anna zob. Frank Anna
Pilch Jan (1854–1918) 50, 51, 155
Pilch Jan (1887–1975) 51, 53, 164, 165, 193, 249, 250, 253, 255, 258, 268, 274, 279, 356
Pilchowa Agnieszka (także: Agnieszka Wysocka, Agni, A.P., Jasnowidząca z Wisły, 1888–1945) 51, 53, 54, 59, 154, 164–166, 171, 174, 175, 193, 214, 219, 241, 249, 252, 253, 255, 257, 258, 262, 280, 295–297, 299, 301, 302, 309, 312, 328, 355, 356, 358–364, 372–374, 376
Pilchówna Janka (także: Janina Pilch, 1921–2009) 164–166, 173
Pilchówna Maria (także: Maria Pilch, 1912–1990) 98, 99, 109, 163, 164, 174
Piłsudski Józef (1867–1935) 203, 204, 260, 261, 364
Pindór Jan, ks. (1852–1924) 48, 67, 79, 161, 162, 174
Pindór Józef, ks. 161–163, 174
Plas Régine 116, 117, 120, 121, 136
Podżorski Andrzej (1886–1971) 19, 45, 51, 52, 54, 58, 128, 136, 155, 164, 165, 174, 193, 194, 205, 219, 249, 257, 286, 288–291, 295, 299, 300, 310, 312, 313, 316, 327, 337, 338, 343–349, 353, 356, 370, 371, 374, 375
Pol Wincenty (1807–1872) 84
Prell Karl du (1839–1899) 261
Prengel Franciszek (1899–1945) 53, 253, 267, 279, 280
Przewóska Maria Czesława (1868–1938) 204
Przyborowska Maria (1892–1978) 257, 258, 264, 279

Ramacharaka (właśc. William Walker Atkinson) (1862–1932) 298, 313, 352, 373
Reger Tadeusz (1872–1938) 157
Reich Wilhelm (1897–1957) 138, 140, 141, 151
Reichenbach Karl (1871–1952) 261
Rej Mikołaj 291
Rembierz Marek 26
Richet Charles Robert (1850–1935) 51, 117, 120, 121, 144
Roach Mary 139, 140, 152
Rodewald Gerd 70
Roentgen Wilhelm (1845–1923) 119, 121–123, 131, 150
Romanow Metodiusz (1882–?) 303, 304, 310, 313, 330, 331, 335, 336, 338
Rostworowski Roman (1885–1954) 369, 375
Royówny, siostry 66
Rudolf II Habsburg, cesarz (1552–1612) 38
Rutkiewiczowa Marianna 158
Rzeczycka Monika 12, 13, 15, 26, 27, 30, 45, 57, 118, 135, 140, 151, 159, 173, 174, 248, 251, 252, 258, 259, 264, 266, 271–273, 278–280, 302, 312, 341, 343, 350, 351, 374, 376, 397

Sarkander Jan, św. (1576–1620) 85, 169
Sas-Zubrzycki Jan (1860–1935) 219
Saturnus (pseudonim) 223, 224, 246
Schiaparelli Giovanni (1835–1910) 51

Schleiermacher Friedrich (1768–1834) 65
Schneider Hans 62, 79
Schrenck-Notzing Albert von (1862–1929) 261
Schütz Jan Jakub (1640–1690) 64
Schwenkfeld Kacper (1490–1561) 62
Servet Miguel (1511–1553) 63
Sezemský Karel (1860–1936) 46
Shelley Percy Bysshe 191
Sholes Latham Christopher (1819–1890) 140
Siedlecka Jadwiga [Wiga] (1877–1952) 266, 275, 280
Sienkiewicz Henryk 204
Simm Kazimierz (1884–1955) 322–326, 335, 338
S.K. 321, 338
Skarga Piotr (1536–1612) 92, 202
Skibowski Jędrzej 26
Skłodowska-Curie Maria (1867–1934) 119, 197, 204
Skowronek Katarzyna 25, 26, 30
Słowacki Juliusz (1809–1849) 182, 189, 195, 197, 200–203, 213–215, 235, 246, 328, 354, 360
Smith Johan Oskar (1871–1943) 69, 73, 78
Smólski Grzegorz (1844–1911) 90–92, 110
Smólski Stefan 219
Socyn Faust (1539–1604) 63
Sokołowski Marjan (1839–1911) 323, 326, 338
Spener Filip Jakub (1635–1705) 48, 64
Stabrowski Kazimierz (1869–1929) 344, 350, 375, 376
Stachniuk Jan (1905–1963) 218
Stalin Józef 386
Stalmach Paweł (1824–1891) 41, 42, 57, 58, 84, 85, 110, 168, 319
Stawarski Paweł 156
Steiner Rudolf (1861–1925) 51, 225, 248, 251, 262–280, 301, 313, 365
Stolow Jeremy 118, 119, 128, 130, 131, 136
Strojecki Igor 26
Studnicki Grzegorz 26, 84, 110
Štúr Ľudovít (1815–1855) 84
Surowiecki Wawrzyniec 202
Szalay Stanisław (1867–1920) 133, 134
Szczepanik Jan (1872–1926) 129, 130, 148–151
Szczepanowski Stanisław Antoni (1846–1900) 204, 214
Szczypka Danuta 26, 51, 165, 174, 286, 313, 343, 375
Szelong Krzysztof 26, 88, 109
Szersznik Jan Leopold (1747–1814) 83, 88, 109
Sznurowacki Jan, ks. (1883 – 1941 lub 1945) 96, 110
Szotkowski Rudolf (1874–1939) 90
Sztaudynger Jan Izydor (1904–1970) 164, 174
Szumski Zygmunt 240, 241, 246
Szymanowski Karol 203
Szymeczek Józef 26, 27, 37–39, 42, 47, 58, 154, 158, 159, 163, 174, 250, 280, 343, 349, 375, 376, 380, 386, 396, 397

Ślipko Tadeusz (1918–2015) 317, 338
Świbówna Ernestyna (także: Ernestyna Świba, 1884–1956) 98, 99, 102–106, 110
Świerzowska Agata 15, 26, 27, 30, 51, 59, 154, 174, 287, 293, 297, 298, 302, 312–314, 327, 338, 343, 355, 358, 376, 380, 397
Świeży Ignacy, ks. (1839–1902) 86, 90, 110
Świtkowski Józef (także: J.A.S., 1876–1942) 53, 240, 245, 246, 253, 269, 274, 297, 298, 311, 314, 369, 375

Talmon Yonina 191, 207
Tatarówna Stefania (1880–1942) 257
Thiele-Winckler Eva (1866–1930) 66–68, 79
Tomasz, apostoł, św. 105
Tomczykówna Stanisława [Mała Stasia] (ok. 1885–1975) 133, 154
Tomkowicz Apoloniusz (1804–1851) 84
Touszek P.A. 267, 280
Towiański Andrzej (1799–1878) 189, 200, 202, 214, 215, 235, 328
Trentowski Bronisław Ferdynand (1808–1869) 195, 201, 206, 214, 228, 235, 245, 353, 373
Troeltsch Ernst 180, 207
Trombik Paweł (1921–?) 382
Trzanowski Jerzy, ks. (1592–1637) 39, 55
Trzcińska Izabela 10, 12, 13, 15, 25, 26, 27, 30, 45, 51, 57, 59, 135, 140, 151, 154, 173, 174, 248–250, 252, 253, 257, 262, 278–280, 289, 312, 341, 344, 355, 358, 270, 374–376, 380, 397
Turoń Jan 386
Twardowski Kazimierz (1866–1938) 124

Urbanowicz Andrzej (1938–2011) 370
Urbanowski Maciej 202, 207

Viatte August 192, 207
Viebahn Georg von (1840–1915) 68
Vogel Lothar 62, 78

Wacław III Adam, książę (1524–1579) 37, 38, 56
Wais Kazimierz, ks. (1865–1934) 167, 168, 175, 274, 280
Wajdowicz Roman 127–129, 136, 149, 150, 152
Walicki Andrzej 189–193, 201, 207
Walter, biskup (zm. 1169) 34
Wałach Jan (1884–1979) 168
Wantuła Andrzej, ks. (także: Jędrzej Wantuła, 1905–1976) 45, 46, 59, 155, 165, 166, 175, 287, 288, 314
Wantuła Jan (1877–1953) 145, 152, 155, 165, 169
Warchałowski Jerzy (1874–1939) 90, 91
Watson Thomas (1854–1934) 139, 140, 152
Weigel Walenty (1533–1588) 62
Wellek René 184, 186, 187, 207
Wesley Charles (1707–1788) 64
Wesley John (1703–1791) 64, 65, 73
White Ellen (1827–1915) 75, 76, 79
Whitefield Georg (1714–1770) 64, 65
Whitney (redaktor) 163
Wiessman Oskar (1868–1910) 88
Witkowska Helena (1870–1938) 252, 253, 255, 257, 258, 279, 328, 337
Władysław opolski (ok. 1225–1281/1282) 34
Własttkowski Piotr 237, 238, 246
Włodarz Błażej (1896–1971) 250, 251, 264, 265, 280
Wojnar Paweł (1881–1969) 66, 79
Wojtyra Drogosz Aneta 26
Wołowski Marian Karol 248, 266, 275, 276, 279, 280
Wordsworth William 191
Woronicz Jan Paweł 202
Wróblewski Kazimierz (1873–1906) 85, 86
Wrzoł Józef, ks. 169
Wrzoł Ludwik, ks. (1881–1940) 169–171, 175
Wysłouchowa Maria (1858–1905) 45, 56, 59
Wysocka Agnieszka zob. Pilchowa Agnieszka
Wyspiański Stanisław 214

Yates Frances A. 21–23, 29, 30

Zaleski Józef (1850–1915) 85
Zanibal Robert (1843–1878) 102, 111
Zawada Paweł (1883–1953) 96, 97, 99, 100, 111
Zawadzki Jan 239
Zawisza Oskar (1878–1933) 97, 111
Zejszner Ludwik (1801–1871) 84, 110
Zieliński Serwacy 323, 338
Zinzendorf Mikołaj Ludwik von (1700–1760) 48, 64
Zlochevska Yuliya 26
Zubik Jan 219

Żeromski Stefan 203, 204

Seria „Świat od nowa" obejmuje trzy tomy zawierające wyniki pionierskich badań nad specyfiką alternatywnej duchowości rozwijającej się na Śląsku Cieszyńskim od początku XX wieku do lat siedemdziesiątych tego stulecia. W tomie pierwszym znalazły się studia dotyczące genezy i charakterystyki tego fenomenu kulturowego. W tomie drugim przedstawiono przykłady sztuki regionu stanowiącej obrazowe świadectwa różnych nurtów duchowości. Tom trzeci, napisany w języku czeskim, opowiada o polskich oraz czeskich środowiskach ezoterycznych i religijnych działających na Zaolziu, a także w innych regionach Czechosłowacji.

ISBN 978-83-68219-10-4 (print)
ISBN 978-83-68219-11-1 (PDF)