

Uniwersytet Gdański
Wydział Nauk Społecznych
Instytut Filozofii

mgr Michał Wróblewski

**Światopogląd wobec kategorii wolności.
Krytyczna rekonstrukcja rozstrzygnięć Jerzego Prokopiuka**

Rozprawa doktorska

Promotor: dr hab. Piotr J. Przybysz
profesor Uniwersytetu Gdańskiego

Promotor pomocniczy: dr hab. Izabela Trzcńska
profesor Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie

Spis treści:

1. Wprowadzenie do krytycznej rekonstrukcji ezoterycznego światopoglądu	
1.1 Uwagi wprowadzające.....	5
1.2 Światopogląd a filozofia.....	7
1.3 Zachodni ezoteryzm a filozofia.....	12
1.4 Rekonstrukcja krytyczna.....	17
1.5 Krytyczna rekonstrukcja ezoterycznego światopoglądu wolności.....	21
2. <i>Filozofia wolności</i> Steinera	
2.1 Steiner jako filozof.....	23
2.2 Wolność według Kanta i jego następców.....	25
2.3 Wobec granic poznania.....	30
2.4 Zobowiązanie do wolności.....	34
2.5 Czy Steiner był filozofem życia?.....	38
2.6 Zapoznany krytyk Kanta.....	41
3. <i>Filozofia wolności</i> a antropozofia	
3.1 Od filozofii do antropozofii.....	44
3.2 Inicjacyjne przekroczenie antropologii.....	46
3.3 Nauka duchowa.....	51
3.4 Praktyka społeczna.....	57
3.5 <i>Filozofia wolności</i> w antropozofii.....	61
4. Życie i twórczość Jerzego Prokopiuka	
4.1 Antropozofia w Polsce i na świecie.....	63
4.2 Poczucie obcości.....	65
4.3 Pod wpływem Waltera.....	68
4.4 Droga pośrednika: przekłady i eseje.....	72
4.5 Późniejsze lata.....	76
4.6 Od antropozofii do światopoglądu (i z powrotem).....	80

5. Heretycka antropozofia	
5.1 Pomiędzy antropozofią a manicheizmem.....	82
5.2 Antropozofia jako światopogląd.....	84
5.3. Psychologia w cieniu gnozy.....	89
5.4 Lucyferyczne pokusy.....	95
5.5 Antropozof w labiryncie herezji.....	101
6. Spirytualny holizm	
6.1 Pytanie o status epistemiczny spirytualnego holizmu.....	103
6.2 Ezoteryka a gnoza.....	105
6.3 Mistyka i magia.....	112
6.4 Odrodzenie (nie tylko pospolite).....	117
6.5 Uzasadnienie ezoterycznego światopoglądu.....	121
7. Paradygmat wyobraźni a New Age	
7.1 Spirytualny holizm a New Age.....	123
7.2 Era Wodnika a kryzys kultury.....	125
7.3 Między Scyllą teraźniejszości a Charybdą przeszłości.....	130
7.4 Jedyne wyjścia.....	134
7.5 Paradygmat wyobraźni.....	137
7.6 New Age a wolność.....	141
8. Teoantropocentryczny światopogląd	
8.1 Światopogląd: dynamiczny i spirytualistyczny.....	143
8.2 Bóstwo, czyli gnostyczna wizja Boga.....	145
8.3 Człowiek jako proces wolności.....	149
8.4 Kwestia zła.....	152
8.5 Gnoza lateralna.....	156
8.6 Wolność w teoantropocentryzmie.....	160

9. Krytyka materializmu	
9.1 W poszukiwaniu spójności.....	162
9.2 Ezoteryczna krytyka nauki.....	164
9.3 Nauka a zjawiska paranormalne.....	168
9.4 Ezoteryk a religie.....	172
9.5 Krytyka katolicyzmu, czyli antyklerykalizm gnostyka.....	176
9.6 Wobec materialistycznego racjonalizmu i jego przodka.....	180
10. Prokopiuk w kontekstach	
10.1 Od rozproszenia do kontekstów.....	182
10.2 Środowisko <i>Gnosis</i>	184
10.3 Tropem tłumaczeń.....	188
10.4 Wobec gnozy.....	191
10.5 Podsumowanie.....	194
11. Literatura podmiotu.....	196
12. Literatura przedmiotu.....	198

1. Wprowadzenie do krytycznej rekonstrukcji ezoterycznego światopoglądu

1.1 Uwagi wprowadzające

Praca ta jest krytyczną rekonstrukcją ezoterycznego światopoglądu Jerzego Prokopiuka – najbardziej znanego w Polsce ezoteryka przełomu dwudziestego oraz dwudziestego pierwszego wieku, który zdobył rozgłos swoimi licznymi tłumaczeniami oraz publikacjami. Praca składa się z dziesięciu rozdziałów. W rozdziale pierwszym, wprowadzającym, omówione są kluczowe dla pracy pojęcia oraz zastosowane w niniejszej pracy metody badawcze. Tymi pojęciami są ezoteryka oraz światopogląd. W rozdziale tym zarysowane są dzieje przejawiania się ezoteryki w kulturze europejskiej. Oprócz tego zostaną wyłożone dwie najważniejsze koncepcje rozumienia ezoteryki, powstałe na gruncie studiów nad zachodnim ezoteryzmem. Praca ta mieści się w ramach badań nad światopoglądowymi odniesieniami filozofii polskiej, stanowiącej również rodzaj refleksji na temat historii rodzimej kultury intelektualnej. Prokopiuk zaznaczył w niej swoją obecność jako znawca różnych tradycji ezoterycznej, propagator Ruchu Nowej Ery oraz pierwszy tłumacz na język polski pism koncepcji Carla Gustava Junga, szwajcarskiego psychiatry, którego psychologia nie tylko odcisnęła piętno na współczesnej psychoterapii, lecz również szeroko pojętej humanistyce – łącznie z twórczością artystyczną.

Kolejne dwa rozdziały pracy poświęcone są głównej inspiracji światopoglądowej Prokopiuka, jaką jest antropozofia oraz *Filozofia wolności* Rudolfa Steinera. Steiner w odróżnieniu od większości ezoteryków przywiązywał znaczenie do filozofii, usiłując uzasadnić możliwość prowadzonych przez siebie tak zwanych badań duchowych, z których powstała antropozoficzna wizja świata. Twórca antropozofii w swoich filozoficznych pracach był jednym z krytyków kantowskich koncepcji epistemologicznych oraz etycznych. Koncepcje zawarte w *Filozofii wolności* przeniknęły antropozofię, która dzięki inicjatywom reformatorskim – zwłaszcza silnie obecnym w edukacji (szkoły waldorfskie) – do dnia dzisiejszego jest zauważalna – zwłaszcza w krajach niemieckojęzycznych. W tworzeniu antropozofii mieli swój udział również Polacy. Pierwszym polskim absolwentem szkoły antropozoficznej był Robert Walter, który w połowie dwudziestego wieku w arkana antropozofii wprowadził Prokopiuka.

Rozdział czwarty pozwala zaznajomić się z najważniejszymi wydarzeniami w życiu głównego bohatera niniejszej pracy, pozwalającymi zrozumieć dynamikę jego

światopoglądowych poszukiwań. Oscylują one między antropozoficznym optymizmem a pesymizmem, wskazującym na paralelną wobec antropozofii fascynację polskiego ezoteryka dawnymi formami gnozy – głównie manicheizmem. Towarzyszą im zaś liczne prace przekładowe oraz teksty dotyczące różnych zagadnień z odniesieniem do tradycji ezoterycznej. W związku z tym piąty rozdział zostaje poświęcony temu, w jaki sposób Prokopiuk interpretuje antropozofię, starając się ją uzupełnić o wybrane wątki myśli psychologicznej – zwłaszcza Junga (lecz także innych psychoanalityków i psychologów humanistycznych). Rozważaniom tym towarzyszy przypuszczenie, iż polski ezoteryk stara się zarazem zaaplikować dorobek Steinera do czasów współczesnych, uzupełniając go o rozstrzygnięcia natury psychologicznej, a jednocześnie na jego podstawie doprowadzić do swoistej syntezy antropozofii i manicheizmu.

Następne rozdziały pracy dotyczą poszczególnych aspektów światopoglądu Prokopiuka. W rozdziale szóstym zostają zrekonstruowane najważniejsze dla jego światopoglądu pojęcia, takie jak ezoteryka (okultyzm), gnoza, mistyka oraz magia. Są one w dużej mierze odniesieniami do ustaleń Steinera. Prokopiuk, usiłując przedstawić koncepcję Steinera współczesnemu czytelnikowi, łączył je z popularnymi w drugiej połowie dwudziestego wieku ideami Ruchu Nowej Ery (*New Age Movement*). Polski antropozof dochodził do wniosku, iż współczesna nauka – zwłaszcza zaś fizyka kwantowa i psychologia głębi – przygotowuje odrodzenie ezoteryki we współczesnej kulturze. Owe ezoteryczne tendencje w myśli naukowej nazwał on paradygmatem wyobraźni, którego związkom z *New Age* poświęcony jest siódmy rozdział pracy. Natomiast w rozdziale ósmym zostanie przedstawiona Prokopiukowa koncepcja ludzkiej wolności, korespondująca z ideami tak zwanej gnozy lateralnej. Gnoza lateralna stanowi niejako drogę pośrednią pomiędzy eskapistycznymi oraz transformacyjnymi postaciami gnozy.

Pozostałe rozdziały stanowią podsumowanie, a także uzupełnienie poprzednich rozważań. W rozdziale dziewiątym została omówiona Prokopiukowa krytyka materializmu. Wiąże się z ona odniesieniem do światopoglądowych oponentów. Są nimi racjonalistyczny materializm odnoszący się do ustaleń badań naukowych oraz wyznania religijne – głównie katolicyzm. Ostatni rozdział pracy jest próbą określenia miejsca prac Prokopiuka na tle polskiej humanistyki poprzez wskazanie na rezonans jego idei w polskim piśmiennictwie filozoficznym. Jest to pierwsza dłuższa praca usiłująca zrekonstruować oraz poddać krytycznej analizie dorobek Prokopiuka, stanowiący próbę budowania ezoterycznego światopoglądu w czasach współczesnych.

1.2 Światopogląd a filozofia

Na początku niniejszych rozważań warto sobie uświadomić fakt, iż istnieją dwie tendencje w uprawianiu historii filozofii. Pierwsza z nich jest historią rozpatrywania wielkich problemów filozoficznych i proponowanych rozwiązań. Skupia się ona w dużej mierze na rekonstrukcji uzasadnień na rzecz prezentowanych stanowisk oraz argumentów wymierzonych w ideowych adwersarzy. Mówi się o niej jako historii filozofii czystej. Czysta historia filozofii stanowi naukę pomocniczą dla współczesnych, najczęściej kontynuujących spory poprzedników, filozofów. Często jednak czysta historia filozofii gubi szerszy, to jest kulturowy kontekst poszukiwań filozoficznych. Zapoznaje ona tym samym poniekąd kategorię idei światopoglądowych. A to właśnie idee światopoglądowe w większym stopniu kształtują mentalność ludzi badanej epoki. Innymi słowy, typowy – to jest czysty – historyk filozofii staje się w większym stopniu filozofem, przestając być poniekąd historykiem.

Druga tendencja jest raczej próbą uprawiania historii filozofów. Różni się ona znaczenie od uprawiania historii filozofii czy też problemów filozoficznych. Mówi się o niej również jako o historii filozofii kompletnej. Historia filozofii kompletnej uwzględnia w dużej mierze historyczne uwarunkowania powstawania koncepcji filozoficznych i związanych z nimi dziejami sporów oraz ich rozstrzygnięć. Kompletna historia filozofii stanowi w większym stopniu historię kultury intelektualnej czy wręcz historią kultury jako takiej. Przez to gubi ona swoją filozoficzną specyfikę. Pomimo tego zagrożenia, światopoglądowe odniesienia historii filozofii mogą okazać się pomocne w rozumieniu doktryn filozoficznych raz ich dziejów, ukazując ich szerszy – światopoglądowy kontekst¹. Podsumowując wyżej przedstawiony dylemat, historyczna kompletność zapoznaje filozoficzną czystość, a filozoficzna czystość gubi historyczną kompletność.

Oprócz warstwy historycznej dotyczącej światopoglądów wyróżnia się również warstwę psychologiczną, dotyczącą indywidualnych zapatrywań. Według Tomasza Siczekowskiego, indywidualne zapatrywania, nawet jeśli są wewnętrzne bardzo zróżnicowane, pozostają jednym światopoglądem, jeśli można je przyporządkować jednej jednostce je głoszącej. Zapatrywania pozostają pierwsze w sensie genetycznym względem światopoglądu we właściwym znaczeniu tego słowa, to znaczy wtedy, kiedy światopogląd

¹ S. Janeczek, *Koncepcja historii filozofii w kontekście relacji: filozofia a światopogląd*, [w:] *Światopoglądowe odniesienia filozofii polskiej*, red. S. Janeczek, R. Charzyński, M. Maciołek, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2015, s. 35.

podzielony jest przez określoną grupę ludzi oraz wyrażony publicznie². Światopoglądy są pod wieloma względami plastyczne, ulegając w czasie swego trwania licznym modyfikacjom. Modyfikacje światopoglądów zwykle wynikają ze zmiany zapatrywań, które okazują niejednokrotnie rezultatem interakcji zaangażowanych światopoglądowo jednostek ze światem. Chodzi głównie o spotkania z przedstawicielami innych światopoglądów. Jest to sytuacja nieunikniona, ponieważ światopoglądy starając się objąć całość rzeczywistości są poniekąd ekspansywne, co poniekąd prowokuje do powstania konfliktów z innymi światopoglądami. Za sprawą tych konfliktów światopoglądy niejednokrotnie ulegają modyfikacji, lecz przede wszystkim krystalizują się, zyskując własną tożsamość.

Kategoria światopoglądu wywodzi się w niemieckiej kulturze filozoficznej drugiej połowy dziewiętnastego wieku. O światopoglądach zaczyna się mówić po upadku wielkich systemów niemieckiego idealizmu filozoficznego, takich jak system George'a Wilhelma Hegla. Jak twierdzi Herbert Schnädelbach, po okresie absolutnego idealizmu brakowało całościowej wykładni rzeczywistości aspirującej do waloru naukowości. Wówczas systemy filozoficzne zaczęły zastępować światopoglądy. Są one zwane również „poglądami na życie”³. Poglądy te odpowiadają Kantowskiemu ideom rozumu, starającym się tłumaczyć całość rzeczywistości, jakim nauki szczegółowe z oczywistych względów nie są w stanie sprostać. Dlatego światopogląd w porównaniu do obiektywnej – czy też dążącej do obiektywności nauki – wydaje się być czymś subiektywnym⁴. Niemniej jednak trudno od takowego subiektywizmu całkowicie się odciąć, gdyż każdy człowiek siłą rzeczy posiada mniej lub bardziej uświadomiony pogląd na świat, a co za tym idzie, potrafi go (lepiej lub gorzej) uzasadniać.

Jedną z bardziej nośnych odpowiedzi na pytanie o strukturę światopoglądu podaje Wilhelm Dilthey. Według niego światopogląd składa się z trzech niezbędnych komponentów. Pierwszym z nich jest obraz świata. Ów obraz przejawia się w ujmowaniu rzeczywistości jako takiej bądź innej, na przykład sprowadzalnej do praw przyrody bądź zjawisk nadprzyrodzonych. Drugim z wyróżnionych komponentów jest rozpoznanie znaczenia świata oraz występujących w nim wartości. Wynika z tego trzeci komponent, czyli ideał życia, stanowiący motywację do przyjęcia określonej postawy egzystencjalnej. Światopogląd w przeciwieństwie do nauki angażuje całego człowieka, a nie tylko jego intelekt. Oprócz

² T. Sieczkowski, *Nowy ateizm. Rekonstrukcja światopoglądu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2018, s. 29-30.

³ H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831-1933*, tłum. K. Krzemieniowa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1992, s. 26.

⁴ S. Pieróg, *Światopogląd a filozofia – charakterystyka genetyczna*, [w:] *Światopoglądowe...*, dz. cyt., s. 13-14.

intelektu w budowę światopoglądu zaangażowane są jego uczucia oraz wola. Dilthey pisze: „Spór światopoglądów nie został rozstrzygnięty w żadnym zasadniczym punkcie. Historia dokonuje między nimi selekcji, ale potężne typy światopoglądów - samowładne, niedowodliwe, niezniszczalne - trwają obok siebie”⁵.

Tymi „niezniszczalnymi światopoglądami” są według niemieckiego filozofa: naturalizm, idealizm wolności, a także idealizm obiektywny. U Dilthey’a dochodzi zatem do utożsamienia ze sobą filozofii oraz światopoglądu, gdyż filozofia traktowana jest przez niego jako światopogląd wyrażony przy pomocy pojęć. Dzięki filozofii oraz pojęciom światopoglądy zdobywają samowiedzę. Światopoglądy nie są wyrażane jedynie przy pomocy pojęć. Dilthey wspomina jeszcze o poprzedzających światopoglądy filozoficzne (metafizyczne) światopoglądach religijnych oraz poetyckich. Światopogląd religijny podporządkowuje doświadczenie życia siłom wyższym. Natomiast światopogląd poetycki podnosi do poziomu idealnego poszczególne doświadczenie.

Do ujęcia kategorii światopoglądu zaproponowanego przez Diltheya nawiązywali, wywodzący się z neokantyzmu Ernst Cassirer oraz egzystencjalista Karl Jaspers. Cassirer zmodyfikował rozumienie apriorycznych form poznawczych Kanta. Dla Cassirera aprioryczne formy, zwane nie bez zastrzeżeń „dynamicznymi światopoglądami”, nie tylko determinowały poznanie naukowe, ale także organizowały doświadczenie w postaci takich form symbolicznych jak mit, język, religia czy sztuka. Wszystkie z wymienionych form organizowały w specyficzny dla siebie sposób świat w system symboli⁶. Dlatego też autor *Eseju o człowieku* zakwestionował arystotelesowską definicję człowieka jako zwierzęcia racjonalnego na rzecz określenia człowieka jako zwierzęcia symbolicznego, to jest żyjącego w świecie zapośredniczonym przez symbole oraz tworzącym je. Podobnie Jaspers uważał, że budowanie światopoglądu łączy się z ludzkim zapotrzebowaniem na sens czy też wartość życia. Według Jaspersa światopogląd składa się z dwóch warstw: przedmiotowego światooobrazu oraz postawy podmiotowej. Światopogląd ujawnia swoją siłę w analizowanych przez niemieckiego filozofa sytuacjach granicznych, takich jak śmierć czy miłość. Generalizując, do sytuacji granicznych przynależą wszelakie doświadczenia, w jakich człowiek odczuwa swoją skończoność. Jaspers twierdzi, że różnice między ludźmi występują nie tyle w kształcie światopoglądu, ile w jego funkcji – ujawniają to właśnie sytuacje graniczne. Ludzkie reakcje zostają sprowadzone przez niemieckiego filozofa do trzech

⁵ W. Dilthey, *O istocie filozofii*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987, s. 132.

⁶ J. Ciecuch, *Czym jest światopogląd? Filozoficzny kontekst psychologicznego pojęcia*, „Psychologia Rozwojowa”, 2005/2, s. 151.

możliwości przeżywania własnego światopoglądu. Pierwszą z nich jest możliwość ucieczki we własny światopogląd. Dzieje się tak wtedy, kiedy traktuje się go jako rozstrzygający o wszystkim. Drugą z możliwości jest mistycyzm, czyli chwilowe, a także niekomunikowalne unicestwienie sprzeczności ludzkiej egzystencji. Ostatnią z możliwości jest demonizm, polegający na uznaniu niemożności sprzeczności życiowych⁷. W wyżej wymienionych koncepcjach dochodzi do utożsamienia ze sobą filozofii oraz światopoglądu.

Współczesna, raczej analitycznie zorientowana filozofia podkreśla rozłączność filozofii oraz światopoglądu. Innymi słowy, filozofia nie jest światopoglądem a światopogląd nie jest filozofią. Szczególnie mocno owe rozróżnienie podkreślał Innocenty Maria (Józef) Bocheński. W jego przekonaniu wszelkie dociekania o charakterze nienaukowym są rodzajem nonsensu, którym nie sposób przypisać wartości logicznej: prawdy bądź fałszu. Bocheński uważa światopogląd za pojęcie mętne, to znaczy posiadające co najmniej kilka znaczeń. Pomimo tego zastrzeżenia polski filozof wyróżnia pięć cech światopoglądu. Po pierwsze, przyjęcie danego światopoglądu jest aktem woli, poprzedzonym przez hipotezę wyjaśniającą, porządkującą całość doświadczenia. Po drugie, światopogląd zawiera metajęzykowe twierdzenie, że jest bezwzględnie prawdziwy. Oznacza to, że nie ma sensu mówić o relatywizmie jako światopoglądzie. Po trzecie, światopogląd zawiera syntetyczny obraz rzeczywistości. Po czwarte, światopogląd zawiera również oceny wartościujące – zwłaszcza moralne. Po piąte, wyznawcy światopoglądu odnajdują w nim odpowiedź na tak zwane pytanie egzystencjalne, czyli zagadnienia związane z cierpieniem⁸.

Bocheński uważa przy tym, iż podstawową cechą każdego światopoglądu jest jego subiektywizm. Co za tym idzie, światopogląd nie może być udowodniony, lecz przyjęty jedynie aktem wiary. Dlatego światopogląd naukowy jest niemożliwy, stanowiąc część religii czy ideologii, nie wyczerpując jednak ich treści⁹. Natomiast filozofia zostaje przez niego dookreślona przez wymóg racjonalności. Bocheński pisze:

„Mniemam, że cechą każdego z przytłaczającej większości systemów filozofii jest racjonalność. Prawda, że, jak jeszcze będę miał sposobność powiedzieć, z tą racjonalnością nie zawsze bywało w porządku, ale mimo wszystko większość naszych myślicieli chciała robić coś racjonalnego. Naturalnie są wyjątki, i to nie tylko pojedynczy filozofowie, ale i całe szkoły. (...) Kiedy mówię więc, że filozofii przysługuje cecha racjonalności, mam na myśli, że wszystkie świadomie w niej przyjęte zdania są uważane przez filozofa racjonalnym w powyższym słowa znaczeniu. Wpada tutaj położyć nacisk na słowo «świadomie», jako że każdy z nas stale przyjmuje nieświadomie wiele zdań”¹⁰.

⁷ Tamże, s. 154.

⁸ M. I. Bocheński, *Filozofia a światopogląd*, „Znak”, 1985/5, s. 6-7.

⁹ J. Bocheński, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Philed, Kraków 1994, s. 125-126.

¹⁰ Tamże, s. 5.

Według Bocheńskiego istnieją trzy sposoby świadomego przyjmowania zdań. Po pierwsze, zdanie zostało stwierdzone przez bezpośrednie doświadczenie. Nie chodzi tu tylko o doświadczenie zmysłowe, lecz także takie, jakie spotyka się w fenomenologii. Po drugie, zdanie zostało udowodnione za pomocą reguł logicznych przy założeniu racjonalnych przesłanek. Po trzecie, zdanie zostało przyjęte dla wytłumaczenia zdań racjonalnych, zgodnie z regułami wnioskowania redukcyjnego, przyjętego w danej dziedzinie wiedzy, na przykład w naukach empirycznych czy historycznych¹¹. Bocheński przeciwstawia uprawianiu filozofii proceder „fabrykowania światopoglądu”, oznaczający przede wszystkim dwie aktywności. Pierwszą z nich jest konstruowanie mnogości wizji rzeczywistości dla szerokiego grona odbiorców. Po drugie wytwarzanie światopoglądu fałszywego, także nieautentycznego, to jest takiego, który wbrew swojemu subiektywizmowi rości sobie pretensje do statusu wiedzy obiektywnej¹².

Warto przy tym dodać, że pojęcie światopoglądu często zestawia się również z pojęciem ideologii – w literaturze angielskiej oraz francuskiej właściwie nie odróżnia się tych dwóch terminów. Także we współczesnych studiach kulturowych czy też kulturowej teorii literatury dochodzi do utożsamienia ze sobą światopoglądu oraz ideologii. Światopogląd sprowadzany jest tam do zbioru przeświadczeń oraz wyobrażeń na temat rzeczywistości, nadających jednostce społeczną tożsamość¹³. Za twórcę tego pojęcia uważa się Friedricha Schleiermachera. Natomiast w przypadku angielsko-francuskiej ideologii wątki praktyczno-polityczne. Tak rozumiana ideologia rozumiana jest przez Destutta de Tracy¹⁴.

Niezależnie od przyjętej perspektywy badawczej, zakładające utożsamienie ze sobą filozofii i światopoglądu lub też ich rozdzielenie, należy badać ich uzasadnienia, wykorzystując narzędzia logicznych (metodologicznych) do kwestii uzasadniania danego światopoglądu. Co prawda trzeba pamiętać, iż uzasadnienia światopoglądów są innego rodzaju niż uzasadnienie twierdzeń naukowych, to jednak nie są one przyjmowane wyłącznie na podstawie arbitralnych upodobań¹⁵. Za identyfikacją światopoglądową przemawiają chociażby racje moralne, przekonania polityczne, upodobania estetyczne, lecz także doświadczenia życiowe, które w większym stopniu interesują psychologów niż filozofów.

¹¹ M. I. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, tłum. S. Judycki, W drodze, Poznań 1992, s.78.

¹² B. Listkowska, *O „belkocie” sfabrykowanego światopoglądu*, „Filo-Sofija”, 2013/2, s.172.

¹³ M. P. Markowski, *Kulturowa teoria literatury*, [w:] A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku*, Znak, Kraków 2006, s. 530.

¹⁴ J. Kochan, *Wolność i interpelacja*, Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2003, s.16.

¹⁵ R. Kleszcz, *Światopogląd naukowy*, [online: <https://filozofuj.eu/ryszard-kleszcz-swiatopogląd-naukowy/>] [data dostępu: 05.02.2021]

1.3 Zachodni ezoteryzm a filozofia

Zestawienie ze sobą filozofii oraz ezoteryki jest kontrowersyjne z podstawowego powodu. O ile filozofowanie znamionuje przywiązanie do racjonalności, to ezoteryka zdaje się od racjonalności odżegnywać czy usiłować ją przekraczać. Dlatego określa się ją zwykle mianem irracjonalizmu. Do najważniejszych nurtów filozofii irracjonalistycznej należeli w starożytności orficy, pitagorejczycy czy neoplatonicy, głoszący wyższość mistycznego wglądu ponad osiągnięcia poznania dyskursywnego. W nowożytności za irracjonalistów uważa się prekursorskich wobec egzystencjalizmu filozofów wiary, takich jak Blaise Pascal czy Søren Kierkegaard, a także zapowiadających romantyzm sentymentalistów, na przykład Jan Jakub Rousseau. Także za irracjonalistów uważani są tacy filozofowie jak Martin Heidegger, Friedrich Nietzsche czy Arthur Schopenhauer, doceniający poza dyskursywne – także artystyczne – próby wglądu w istotę rzeczywistości. Nie znaczy to jednak, że wszyscy irracjoniści są ezoterykami, aczkolwiek wszyscy ezoterycy zostają posądzeni o irracjonalizm.

W dziejach filozofii ezoteryka daje o sobie najsilniej znać w cesarstwie Rzymskim. Wówczas w filozofii dochodzi do spotkania filozofii greckiej z dawną mądrością wschodu, owocującą powstaniem gnostycyzmu. W okresie tym wzrasta również religijność jako cecha ówczesnego filozofowania. Ukierunkowane jest ono na rozpatrywanie kwestii relacji pomiędzy człowiekiem a Bogiem, wysuwając na pierwszy plan zainteresowania etyką. W tym czasie również rodzi się chrześcijaństwo (na tle innych kultów religijnych), które stopniowo otwierało się na dialog z filozofią grecką. Mówi się zatem o wtargnięciu elementów religijnych do filozofii późnego antyku, pojawieniu się wątków okultystycznych oraz dualistycznych, prowadzących do rozbicia jedności kosmosu myśli greckiej. Świeżawski nadmienia, że ukierunkowaniu refleksji filozoficznej na życie wewnętrzne jednostki, towarzyszy rozwój nauk szczegółowych na przykład medycyny, a także rozrost wiedzy erudycyjnej¹⁶. Hans Jonas z kolei tłumaczy, iż w okresie hellenistycznym nastąpiła konceptualizacja, wyrażanej dotychczas przy pomocy symboli, myśli wschodniej. Składały się na nią: żydowski monoteizm, fatalizm astrologiczny oraz perski dualizm. Nastąpił, zgodnie z nomenklaturą zaproponowaną przez Oswalda Spenglera, „pseudomorfizm”, oznaczającym pierwotnie proces geologiczny, polegający na tym, iż w puste miejsce po kryształach zajmuje nowa substancja. Jak pisze Jonas: „(...) rozpadająca się myśl grecka to

¹⁶ Por. S. Świeżawski, *Dzieje filozofii klasycznej*, Państwo Wydawnictwo Naukowe, Warszawa-Wrocław 2000, s. 199-200.

stary kryształ z mineralogicznego porównania, myśl wschodnia to substancja nowa wpełniona w pozostawioną formę”¹⁷. Myśl wschodnia stała się inspiracją dla różnych systemów gnostycznych. Systemy gnostyczne dzielą się na dwa rodzaje. Pierwszym rodzajem jest irański dualizm, należy do niego na przykład manicheizm. Natomiast drugim rodzajem jest monistyczny typ syryjski, należy do niego na przykład walentyzizm¹⁸.

Obecność ezoteryki w kulturze europejskiej traktuje się dwuznacznie. Z jednej strony, traktuje się ją jako naleciałość pochodzącą ze wschodu; z drugiej zaś strony zwraca się uwagę na niejednorodność źródeł tejże kultury. Albowiem w ramach judaizmu powstała kabała. Natomiast antycznych Greków i Rzymian pociągał nie tylko ład kosmosu, lecz również nieokreśloność (*aperion*). Umberto Eco zwraca uwagę na przewartościowanie w obrębie racjonalizmu grecko-rzymskiego (dookreślanego przez niego jako rozumienie przyczyn), które w drugim wieku po Chrystusie doprowadziło do powstania hermetyzmu. Eco pisze:

„Aby móc poznawać świat w kategoriach przyczyn, należy przede wszystkim wyrobić sobie pojęcie linearności łańcucha przyczyn: jeśli ruch przebiega od A do B, nie istnieje na świecie taka siła, która każe mu przebiegać od B do A. Aby dało się linearność łańcucha przyczynowego, trzeba przyjąć kilka zasad: zasadę tożsamości ($A=A$), zasadę niesprzeczności (żadna rzecz nie może być i nie A) i zasadę wyłączonego środka (A jest albo prawdziwe, albo fałszywe i *tertium non datur*). Z zasad tych wynosimy typowy dla zachodniego racjonalizmu schemat myślenia, *modus ponens*”¹⁹.

Włoski uczony nadmienia również, że cywilizację antyczną pociągała również idea nieustającej przemiany. Tej zaś patronuje Hermes – patron hermetyzmu. Hermetyzm kwestionuje wyżej wymienione granice logiki czy też zdrowego rozsądku, wychodząc z założenia, że każda księga zawiera odrobinę prawdy, wzajemnie się potwierdzając. Z powyższego przekonania wynika przeświadczenie o podobieństwie wszystkiego ze wszystkim, prowadzące do przyjęcia synkretyzmu. Synkretyzm hermetyzmu zakwestionował zasadę wyłączonego środka, zastępując klasycznie rozumianą wiedzę nieokreśloną interpretacją. W konsekwencji w drugim wieku po Chrystusie w kulturze antycznej doszło do waloryzacji mowy barbarzyńców – wcześniej postrzeganej jako bełkot.

Według brytyjskiego historyka Nicolasa Goodricka-Clarke’a, znanego polskiemu czytelnikowi z książki *Okultystyczne źródła nazizmu*, ezoteryka dochodziła do głosu w kulturze w okresach upadku tradycyjnych wierzeń religijnych i porządków społeczno-ekonomicznych. Goodrick-Clarcke dostrzega trzy okresy europejskiej kultury sprzyjające

¹⁷ H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Platan, Kraków 1994, s. 53.

¹⁸ Tamże, s. 250.

¹⁹ U. Eco, *Historia i interpretacja*, [w:] *Interpretacja i nadinterpretacja*, red. S. Collini, Znak, Kraków 2008, s. 32-33.

rozwojowi ezoteryki. Pierwszym z nich są czasy późnego antyku, czyli pierwsze wieki po Chrystusie, kiedy powstał antyczny gnostycyzm oraz powiązany z nim neoplatonizm. Drugim z wyróżnionych okresów są czasy Renesansu, wtedy scholastyka jeszcze nie została zastąpiona nowożytnym przyrodoznawstwem, a zainteresowania antykiem kierowały się również w stronę tak zwanej filozofii wieczystej. Filozofia wieczysta oznacza poniekąd szczyt mądrości, do którego zmierzają wszystkie, aczkolwiek w różnym stopniu, religie oraz filozofie. Termin ten jest różnie interpretowany przez tomistów, filozofów transcedentalnych czy myślicieli kojarzonych z Ruchem Nowej Ery (czyli tak zwany *New Age*), na przykład Aldousa Huxleya (autora książki zatytułowanej *Filozofia wieczysta*) oraz psychologa transpersonalnego Kena Wilbera. Wreszcie trzecim, z wyróżnionych okresów historycznych, jest przejście od dziewiętnastego do dwudziestego wieku, zbiegające się z przełomem antypozytywistycznym. Wówczas ezoteryka weszła w publiczny dyskurs, dając o sobie znać również w kulturze masowej, co zaprzeczało jej programowej elitarności, aczkolwiek wychodziło naprzeciw oczekiwaniom aspirujących do wyjątkowości jednostek. Wymienione okresy, zdaniem brytyjskiego historyka, charakteryzowały się również wzmożeniem takich procesów społecznych, jak globalizacja (i towarzysząca jej wielokulturowość) oraz urbanizacja²⁰.

W latach dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku powstały studia nad zachodnim ezoteryzmem, stanowiące kontynuację osiągnięć grupy Eranos oraz Instytutu Warburga. Jedną z problematycznych kwestii studiów nad zachodnią ezoteryką jest samo określenie, czym właściwie jest ezoteryka, a co nią nie jest. Problematyka ta doprowadziła do powstania dwóch paradygmatów rozumienia ezoteryki. Według pierwszego z nich, autorstwa francuskiego badacza Antoine'a Faivre'a ezoteryzm jest „formą myśli”, przejawiającą się z różną intensywnością praktycznie w każdej epoce kultury europejskiej. Dlatego nie sposób go zredukować do antycznego gnostycyzmu, hermetyzmu czy romantyzmu. Faivre twierdzi, że ezoteryzm cechuje się czterema cechami konstytutywnymi oraz dwiema cechami fakultatywnymi. Do cech konstytutywnych należą: 1) teoria korespondencji pomiędzy światem widzialnym a niewidzialnym, 2) witalistyczne ujęcie natury, 3) podkreślanie roli wyobraźni w procesach poznawczych, 4) zasada transmutacji, czyli wewnętrznej przemiany poznającego. Do cech fakultatywnych należą: 5) przekonanie o istnieniu odwiecznej tradycji, 6) zasada transmisji, czyli bezpośredniego przekazu wiedzy pomiędzy nauczycielem ezoteryki a jego uczniem.

²⁰ N. Goodrich-Clarcke, *The Western Esoteric Traditions*, Oxford University Press, Oxford 2008, s. 13.

Według drugiego paradygmatu, autorstwa holenderskiego historyka Woutera Jacoba Hanegraaffa, ezoteryka w kulturze europejskiej (zachodniej) pełni rolę polemicznej narracji wobec dominujących dyskursów nauki oraz religii chrześcijańskiej. Ezoteryka zmienia się, co oznacza, że o ile ustalenia Faivre'a sprawdzają się przy rozpoznawaniu dawnych form ezoteryki, to niekoniecznie okazują się one przy badaniu nowych zjawisk. Dlatego Hanegraaff przekonuje, iż ezoteryka stanowi elementy odrzucone zarazem przez religie monoteistyczne, jak też przez naukę. Holenderski uczony w swoich badaniach historycznych ukazuje, iż w pierwszej kolejności późniejszą ezoterykę stanowiły to, co kłóciło się z monoteistyczną wizją świata. Chodzi tu zatem między innymi o relikty pogaństwa oraz magicznego poglądu na świat. Przyczyniły się one do powstania takich fenomenów jak żydowska i chrześcijańska kabała czy islamski sufizm. Należy do nich również dziedzictwo antycznego gnostycyzmu. Gnostycyzm uważany przez Wincentego Myszora za największe wezwania dla chrześcijaństwa. Albowiem gnostycy kwestionowali dobro stworzenia oraz Boga, a także podważali ludzką zdolność do zbawienia w ciele – co szczególnie podkreślał święty Ireneusz z Lyonu²¹. Wyróżnione przez teologa twierdzenia gnostycznej doktryny stanowiły elementy polemicznej narracji wobec zorganizowanych religii.

W dalszej kolejności za ezoterykę uważa się to, co jest odrzucone w ramach badań naukowych. Dochodzi do tego dopiero na dobrą sprawę w wieku siedemnastym, kiedy kształtuje się nowożytne przyrodoznawstwo, które na dobrą sprawę rozprawiło się z magią naturalną, nadając badaniom naukowym wymóg metodyczności, rozpoczynając proces ich naturalizacji. Nowożytność jednak przejęła od magii postulat zmienienia świata poprzez poznanie i opanowanie ukrytych sił przyrody²². Hermetyzm wpłynął między innymi także na jednego z założycieli *Trinity College* John'a Dee czy też jednego z twórców jatrochemii oraz toksykologii Paracelsusa. Z czasem jednak te i inne poglądy, stanowiące alternatywę wobec metodologii przyrodoznawstwa, wchodziły w wieloznaczny korpus „wiedzy niedostatecznie uzasadnionej”: pseudonauki, paranauki czy protonauki. Pseudonauki, czyli wiedzy pozornej, odwołującej się do niesprawdzonych hipotez, na przykład astrologii. Paranauki, na przykład parapsychologii, czyli wiedzy obejmującej hipotezy, które nie spełniają mocnej zasady racjonalności. Protonauki, czyli nauki w stadium przednaukowym. Za przykład protonauki uważa się alchemię, która pod wpływem przemian w myśleniu o przyrodzie i jej badaniu, wypracowała metodologię i przemieniła się w chemię.

²¹ W. Myszor, *Między ortodoksją a herezją*, [online:] <https://teologiapolityczna.pl/ks-wincenty-myszor-miedzy-ortodoksja-i-hereszja> [data dostępu: 20.02. 2017]

²² R. Bugaj, *Hermetyzm*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1991, s. 169.

Studia nad zachodnim ezoteryzmem stanowią interdyscyplinarną, czy wręcz transdyscyplinarną, dziedzinę badań. Wiążą się one między innymi z dwoma problemami. Pierwszym z nich jest rozproszenie badaczy po różnego rodzaju wydziałach, obejmujących tak rozległe zagadnienia, jak studia nad literaturą i sztuką, socjologią, medycyną czy naukami historycznymi, łącznie z religioznawstwem. Oznacza to, że ezoteryka jako przedmiot badań naukowych okazuje się elementem większej całości, na przykład literatury, ruchów społecznych czy różnego rodzaju zjawisk historycznych, nie stanowiąc zaś osobnego tematu²³. Drugim problemem jest wiarygodność tej dyscypliny akademickiej, a co za tym idzie kwestia jej ideologizacji. Często kierowanym zarzutem wobec studiów nad zachodnim ezoteryzmem jest uprawianie *de facto* ezoterycznej propagandy pod pretekstem uprawiania badań naukowych. Grudnik pisze:

„O ile chęć naukowej akceptacji wiąże się z zewnętrznymi relacjami esoteric studies, o tyle ideologizacja tych badań jest problemem wewnętrznym. Polega ona na tym, że wielu badaczy widzie w alternatywnej duchowości remedium na technicyzację i materializację współczesnego świata – i w swoich pracach przemycą ezoteryczną propagandę. Podobne zjawisko pojawia się także w innych naukach humanistycznych, zwłaszcza przy tych orientacjach metodologicznych, które mają silny charakter krytyczny, jak na przykład krytyka feministyczna czy krytyka marksistowska”²⁴.

Wreszcie problematyczne jest również określenie „zachodni”, wskazujący poniekąd na istnienie wschodniej (nie-zachodniej) ezoteryki. Wiąże się one również z szerszym zagadnieniem wkładu filozofii Dalekiego Wschodu – zwłaszcza Hindusów – w myślenie o charakterze filozoficznym. Warto tutaj sobie uprzytomnić różnicę pomiędzy filozofią a filozofowaniem Hindusów, mającą prowadzić do wyzwolenia czy też zbawienia. Pojawia się również problem osobistego zaangażowania osoby badającej zagadnienia ezoteryczne w takowe praktyki, aby móc je w pełni zrozumieć²⁵.

Istniejące związki pomiędzy ezoteryką oraz filozofią traktowane są zarazem przez większość ezoteryków, jak i filozofów, raczej niechętnie. Filozofowie na ogół nie mają najlepszego zdania o ezoteryce. Natomiast ezoterycy nie pałają entuzjazmem do filozofii. Trzeba przy tym odróżnić ezoteryków od badaczy ezoteryki, co nie wyklucza bycia jednocześnie jednym i drugim. Według tych ostatnich ezoteryka stanowi: albo formę specyficznego myślenia wyróżnioną przez Faivre’a, albo rodzaj wiedzy odrzucone w toku dziejów religii oraz nauki, czyniąc z ezoteryki poniekąd „śmietnik historii” – ewentualnie jako obce – wschodnie – podejście do rzeczywistości.

²³ K. Grudnik, *Okultyzm i nowoczesność*, IX, Kraków 2021, s. 38.

²⁴ Tamże, s. 39.

²⁵ S. Schayer, *O filozofowaniu Hindusów*, PWN, Warszawa 1988, s.146.

1.4 Rekonstrukcja krytyczna

Zainteresowanie ezoteryką w filozofii przejawia się na dwa sposoby. W pierwszym wypadku traktuje się ezoterykę – czy też gnozę – jako kategorię interpretacyjną umożliwiającą rozumienie dorobku poszczególnych myślicieli, nurtów filozofii czy też epok. Przykładowo kategoria gnozy służy do rozumienia prac Maxa Schelera dokonana przez Marka Rubę. Innym przykładem jest odwołanie się do gnozy przy opracowywaniu poglądów polskiego nacjonalisty i twórcy idei kulturalizmu Jana Stachniuka (Jan Skoczyński). Jonas z kolei dostrzega liczne podobieństwa pomiędzy dwudziestowiecznym egzystencjalizmem ateistycznym a antycznym gnostycyzmem, dochodził do wniosku, iż zachodzi między nimi jedna ważna różnica. Autor *Religii gnozy* stwierdza: „Wyrażenie mówiące o wrzuceniu w obojętną naturę jest pozostałością dualistycznej metafizyki, dlatego nieuzasadnione jest jego stosowanie z pozycji niemetafizycznych”²⁶. Z kolei Erich Voeglin zastosował kategorię gnozy do rozumienia nowożytności, wskazując na sześć cech tego typu myślenia: 1) odrzucenie zaistniałej sytuacji, 2) przyczyną odrzucanej sytuacji jest zła organizacja świata, 3) zbawienie od zła jest możliwe, 4) porządek świata ulegnie zmianie (ewolucyjnie bądź rewolucyjnie), 5) zmiana świata jest w zasięgu ludzkich możliwości, 6) kluczem do zmiany jest wiedza²⁷.

Drugim z wymienianych podejść jest próba rekonstrukcji i analizy poglądów poszczególnych myślicieli określanych mianem gnostyków. W latach osiemdziesiątych dwudziestego wieku Piotr Marciszuk napisał rozprawę doktorską na temat Arthura Koestlera – autora powieści (z czego na uwagę zasługuje uważana za arcydzieło *Ciemność w południe*) oraz książek popularnonaukowych, korespondujących z fenomenem tak zwanej gnozy z Princeton²⁸. Marciszuk, argumentując na rzecz filozoficznego znaczenia nowej gnozy, stwierdza:

„(...) nowa gnoza nie stanowi żadnej oddzielnej dyscypliny naukowej czy filozoficznej w przyjmowanym dotychczas znaczeniu – nie jest ani filozofią nauki, ani metafizyką – dochodzi jednak do najogólniejszych zagadnień metafizycznych (badania bytu jako bytu i istotowych relacji w nim zachodzących i dlatego wzbudza zainteresowanie filozofa, tym bardziej że jednym z podstawowych problemów neognostyków jest problem wartości i ich relacji do bytu”²⁹.

²⁶ H. Jonas, *Religia...*, dz. cyt., s. 357.

²⁷ P. Śpiewak, *Erich Voeglin – filozof i historyk duszy otwartej*, [w:] E. Voeglin, *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Aletheia, Warszawa 1992, s. 7.

²⁸ P. Marciszuk, *Nowa gnoza Arthura Koestlera*, Ossolineum, Wrocław 1987, s. 25.

²⁹ Tamże, s. 6.

Natomiast Ptaszek w rozprawie *Nowa Era Religii? Ruch New Age i jego doktryna – aspekt filozoficzny* wskazuje na ograniczoność studiów religioznawczych oraz teologicznych na temat współczesnej gnozy. Religioznawcy, a wyrażając się ściślej, psychologowie oraz socjologowie religii, skupiają się na badaniu funkcjonowania jednostek oraz grup, zaniedbując poznawanie aspektów doktrynalnych. Aspektami doktrynalnymi ruchu *New Age* zajmują się powołujący się na prawdy objawione teologowie. Im z kolei można zarzucić, iż nie są oni przekonujący dla osób niewierzących czy też innowierców. Ptaszek przy tym również wskazuje na ograniczenia dwóch nurtów obecnych we współczesnej filozofii religii, jakimi są fenomenologia oraz filozofia analityczna. W jego opinii metodologia fenomenologiczna okazuje się przydatna jedynie w początkowej fazie badań, zawodząc jednak przy próbie wyjaśnienia uwarunkowań i konsekwencji doktryn Nowej Ery. Problemem zaś podejścia analitycznego jest ograniczenie badań do świadomości człowieka religijnego i jego wypowiedzi – języka. Ptaszek, wskazując na ograniczenia fenomenologii oraz filozofii analitycznej, powołuje się na filozofię neotomistyczną³⁰. Neotomista swoją pracę filozoficzną dzieli na trzy etapy. W pierwszym etapie dokonuje on rekonstrukcji tez doktryny *New Age*. W drugim etapie zostaje przeprowadzone badanie ich metafizycznych założeń. Wreszcie w trzecim etapie przeprowadzona zostaje analiza uzasadnień tychże tez oraz ich konsekwencji – zarazem teoretycznych, jak też praktycznych³¹.

Rozprawa o światopoglądzie Prokopiuka nawiązuje do wyżej zarysowanego schematu, aczkolwiek go modyfikuje. Rekonstrukcja tez polskiego gnostyka poprzedzona jest omówieniem genezy jego inspiracji. Jest nią przede wszystkim antropozofia. Antropozofię na tle innych ruchów ezoterycznych zdaje się zatem cechować przywiązanie do myśli filozoficznej, co nie wydaje się być specjalnie podkreślane przez badaczy dziejów zachodniego ezoteryzmu. W związku z tym, jednym z celów pracy jest przedstawienie *Filozofii wolności* na tle filozofii niemieckiej przełomu dziewiętnastego oraz dwudziestego wieku, a także ukazanie jej wpływu na antropozofię, a co za tym idzie światopogląd Prokopiuka. Prokopiuk z kolei, w odróżnieniu od wielu krajowych antropozofów, ukazuje antropozofię w kontekście dawnych i współczesnych tradycji ezoterycznych. Nie zawsze ów zamiar ułatwia rozumienie jego licznych, pisanych przeważnie potocznie tekstów, które najłatwiej scharakteryzować jako dorobek publicystyczno-literacki. Ów dorobek stanowi ponad dwadzieścia oddzielnie wydanych książek, poruszających przeróżne tematy,

³⁰ R. T. Ptaszek, *Nowa Era Religii? Doktryna New Age i jego doktryna – aspekt filozoficzny*, Academicon, Lublin 2015, s. 92-93.

³¹ Tamże, s. 96.

aczkolwiek w dużym stopniu odnoszące się do rozumienia ezoteryki, inspirowanego antropozofią.

W czytaniu jego tekstów okazuje się niejednokrotnie pomocna metoda hermeneutyczna. Zgodnie z nią, poszczególne teksty stanowią symbol odnoszący się do głębszej rzeczywistości. Pełnią one podwójną rolę: zakrywającą oraz ujawniającą. Metoda hermeneutyczna umożliwia wydobycie tego, co nieujawnione poprzez odniesienie do kontekstu. W tym wypadku jest odniesienie poszczególnych tekstów Prokopiuka do jego światopoglądu. Łatwo ten kontekst pominąć przy wybiórczej lekturze jego pism. Innymi kontekstami są okoliczności najczęściej społeczno-kulturowe (historyczne)³². Dążący do pogodzenia optymizmu antropozofii z manichejskim pesymizmem światopogląd Prokopiuka wskazuje również na okoliczność indywidualnych zapatrywań, wynikających w dużej mierze z konstrukcji osobowości i związanej z nią dylematów wewnętrznych. Należy przy tym pamiętać, że na światopoglądy – zwłaszcza artystów – rzutuje również ich osobowość³³. Pomimo tego, że trudno uznać polskiego gnostyka za typowego artystę czy chociażby literata, to trudno niekiedy przeoczyć osobiste zaangażowanie w teksty, odnoszące się w dużej mierze do informatywnej i impresywnej funkcji języka.

Hermeneutyka tekstów Prokopiuka pozwala wyodrębnić trzy najważniejsze jego tezy. Po pierwsze, wolność (samorealizacja) człowieka realizowana jest najpełniej poprzez ezoterykę. Natomiast jej najpełniejszym wyrazem jest antropozofia, którą można porównać do dzieła otwartego, umożliwiającego różne jej odczytania czy współtworzenia³⁴. Po drugie, ezoteryka powraca do kultury współczesnej za sprawą paradygmatu wyobraźni. Zadaniem paradygmatu wyobraźni jest przewyciężenie ograniczeń paradygmatu newtonowsko-kartezjańskiego, otwierając badania naukowe oraz mentalność współczesnego człowieka na światopogląd ezoteryczny, co dzieje się głównie przy pomocy psychologii głębi, a także fizyki kwantowej. Po trzecie, człowiek oraz Bóstwo (Bóg w rozumieniu ezoterycznym niż monoteistycznym) powiązane są ze sobą wolnością. Najwyższym etapem wolności jest ludzka kreatywność, umożliwiająca tworzenie własnych światów alternatywnych. (Alternatywnym światem polskiego gnostyka jest Atlan, nawiązujący estetycznie do powieści *fantasy*).

³² J. Herbut, *Elementy metodologii filozofii*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2004, s. 14.

³³ Por. S. Morawski, *Na Witkacodromie jaśniej i... ciemniej*, „Twórczość”, 1977/5, s. 68.

³⁴ U. Eco, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, tłum. A. Kreisberg, K. Zaboklicki, J. Gałuszka, L. Eustachiewicz, W.A.B., Warszawa 2008, s. 98.

Oprócz rekonstruowania poglądów Prokopiuka praca ta jest również próbą analizy logicznej jego poglądów. Analiza logiczna, zwana również analizą filozoficzną, umożliwi z kolei krytyczną ocenę racjonalności uzasadnień Prokopiuka ze względu na ich racjonalność. Założeniem racjonalności jest niesprzeczność. Wyróżnia się przy tym niesprzeczność wewnętrzną oraz zewnętrzną. Niesprzeczność wewnętrzna polega na zgodności podstawowych tez między sobą. Z kolei niesprzeczność zewnętrzna odnosi się do kompatybilności z wiedzą racjonalną, na przykład wynikami nauk szczegółowych³⁵. Niesprzeczność wewnętrzna światopoglądu Prokopiuka jest wątpliwa z powodu eklektycznego charakteru wielu jego wypowiedzi. Natomiast niesprzeczność zewnętrzna kwestionowana jest przez odniesienia do antropozofii. Wiele twierdzeń antropozoficznych stoi w sprzeczności z ustaleniami współczesnych nauk. Innymi słowy, analiza logiczna na zastosowaniu środków logicznych do sensowności bądź prawdziwości twierdzeń, przybierając postać między innymi precyzowaniem sensu twierdzeń drogą przekładu terminów niejasnych na jasne czy też badaniem sensowności empirycznej zdań³⁶.

Oznacza to, że krytyczna rekonstrukcja światopoglądu Prokopiuka składa się zasadniczo z dwóch części: rekonstrukcyjnej oraz krytycznej. Rekonstrukcja, dokonana przy pomocy metody hermeneutycznej, wskazuje na źródła oraz metafizyczne założenia omawianego światopoglądu. Natomiast krytyczna część pracy polega na analizie logicznej stosowanych przez niego uzasadnień oraz argumentów, a także wyprowadzenie z nich przy pomocy dedukcji twierdzeń. Rozróżnia się tu uzasadnienia jako zdania wykazujące prawdziwość pewnych twierdzeń od argumentów mających na celu przekonywania do własnej wizji świata, ewentualnie wykazywanie słabości konkurencyjnych światopoglądów. Innymi słowy, wskazuje się na logiczne konsekwencje wypowiedzianych twierdzeń. Podsumowując, dzięki rekonstrukcji możliwe jest uporządkowanie dorobku Prokopiuka, który jawi w pierwszym kontakcie jako zbiór wypowiedzi na przeróżne tematy. Natomiast analiza filozoficzna umożliwi wskazanie na jego najbardziej kontrowersyjne twierdzenie, które przyczyniły się do jego ekscentrycznej pozycji w ramach polskiej kultury intelektualnej.

³⁵ Por. R. Ptaszek, *Nowa...*, dz. cyt., s. 202-203.

³⁶ W. Marciszewski, *Analiza logiczna*, [w:] *Mała encyklopedia logiki*, red. W. Marciszewski, Wydawnictwo Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970, s.10-11.

1.5 Krytyczna rekonstrukcja ezoterycznego światopoglądu wolności

Trudno znaleźć w Polsce przełomu dwudziestego oraz dwudziestego pierwszego wieku osobę podobną do Prokopiuka. Prokopiuk zdobył rozgłos licznymi tłumaczeniami. Szczególnie cenione są jego tłumaczenia z języka niemieckiego. Jednocześnie publikował on liczne teksty, które z czasem publikowano w formie oddzielnych książek. Prokopiuk wyróżniał się od innych polskich autorów pod dwoma względami. Pierwszym z nich była znajomość różnych tradycji ezoterycznych, co czyni z niego prekursora rodzimych studiów nad zachodnim ezoteryzmem. Drugim z nich było otwarte mówienie o swoim ezoterycznym światopoglądzie a nie wypowiedzianie się na temat ezoteryki w ramach dystansu badawczego charakteryzującego chociażby religioznawcę. Z tego też względu uważa się go za jednego z najważniejszych przedstawicieli Ruchu Nowej Ery w Polsce.

Prokopiuk jest interesujący z dwóch względów. Po pierwsze, jako rodzimy przedstawiciel ezoteryki. Po drugie, jako twórca własnego światopoglądu – siłą rzeczy należącego do tradycji ezoterycznej, przejawiającej się w postaci antycznego gnostycyzmu, heretyckiej mistyki, romantycznych poszukiwań twórczych aż wreszcie staje się w dużej mierze produktem kultury masowej w ramach popularnego w drugiej połowie dwudziestego wieku Ruchu Nowej Ery. Duch New Age bynajmniej nie zginął, lecz pojawia się w tak różnych fenomenach współczesnej kultury, jak *coaching*, duchowość, ekologia i wiele innych. Z pewnością treści ezoteryczne przenikają za pośrednictwem nowych ruchów religijnych (określanych niekiedy pejoratywnie mianem sekt) czy fenomenów kultury popularnej (masowej), takich jak Harry Potter, niektóre gatunki muzyki rockowej czy działalność telewizyjnych wróżów.

Warto przy tym dodać, że Prokopiuk w swoich ezoterycznych zainteresowaniach usiłował stworzyć swój własny światopogląd. Oznacza to zatem, że jego zamiarem nie było jedynie przekazywanie wiedzy ezoterycznej czy też wiedzy o ezoteryce. Nie było także jego zamiarem jedynie odnalezienie się w jakimś systemie ezoterycznym – stanie się jego wyznawcą. Prokopiuk, inspirując się ezoteryką, usiłował stworzyć własny światopogląd. Jednocześnie próbował on go popularyzować przy pomocy licznych, niekiedy rozproszonych publikacji. Ich wybiórcze czytanie często sprowadza się do przyswojenia definicji ezoteryki bądź gnozy, ewentualnie zwrócenie uwagi na różnego rodzaju informacje historyczne obecne w artykułach Prokopiuka. Dopiero bardziej wnikliwa a także całościowa lektura jego tekstów pozwala zorientować się, iż zamiarem polskiego ezoteryka było stworzenie własnego światopoglądu.

Rekonstrukcyjna część pracy, wykorzystująca metodę hermeneutyczną, ukazuje światopoglądowy kontekst publicystyczno-literackiego dorobku Prokopiuka. Źródłami jego światopoglądu jest przede wszystkim antropozofia, a także w mniejszym stopniu psychologia Jungowska oraz manicheizm (hermetyzm). Antropozofia na tle innych tradycji ezoterycznych wyróżnia się nawiązaniem do refleksji filozoficznej, jaką jest Steinerowska *Filozofia wolności*. W związku z tym praca ukazuje, do jakiego stopnia światopogląd zawiera tezy o charakterze antropozoficznym a w jakim stopniu Prokopiuk je przekształca czy niekiedy wchodzi z nimi w spór.

Oprócz rekonstrukcji praca ta jest również próbą krytycznej oceny jego poglądów. Temu celowi służyć ma analiza logiczna (filozoficzna) obecnych w jego tekstach uzasadnień oraz argumentów na rzecz prezentowanych poglądów. Analiza ta ma wskazać sprzeczne zapatrywania jego poglądów – chodzi tu zarazem o sprzeczności o charakterze wewnętrznym, a także zewnętrznym. Krytyczna rekonstrukcja światopoglądu Prokopiuka umożliwi jego ocenę oraz wskazania jej miejsce w historii intelektualnej Polski, a także odpowiedzieć na pytanie o jego osobliwą obecność w rodzimej kulturze. Ową osobliwość wyznacza pewien paradoks. Pomimo tego, że Prokopiuk jest autorem poniekąd rozpoznawalnym i cytowanym (zwłaszcza chodzi tu o jego ustalenia terminologiczne), to jednak można odnieść wrażenie, że niewielu zadało sobie trud przeczytania jego tekstów i zrozumienia ich, czemu ta praca ma zaradzić.

2. *Filozofia wolności Steinera*

2.1 Steiner jako filozof

Antropozofia wyróżnia się na tle innych szkół ezoterycznych związkami z filozofią. Steiner zanim stał się twórcą antropozofii, napisał doktorat z filozofii, zatytułowany *Prawda i nauka* pod kierunkiem Heinricha von Steina z Rostoku. Rozwinięciem tego doktoratu jest rozprawa zatytułowana *Filozofia wolności*, która za życia Steinera ukazała się dwukrotnie. Po raz pierwszy w roku 1896. Po raz drugi w roku 1918. Pierwsze wydanie rozprawy powtało z myślą o karierze akademickiej. Rozprawa jednka nie zdobyła rozgłosu. Jedynym, bardziej znaczącym, czytelnikiem rozprawy okazał się „filozof nieświadomości” Eduard von Hartmann. Przed napisaniem doktoratu Steiner zdobył rozgłos jako jeden z redaktorów zbiorowego wydania pism Johanna Wolfganga Goethego. Steinerowi przypadło w udziale opracowywaniu przyrodznawczych pism niemieckiego poety, który wiele swej energii twórczej poświęcił na uprawianie nauki, tworząc oryginalną teorię barw a także alternatywne przyrodznawstwo, zakładające istnienie fenomenów prarośliny oraz prazwierzęcia. Przyszły twórca antropozofii zainteresował się pracami Goethego podczas studiów na Politechnice Wiedeńskiej, gdzie zetknął się z germanistą Karlem Julusem Schrerem³⁷.

W późniejszym okresie Steiner zbliżył się do kręgów ezoterycznych: masonów, różokrzyżowców a wreszcie Towarzystwa Teozoficznego. Na przełomie lat 1912/1913 powołał on Towarzystwo Antropozoficzne. Pomimo ewolucji poglądów oznaczających w jego przypadku przejście od filozofii do ezoteryki pozostał nadal zainteresowany filozofią. Dlatego Steiner również w okresie ezoterycznym nadal zajmuje się filozofią, czemu daje wyraz w wykładzie zatytułowanym *Antropozofia i filozofia* (1908) czy w książce *Zagadki filozofii (Rätsel der Philosophie)*. Uczestniczył on też w Międzynarodowym Kongresie Filozoficznym w Bolonii, gdzie polemizował z nim Wincenty Lutosławski. Steiner uważał *Filozofię wolności* za najważniejszą ze swoich prac, antycypującą jego późniejsze antropozoficzne dokonania. Omówienie filozoficznych poglądów Steinera pozostaje ciągle sprawą otwartą. Dla historyków filozofii Steiner jest za nadto ezoterykiem. Natomiast dla historyków ezoteryki a często dla praktykujących antropozofów filozoficzne dywagacje swojego mistrza często stanowiły zaledwie wstęp do właściwej działalności Steinera, czyli

³⁷ M. Głazewski, *Rudolf Steiner. Przyczynek do biografii*, „Przegląd Pedagogiczny”, 2013/ 1, s. 10.

badan duchowych. Ewentualnie były brane przez uwagę przez teoretyków i historyków wychowania zainteresowanych podstawami Steinerowskiej pedagogiki.

Jak zatem doszło do tego, że filozof zainteresował się ezoteryką? Wydaje się, że w przypadku Steinera bardziej zasadne jest pytanie o powody, dla których ezoteryk – czy też mistyk – zaczyna interesować się filozofią. Steiner w dzieciństwie doświadcza jasnowidzenia, ale nie znajdując zrozumienia wśród innych osób, rozpoczyna poszukiwania mające wykazać możliwość paranormalnych doświadczeń. Pod takim względem Steiner, podobnie jak angielski poeta William Blake, należy do kategorii mistyków „od dziecka”, którzy nie otrzymywali swoich wizji na skutek przemiany wewnętrznej³⁸. Tłumaczy to poniekąd jego szkolną fascynację geometrią, a także młodzieńcze lektury filozofów – głównie Kanta – z którym później permanentnie polemizował. *Filozofia wolności* składa się z dwóch części (epistemologicznej oraz etycznej), krytykując kantowskie rozstrzygnięcia natury epistemologicznej, dotyczące granic ludzkiego pozania oraz formalistyczną etykę obowiązku.

W związku z tym próba umieszczenia Steinera na tle historii filozofii niemieckiej (niemieckojęzycznej) zostanie poprzedzona rekonstrukcją jego krytycznych argumentów wymierzonych w epistemologiczne oraz etyczne rozstrzygnięcia Kanta i jego następców. Dlatego rozdział ten zawiera również zwięzłą charakterystykę neokantyzmu. Poglądy filozofa z Królewca zwykle odnosi się do dwóch porządków: pytań oraz jego głównych dzieł: *Krytyki czystego rozumu*, *Krytyki praktycznego rozumu* oraz *Krytyki władzy sądownictwa*. Porządek pytań poprzedza naczelne pytanie antropologiczne: „Kim jest człowiek?”. Pytania te to: „Co mogę wiedzieć?”, „Co powinienem czynić?” oraz „Czego mogę się spodziewać?”³⁹. Służą one Ottfieriowi Höffe do uporządkowania myśli niemieckiego filozofa, zmagającego się przede wszystkim z zagadnieniem ludzkiej wolności („Wolność jest pojęciem przewodnim, określającym całość filozofii Kanta”)⁴⁰. Dlatego też prezentacja Steinerowskich poglądów zostanie poprzedzona krótką charakterystyką poglądów myśliciela z Królewca. Historycy filozofii zwracają także na okres przedkrytyczny jego filozofii, w którym na uwagę zasługuje jego polemika z Emanuelem Swedenborgiem – zatytułowana *Marzenia jasnowidzącego*.

³⁸ J. Tomkowski, *Mistyka i herezja*, Paradox, Wrocław 1993, s. 217.

³⁹ I. Kant, *Logika*, tłum. A. Banaszkiewicz, słowo/obraz terytorium, Gdańsk 2005, s. 37.

⁴⁰ O. Höffe, *Kant*, tłum. A. M. Kaniowski, PWN, Warszawa 2003, s. 191.

2.2 Wolność według Kanta i jego następców

Krytyka czystego rozumu uchodzi za jedną z najważniejszych rozpraw w dziejach filozofii. Zawiera ona projekt filozofii krytycznej i transcendentalnej. Filozofia Kanta jest krytyczna, ponieważ odróżnia się od ówczesnych nurtów filozoficznych, czyli dogmatycznego racjonalizmu oraz empiryzmu, a także sceptycyzmu. Metoda transcendentalna polega na dociekaniu warunków możliwości narzucającego się oczywistością faktu. Dla myśliciela z Królewca takim nieulegającym wątpliwości faktem był postęp nowożytnych nauk szczegółowych. Kontrastowały one z nieskończonymi sporami metafizycznymi. Wiedza naukowa była według niego, powszechna i pewna. Powszechność i pewność wiedzy możliwa jest do wyjaśnienia, jeśli przyjmie się, iż jej charakter nie jest odbijaniem praw rządzących naturą. To raczej aktywność ludzkiego podmiotu decyduje o tym, czym natura zdaje się jawić człowiekowi. Dzieje się tak za pośrednictwem apriorycznych form zmysłowości: czasu oraz przestrzeni, syntetyzującej roli wyobraźni a także dwunastu kategorii intelektu. Aprioryczne formy zmysłowości wraz z kategoriami intelektu porządkują dane naoczności. Stanowią one również o granicy ludzkiego poznania. Granica ta jest wyznaczona przez osiągnięcia matematycznego przyrodoznawstwa. Poza którymi znajdują się możliwe do pomyślenia rzeczy same w sobie – noumeny⁴¹. Kant określał swoje stanowisko mianem idealizmu krytycznego (formalnego), odróżniając je od poglądów Berkeleygo (idealizmu dogmatycznego) oraz Kartezjusza (idealizmu sceptycznego)⁴².

Ludzkie dociekania nie sprowadzają się jednak do samej nauki. O ile intelekt zajmuje się kategoryzowaniem danych naocznych, to rozum odnosi się do rezultatów pracy intelektu. O ile intelekt charakteryzuje się kategoriami, to aktywność rozumu dookreślają idee, wychodzące poza dane doświadczenia. Aktywność rozumu przejawia się w niekończących się sporach przedkrytycznej metafizyki. Według Kanta, aktywność rozumu nie jest zła, lecz była ona dotychczas raczej niekorzystnie ukierunkowana, gdyż właściwym przedmiotem rozważań rozumu jest on sam. Innymi słowy, rozum dzięki własnej aktywności jest w stanie zrozumieć swoje ograniczenia. Zdolność do samoograniczenia stanowi o jego dojrzałości. Realizowane są w ten sposób ideały Oświecenia⁴³. Niemiecki filozof, będąc

⁴¹ „(...) pojęcie noumenu (...) oznacza tylko myślenie o czymś w ogóle, przy czym abstrahuje od wszelkiej formy zmysłowej naoczności” - I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tom I, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, s. 438.

⁴² Tenże, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bernstein, PWN, Warszawa 1960, s. 123.

⁴³ Tenże, *Co to jest Oświecenie?*, tłum. A. Landmann, [w:] Z. Kuderowicz, *Kant*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2000, s. 194.

przekonanym o pozorności metafizyki, nie uważa jej uprawiania za bezzasadne zajęcie. Wartość metafizyki polega na tym, iż dotyka ona najważniejszych kwestii, rzutujących na moralne postępowanie człowieka. Tymi kwestiami są: nieśmiertelność duszy, istnienie Boga oraz wolność ludzkiej woli. Kwestie te nie mają znaczenia dla wiedzy, czyli dla matematycznego przyrodoznawstwa – są one na ich gruncie zbędnymi hipotezami.

Historycznymi przejawami niedojrzałości rozumu są dzieje metafizycznych złudzeń, obecnych w racjonalnej psychologii oraz kosmologii, a także teologii naturalnej. Kant, przeprowadzając ich krytykę doszedł do wypracowania transcendentalnej koncepcji wolności, a także jej poszczególnego przypadku, jakim jest wolność kosmologiczna⁴⁴. Pojawia się ona jako jedna z czterech antynomii racjonalnej kosmologii. Pierwsza antynomia dotyczy ilości: świat jest ograniczony bądź nieograniczony. Druga antynomia dotyczy jakości, wskazując na to, iż świat jest: albo stworzony z substancji prostych, albo nie ma na świecie niczego prostego (nawet najprostsza rzecz jest złożeniem). Trzecia antynomia dotyczy stosunku, że oprócz prawa przyczynowości funkcjonuje wolność. Kant przeciwstawia się powszechny determinizm zjawisk. Wreszcie czwarta antynomia odnosi się do modalności, wskazujących na konieczną – różną od świata istotę; albo też ją pomija, uznając, iż świat istniał zawsze⁴⁵. Wolność w *Krytyce czystego rozumu* jest przede wszystkim wolnością transcendentalną. Wolność kosmologiczna może być interpretowana jako rezultat napięcia pomiędzy wolnością transcendentalną a wolnością praktyczną⁴⁶.

Kant również stawia pytanie o warunki możliwości ludzkiego działania oraz ponoszenia przez człowieka moralnej odpowiedzialności za czyny. O ile na gruncie czystego rozumu wolność okazywała się jedynie możliwa do pomyślenia jako wolność transcendentalna, a także jako wolność kosmologiczna, to w ramach praktycznego rozumu wydaje się być ona nieodzowna. Przejawami ludzkiej wolności jest nie tylko sprawczość (bądź jej poczucie), ale także poczucie winy („wyrzuty sumienia”), odnoszących się do obszaru ludzkiej decyzyjności. Kluczowym dla myśli Kanta jest teza o autonomii ludzkiej woli, zawierająca przekonanie o niezależności woli od wszelakich uwarunkowań przyrodniczych, łącznie z dążeniem do celów, wywodzących się z ludzkiej zmysłowości. Myśliciel z Królewca, mówiąc o autonomii woli, podkreśla jej zdolność do powściągnięcia naturalnych odruchów, charakteryzujących człowieka w imię celów o charakterze racjonalnym. Autonomia woli oznacza zatem świadomy oraz dobrowolny wybór zasad

⁴⁴ M. Rebes, *Od epistemologii do ontologii. Hermeneutyka wolności Martina Heideggera w dyskusji z Immanuelem Kantem*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2020, s. 63.

⁴⁵ Por. I. Kant, *Prolegomena...*, dz. cyt. s. 135.

⁴⁶ M. Rebes, *Od...*, dz. cyt., 37.

postępowania. Jak pisze Marcin Rebes: „Władza pożądania ujęta z punktu widzenia rozumności podmiotu jest władzą wewnętrzną noszącą miano woli”⁴⁷. Jego przeciwieństwem jest wszelkiego rodzaju nacisk sił zewnętrznych: przede wszystkim konieczności przyrodniczej, a także poniekąd uwarunkowań społecznych.

Nowatorstwo stanowiska Kantowskiego, wynikające z przyjęcia tezy o istnieniu autonomii woli, wskazywała na rolę zasad postępowania. W przeszłości bowiem podkreślano znaczenie dobra moralnego, odnosząc wobec niego bardziej szczegółowe zalecenia. W ten sposób autorowi *Krytyki praktycznego rozumu* udało się uniknąć sporów na temat pojęcia dobra, a także eliminacji z etyki wszelakich koncepcji heteronomicznych. Uzależniały one zdobycie dobra moralnego od zaspokojenia określonych potrzeb. Według Kanta istnieje ścisła relacja pomiędzy pojęciem wolności a imperatywem kategorycznym. Nie sposób go porównać z żadnym prawem przyrody. Filozof z Królewca stwierdza: „Pojęcie wolności i jej realność nie może zostać w żaden (inny) sposób udowodniona niż przez imperatyw kategoryczny”⁴⁸. Przy czym, jak zaznacza Höffe istnieją trzy rodzaje racjonalności praktycznej. Dwa pierwsze z nich przyjmują charakter imperatywu hipotetycznego: „Jeśli pragnę x, to wówczas muszę czynić y”. Formę imperatywu hipotetycznego posiadają wszelkiego rodzaju techniczne imperatywy zręczności oraz pragmatyczne imperatywy mądrości, sprzyjające zamiarowi osiągnięcia szczęścia. W przeciwieństwie do nich imperatyw kategoryczny jest bezwzględny, apelując do posłuszeństwa⁴⁹. Kant przy tym w *Krytyce praktycznego rozumu* stwierdza, że całkowita zgodność z prawem moralnym jest dla istoty skończonej, jaką jest człowiek, niemożliwa do osiągnięcia. Możliwy zaś jest dla niej jedynie postęp w nieskończoności, postulujący istnienie nieśmiertelnej duszy⁵⁰.

Etyka Kanta jako etyka obowiązku nie wyczerpuje się jedynie w postaci postępowania zgodnego z nawet najbardziej rozumnym przepisem. Jest to warunek konieczny, aczkolwiek niewystarczający. Albowiem wiele ludzkich czynów jest legalnych, aczkolwiek ich intencja nie jest bynajmniej moralna. Kantowska koncepcja dobra moralnego rzutuje na jego koncepcję „zła radykalnego”. Filozof z Królewca upatruje istoty zła w samej woli niewłaściwego postępowania, czyli z wyborem nieodpowiednich motywów. Z niewłaściwymi motywami postępowania mamy do czynienia wtedy, kiedy nie są one zgodne z wymogami praktycznego rozumu, wyrażonymi przez imperatyw kategoryczny. Dzieje się tak, gdyż wola jest w stanie przyznać wyższość naturalnym skłonnościom bądź postawić

⁴⁷ Tamże, s. 143.

⁴⁸ Cyt. za, M. Żelazny, *Idea wolności w filozofii Kanta*, Comer, Toruń 1993, s. 90.

⁴⁹ O. Höffe, *Kant...*, dz. cyt., s. 171.

⁵⁰ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. B. Bronstein, Antyk, Kety 2002, s. 125.

sobie cele partykularne. Zniekształcenie hierarchii wartości stanowi o istocie zła⁵¹. Mirosław Żelazny nadmienia, iż radykalność zła w koncepcji Kanta nie dotyczy jego monstrualności, lecz raczej jego źródłowości⁵².

Pomiędzy rozumem teoretycznym i praktycznym, czy też pomiędzy władzą poznawania oraz władzą pożądania, znajduje się trzecia władza – zwana władzą sądenia. Sądenie, czy też wartościowanie, wskazuje na zdolność człowieka do wydawania ocen, wartościowania przejawiających mu się zjawisk, a przede wszystkim wskazuje na zajmowanie przez ludzki podmiot wobec świata określonej postawy. Sądenie zatem przypomina pod pewnymi względami zarazem poznanie, jak też pożądanie, lecz również się od nich w znaczący sposób różni. Wartościowanie przypomina poznanie, ponieważ odnosi się ono również do zjawisk zmysłowych, ustalając relację pomiędzy podmiotem a przedmiotem. Niemiecki filozof odróżnia poczucie piękna od odczucia wzniosłości. Poczucie piękna związane jest przez niego z kontemplacją przyrody i grą wyobraźni, dzięki narzucającej na przyrodę zasadzie celowości. Natomiast wzniosłość zwraca uwagę poprzez zmienność oraz dynamikę, a nie celową i trwałą formę. Nie chodzi jednak o samo przewyciężenie lęku w przypadku zetknięcia się z gwałtownym żywiołem, lecz raczej zdolność do stawiania oporu wobec presji zmysłowości czy wręcz instynktu samozachowawczego. Wolność w tym kontekście pojawia się jako uwolnienie od doznawania przykrości i strachu⁵³. W uczuciu wzniosłości manifestuje się postawa szacunku wobec ludzkiej godności i wyobraźni. O ile bowiem piękno stanowi efekt gry pomiędzy wyobraźnią a rozumem teoretycznym (czystym), to wzniosłość stanowi rezultat gry pomiędzy wyobraźnią a rozumem praktycznym.

„Końcowym celem przyrody” jest dla Kanta rozwój człowieczeństwa. Człowiek dzięki swym uniwersalnym zdolnościom jest jedyną istotą, potrafiącą nadać cel swej działalności i całej przyrodzie, stwarzając cały system celów ułożonych hierarchicznie. Celem przyrody nie jest więc samo biologiczne istnienie gatunku ludzkiego, lecz jego godność potwierdzona w kulturze. Kultura rozumiana jest tu na dwa sposoby. Po pierwsze, jako „kultura zręczności”, polegająca na wyrobieniu zdolności do podjęcia i urzeczywistnienia celów, jakie człowiek sam sobie stawia. Po drugie, jako „kultura karności”, polegająca na opanowaniu pożądań i podporządkowaniu ich rozumnym działaniom⁵⁴. Wolność człowieka jest zatem realizowana w horyzoncie wyobraźni, wspomagającej realizację wolności

⁵¹ Tenże, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Znak, Kraków 1993, s. 63.

⁵² M. Żelazny, *Idea...*, dz. cyt., s. 107.

⁵³ M. Rebes, *Od...*, dz. cyt., s. 179.

⁵⁴ I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, tłum. J. Gałęcki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1964, s. 427.

praktycznej, polegającej na posłuszeństwie wobec imperatywu kategorycznego. Filozofia Kantowska usiłowała poniekąd zastąpić dawny sposób uprawiania metafizyki jej nową postacią poprzez dociekanie warunków możliwości postępu naukowego oraz moralnego.

Bodajże najczęstszym zagadnieniem podejmowanym przez interpretatorów Kanta była kwestia granic ludzkiego, a właściwie naukowego poznania świata. Niemiecki filozof uważał je bowiem za poznanie konieczne i powszechne, czemu przeciwstawiali się empiryści. Uważali oni, że twierdzenia nauki są uogólnieniami obserwacji empirycznych, posiadającymi status twierdzeń prawdopodobnych (hipotez) bądź konwencji (twierdzeń akceptowanych na podstawie umowy uczonych)⁵⁵. Z kolei pojęcie rzeczy samych sobie zostało zakwestionowane przez niemieckich idealistów. Gottlieb Fichte zarzucił Kantowi brak konsekwencji, podkreślając idealizm oraz transcendentalność jego stanowiska, polegającego na sprobematyzowaniu przedmiotowej ważności przedstawiń⁵⁶. Jak pisze Marek Siemek:

„(...) tradycyjnie pojętej filozofii, którą można tylko «mieć» czy «posiadać», przeciwstawia Fichte filozofię prawdziwą – tę, którą trzeba bezpośrednio «być». Myślenie nie jest w niej już arbitralnym i sztucznym konstruowaniem pojęć, lecz tylko wiernym rekonstruowaniem źródłowej i zawsze identycznej, bo koniecznej samo-konstrukcji owego pierwotnie «obrazującego» Rozumu jako niezmiennej formy wszelkiego rozumienia”⁵⁷.

W opozycji do niemieckich idealistów, w drugiej połowie dziewiętnastego wieku, powstały szkoły neokantowskie, pragnące powrotu do, zniekształconego ich zdaniem przez niemieckich idealistów, Kanta. Wymienia się trzy najważniejsze z nich: neokantyzm fizjologiczny, szkoła marburska oraz szkoła badeńska. Neokantyzm fizjologiczny Friedricha Alberta Langego interpretował uwarunkowania aprioryczne poznania przez pryzmat gatunkowych różnic fizjologicznych. Szkoła marburska zajmowała się logicznymi warunkami poznania naukowego i moralnego, a także przeżyć estetycznych. W szkole tej toczyła się szczegółowe dyskusje na temat „rzeczy samej w sobie”. Pojmowano ją idealistycznie bądź realistycznie⁵⁸. Natomiast szkoła badeńska podkreślała znaczenie Kantowskiego odróżnienia na poznanie intelektualne (ustalające obiektywne prawa nauki) od poznania aksjologicznego. Badeńczycy uważali ją za właściwą kontynuację programu filozoficznego Kanta⁵⁹. Do jego programu na swój sposób nawiązywali również przedstawiciele „filozofii życia”, tacy jak Dilthey czy Georg Simmel.

⁵⁵ Z. Kuderowicz, *Kant...*, dz. cyt., s. 26.

⁵⁶ M. J. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1977, s. 219-220.

⁵⁷ Tamże, s. 311.

⁵⁸ Z. Kuderowicz, *Kant...*, dz. cyt. s. 127.

⁵⁹ Tamże, s. 128.

2.3 Wobec granic poznania

Steiner swoją rozprawę doktorską rozpoczyna do znamienego zdania: „Współczesna filozofia choruje na niezdrową wiarę w Kanta”⁶⁰. Albowiem filozof z Królewca obalił dogmatyzm przedkrytycznej filozofii, ale nie zastąpił go niczym nowym. Świadczyć o tym może dalszy rozwój idealistycznej filozofii niemieckiej, łącznie z Schopenhauem. Według Steinera niemieccy idealisci przekraczali samoograniczenia poznawcze Kanta, ale ich poszukiwania były pozbawione dostatecznie silnego punktu oparcia. Nie potrafili oni dociec istoty ludzkiego poznania. Przez co ich systemotwórcze ambicje zwiódły ich na manowce. Zdarza się, że myśl Steinera zestawia się z poglądami Fichtego, uchodzącego za właściwego twórcę niemieckiego idealizmu. Twierdził on, iż istnieje rzeczywistość zdeterminowana przez poznający go podmiot. Podobnie u Steinera opowiadanie się za wolnością stanowi niejako wybór prawdziwe etyczny, przeciwstawiający się brakowi wyboru⁶¹.

Jeszcze ważniejszą inspiracją dla Steinera są metodologiczne koncepcje Goethego. Umożliwiały one niemieckiemu poecie tworzenie alternatywnego przyrodoznawstwa. Goethańska metoda oglądowa traktowała myślenie jako organ postrzegający rzeczywistość duchową. Według Steinera istnieje zgodność pomiędzy idealizmem a zasadą badań empirycznych, gdyż idea stanowi rezultat badania, powstającego z otwarcia zmysłów na rzeczywistość. Pełnia poznania domaga się zatem postrzegania myślenia, wynikającego z obserwacji. Steiner zatem usiłuje zastosować metodę oglądową Goethego do specyficznego fenomenu, jakim jest człowiek. Specyfika zaś ludzkich działań wiąże się z myśleniem.

Austriacki myśliciel w pierwszym rozdziale *Filozofii wolności* przekonuje, iż możliwość rozstrzygnięcia pytania o wolność człowieka zakłada rozpatrzenie relacji pomiędzy ludzkim – motywowanym zwykle emocjami – działaniem a myśleniem. Píše on: „Droga do serca wiedzie przez głowę. Także miłość nie stanowi tu wyjątku. Jeśli nie jest ona jedynie przejawem popędu płciowego, to opiera się ona na wyobrażeniach, które tworzymy sobie o ukochanej istocie. A im bliższe ideału są te wyobrażenia, tym bardziej miłość nas uszczęśliwia. Także tutaj myśl jest matką uczucia”⁶². Dzięki myśleniu również możliwe jest wyjaśnianie postrzeganych faktów, służąc tym samym pojmowaniu świata. Steiner stwierdza: „Obserwacja i myślenie to dwa punkty wyjścia duchowych dążeń człowieka na tyle, na ile

⁶⁰ R. Steiner, *Truth and Knowledge*, [online:] https://rsarchive.org/Books/GA003/English/GC1981/GA003_pref.html [data dostępu: 21. 04. 2022].

⁶¹ Por. Ł. Musiał, *W poszukiwaniu straconego Kafki*, „Teksty Drugie”, 2013/ 6, s. 230.

⁶² R. Steiner, *Filozofia wolności*, tłum. J. Prokopiuk, Spektrum, Warszawa 2000, s. 22.

jest on tych dążeń świadom⁶³. Co prawda obserwacja poprzedza myślenie, ale myśleniu przypada decydująca rola, jeśli chodzi o powstanie poglądu na temat tego, co obserwowane. Myśleniu również różni się od uczuć oraz aktów woli, o których zwykle mówi się w pierwszej osobie liczby pojedynczej (na przykład „Czuję się dobrze”, „Pragnę napić się Pepsii” w przeciwieństwie do przedmiotowego wydawania sądów „Stół jest wystarczająco szeroki” a nie „Myślę, że stół jest wystarczająco szeroki”). Jego szczególną cechą jest skierowanie na przedmiot. Myślenia nie da się również sprowadzić do żadnego z wrażeń zmysłowych⁶⁴.

Dzięki myśleniu człowiek poznaje świat. Natomiast obserwacja myślenia na drodze introspekcji umożliwia poznawanie myślenia. Steiner odżegnuje się od fizjologicznego pojmowania myślenia jako procesu zachodzącego w mózgu, przeciwstawiając się tym samym materialistycznym tendencjom swojej epoki, którą doskonale obrazuje powiedzenie Karla Vogta: „Podobnie jak nie istnieje żółć bez wątroby, mocz bez nerek, tak też nie istnieje myśl bez mózgu; aktywność duszy jest funkcją substancji mózgu⁶⁵. Steiner w przeciwieństwie do niego pisze:

„Człowiekowi, który nie potrafi przezwyciężyć materializmu, brak zdolności do wytworzenia wcześniej postawionego stanu. Stan uświadomiłby mu to, co pozostaje nieświadome w trakcie wszelkiej innej aktywności duchowej. Z kimś, komu brak dobrej woli, by spojrzeć na sprawę z tego punktu widzenia, trudno mówić o myśleniu, tak samo jak z niewidomym o barwach. Niechaj jednak ktoś taki nie sądzi, że bierzemy procesy fizjologiczne za myślenie. Nie jest on w stanie wyjaśnić myślenia, ponieważ go nie widzi⁶⁶.

Steiner również podejmuje również polemikę z realizmem naiwnym oraz wynikającym z niego realizmem metafizycznym. Realista naiwny, czy też człowiek naiwny, uważa przy tym siebie za twórcę pojęć, nie doceniając myślenia. Autor *Filozofii wolności* zauważa, że w opozycji do danych ze świata zewnętrznego postrzeżeń, treść naszych myśli pojawia się w doświadczeniu wewnętrznym, nazywając ją intuicją. Stwierdza on: „Jest ona dla myślenia tym, czym obserwacja dla postrzeżenia⁶⁷. Steinerowska krytyka realizmu naiwnego kwestionuje jego dwa aksjomaty: istnieje tylko to, co jest postrzegane, a także: to, co postrzegalne – istnieje. Dla realisty naiwnego świat sprowadzony jest do zjawisk zmysłowych, a wszystko inne traktuje jako „jedynie pomyślane⁶⁸. Krytyka realizmu metafizycznego okazuje się zarazem krytyką realizmu naiwnego. Albowiem realizm obok

⁶³ Tamże, s. 30.

⁶⁴ Tamże, s. 33.

⁶⁵ Cyt za A.J. Noras, *Spór o materializm*, „Idea - Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, 2009/21, s. 12

⁶⁶ R. Steiner, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 35.

⁶⁷ Tamże, s. 72.

⁶⁸ Tamże, s. 87.

rzeczywistości postrzeganej zmysłowo konstruuje rzeczywistość przez zmysły niepostrzegalną, wyobrażając ją sobie analogicznie do pierwszej. W ten sposób powstaje dualistyczny obraz świata, zakładający granice ludzkiego poznania⁶⁹.

Steiner przechodzi do krytyki dualizmu, jakiej najbardziej znaczącym przykładem jest filozofia Kanta oraz nawiązująca niej filozofia Schopenhauera. Nosi ona wspólną nazwę idealizmu krytycznego. Jego rozwinięciem jest doktryna realizmu transcendentalnego, uważanego na ogół za „uczniar Schopenhauera”, Edwarda von Hartmanna⁷⁰. W jego opinii tylko o wyobrażeniach możemy mieć bezpośrednią wiedzę. Według Steinera idealizm krytyczny Kanta oraz jego późniejsze modyfikacje popadają w wewnętrzną sprzeczność: „Idealista krytyczny może obalić realizm naiwny tylko wtedy, gdy sam w naiwny realistyczny sposób przyjmie, iż jego własny organizm istnieje obiektywnie”⁷¹. Idealista krytyczny, usiłując obalić realizm naiwny, dochodzi do przekonania o pierwotności realizmu naiwnego, zakładającego rzeczywistość jedynie tego, co postrzegane zmysłowo. Austriacki filozof porównuje idealizm krytyczny do piętra budynku postawionego na fundamencie realizmu naiwnego. Píše on: „Idealizm krytyczny jest zupełnie niezdolny do uzyskania poglądu na relację między postrzeżeniem a wyobrażeniem”⁷².

Odrzucenie wyżej wymienionych poglądów wiąże się z przyjęciem założenia, iż prawda o człowieku i jego wolności znajduje się w jego myśleniu, które obserwowane jest w stanie wyjątkowym doświadczenia wewnętrznego. Myślenie wymyka się zwykłej obserwacji, to jest dokonującej się przy pomocy percepcji zmysłowej. Oznacza to, że zakłada ona jakiś inny rodzaj percepcji – rodzaj postrzegania pozazmysłowego określanego najczęściej mianem intuicji a przez Steinera mianem stanu wyjątkowego. Píše on:

„Dla każdego jednakże, kto ma zdolność obserwowania myślenia – a przy dobrej woli ma ją każdy normalny człowiek – obserwacja, ta jest najważniejsza, jakiej może dokonać. Obserwuje on bowiem coś, co sam wytwarza; nie ma przed sobą zrazu obcego przedmiotu, lecz swą własną czynność. Wie, w jaki sposób powstaje to, co obserwuje; zna istniejące relacje i związki. Znalazł zatem stały punkt, z którego wychodząc, może z uzasadnioną nadzieją szukać wyjaśnienia pozostałych zjawisk świata”⁷³.

Praktykowanie obserwacji własnego myślenia oznacza, że człowiek poznaje samego siebie w wyjątkowych aktach samoobserwacji. Im bardziej zdolny jest do obserwacji samego siebie, tym bardziej zna samego siebie, czyli swoje myśli. O ile myślenie odbywa się przy pomocy pojęć, a wynikiem obserwacji są spostrzeżenia, to poszczególne indywidualności nie są

⁶⁹ Tamże, s. 90.

⁷⁰ J. Garewicz, *Schopenhauer*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1988, s. 71

⁷¹ R. Steiner, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 58.

⁷² Tamże, s. 60.

⁷³ Tamże, s. 36.

jedynie czystymi myślami i spostrzeżeniami. Tworzą one zindywidualizowane pojęcia, to jest wyobrażenia. Praktyka „stanu wyjątkowego” oznacza zatem rozpoznawanie własnych wyobrażeń. Steiner pisze:

„Rzeczywistość przedstawia nam się jako postrzeżenie i pojęcie; subiektywna reprezentacja tej rzeczywistości zaś jako wyobrażenie. Gdyby nasza osobowość uzewnętrzniała się jedynie w poznaniu, to suma tego wszystkiego, co obiektywne, byłaby nam dana w postrzeżeniu, pojęciu i wyobrażeniu. Nie zadowolamy się jednak odniesieniem postrzeżenia do pojęcia za pomocą myślenia, lecz odnosimy postrzeżenia do naszej odrębnej podmiotowości, naszego indywidualnego Ja. Wyrazem tego indywidualnego odniesienia jest uczucie, które manifestuje się jako przyjemność bądź przykrość. Myślenie i uczucie odczuwanie odpowiadają dwojakiej naturze naszej istoty, o czym już wspominaliśmy. Myślenie to element, dzięki któremu bierzemy udział w powszechnym procesie kosmicznym, odczuwanie zaś jest tym, dzięki czemu można się wycofać w wąskie granice naszej własnej istoty”⁷⁴.

Steiner kwestionuje dualizm, którego skrajną postacią okazało się rozróżnienie na kantowskie fenomeny i noumeny, zastępując go monizmem. Sformułowana przez Steinera filozofia monistyczna głosi przekonanie, iż dzięki procesom poznawczym a właściwie samopoznawczym z pozoru dualistyczna rzeczywistość zostaje przeistoczona w jedno. Przedmiot poznawczy jest rezultatem organizacji podmiotu, postrzegającego rzeczywistość z unikalnego punktu widzenia, a co za tym idzie obdarzonego charakterystycznym wyłącznie dla niego nastawieniem emocjonalnym względem postrzeganej rzeczywistości. Z kolei myślenia pokrywa się z tym, co uniwersalne. Steiner twierdzi, że z rozumianego pojęcia procesu poznawczego wynika, że nie można mówić o granicach poznania. Poznanie nie ma granic, gdyż nie jest ono powszechną sprawą świata, lecz jedynie czymś, co człowiek stawia przed sobą jako takim, ponieważ świat jako taki nie domaga się wyjaśnienia⁷⁵. Oznacza to, że ograniczenia poznawcze mogą być przewyżczone przez udoskonalenie postrzeżeń. Analogicznie jak wynalezienie mikroskopów i teleskopów przyczyniło się do postępu w naukach przyrodniczych. Dotyczą one nie tylko rzeczywistości materialnej (zewnętrznej), lecz także duchowej (wewnętrznej). Monizm zaś stanowi połączenie realizmu i idealizmu w wyższą jednię⁷⁶, antycypując jednocześnie poszukiwania duchowe. Zdradza to następujące stwierdzenie: „By mieć postrzeżenia natury dusznej lub duchowej, potrzebne są zmysły, ale nie w rozumieniu potocznym”⁷⁷.

⁷⁴ Tamże, s. 81.

⁷⁵ Tamże, s. 85.

⁷⁶ Tamże, s. 91.

⁷⁷ Tamże, s. 97-98.

2.4 Zobowiązanie do wolności

Filozofia wolności Steinera przeciwstawia się również Kantowskiej etyce. Praktyczną filozofią Kanta przeciwstawia się niejednokrotnie jego filozofii teoretycznej. O ile rezultatem krytycznej filozofii transcendentalnej jest zawieszenie sądów na kwestie metafizyczne (istnienie wolnej woli, nieśmiertelności duszy oraz istnienia Boga), to ich rozstrzygnięciem wydaje się być etyczne postępowanie. Człowiek realizuje je poprzez zgodność czynów z imperatywem kategorycznym. Imperatyw kategoryczny nie jest co prawda tożsamy z mającym prowadzić do szczęścia imperatywem pragmatycznym, to jednak z jego treści nie wynika potępienie ludzkich dążeń do osiągnięcia szczęśliwości. Co więcej, moralne doskonalenie duszy oraz realizacja wartości społecznych domaga się przyjęcia istnienia wolnej woli, a także perspektywy na postęp wiekuisty. Ów zaś jest dopiero możliwy pod warunkiem istnienia nieśmiertelnej duszy a gwarantem jej istnienia jest Bóg. W związku z tym można powiedzieć, że na gruncie kantyzmu metafizyka wraca w postaci postulatów praktycznego rozumu.

Etyka Kanta okazuje się etyką obowiązku. W *Uzasadnieniu metafizyki moralności* można odczytać znamienne słowa: „Obowiązku! Ty wzniosłe, wielkie miano, które w sobie nie zawierasz nic umiłowanego, nic, z czym łączy się schlebianie, lecz żądasz poddania się (...), co ustanawiasz prawo...przed którym milkną wszystkie skłonności, mimo że potajemnie mu przeciwdziałają”⁷⁸. Steiner przeciwstawia powyższemu słowom, wskazując na różnicę pomiędzy Kantowską moralnością prawa a moralnością wolności. Autor *Filozofii wolności* pisze: „Wolności! Ty przyjazne, ludzkie miano, które zawierasz w sobie wszystko, co miłujemy w moralności, co moje człowieczeństwo najbardziej sobie ceni, i nie czynisz mnie niczym sługą, ty, które nie ustanawiasz jedynie prawa, lecz czekasz na to, co moja miłość moralna sama uzna za prawo, gdyż w obliczu każdego narzuconego prawa czuje się niewolną”⁷⁹. Steiner dodaje do tego, iż wolna jednostka może wydawać się ogółowi, scharakteryzowanemu jako mieszczaństwo, niebezpieczna, ponieważ większość postrzega moralne postępowanie przede wszystkim jako zgodność z ustalonym z zewnątrz porządkiem.

Wolne działanie zakłada zdolność przeżywania indywidualnych intuicji moralnych. Ich brak oznacza zatem niemożność podejmowania wolnego działania. Steiner zauważa przy tym, że dokładnym przeciwieństwem tej zasady moralnej jest imperatyw kategoryczny Kanta. Bodajże najbardziej znana jego wersja brzmi następująco: „Postępuj tylko według takiej

⁷⁸ I. Kant, *Krytyka praktycznego...*, dz. cyt., s. 94.

⁷⁹ R. Steiner, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 125.

maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”⁸⁰. Według Steinera, powyższe zdanie w dużej mierze eliminuje indywidualne impulsy do działania. Impulsy te mogą być zgodne z prawem, spełniając wymóg legalności, ale również mogą być niezgodne z prawem. Postępowanie niezgodne z prawem wskazuje na dwie możliwości. Jedną z nich jest postępowanie niejako „pod prawem”, czyli jego łamanie w imię własnego egoizmu. Natomiast druga możliwość zakłada niejako postępowanie „ponad prawem”, czyli przekraczanie prawa w imię wyższych ideałów. Austriacki filozof zatem odrzuca imperatyw kategoryczny, stwierdzając, iż miarodajne może być dla niego wyłącznie to, co powinienem czynić w indywidualnym przypadku⁸¹.

Steiner już w swojej rozprawie doktorskiej wiąże wolność postępowania z procesem uświadamiania sobie swojej wolności⁸². Łączy on wolność nie tyle ze zdolnością do myślenia, lecz raczej ze zdolnością do jego obserwacji. Zakłada on jednocześnie przy tym, iż wszyscy ludzie jako jednostki są jednego ducha. Według niego człowiek wolny – to znaczy praktykujący wolność – jest przekonany, że inny człowiek, podobnie jak on sam, należy do świata duchowego. W świecie duchowym ludzie spotykają się w swoich intencjach. Dlatego też człowiek wolny nie tyle domaga się od drugiego człowieka zgodności, lecz jej oczekuje. Zgodność ta bowiem leży w naturze ludzkiej⁸³. Autor *Filozofii wolności* pisze:

„Stojąc na stanowisku wolnej moralności nie twierdzimy zatem, że duch wolny jest jedyną formą, w jakiej może istnieć człowiek. W wolnej duchowości widzimy zatem ostatnie stadium rozwoju człowieka. Nie przeczymy przeto, że działanie zgodnie z normami, pojmowane jako stopień rozwoju, ma swoje uzasadnienie. Nie możemy go tylko uznać za absolutny punkt widzenia na moralność. Jednakże duch wolny przewyższa normy w tym znaczeniu, że jako motywy odczuwa nie tylko nakazy, lecz w swym działaniu kieruje się także impulsami (intuicjami) moralnymi”⁸⁴.

W ten sposób powstaje różnica pomiędzy ludźmi wolnymi a moralizatorami. Ludzie wolni są zdolni do postępowania zgodnie z własnym osądem moralnym. Różnią się oni od moralizatorów. Moralizatorzy nie postępują w sposób twórczy, lecz jedynie potrafią podawać reguły moralne, nie potrafiąc zastosować ich do konkretnych sytuacji; przypominając krytyków sztuki prawiących o tym, jak należy tworzyć, lecz nie potrafiących stworzyć żadnego dzieła⁸⁵. Źródłem osądów moralnych ludzi wolnych jest fantazja, intuicja oraz technika. Jeśli człowiek czerpie wyobrażenia na temat rzeczywistości dzięki fantazji, to także

⁸⁰ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1953, s. 50.

⁸¹ R. Steiner, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 116.

⁸² Tenże, *Truth...*, dz. cyt.

⁸³ R. Steiner, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 120-121.

⁸⁴ Tamże, s. 120.

⁸⁵ Tamże, s. 141.

swoje wyobrażenia moralne pochodzą one z fantazjowania. Fantazja moralna sprawia, iż ludzie są twórczy w dziedzinie moralności, modyfikując swoje osądy moralne i związane z nimi postępowanie. Wymaga to jednak dodatkowej kompetencji, jaką jest zdolność przekształcania świata postrzeżeń. Steiner nazywa ją techniką moralną⁸⁶. W jego przekonaniu moralne postępowanie polega przede wszystkim na tworzeniu wartości i postępowaniu zgodnie z nimi. Jest to zatem działanie prawdziwie wolne, wychodzące poza opozycję pomiędzy zmysłowymi skłonnościami zwanymi zbiorczo pożądaniem a ideami rozumowego postępowania. Wydaje się zatem, że na Steinerowską koncepcję moralności w pewnym stopniu oddziaływała koncepcja gry Schillera. Schiller w swoim dziele usiłował niejako dokonać syntezy „Kantowskiej filozofii” oraz „Goethańskiej poezji”, a więc syntezę krytyki i utopii czy też samoświadomości oraz mitu⁸⁷. W związku z tym Schiller wprowadza pojęcie gry jako trzeciego popędu, umożliwiającego w dużym stopniu na harmonizację naturalnych popędów oraz różnego rodzaju nakazów i zakazów kultury.

Co więcej, Steiner łączy swoją teorię indywidualizmu etycznego z ewolucjonizmem, z którym zapoznał się za pośrednictwem dzieł Ernsta Heackle’a. Heackle, zwany niemieckim Darwinem uważał, że ewolucja stanowi siłę kosmiczną. Ucieleśniała się ona w naturze oraz człowieku, stanowiących jedność za pośrednictwem ducha. Filozof wolności przy tym stwierdza, iż konsekwencją teorii ewolucji jest zaprzeczenie możliwości nadnaturalnego pochodzenia człowieka, a co za tym idzie poszukiwania antropogenezy w naturze⁸⁸. Indywidualizm etyczny uważany jest przez niego za uduchowanie teorii ewolucji. Dlatego też stwierdza on:

„Indywidualizm etyczny nie ma się czego obawiać ze strony przyrodoznawstwa, które rozumie samo siebie: obserwacja ukazuje, które rozumie samo siebie: obserwacja charakteryzuje wolność jako charakterystyczną cechą ludzkiego działania w jego formie doskonałej. Wolność tę należy przypisać ludzkiej woli, o ile urzeczywistnia ona czysto ideowe intuicje. Intuicje te bowiem nie są wynikiem konieczności działającej z zewnątrz, lecz czymś opartym na samym sobie. Jeśli człowiek stwierdza, że jego działanie jest odbiciem takiej ideowej intuicji, to odczuwa je jako wolne. W tej charakterystycznej cesze działania tkwi wolność”⁸⁹.

Steinerowska refleksja nad wolnością łączy zatem rozważania epistemologiczne oraz etyczne, odnosząc się do Kantowskiej koncepcji wolności transcendentalnej oraz wolności praktycznej. Wolność praktyczna wynika z autonomii woli, wyrażając się w posłuszeństwie wobec imperatywu kategorycznego. Dla Steinera wolność nie jest tylko możliwa do

⁸⁶ Tamże, s. 141-142.

⁸⁷ M. J. Siemek, *Wolność i utopia w myśli filozoficznej Schillera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017, s. 31-32.

⁸⁸ R. Steiner, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 146.

⁸⁹ Tamże, s. 147.

pomyślenia, lecz również możliwa do praktykowania za pośrednictwem obserwacji własnych myśli. Umiejętność obserwowania własnych myśli stanowi dla niego podstawę dla poszerzania granic poznawczych, jak też granic wolności. Można wręcz powiedzieć, że stopień wolności człowieka zależy w dużym stopniu od jego myśli. Natomiast rozwój myślenia związany jest ze zdolnością do obserwowania własnych myśli. Warto przypomnieć, że Steiner nazywa ową obserwację stanem wyjątkowym, chociaż zwykle określa się ją mianem introspekcji czy medytacji. Obserwowanie własnych myśli prowadzi nie tylko do poprawy zdolności myślenia, lecz również przekłada się na ludzkie działanie. Człowiek, według Steinera, nie tyle jest wolny, co raczej nim bywa dzięki w swoim działaniu. Wolne działanie następuje pod warunkiem samodzielnego wyznaczenia motywów własnego postępowania. Jest to możliwe dzięki fantazji moralnej, umożliwiającej rozpoznawanie intuicji moralnych. Autor *Filozofii wolności* stwierdza: „Wolną istotą jest ta, która może chcieć tego, co sama uważa za słuszne. Kogoś, kto czyni, coś innego niż chce, muszą skłaniać do tego motywy, które nie tkwią w nim samym. Człowiek taki działa zniewolony”⁹⁰.

Steiner, opisując rozwój moralny człowieka, przyjmuje założenie, że ludzie jako jednostki są jednego ducha. Według niego człowiek wolny – a raczej praktykujący wolność – jest przekonany, że inny człowiek, podobnie jak on, należy do świata duchowego, gdzie ludzie spotykają się w swoich intencjach. Dlatego też człowiek wolny nie tyle domaga się od drugiego człowieka zgodności, lecz jej oczekuje. Zgodność ta bowiem leży w naturze ludzkiej⁹¹. Austriacki myśliciel uważa, że tylko wolny człowiek jest ostatnim stadium rozwoju człowieka. Nie oznacza to jednak potępienia działania zgodnie z normami, o ile takowe są należycie uzasadnione a nie traktowane jak absolutny punkt widzenia moralności. Wolny człowiek przewycięża normy, ponieważ motywami jego postępowania nie są nakazy, lecz intuicje moralne, dzięki którym wie, co jest słuszne, a co nie jest słuszne⁹². Steinerowski antykantyzm przejawiał się zatem nie tylko w kwestionowaniu samoograniczeń poznawczych, lecz także związanych z nią etyki obowiązku moralnego.

⁹⁰ Tamże, s. 147.

⁹¹ Tamże, s. 120-121.

⁹² Tamże, s. 120.

2.5 Czy Steiner był filozofem życia?

Powyższa rekapitulacja poglądów Steinera przedstawia go w dużej mierze jako ideowego przeciwnika Kanta i kantyzmu, z którymi zmagał się na przełomie dziewiętnastego oraz dwudziestego wieku. Wówczas wykształciły się trzy linie rozwojowe współczesnej filozofii. Pierwszą z nich reprezentują nurty filozofii, biorące za wzór postępowania naukę. Ową filozofię naukową reprezentują różnego rodzaju odmiany pozytywizmu oraz neokantyzmu, przekształcające się wraz z upływem czasu w filozofię analityczną (postanalityczną). W opozycji do scharakteryzowanej uprzednio filozofii naukowej kształtuje się myśl kwestionująca racjonalność relacji pomiędzy podmiotem a przedmiotem, odrzucająca możliwość systematycznego namysłu nad statusem ludzkiej wiedzy. Należy do nich filozofia życia reprezentowaną przez takich myślicieli jak Bergson, Dilthey, Freud, Nietzsche, Scheler czy Simmel. Jej kontynuują wydają się być wszelkiego rodzaju odmiany myślenia przekonanych o niewystarczalności logicznych form poznawania do odkrycia prawdy o ludzkiej egzystencji⁹³. Trzecią z nich stanowią próby odbudowania tradycyjnego racjonalizmu wraz z maksymalizmem filozofii. Ów trzeci nurt stanowią fenomenologia oraz neoscholastyka. Zgodnie z nią, zadaniem filozofii, a właściwie epistemologii, jest analiza relacji podstawowej podmiotowo-przedmiotowej, stanowiącą podstawę dla uprawiania pozostałych nauk⁹⁴.

Trudność umieszczenia Steinera na tle historii filozofii (niemieckiej) wiąże się z pewnością z faktem, iż jego dzieło zostało *de facto* przeoczone przez ówczesnych recenzentów. Nieliczni spośród nich dochodzili do wniosku, że dzieło właściwie nie definiuje tematu, jakim jest wolność – ewentualnie jest zaproszeniem do wspólnego poszukiwania wolności⁹⁵. Popularny w owym czasie von Hartmann nawiązywał do poglądów Schopenhauera, dzieląc jego kwietystyczną etykę; a jego „filozofia nieświadomości” doczekała się również krytycznej odprawy ze względu na historyczny defetyzm, łączenie ze sobą zbyt wielu wątków oraz nieuprawnione odwołanie do nauk szczegółowych⁹⁶. Hartmann określił stanowisko wyłożone w *Filozofii wolności* mianem „monizmu teoriopoznawczego”. Steiner odpowiedział mu, że jego monizm jest monizmem myśli różnym

⁹³ S. Judycki, *Epistemologia, W drodze* – Instytut Tomistyczny, Poznań – Warszawa 2020, tom I, s. 35-36.

⁹⁴ Tamże, s. 36-37.

⁹⁵ M. Baranowska, P. Fiktus, *Rudolf Steiner o wolności człowieka*, „Kultura i Edukacja”, 2017/3, s. 40.

⁹⁶ W. Tyburski, *Recepcja filozofii Eduarda von Harmanna w Polsce*, „Acta Universitatis Nicolai Copernic. Filozofia”, 1993/15, s. 95-96.

zarazem od realizmu naiwnego, idealizmu transcendentального a także firmowanego przez Hartmanna realizmu transcendentального⁹⁷.

Austriacki myśliciel uważał swoje rozważania za kontynuację filozofii Nietzschego, podziwiając go za bezkompromisowość w demaskowaniu hipokryzji mieszczańskiej kultury oraz nazywając go prawdziwie wolnym duchem; łączącym w sobie talenty myśliciela oraz artysty⁹⁸. W konkluzji rozprawy na temat niemieckiego filozofa stwierdza on, że Nietzsche właściwie nie stworzył żadnych nowych idei, a jego zasługą jest raczej rozpoznanie bolączek trapiących wiek dziewiętnasty. W opinii Steinera poetycka wizja Zaratustry oraz nadczłowieka stanowiła ucieczkę w poetycką wizję. Dlatego stwierdza on, że w przyszłości Nietzsche nie będzie pamiętany ani jako oryginalny filozof, ani założyciel religii czy prorok, a raczej będzie postrzegany jako męczennik wiedzy, który w poezji odnalazł środek do wyrażenia swojego cierpienia⁹⁹. W tak zarysowanej charakterystyce można dopatrywać się podobieństwa do myśli Schelera. Również Scheler negatywnie wypowiadał się na temat Kantowskiego formalizmu, dwuznacznie oceniając Nietzschego. Autor *Resentymentu a moralności* z jednej strony, doceniał go za rozpoznanie świata wartości; z drugiej zaś strony nie zgadzał się z jego relatywizmem w tej materii.

Jak zauważa Schnädelbach, w filozofii niemieckiej po okresie zdominowanym przez zagadnienia historyczne następuje zainteresowanie biologią, co może świadczyć o dominacji filozofii życia nad epoką, to jest początku dwudziestego wieku. Niemiecki historyk filozofii ma na myśli witalistyczny nurt w filozofii przyrody, wymierzony przeciwko mechanicyzmowi, który doprowadził nawet do chwilowego odrodzenia romantycznej filozofii przyrody¹⁰⁰. Zalicza się do niego również nawiązującego do poglądów Goethego Steinera. Stąd też Schnädelbach zwraca również uwagę, iż metafizycznej filozofii przyrody nie traktuje się już w nauce poważnie, stając się raczej kwestią światopoglądu niż badań naukowych czy filozoficznych dociekań¹⁰¹. W ten sposób Steiner pojawia się w rozbudowanym przypisie książki poświęconej dziejom niemieckiej filozofii, gdzie twórca antropozofii zostaje zestawiony z darwinistą Heacklem czy propagatorem energetyki Wilhelmem Ostwaldem. Wymienionych w poprzednim zdaniu myślicieli łączył monizm¹⁰².

⁹⁷ R. Steiner, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 194.

⁹⁸ B. Kowalewska, *O antropozofii Rudolfa Steinera. Moje ścieżki między Amsterdamem, Warszawą a Samotraką*, Universitas, Kraków 2015, s. 284.

⁹⁹ R. Steiner, *Friedrich Nietzsche, fighter for freedom*, [online:] https://rsarchive.org/Books/GA005/English/RSPI1960/GA005_c04.html [data dostępu: 13.03.2020].

¹⁰⁰ Tenże, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 227.

¹⁰¹ Tamże, s. 132.

¹⁰² Tamże, s. 381-382.

Dopiero wiek dwudziesty pierwszy przynosi jakiegokolwiek oznaki zainteresowania filozoficznym (nie tylko antropozoficznym) dziełem Steinera, prowokując (najczęściej filozofujących antropozofów) do zestawień poglądów swojego ulubionego filozofa z innymi myślicielami. Na tym tle zdaje się wyróżniać rozprawa Hartmuna Trauba zatytułowana *Philosophie und Antroposophie. Die philosophise Weltanschauung Rudolf Steiners. Grundlegung und Kritik* (2011), pracą, jaka ze względu na swoją objętość (ponad tysiąc stron) zdaje się wprowadzać nowe standardy w rozprawianiu o związkach antropozofii z filozofią. Główną zasługą Trauba jest zwrócenie uwagi miejsce Steinera w filozofii niemieckiej, zwracając szczególnie uwagi na jego związki z myślą Fichtego, a nawet z nawiązaniem do Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, to zdaje się on wręcz ignorować wpływ Goethego czy Heackle'a, łącząc je raczej z okolicznościami koniunkturalnymi. Zarzutem wobec tej pracy jest raczej wierność literze a nie duchowi antropozofii, polegającej niejednokrotnie na rozpatrywaniu badanego przedmiotu z różnych punktów widzenia¹⁰³.

Od roku 2013 publikowane są dzieła Steinera w wydawnictwie Fromma-Holzboog, znanym w Niemczech ze względu na wydawanie dzieł Boehmego, Fichtego czy Schellinga. Autorem redakcji wspomnianego wydania jest Christian Clement, który w pierwszym tomie edycji krytycznej wskazuje na Steinera jako jednego z prekursorów egzystencjalizmu. Jego filozofia antycypuje niektóre rozstrzygnięcia Martina Heideggera oraz Jeana-Paula Sartre'a¹⁰⁴. Walorem opracowania Clementa jest przedstawienie poszukiwań austriackiego myśliciela jako swoiste dzieło w procesie", co sprawia, iż przedstawia je nie tyle ze względu na chronologię powstawania tekstów, ile raczej ze względu na rozwijanie danego tematu, dając możliwość uchwycenia Steinerowskich inspiracji. Nawiązywał one zarazem do filozofii, nauki, religii a wreszcie ezoteryki. Szczególnie ważny okazuje się tom drugi, przedstawiający filozoficzne pisma Steinera¹⁰⁵. Zestawieniem egzystencjalizmu i myśli Steinera zainteresowany jest Oskar Borgmann-Hansen, zwracający uwagę na trzy podobieństwa pomiędzy myślą Steinera a Kierkegaardem. Po pierwsze, przekonanie o rzeczywistości świata ducha. Po drugie, ujmowanie człowieka w troisty sposób (ciało, dusza, duch). Po trzecie, oboje są piewcami indywidualizmu etycznego. Wreszcie obydwu filozofów rozwój myślenia prowadzi do rozwoju duchowego¹⁰⁶.

¹⁰³ D. W. Wood, *On the spirit and letter of Rudolf Steiner's philosophy*, „ROSE. Research On Steiner Education”, 2013/1, s. 197-198.

¹⁰⁴ C. Clement, „*Einleitung*,” in *Rudolf Steiner*, [w:] R. Steiner, *Philosophische Schriften*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 2016, s. XXVIII.

¹⁰⁵ Tenze, *A New Paradigm in the Academic Study of Anthroposophy?*, [online:] <https://steiner-studies.org/articles/10.12857/STS.951000140-5/> [data dostępu: 14.04.2021].

¹⁰⁶ Por. B. Kowalewska, *O antropozofii...*, dz. cyt., s. 233.

Nie oznacza to, że odkryto w Steinerze zapoznanego geniusza niemieckiej filozofii, lecz wreszcie poddano jego dzieło krytycznej analizie. Do takich prac należy opublikowana w internecie rozprawa doktorska Hal Jon Gangesa *The act of knowing: Rudolf Steiner and the neo-kantian tradition*. Jej autor dochodzi do wniosku, iż Steiner w niezbyt przekonujący sposób polemizuje z neokantystami. Protokół rozbieżności pomiędzy Steinerem a neokantystami dotyczy czterech kwestii. Pierwszą z nich jest różnica pomiędzy dualizmem poznawczym a Steinerowskim monizmem myśli, którego nie sposób zakwalifikować ani jako stanowisko materialistyczne, ani też jako stanowisko spirytualistyczne. Drugą rozbieżnością jest pojmowanie sądów intuicyjnych na podobieństwo Goethego, które dla Kanta są możliwe jako czyste oglądanie form naoczności. Innymi słowy, jest ono możliwe, ale nie jest rzeczywiste, gdyż jako takie wiąże się z intelektem nieskończonym. Wiąże się to z trzecią rozbieżnością, w której Steiner, rozprawiając o intuicji, zdaje się nawiązywać do poglądów Fichtego. Wreszcie po czwarte, utożsamienie intelektualnej intuicji z myśleniem intuicyjnym, stanowiące nawiązanie do ujmowania istoty rzeczywistości pojętej jako rodzaj mistycznego poznania przyrody¹⁰⁷.

Filozofia wolności sprawia wrażenie rozprawy, której akademicka czy też filozoficzna forma wypowiedzi przykrywa jej ezoteryczną treść¹⁰⁸. Steinerowska krytyka filozofii Kanta nie tylko prowadzi do wniosku, że człowiek winienem przekraczać ograniczenia poznawcze. Jej rozwinięciem są rozważania, w jaki sposób można tego dokonać przez rozwijanie a wreszcie przekraczanie swoich zdolności poznawczych. W przypadku Steinera chodzi tu o rodzaj zmysłu wewnętrznego, umożliwiającego obserwowanie własnego myślenia, zacierającego różnicę pomiędzy światem jako poznawanym przedmiotem a poznającym go podmiotem. Oznacza to, że epistemologiczne stanowisko austriackiego filozofa uzasadnia poniekąd jego późniejsze próby przekształcania zdolności poznawczych poprzez nawiązanie poprzedzających antropozofię tradycji ezoterycznych¹⁰⁹.

¹⁰⁷ H. J. Ganges, *The act of knowing: Rudolf Steiner and the neo-kantian tradition*, [online:] <https://researchdirect.westernsydney.edu.au/islandora/object/uws%3A12220/datastream/PDF/view>, [data dostępu: 01.02.2012], s. 213.

¹⁰⁸ C. Fort, *How esoteric is Rudolf Steiners concept of freedom*, [online:] https://www.academia.edu/537155/How_Esoteric_is_Rudolf_Steiners_Concept_of_Freedom_With_Special_Reference_to_his_Philosophy_of_Freedom, [dostęp 01.01. 2010], s. 49.

¹⁰⁹ A. Jocz, *Antropozofia Rudolfa Steinera, (1861-1925), czyli próba stworzenia podstaw neognozy*, [w:] *Oblicza gnozy*, red. E. Przybył, Nomos, Kraków 2000, s. 105.

2.6 Zapoznany krytyk Kanta

Kantowska filozofia wolności stanowi punkt odniesienia dla wielu późniejszych sporów filozoficznych. Na Kantowskie rozumienie wolności rzutuje w dużej mierze agnostycyzm jego poglądów zawartych w *Krytyce czystego rozumu*, prowadzących do powstania koncepcji wolności transcendentalnej. Ów kantowski agnostycyzm, odwołujący się do rozróżnienia na poznawalne fenomeny oraz niepoznawalne noumeny, został zakwestionowany przez niemieckich idealistów, dostrzegających możliwość poznania nieskończonego absolutu przez skończony podmiot. Także Kantowska wolność praktyczna realizowana w postępowaniu zgodnym z imperatywem kategorycznym stała się zarzewiem kolejnych sporów. Zarzucano jej: albo oderwanie od społecznych realiów, albo za formalizm, zapoznający świat ludzkich wartości; co szczególnie widoczne jest u Schelera. W podobnym duchu filozofował Steiner, nie poświęcając zbyt wiele uwagi *Krytyce władzy sądenia*. Dzieła, mającego niejako równoważyć napięcie pomiędzy poznawaniem a działaniem.

Jednym z wielu oponentów kantyzmu był Steiner, który swoje poglądy filozoficzne wyłożył przede wszystkim w *Filozofii wolności*. Dzieło to uważał za najważniejszą ze swoich książek, wykładając w niej własną koncepcję wolności a także polemizując z wnioskami zawartymi w *Krytyce czystego rozumu* oraz *Krytyce praktycznego rozumu*. Może przy tym dziwić brak odniesienia w książce Steinera do *Krytyki władzy sądenia* szczególnie cenionej przez Goethego. Steinerowska koncepcja wolności odnosi się przede wszystkim do specyfiki ludzkiego poznania oraz działania, bazującej na zdolności myślenia. Nurtuje go przy tym pytanie o możliwość poznania przez człowieka myślenia. Dlatego Steiner w dużej mierze fiksuje się na ludzkiej zdolności do obserwowania myślenia. Obserwowanie myślenia, nazwane przez autora *Filozofii wolności* stanem wyjątkowym ludzkiego umysłu, stanowi rodzaj postrzegania pozazmysłowego, to jest intuicji. Steiner określa swoje stanowisko filozoficzne mianem monizmu myśli, mającego stanowić alternatywę nie tylko dla dualizmu, za którego najbardziej skrajnego reprezentanta zostaje uznany kantyzm, lecz również dla dotychczasowych postaci monizmu: materializmu (od którego zdecydowanie się odżegnuje) a także od kojarzonego z filozofią Fichtego spirytualizmu.

Zaproponowany przez Steinera monizm myśli, zachęcający do praktykowania obserwacji własnego myślenia, prowadził do zrewidowania postawy życiowej, mającej wynikać z filozofii Kanta. Autor *Filozofii wolności* kwestionuje Kantowskie rozróżnienie na fenomeny oraz rzecz samą w sobie, dochodząc do wniosku, iż ludzkie poznanie nie ma jako takich granic, lecz jedynie ograniczenia. Są one możliwe do przezwyciężenia przez

praktykowanie obserwacji myślenia. Obserwacja ta przekłada się bowiem przede wszystkim na ludzkie działanie. Dzięki niemu możliwe jest lepsze rozumienie własnej indywidualności poprzez rozwijanie fantazji moralnej, prowadzącej na dotarcie – do wyznaczającej wolne postępowanie – intuicji moralnych. Swoją indywidualistyczną etykę Steiner sytuuje w opozycji wobec formalizmu Kantowskiej etyki obowiązku, a także popularnego na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku pesymizmu Schopenhauera oraz katastrofizmu von Hartmanna.

Filozofia wolności praktycznie została zignorowana przez akademicką publiczność w Niemczech. Steiner, nawiązując w swojej pracy do metodologii przyrodniczych poszukiwań Goethego, dostrzegał powinowactwo swojej filozofii z myślą Nietzschego. Polemicznie nastawiona wobec kantyzmu i neokantyzmu filozofia Steinera jawi się przede wszystkim jako jedna z wersji niegdysiejszej filozofii życia, która w czasach bliższych współczesności dała o sobie znać w postaci egzystencjalizmu. Zapoznana przez nie-antropozofów filozoficzna myśl Steinera dopiero od niedawna zaczyna budzić zainteresowanie historyków filozofii. Współcześni badacze myśli Steinera zwracają uwagę na dwie kwestie. Z jednej strony biorą oni pod uwagę nawiązania do niemieckiego idealizmu (zwłaszcza Fichtego) waloryzującego intuicję intelektualną skończonej podmiotowości; z drugiej zaś strony wskazują oni na jej podobieństwo z wybranymi przedstawicielami egzystencjalizmu czy też egzystencjalizmów: od filozofa wiary, jakim był Kierkegaard, przez „milczącego o Bogu” Heideggera, po ateistycznego Sartre’a. Pytaniem otwartym pozostaje do jakiego stopnia praktykowane obserwacji myślenia wiąże się z odkrywaniem przez Steinera tradycji ezoterycznych, prowadzących do powstania antropozofii.

3. *Filozofia wolności a antropozofia*

3.1 Od filozofii do antropozofii

Pierwsze wydanie najważniejszego dzieła nie przyniosło Steinerowi dostatecznego rozgłosu. Można wręcz powiedzieć, że publikacja *Filozofii wolności* przekreśliła jego szansę na karierę akademicką. Niesławny autor przeprowadził się do Berlina, gdzie przez pięć lat wykładał w szkole dla robotników, założonej pod patronatem Socjalistycznej Partii Niemiec. Do jego słuchaczy w owym czasie należała na przykład Róża Luksemburg. Jednak przede wszystkim cenili go kształcący się tam robotnicy. Oprócz tego doktor filozofii kontynuował działalność publicystyczną i wykładową, współpracując z licznymi towarzystwami wspierającymi szeroko rozumianą twórczość artystyczną¹¹⁰. Nieudana kariera naukowa spowodowała w życiu austriackiego filozofa dwie zmiany. Pierwsza z nich była natury wewnętrznej – oznaczała ona *de facto* nawrócenie Steinera na chrześcijaństwo ezoteryczne. Drugą z nich było publiczne głoszenie poglądów, odwołujących się do tak zwanych badań duchowych, które uczyniły go osobą popularną w kręgach ezoterycznych.

Jak zatem doszło do nawrócenia Steinera, który w swoim *opus magnum* nie wspomina o Jezusie Chrystusie? Przypuszcza się, że do przełomu dochodzi w roku 1902, o czym może świadczyć wydanie książki zatytułowanej „Chrześcijaństwo jako fakt mistyczny”. W pracy tej daje się zauważyć zainteresowanie jej autora relacją pomiędzy chrześcijaństwem a starożytnymi misteriami wtajemniczenia. Poprawiona wersja z roku 1910 wskazuje już jednoznacznie przełom w tej kwestii a Christian Lindberg zwrócił uwagę, iż w roku 1903 Steiner popełnił tajemniczo brzmiącą notatkę: „Odsłaniają się misteria chrześcijaństwa”¹¹¹. W tym czasie Steiner także zbliża się do Różo-Krzyża, masonerii a przede wszystkim do teozofii. Teozofia w szerokim znaczeniu tego słowa oznacza „mądrość, jaką posiadają bogowie”. Natomiast teozofia w ścisłym znaczeniu tego słowa wskazuje na założone przez Helenę Blavatsky Towarzystwo Teozoficzne. Hasłem tak rozumianej teozofii jest „Nie ma religii wyższej niż prawda”. Jej działalność sprowadza się zaś do trzech postulatów: 1) braterstwa wszystkich ludzi, 2) porównawczego studium religioznawczego, mającego za zadanie dojście do „tradycji pierwotnej”, 3) rozwijanie w człowieku ukrytych dotąd mocy, czyli zdolności paranormalnych¹¹². Poglądy Steinera mieściły się zatem w głównych

¹¹⁰ M. Głazewski, *Rudolf...*, dz. cyt., s. 14-15.

¹¹¹ B. Kowalewska, *O antropozofii...*, dz. cyt., s. 291.

¹¹² H. P. Bławatska, *Doktryna tajemna*, tłum. W. Dynowska, Interart Tedar, Warszawa 1996, s. 50-51.

założeniach Towarzystwa Teozoficznego, zakładającego oraz aprobującego pluralizm poglądów. Steiner zaś pełnił w nim funkcję niemieckojęzycznej sekcji stowarzyszenia, co doprowadził do rozłamu i ukonstytuowania antropozofii.

Istnieją na ten temat powodów rozłamu co najmniej dwie odpowiedzi. Według pierwszej z nich przyczyną odejścia Steinera z Towarzystwa był jego konflikt z następczynią Bławatskiej, Annie Bessant (1847-1933). Konflikt ten można traktować jako starcie dwóch silnych osobowości, walczących o przywództwo w międzynarodowej organizacji, aczkolwiek należy pamiętać o różnicach ideowych pomiędzy nimi. Apogeum tego konfliktu miało miejsce w roku 1911, kiedy Bessant ogłosiła nastoletniego Hindusa Jiddu Krishnamurtiego (1895-1986) kolejnym wcieleniem Chrystusa. Sprzeciw Steinera doprowadził do powstania niezależnego stowarzyszenia. Natomiast spór dotyczący „hinduskiego Chrystusa” odsłonił zakamuflowany stan faktyczny, czyli przejęcie niemieckojęzycznego Towarzystwa Teozoficznego przez sekretarza, przyciągającego słuchaczy „intelektualnym tonem” czy też talentem oratorskim¹¹³. Sugestywną charakterystykę przedstawił psychiatra Anthony Storr:

„Steiner bez wątplenia był człowiekiem o wzniosłych ideałach i ogromnej inteligencji, inspirował innych i z pewnością uczynił więcej dobrego, niż wyrządził szkód. Jednak jego tak zwane «myślenie», jego domniemane siły percepcji nadzmysłowej doprowadziło do stworzenia wizji świata, wszechświata i historii kosmosu nieopartej żadnymi dowodami, zaprzeczającej wszystkim odkryciom współczesnej fizyki i astronomii, przypominającej raczej fikcję naukową niż prawdziwą naukę. Formułowane przez niego twierdzenia na jego własny temat są naprawdę oszałamiające. Żywił przekonanie, że jego własne, subiektywne siły «percepcji duchowej» ujawniają prawdy o wszechświecie niedostępne ortodoksyjnej nauce, a dokonywane przez niego odkrycia mogą zostać zastosowane w każdej dziedzinie życia, od medycyny i rolnictwa poczynając, na edukacji dzieci normalnych i upośledzonych kończąc. Ten delikatny, łagodny, uprzejmy człowiek miał, na jakimś poziomie swojej osobowości, niezachwianą pewność, że «wie». Była to pewność absolutna, tak charakterystyczna dla guru, która zjednywała mu uczniów i czyniła możliwym zaakceptowanie przez nich nauki duchowej i przyjęcie nauki antropozofii jako filozofii życia. System wierzeń Steinera jest zarówno osobliwy, jak i niewiarygodny, jego osiągnięcia w sferze czysto ludzkiej są jednak znaczące i trwałe”¹¹⁴.

Antropozofia jest zatem swoistym połączeniem, filozoficznego monizmu Steinera, różokrzyżowego chrystocentryzmu oraz teozoficznego podejścia do polegającego na próbie łączenia metod przyrodoznawczych z poszukiwaniami duchowymi. Towarzystwo Antropozoficzne zostało założone w roku 1913 w Berlinie. Od 1923 roku siedzibą towarzystwa jest *Goethenaum* w szwajcarskiej miejscowości Dornach niedaleko Bazylei. Antropozofia jest szczególnie obecna w krajach niemieckojęzycznych, a także w Holandii oraz Szwecji. Do popularyzacji antropozofii oraz jej idei przyczyniły się również przedsięwzięcia reformatorskie oraz zaangażowanie w nią wybitnych artystów.

¹¹³ M. Rzeczycka, T. Arciszewska-Tomczask, *Z dziejów antropozofii w Polsce*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890-1939*, tom I: *Teozofia i antropozofia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2019, s. 139-140.

¹¹⁴ A. Storr, *Kolosy na glinianych nogach. Studium guru*, tłum. J. Prokopiuk, P. J. Sieradzan, W.A.B., Warszawa 2009, s. 120.

3.2 Inicjacyjne przekroczenie antropologii

Steiner swoją filozofię wolności buduje na analizie ludzkiego poznania oraz jego szczególnej odmiany, jaką jest obserwacja myślenia. Zdolność ta stanowi według niego możliwość docierania do intuicji moralnych oraz prawdziwie wolnego postępowania. Dzięki obserwacji myślenia człowiek zyskuje samowiedzę, zarazem o tym, co w człowieku uniwersalne – to jest o myśleniu – lecz także o tym, co subiektywne: percepcji zmysłowej, stanów emocjonalnych oraz towarzyszących im aktów woli. Samowiedzy tej towarzyszy również wewnętrzna przemiana, oznaczająca także przemianę myślenia, uczuć oraz woli¹¹⁵. Steiner po napisaniu swojej głównej pracy zwrócił uwagę na tradycje ezoteryczne, szukając poniekąd wzorców doskonalenia introspekcji, obecnych w metodach medytacyjnych masonów, różokrzyżowców czy też teozofów. Na ich podstawie twórca antropozofii wyróżnił siedem etapów inicjacji: 1) studium możliwe na poziomie poznania materialnego, 2) poznanie imaginatywne, 3) poznanie inspiratywne, 4) poznanie intuitywne, 5) poznanie relacji między mikro- a makrokosmosem, 6) osiągnięcie jedności z makrokosmosem, 7) wieczna szczęśliwość w Bogu¹¹⁶. Wcześniej Steiner trzy etapy: 1) Przygotowanie, 2) Oświecenie, 3) Wtajemniczenie¹¹⁷.

Istnienie wyższego rodzaju poznania zakłada istnienie poznania niższego. Poznanie to, zwane poznaniem materialnym, składa się według Steinera z czterech elementów. Steiner w pracy *Wyższe stopnie poznania* pisze:

„W pierwszej kolejności wyjaśnić znaczenie poszczególnych stopni poznania. W zwykłym sensie rozważa się cztery elementy poznania: 1) przedmiot, który wywołuje wrażenia zmysłowe, 2) obraz (wyobrażenie) tegoż przedmiotu, które wytwarza sobie człowiek, 3) pojęcie, dzięki któremu dochodzi do zrozumienia rzeczy lub procesu, 4) podmiot, wytwarzający obraz i pojęcie przedmiotu”¹¹⁸.

Pierwszym etapem jest teoretyczne studium, obejmujące przygotowanie teoretyczne, polegające na czytaniu pism antropozoficznych, zawierających relacje z badań duchowych oraz ćwiczenie się w umiejętności klarownego myślenia. Nie chodzi bowiem w antropozofii o jakąś szczególną logiczną biegłość, lecz raczej o stan równowagi psychicznej, gwarantowany przez zdolność myślenia. Umiejętność logicznego myślenia w antropozofii przypomina traktowanie matematyki przez Platona w Akademii. Studiowanie jej niejako pośredniczyło

¹¹⁵ B. Kowalewska, *O antropozofii...*, dz. cyt., s. 252-252.

¹¹⁶ R. Steiner, *Droga do wtajemniczenia*, tłum. T. Mazurkiewicz, J. Prokopiuk, Rebis, Poznań 2000, s. 172.

¹¹⁷ Tenże, *Jak uzyskać poznanie wyższych światów?*, tłum. M. Waśniewski, Genesis, Gdynia 2000, s. 31.

¹¹⁸ Tenże, *The Stages of Higher Knowledge*, [online:]

https://rsarchive.org/Books/GA012/English/AP1967/GA012_c01.html [data dostępu 23.07.2022].

między zmiennym światem cieni a niezmienną rzeczywistością idei. Jak przekonuje Steiner:

„Człowiek jest bowiem istotą myślącą i swą ścieżkę poznania odnajduje tylko wtedy, gdy za jej punkt wyjścia przyjmie myślenie. Podanie jego intelektowi obrazu wyższych światów nie jest bezowocne, nawet jeśli na razie jest to tylko opowieść o wyższych faktach, w które nie wnika jeszcze swym własnym wglądem. Myśli dane mu stanowią bowiem siłę, która będzie działać dalej w jego świecie myślowym”¹¹⁹.

Jedynie zintegrowana jednostka gotowa jest wejść na drogę poznania duchowego. W przeciwnym wypadku próba wnikięcia w świat duchowy okazuje się nazbyt trudna. Albowiem poznanie świata duchowego, czy też wyższy rodzaj poznania, jest możliwy pod warunkiem przemiany i rozwoju ludzkich zdolności poznawczych. Ich podstawą jest zdolność myślenia. Studium w dużej mierze zatem polega na studiowaniu pism Steinera oraz innych badaczy świata duchowego. Etap studium antropozoficznego określa się mianem części teoretycznej, a co za tym idzie swoistego instruktażu przygotowującego do osiągnięcia wiedzy wyższego rodzaju. Wiedza wyższego rodzaju miałaby przekraczać ograniczenia wiedzy racjonalno-empirycznej.

Podkreślana wielokrotnie przez Steinera zasadność kształtowania zdolności klarownego myślenia, ma za zadanie odróżnienie zdobywania wiedzy o obiektywnie istniejącej rzeczywistości duchowej od subiektywnych halucynacji. Jest więc w postępowaniu twórcy antropozofii widoczna przezorność przed najczęstszym zarzutem kierowanym wobec ezoteryków. Najczęściej zarzuca się ezoterykom mylenie fantazji z rzeczywistością, czyli uznawanie za prawdziwe własnych urojeń. Stąd też krok o posądzenie ezoteryków – takich jak Steiner – jako co najmniej osoby zaburzone czy wręcz szalone. Twórca antropozofii, broniąc się przed wyżej przedstawionym zarzutem, pisze:

„Niektórzy twierdzą, że antropozofia nie może przypisywać sobie charakteru poznania właśnie dlatego, że wychodzi od przeżycia. Poznanie miałyby bowiem istnieć dopiero tam, gdzie przechodzi się od przeżycia do wywodzenia jednej rzeczy z drugiej, do logicznego przetwarzania i tak dalej. Ktoś, kto tak mówi, nie uwzględnia faktu, iż wszystkie te czynności duszy, za pomocą których człowiek współczesny uzasadnia naukowość, dzięki antropozofii staje się przeżyciem. W trakcie tego przeżycia nie porzuca się naukowości po to, by przejść do jakiejś fantastycznej czynności duszy. Przeciwnie, wnosi się w nie pełną naukowość. W każdym z duchowych rodzajów poznania – imaginacji, inspiracji, intuicji – opisywanych często z różnych punktów widzenia, naukowość żyje dalej, zachowując swą podstawową cechę charakterystyczną, tyle że w dziedzinie ducha zamiast w dziedzinie przyrody”¹²⁰.

¹¹⁹ Tenże, *Droga...*, dz. cyt., s. 27.

¹²⁰ Tamże., s. 197.

Jednak oprócz sceptycyzmu winna być również wyeliminowana nieuzasadniona wiara. Jak bowiem pisze Steiner: „W to, co mówię – powiada badacz ducha swemu uczniowi – nie powinienes wierzyć, lecz o tym rozmyślać”¹²¹.

Poznanie imaginacyjne polega w dużej mierze na pracy z wyobrażeniami, czyli z tym, co zostaje z wrażeń zmysłowych w pamięci. Stanowi ono pierwszy krok w odzmysłowieniu poznania. Drogą wiodącą do świata imaginacji jest kontemplacja symboli. Steiner w jednej swojej prac podaje jako przykład kontemplację Różo-Krzyża. Pisze on:

„Wyobraźmy sobie roślinę, jak zakorzenia się w ziemi, jak wypuszcza liść po liściu, jak rozwija się aż do zakwitnięcia. Obok tej rośliny wyobraźmy sobie człowieka i wnikajmy ożywioną w duszy myślą w to, jakie człowiek posiada właściwości i zdolności, które można nazwać doskonalszymi od właściwości rośliny. Pomyślmy, że może on się poruszać zgodnie ze swoimi uczuciami i wolą, podczas gdy roślina przykuta jest do swojego podłoża. (...) Można powiedzieć, że człowiek ma pewną przewagę w doskonałości nad rośliną, lecz musiał to okupić, łącząc w swojej istocie popędy, żądze i namiętności. Wszystko to należy uczynić żywą myślą w duszy”¹²².

Przejście na poziom imaginatywny nie jest dodawaniem nowego elementu do poznania, lecz raczej pójściem w kierunku eliminacji wpływu rzeczywistości zewnętrznej na podmiot.

Następnym etapem inicjacji jest poznanie inspiratywne. W poznaniu inspiratywnym dochodzi do dalszego odzmysłowienia doświadczenia, starającego się dotrzeć do źródła aktywności, tworzącej różnego rodzaju wyobrażenia. Steiner pisze:

„Na trzecim stopniu poznania znikają także obrazy. Teraz człowiek ma do czynienia tylko z «pojęciem» i «ja». Jeśli na drugim stopniu poznania człowieka otacza jeszcze świat obrazów, przypominający mu chwile, kiedy żywa pamięć wyczarowuje przed duszą wrażenia świata zewnętrznego, których jeszcze nie doświadczył, to na trzecim stopniu nie ma już takich obrazów. Człowiek żyje teraz całkowicie w świecie duchowym. Kto zwykł opierać się tylko na swych zmysłach, ten będzie narażony na pokusę, by sądzić, że jest to świat ulotnych zjaw”¹²³.

Twórca antropozofii porównuje ów świat do dźwięków dostępnych słuchowi. Nie jest to jednak świat dźwięków znanych z utworów muzycznych. Chodzi w nim raczej o „słyszenie” wnętrza rzeczy, kiedy świat zdaje się wypowiadać przed adeptem wiedzy tajemnej swoją istotę. Według niego, przeżywanie inspiracji prowadzi do poznania wewnętrznej istoty rzeczy, przemawiających językiem innego świata. Językiem jednak, dzięki któremu świat postrzegany zmysłowo staje się zrozumiały¹²⁴. Kolejnym etapem poznania antropozoficznego jest poznanie intuitywne. Wówczas ustaje również inspiracja. Steiner pisze:

¹²¹ R. Steiner, *Teozofia. Wprowadzenie w nadzmysłowe poznanie*, tłum. T. Mazurkiewicz, Spectrum, Warszawa 1993, s. 129.

¹²² Tenże, *Wiedza tajemna w zarysie*, tłum. M. Waśniewski, Genesis, Gdynia 2004, s. 198.

¹²³ Tenże, *Droga...*, dz. cyt., s. 176.

¹²⁴ Tamże, s. 177.

„Uczeń wiedzy tajemnej poznaje dzięki całkiem określönemu doświadczeniu wewnętrznemu, że wspiął się na ten stopień. Polega ono na odczuciu, iż nie znajduje się on na zewnątrz poznawanych przez siebie rzeczy i procesów, lecz wewnątrz nich. Obrazy nie są przedmiotami, lecz tylko je wyrażają. Przedmiotem nie jest również to, co daje inspiracja. Ona go jedynie wypowiada. To jednak, co teraz żyje w duszy, jest rzeczywiście samym przedmiotem. «Ja» rozlało się we wszystkie istoty; zlało się z nimi. Otóż życie rzeczy w duszy to intuicja. To, co mówi się o intuicji, trzeba brać całkiem dosłownie: dzięki intuicji wnikamy we wszystkie rzeczy”¹²⁵.

Twórca antropozofii zwraca przy tym uwagę, iż tak rozumiana intuicja różni się od powszechnie przeżywanej intuicji własnego „ja”. Austriacki ezoteryk zauważa przy tym, że o ile wszyscy ludzie mogą przykładowo nazwać stół stołem, i tym podobne. To istnieje tylko jedno słowo, którym każdy może nazwać tylko samego siebie. Tym słowem jest „ja”. Oznacza to też, że nikt inny – oprócz mnie samego – nie może powiedzieć do mnie „ja”. Podobnie też nie mogę też powiedzieć do drugiego człowieka „ja”. Dzieje się tak dlatego, iż każdy żyje we własnym „ja” a nie poza nim¹²⁶.

Antropozofia zatem wydaje się być praktyczną konsekwencją *Filozofii wolności*, prowadzącej do próby przeniknięcia za pośrednictwem introspekcji świata myśli, uczuć oraz woli. Świadczą o tym również antropozoficzne ćwiczenie podstawowe, stanowiące nie tyle uzupełnienie proponowanych przez Steinera medytacji, ile raczej ich warunek, umożliwiający wszechstronny rozwój osobowości. Wyróżnia się sześć ćwiczeń podstawowych. Rozwijają one cztery właściwości. Pierwszą z czterech właściwości jest rozróżnienie w myślach tego, co prawdziwe od tego, co przelotne. Drugą są spośród nich stanowi prawidłowe uznanie tego, co prawdziwe i rzeczywiste wobec tego, co przemijające. Trzecia właściwość polega na praktykowaniu sześciu „ćwiczeń towarzyszących”: kontroli myśli, kontroli działania, kontroli uczuć, tolerancji (cierpliwości), braku uprzedzeń oraz wewnętrznej równowagi. Wreszcie czwarta właściwość polega na umiłowaniu wewnętrznej wolności¹²⁷. W dużej mierze różnego rodzaju ćwiczenia duchowe i medytacje antropozoficzne przywołują rozpoznaną przez Michaela Foucaulta w praktykach antycznych filozofów ideę „powrotu do siebie”, polegającą na przemieszczeniu się w stosunku do samego siebie¹²⁸. Owemu przemieszczeniu towarzyszy dążenie do „uwolnieniu się od samego siebie”, gdyż zależność od samego siebie zdaje się być najgorszym rodzajem niewoli¹²⁹.

¹²⁵ Tamże. s. 177.

¹²⁶ Tamże. s. 178.

¹²⁷ M. Sołek, *Sześć ćwiczeń na drodze do wolności*, Arche, Kraków 2012, s. 11-13.

¹²⁸ M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu*, tłum. M. Herer, PWN, Warszawa 2012, s. 244.

¹²⁹ Tamże, s. 266.

Dalsze etapy inicjacji są niejako konsekwencją otwierania się na rzeczywistość duchową. Należy do nich w pierwszej kolejności poznanie relacji pomiędzy makro- a mikrokosmosem, czyli pomiędzy duchowym kosmosem a człowiekiem. Oznacza to pełne zrozumienie faktu uzależnienia człowieka od tegoż kosmosu. Oznacza ono również rozpoznanie zależności pomiędzy poszczególnymi sferami kosmosu a poszczególnymi organami ciała. Na przykład, medytacja punktu między oczami ma dawać poznanie natury swojego „ja”. Przedostatnim etapem wiedzy tajemnej jest jedność jej adepta z makrokosmosem oraz immanentnym aspektem Bóstwa bez utraty własnej indywidualności. Osiągnięcie wyższych stopni wtajemniczenia oznacza konieczność przechodzenia szeregu prób. Prowadzą one do spotkania ze „strażnikami progu”. Steiner pisze:

„W czasie wznoszenia się w wyższe światy doniosłymi przeżyciami są spotkania z «strażnikiem progu», gdyż w rzeczywistości jest ich dwóch: «mniejszy» i «większy». Pierwszego spotyka człowiek wtedy, gdy nici łączące wolę, myślenie i czucie zaczynają się rozluźniać w obrębie ciał subtelniejszych (astralnego i eterycznego). (...) Przed «większym strażnikiem progu» staje człowiek, gdy rozluźnienie połączeń obejmie również fizyczne części ciała (najpierw mózg)»¹³⁰.

„Strażnik Progu” w przypadku każdego człowieka jest kimś innym. Spotkanie z nim ma doprowadzić do przewyciężenia osobistych obserwacji zmysłowych, otwierając możliwość poznania nadzmysłowego, które byłoby obiektywne – bez subiektywnych dodatków. O ile ten pierwszy broni dostępu do rzeczywistości duchowej, reprezentując subiektywne życie psychiczne, to ten drugi stanowi paradoksalny ideał roztopienia się w świecie bez utraty własnej osobowości, co oznacza „zjednoczenie się z makrokosmosem”. Dzięki czemu antropozof zaczyna rozumieć, iż poznanie samego siebie, a co za tym idzie poznanie człowieka i jego życia domaga się zaznajomienia się z kosmogonią oraz antropogenezą. Wówczas człowiek zyskuje wiedzę, która wyzwala, a mianowicie gnozę. Trudno oczywiście tego dokonać podczas jednego życia. W związku z tym, ważną częścią antropozoficznej inicjacji jest nauka o reinkarnacji, wskazującej na konieczność przerabiania w wielu żywotach karmicznych lekcji, aby w pełni móc zrealizować ideał chrześcijańskiego życia, polegającego na bezinteresownej miłości do bliźniego.

¹³⁰ R. Steiner, *Droga...*, dz. cyt., s. 125.

3.3 Nauka duchowa

Steiner, rozwijając antropozofię na podstawie prowadzonych przez siebie badań duchowych, uważał, iż udaje mu się łączyć zarazem naukowość oraz duchowość. Twórca antropozofii pisze:

„Prawidłowo zrozumiane prawdy wiedzy duchowej dają człowiekowi prawdziwą podstawę życia, pozwalają mu rozpoznać swoją wartość, swoją godność i swoją istotę, dają mu najwyższą odwagę do życia. Wyjaśniają mu bowiem jego związek z otaczającym go światem; ukazują mu jego najwyższe cele, jego prawdziwe przeznaczenie. I czynią to w sposób, który jest zgodny z wymogami współczesności, nie powodując w człowieku rozdarcia między wiarą i wiedzą. Można być jednocześnie nowoczesnym naukowcem i badaczem wiedzy duchowej. Jednak wtedy trzeba być również jednym i drugim w prawdziwym tego słowa znaczeniu”¹³¹.

Austriacki ezoteryk nazywa ją najczęściej jako naukę duchową, aczkolwiek mówi również o nauce tajemnej, nauce boskiej bądź po prostu nauce.

Powszechnie jednak kwestionuje się jej naukowość, gdyż jej rezultaty stoją w sprzeczności z ustaleniami nauk empirycznych. Na przykład Ptaszek, przedstawiając Steinera jako jednego z inspiratorów Ruchu Nowej Ery, cytuje fragmenty jego dzieł, zdające się mieć więcej wspólnego z fantastyką niż z wiedzą. Człowiek, według nich, pochodzi z Księżyca – nie miał jeszcze wówczas ukształtowanej samoświadomości. W epoce lemuryjskiej skakał, a potem unosił się w powietrzu, przypominając ruchy kopalnych jaszczurów. Współcześni ludzie mieliby żyć, a nawet uratować się z ognistej katastrofy Lemurii, przemieszczając się na legendarną Atlantyde – zatopionego kontynentu mającego się znajdować pomiędzy Europą a Ameryką Północną¹³². Jeszcze bardziej fantastycznie brzmią jego poglądy dotyczące powstania Ziemi. Planety jakoby niegdyś złączonej ze Słońcem, zawierającej wiele ponadziemskich istot. Wcielenie Ziemi poprzedzone zostaje przez wcielenia Saturna, Słońca oraz Księżyca. Następnie ma nastąpić okres Jowisza¹³³. Przytoczone powyżej fragmenty utwierdzają Ptaszka w przekonaniu, iż łatwo wykazać ich nienaukowy charakter¹³⁴. Osobliwą antropogenezę streszczają zaś następujące słowa: „Człowiek był więc od samego początku człowiekiem, a nie małpą. Wyrzucił z siebie całe królestwo zwierzęce, aby samemu stać się doskonalszym”¹³⁵. Trudno zacytowane zdanie pogodzić z teorią ewolucji Charlesa Darwina. Warto jednak pamiętać, że dla Austriaka świat materialny stanowił jedynie część rzeczywistości. Twórca antropozofii pisze:

¹³¹ Tenże, *Kronika Akasza*, tłum. tłum. M. Waśniewski, Genesis, Gdynia 1996, s. 160.

¹³² Tenże, *Teozofia Różokrzyżowców*, tłum. M. Waśniewski, Genesis, Gdynia 1996, s. 96-102.

¹³³ Tamże, s. 66-67.

¹³⁴ R. T. Ptaszek, *Nowa...*, dz. cyt., s. 107.

¹³⁵ R. Steiner, *U bram teozofii*, tłum. M. Waśniewski, Genesis, Gdynia 1997, s. 62.

„Podobnie jak pływający w wodzie kawałek lodu składa się z tej samej co ona substancji, różni się jednak od wody pewnymi właściwościami, rzeczy świata zmysłowego są z tego samego tworzywa, co otaczające je światy: duszny i duchowy, od światów tych różnią się jednak właściwościami, dzięki którym są postrzegalne zmysłowo. Mówiąc na pół obrazowo, są zgęszczonymi tworami duchowymi i dusznymi, i właśnie to zgęszczenie sprawia, że zmysły mogą w ogóle o nich coś wiedzieć”¹³⁶.

Podobne kontrowersje budzą Steinerowskie twierdzenia na temat struktury człowieka. Według nich człowiek składa się z czterech ciał. Obok ciała fizycznego mówi on również o ciele eterycznym oraz ciele astralnym. Ciało eteryczne, stanowiące duchowy odpowiednik ciała fizycznego, bez którego to ostatnie nie byłoby możliwe. Ciało astralne, powiązane jest ze światem ludzkich odczuć, emocji oraz afektów, a także rozwijanych przez ćwiczenia towarzyszące zmysłom wewnętrznym, zwanych z tradycji orientalnej czakrami. Oprócz nich wyróżnia się pierwiastek duchowy zwany jaźnią. Jaźń odpowiedzialna jest za poczucie samej siebie. Obecność wszystkich ciał widoczna jest podczas śmierci. Steiner pisze:

„Wtedy od ciała fizycznego odłącza się nie tylko ciało astralne i ciało jaźni, ale również ciało eteryczne. Te trzy ciała wysuwają się i po śmierci ciała fizycznego pozostają jakiś czas razem. Zjawisko śmierci zachodzi w ten sposób, że w chwili umierania rozwiązuje się połączenie pomiędzy ciałem eterycznym i astralnym z jednej strony i fizycznym z drugiej strony, dzieje się to mianowicie w sercu. W sercu następuje pewnego rodzaju rozbłysk, a następnie ciało eteryczne, astralne i jaźń unosi się ponad górę”¹³⁷.

Do podobnego zjawiska zachodzi podczas snu, kiedy – według Steinera – jaźń i ciało astralne człowieka znajduje się na zewnątrz ciała fizycznego i eterycznego¹³⁸. W koncepcji Steinera dochodzi również do „pomnożenia” zmysłów. Zamiast pięciu ludzkich zmysłów, czyli wzroku, słuchu, smaku, węchu i dotyku, zostaje wyróżnione przez niego aż dwanaście zmysłów. Pogrupowane są one w trzy grupy. Mowa tu zatem o zmysłach woli, czucia oraz poznania. Łatwo tu dostrzec nawiązanie do podziału na myślenie, uczucie oraz wolę. Wśród zmysłów woli wyróżnia się: zmysł dotyku, zmysł życia, zmysł ruchu, zmysł równowagi. Wśród zmysłów czucia wyróżnia się: zmysł węchu, zmysł smaku, zmysł wzroku, zmysł temperatury. Wśród zmysłów poznania wyróżnia się: zmysł „ja”, zmysł myśli, zmysł słuchu oraz zmysł mowy. Niektóre z nich wydają się być jak gdyby nałożone do pięciu zmysłów, na przykład temperatura jest wrażeniem dotykowym; a inne jakby obce postrzeganiu, na przykład zmysł myślenia, czy mowy.

Ważnym elementem poglądów Steinera jest wiara w reinkarnację. Prawda o reinkarnacji jakoby ma się odsłaniać dzięki praktykom medytacyjnym. Antropozoficzna

¹³⁶ Tenże, *Teozofia*, dz. cyt., s. 109.

¹³⁷ Tenże, *U bram teozofii*, tłum. M. Waśniewski, Genesis, Gdynia 1997, s. 25.

¹³⁸ Tenże, *Wiedza dawnych misteriów*, tłum. M. Waśniewski, Genesis, Gdynia 2003, s. 12.

koncepcja reinkarnacji łączy w sobie elementy orientalnych i europejskich nauk o „wędrowce dusz”. Koncepcja reinkarnacji w religiach *dharmicznych* różnicuje się ze względu na stosunek do istnienia nieśmiertelnej duszy. Według hinduizmu, pod powłoką wielości i przygodności zjawisk można odnaleźć duszę, to jest *atmana*. *Atman* jest tożsamy z Bóstwem hinduizmu, czyli *brahmanen*. Buddyzm poniekąd rezygnuje zarazem z idei Brahamana oraz *atmana*. Pomimo tej różnicy, zarazem hinduiści, jak i buddyści, zakładają istnienie *samsary*, prawa *karmana*, tłumaczącym możliwość wcielenia się w inne stworzenia niż człowiek: zwierzęta, rośliny czy byty duchowe. Steiner definiuje je jako duchowe prawo przyczynowe, aczkolwiek zastrzega, iż przedstawiona definicja jest zbyt za ciasna, jak też zbyt szeroka¹³⁹.

W Europie wiara w reinkarnację zakłada możliwość wcielania się duszy tylko w innych ludzi. Poza tym w koncepcjach orientalnych traktuje się wcielania zasadniczo jako niechcianą konieczność, to w koncepcjach okcydentalnych jest ona traktowana raczej jako szansa rozwojowa. Okcydentalna koncepcja reinkarnacji znana jest w przedchrześcijańskich mitach, na przykład o Orfeuszu i Eurydyce czy w koncepcjach pitagorejczyków i platoników. Dlatego zainteresowanie nią wiąże się często z kolejnymi falami platonizmu. Do nich poniekąd należy antropozofia, chociaż w jej ramach pojawia się prawo *karmana*. Steiner usiłował połączyć ze sobą prawo *karmana* oraz chrześcijaństwa, co doprowadziło go do reinterpretacji wierzeń religijnych, odwołujących się do objawień biblijnych. Misterium Golgoty rozumiane jest przez niego jako najważniejsze wydarzenie w dziejach ludzkości, kiedy Bóstwo za pośrednictwem Chrystusa związało się z losem Ziemi oraz ludzkości. Przyjęcie przez Boga ludzkiego ciała, śmierć i zmartwychwstanie okazują się wydarzeniami, których nie może zignorować nawet osoba niewierząca. Albowiem dla Steinera najważniejsze okazuje się przesłanie moralne chrześcijaństwa z nauką o miłości bliźniego. Jak pisze Kowalewska: „Od czasu, gdy dokonano się na Ziemi misterium Golgoty, stwierdza Steiner, otworzyła się natomiast dla ludzkości nowa droga: wtajemniczenie odbywa się dziś nie w mroku świątyni, z dala od świata, lecz pośrodku zdarzeń i dzięki nim”¹⁴⁰.

Podobnym zapożyczeniem z tradycji orientalnych wydają się być *czakramy*, czyli zmysły wewnętrzne, aktywowane przez odpowiednie medytacje. W przeciwieństwie do zmysłów zewnętrznych *czakramy* penetrują świat ponadzmysłowy w aktywny sposób. Etap ten nazywa się Przygotowaniem. Następnie rozpoczyna się Oświecenie, polegające na zdolności postrzegania barw świata duchowego. Oświecenie prowadzi do Wtajemniczenia

¹³⁹ Tenże, *Przejawy karmy*, tłum. M. Waśniewski, Genesis, Gdynia 2009, s. 8.

¹⁴⁰ B. Kowalewska, *O antropozofii...*, dz. cyt, s. 150.

jest bezpośredni kontakt z bytami duchowymi¹⁴¹. Jest to zatem poznanie świata astralnego, inspiracji i intuitywnego. Świat intuitywny zwany jest „kroniką akasza”¹⁴², porównywaną do kategorii czynnika przenikającego całą rzeczywistość w świecie fizycznym, czyli do eteru. (W sanskrycie *akasha* jest nazwą eteru). Eter jest rozumiany tu jako pierwotna substancja kosmosu, stanowiąca sieć energetyczno-informacyjną o doświadczonej przeszłości, doświadczanej teraźniejszości oraz przewidywanej przyszłości. Możliwość odczytywania eteru wskazuje na zdolności jasnowidzenia. Początek jej czytania wiąże się z osłabianiem pamięci. Steiner pisze:

„Pamięć zastępujemy uczeniem się czytania w minionych czasach. Kto przeszedł pewien rozwój ezoteryczny, może nieraz swoją pamięć zupełnie stracić, ale nic mu to nie zaszkodzi, gdyż widzi on rzeczy minione. Jeżeli był z nimi związany, to widzi je ze szczególną wyrazistością. Mówię wam tutaj o sprawach, które człowiek stojący poza antropozofią wyśmiewa, gdy zostaną mu one opowiedziane, i może je jedynie wyśmiać, gdyż nie potrafi powiązać żadnego pojęcia z tym, że jakiś ezoteryk opowie mu, że nie posiada już pamięci, a przecież bardzo dobrze wie o tym, co się działo, gdyż ogląda to w przeszłości”¹⁴³.

Steiner na podstawie dokonanych wglądów próbował również rozwikłać zagadkę zła. W przeciwieństwie do dawnych gnostyków nie identyfikował przyczyny zła ze światem materialnym. Pomimo tego można u niego zauważyć pewnego rodzaju ambiwalencję wobec świata materialnego. Z jednej strony twórca antropozofii podziwiał niektóre aspekty natury; z drugiej zaś strony w jakimś stopniu od niej się dystansował. Co więcej, dążył on, zgodnie ze swoimi przewidywaniami, do procesu re-spirytualizacji materii. Steiner uważał przy tym, że szczególny rodzaj zła, jakim jest grzech, stanowi rezultat negatywnego skanalizowania popędów ciała astralnego. Innymi słowy, zło jest dobrem, ale nie w odpowiednim dla niego miejscu. Natomiast za zło w sensie kosmicznym, umożliwiającym popełnianie oraz odkupienie grzechów, odpowiedzialne są byty upadłe duchowe: Lucyfer, Aryman oraz Asur¹⁴⁴. Stanowią one niejako czynnik dynamizujący kosmos, upiększając go. W przeciwnym wypadku świat (kosmos) skazany byłby na wieczną stagnację. Steiner twierdzi:

„Pod wpływem tych sił człowiek stał się pod pewnym względem gorszy, niż gdyby pozostawał tylko w kontakcie z duchowym przewodnictwem świata, które chce prowadzić człowieka po prostej linii rozwoju. Przyczyna cierpienia i śmierci tkwi właśnie w tym fakcie, że oprócz jestestw wiodących rozwój ludzkości prostą drogą działają też istoty lucyferyczne i arymaniczne, których zadaniem jest ciągle utrudnianie tego prosto wytyczonego rozwoju. W tym, co człowiek przynosi ze sobą na świat przez narodziny, tkwi coś, co jest lepsze od tego wszystkiego, co zdoła dokonać w późniejszym okresie swojego ziemskiego życia”¹⁴⁵.

¹⁴¹ R. Steiner, *Droga...* dz. cyt., s. 54.

¹⁴² A. Jocz, *Antropozofia...*, s. 107-108.

¹⁴³ R. Steiner, *Wpływ rozwoju ezoterycznego na człowieka*, tłum. M. Waśniewski, Genesis, Gdynia 1998, s. 40.

¹⁴⁴ A. Jocz, *Antropozofia...*, dz. cyt., s. 112.

¹⁴⁵ R. Steiner, *Duchowi przewodnicy człowieka*, tłum. M. Waśniewski, Genesis, Gdynia 2007, s. 21-22.

Plastyczną reprezentacją Steinerowskie teodycei stanowi monumentalna, drewniana rzeźba stojąca w *Goetheneaum*. Przedstawia ona Chrystusa w zwycięskich zmaganiach z Lucyferem oraz Arymanem. Przedstawienie Jezusa sugeruje chrystocentryzm poglądów Steinera. Jezus jest, według niego, najpełniejszą realizacją własnego ja, który nie jest jedynym Synem Boga, ale jedną z boskich istot. Według Steinera było dwóch Jezusów. Jeden miałby być Jezusem natańskim, stanowiącym reinkarnację hinduskiego boga *Kriszny*, opisywanego w *Bhagawtgicie* za najważniejszego istotę. Natomiast drugi Jezus salomonowy miałby być reinkarnacją irańskiego przywódcy religijnego Zaratustry. W wieku dwunastu lat Jezus salomonowy wstąpił w natańskiego i od tej pory był już tylko jeden Jezus – natański. Jego śmierć na krzyżu uważa się w antropozofii za połączenie z ziemią. W ten sposób planeta połączyła się z fizycznym ciałem Jezusa. Zmartwychwstanie zaś dotyczy jedynie ciała eterycznego. Antropozofia uważa Chrystusa za bóstwo słoneczne obecne również w innych, niechrześcijańskich religiach.

Steiner, uzasadniając swoje, bazujące na jasnowidzeniu, zapatrywania, przekonywał do ich intersubiektywności oraz potwierdzalności przez nauki empiryczne. Ove Jansson polemizuje z zapewnieniami twórcy antropozofii. Intersubiektywność w antropozofii miałaby polegać na wzajemnym testowaniu wizji przez antropozofów. Szczególna rola zaś w procesie tego uznawania przypadłaby nauczycielowi antropozofii, czyli w gruncie rzeczy Steinerowi. Z tego powodu narzucają się dwa pytania. Jak na przykład pogodzić różne wizje odmiennych szkół okultystycznych? Jeśli zaś wiedza ma być zgodna z naukami mistrza, a ten z kolei miał swojego mistrza, powstaje wówczas zagadnienie: kto w zasadzie był pierwszym mistrzem – mistrzem wszystkich mistrzów? Twórca antropozofii nigdzie nie odpowiedział wprost na tak zadane pytanie. Jansson zaś stwierdza, że jeśli w przypadku antropozofii można mówić o intersubiektywności, to jest ona intersubiektywnością autorytarną. W praktyce oznacza to, że doktryna antropozoficzna jest w gruncie rzeczy tożsama z nauczaniem Steinera. Powyższą opinię potwierdzają dzieje antropozofii, która jako program badawczy dość szybko zdegenerowała się, przypominając pod tym względem astrologię¹⁴⁶.

Wreszcie problematyczna jest dostępność do tego typu wiedzy, czyli podział na prawdy, jakie mogą być objawione tylko zaawansowanym. Innymi słowy, prawdy o charakterze ezoterycznym¹⁴⁷. Jansson również wykazuje, iż twierdzeń antropozoficznych nie da się pogodzić z twierdzeniami nauk empirycznych. Według Steinera nie ma pomiędzy nimi

¹⁴⁶ J. Cachro, *Dlaczego astrologia jest pseudonauką?*, [w:] A. Grobler, *Metodologia nauk*, Aureus- Znak, Kraków 2006, s. 314-315.

¹⁴⁷ S. O. Hansson, *Is anthroposophy science?*, [online:] <http://www.waldorfcritics.org/articles/Hansson.html> [data dostępu: 23.09.2022]

sprzeczności, albowiem twierdzenia nauki empirycznej miałyby potwierdzać twierdzenia nauki duchowej. Oznacza to, że twórca antropozofii nie uważał nauk empirycznych za władne osądzać o prawdziwości bądź fałszywości antropozofii. Co więcej, twórca antropozofii przewidywał, iż rozwój nauki doprowadzi do obalenia niektórych twierdzeń nauk empirycznych, otwierając tym samym drogę do zaistnienia wiedzy duchowej w środowiskach akademickich. W związku z tym Steiner polemizował z ustaleniami fizyków, dotyczącymi struktury atomów czy szczególnej teorii względności Alberta Einsteina. Twórca antropozofii również przewidywał, że w terapiach przeciwko chorobom wenerycznym nastąpi powrót do tradycyjnych terapii, wykorzystujących rtęć¹⁴⁸. Przytoczone przez Janssona przykłady nie wywołały dyskusji w następnych pokoleniach antropozofów. Nic dziwnego zatem, że jeden z obrońców antropozofii uważa, że problemem nie jest bynajmniej nienaukowość antropozofii, lecz brak dystansu poznawczego antropozofów, którzy doprowadzili do „znie naukowania antropozofii”¹⁴⁹. Steiner polemizuje z materialistami w następujący sposób:

„Gdyby prawdą było to, co mniemają materialisci, że to mózg myśli, to można by ich jeszcze pocieszyć. Jednak takie mniemanie nie jest prawdą, podobnie jak nie jest prawdą inne twierdzenie, że «ośrodek mowy» kształtuje się sam. Kształtuje się on przez to, że ludzie uczą się mówić i dlatego ośrodek mowy jest rezultatem mówienia. Podobnie cała działalność mózgu jest wynikiem myślenia, a nie odwrotnie, również z punktu widzenia historii. Mózg kształtowany jest plastycznie poprzez myślenie. Jeśli wytwarzane są tylko takie myśli, jakie obecnie mają miejsce, gdy myśli nie zostają przeniknięte mądrością duchową, to dusze, które dzisiaj zajmują się tylko sprawami materialnymi, nie będą mogły w późniejszych inkarnacjach posługiwać się w prawidłowy sposób swoim mózgiem, ponieważ siły te będą za słabe i nie będą w stanie objąć mózgu”¹⁵⁰.

Austriacki ezoteryk w dużym stopniu kwestionuje naturalizm metodologiczny, dążąc do połączenia ze sobą badań naukowych oraz poszukiwań natury duchowej, czyniąc z samego człowieka narzędzie poznawania świata duchowego. Steinerowi udało się do swojej wizji świata przekonać nielicznych antropozofów, gdyż dla większości odbiorców jego koncepcji jawiły się one raczej jako rodzaj fantastyki czy pseudonauki. Pomimo tego twórcy antropozofii udało się zorganizować społeczność zaangażowaną w alternatywne działania obecne w różnych obszarach życia.

¹⁴⁸ Tamże

¹⁴⁹ J. Schieren, *Naukowość antropozofii*, tłum. B. Kowalewska, „Studia z Teorii Wychowania”, 2012/1, s. 37.

¹⁵⁰ R. Steiner, *Misteria wschodu i chrześcijaństwa*, tłum. M. Waśniewski, Genesis, Gdynia 2002, s. 83-84.

3.4 Praktyka społeczna

Kolejnym aspektem antropozofii jest praktyka społeczna. Stanowi ona zarazem rezultat przemysłów Steinera na temat funkcjonowania społeczeństwa, lecz również jest wynikiem badań duchowych i związanych z nimi wglądów w pozazmysłową rzeczywistość. Steiner, gromadząc wokół siebie uczniów, stworzył siedzibę dla powołanego przez siebie towarzystwa, czyli *Goethenaum* w szwajcarskich Dornach. Budynek ten powstający w czasach Pierwszej Wojny Światowej (podobno budowniczy słyszeli działania wojenne pomiędzy Niemcami a Francuzami) został zbudowany pierwotnie w drewnie. W noc sylwestrową w roku 1922 budynek ten doszczętnie spłonął. Na jego miejsce powstała w roku 1928 nowa – tym razem wybudowana z betonu – siedziba ruchu. Zachowała ona organiczny styl, porównywany z ekspresjonizmem oraz wczesnym modernizmem. W jego budowie uczestniczyło wielu artystów, zainteresowanych naukami Steinera. Według badaczki antropozofii Maji Dobiasz wykorzystującej typologię utopii zaproponowaną przez Jerzego Szackiego, antropozofia kwalifikuje się jako utopia typu zakonnego, aczkolwiek pojawiają się w niej wątki heroiczne, wskazujące na próbę zmiany świata¹⁵¹.

Najważniejszym z politycznego punktu widzenia dziełem Steinera jest *Sedno kwestii społecznej*. W wyłożonej tam koncepcji społeczeństwo pojmowano na podobieństwo organizmu (ciała fizycznego). W fizycznym ciele człowieka funkcjonują trzy systemy: mózgowo-nerwowy, rytmiczny (oddechowy i krwiobieg) oraz system przemiana materii. Odpowiadają one ludzkim zdolnościom myślenia, odczuwania oraz dokonywania aktów woli. Podobnie w społeczeństwie funkcjonują trzy systemy: kultura, prawo oraz gospodarka¹⁵². Kultura kształtuje współpracę między ludźmi. Prawo reguluje stosunki między nimi. Na gospodarkę składają się produkcja, dystrybucja oraz konsumpcja dóbr materialnych. Steiner w swoich poglądach społeczeństwo nawiązuje do ideałów Wielkiej Rewolucji Francuskiej: wolności, równości oraz braterstwa. Wolność w kulturze winno umożliwić indywidualne umiejętności, prowadząc do różnorodności pomiędzy ludźmi. Winna również obowiązywać równość wobec prawa. Wreszcie braterstwo, nie rezygnując z wolnego rynku i własności prywatnej, winno zapewnić sprawiedliwy podział dóbr. Miała to być alternatywa zarazem dla socjalizmu, jak też dla kapitalizmu. Zamiast dążenia do przewrotu społecznego antropozofowie tworzą raczej enklawy dla swojej działalności, wyróżniając się w trzech obszarach życia: edukacji (pedagogika waldorfska), medycynie (holistyczne terapie z

¹⁵¹ M. Dobiasz, *Antropozoficzna cywilizacja uzdrowienia*, Katedra, Gdańsk 2014, s. 159.

¹⁵² R. Steiner, *Sedno kwestii społecznej*, tłum. M. Waśniewski, Genesis, Gdynia 2014, s. 42-43.

wykorzystaniem homeopatii), a także rolnictwie (farmy biodynamiczne). Obecność ta prowadzi do tak zwanej antropozofii wersji *light*, polegającej na korzystaniu z jej osiągnięć bez wnikania, a także bez zaangażowania, w jej podstawy.

Na gruncie Steinerowskiej myśli społecznej powstała edukacja. Zgodnie z nią, wychowanie dziecka na wszystkich etapach rozwojowych zostało przygotowane tak, by wspierać odpowiednie skłonności ludzkie. Wedle tej koncepcji od narodzin do etapu gotowości szkolnej środowiskiem wychowawczym jest głównie rodzina, a człowiek uczy się przez naśladowanie. Naśladowanie odpowiednich zachowań prowadzi do rozwoju wolności, gdyż człowiek, ucząc się od innych stopniowo przechodzi do własnej twórczości. Wolność utożsamiana jest tu ze sferą duchową, umysłową. Jest to pierwszy człon społecznego organizmu. We wczesnych latach szkolnych, to jest do momentu dojrzewania płciowego, edukacja waldorfska opiera się na autorytecie nauczyciela. Umiejętność poważania autorytetów ma wedle tej koncepcji przekładać się na odpowiedni stosunek do przestrzegania prawa. Tym samym pomaga ona w realizacji poczucia wspólnotowości i sprawiedliwości społecznej. W ten sposób rozwijany jest drugi człon organizmu społecznego. Po okresie dojrzewania płciowego do momentu dojrzałości. Steiner utożsamia dorosłość z dwudziestym pierwszym rokiem życia. Wówczas punktem odniesienia dla ludzi może być już autorytet osoby starszej, lecz grupa rówieśnicza. W grupie tej winny panować braterskie relacje. Wychowanie młodzieży, wspierające relacje grupowe, miałyby prowadzić do braterskiego kształtowania również życia ekonomicznego oraz rozwojowi stosunków gospodarczych. Ekonomia jest trzecim członem społecznego organizmu¹⁵³.

Pedagogika antropozoficzna stara się zatem zrozumieć istotę człowieka przez rozumienie jego rozwoju oraz interakcji z otoczeniem. Celem tak rozumianej edukacji jest wspieranie wszechstronnego rozwoju dziecka, obejmującego myślenie, uczucie oraz wolę. Myślenie kształtowane jest przez naukę przedmiotów ścisłych oraz humanistycznych. Uczucia kształtowane są przez edukację artystyczną, obejmującą zajęcia z plastyki, muzyki oraz literatury pięknej. Wola natomiast kształtowana jest przez zajęcia praktyczno-techniczne. Pedagogika Waldorfska kładzie nacisk na rolę rytmu w nauczaniu. W szkołach tych nie ma ocen oraz podręczników. Zamiast do rywalizacji zachęca się w nich do współpracy między uczniami. Tak jak już to zostało powiedziane, ważna jest rola nauczyciela, prowadzącego edukację zintegrowaną, zwracającego również uwagę na relację dziecka z rodzinnym otoczeniem. Jadwiga Wasiukiewicz uważa, że pedagogika waldorfska celuje w rozwój

¹⁵³ Por. M. Dobiasz, *Edukacyjny przełom demokratyczny w Polsce na przykładzie szkoły waldorfskiej*, niepublikowana rozprawa doktorska, s. 29-30.

indywidualny jednostki oraz rozwój jej wszystkich możliwości: nie tylko intelektualnej. Pedagogika ta kształtuje w równym stopniu sferę emocjonalną, jak też wolę¹⁵⁴.

Z kolei medycyna antropozoficzna stanowi niejako powrót do dawnej medycyny z uwzględnieniem osiągnięć medycyny akademickiej. Twórca antropozofii uważając, iż medycyną winni się zajmować tylko profesjonalści, podjął współpracę z lekarką Itą Wegman. Celem medycyny antropozoficznej jest poznanie i zrozumienie ludzkiej istoty jako istoty duchowej, której poszczególne ciała (fizyczne, eteryczne oraz astralne) stały się domem ducha. Medycyna antropozoficzna postrzega chorobę jako zaburzenie relacji pomiędzy poszczególnymi członami istoty ludzkiej, korespondującymi z układami w ciele fizycznym: nerwowo-zmysłowym, metabolicznym oraz rytmicznym. Według medycyny antropozoficznej człowiek jest w stanie wyleczyć się samodzielnie pod warunkiem osiągnięcia spokoju wewnętrznego oraz sprzyjających ku temu okoliczności zewnętrznych. Dlatego kładzie się w niej nacisk na relację pacjenta z lekarzem i stworzenie odpowiedniego otoczenia, mającego sprzyjać procesowi powrotu do zdrowia. Medycyna ta wykorzystuje wiele środków leczniczych: masaży, kompresów, okładów oraz środków artystycznych (w ramach terapii przez sztukę)¹⁵⁵. Wykorzystywane są w niej wyłącznie środki pochodzenia naturalnego, wytwarzając je ze świata minerałów, roślin oraz zwierząt.

Medycyna antropozoficzna w swoich założeniach nie konkuruje z medycyną akademicką, a raczej ją uzupełnia. Lekarze antropozoficzni są lekarzami po studiach medycznych i uzyskaniu wszelakich uprawnień oraz specjalizacji, umożliwiających wykonywanie swojego zawodu. Antropozoficznego podejścia do medycyny uczą się na studiach podyplomowych przygotowanych z myślą o absolwentach medycyny a nie innych kierunków studiów. Antropozoficzni lekarze w pracy zawodowej kładą nacisk na kontakt z pacjentem, uzgadniając z nim dalszy kierunek leczenia. Oznacza to wybór pomiędzy działaniami medycyny akademickiej, na przykład wprowadzenie antybiotyków czy skierowanie do lekarza specjalisty, czy też pozostanie przy medycynie antropozoficznej i jej środkach, na przykład homeopatii¹⁵⁶.

Na podobnych założeniach bazuje rolnictwo biodynamiczne. Rolnictwo biodynamiczne jest oparte na idei głębokiej współzależności wszystkich istot, roślin i ciał niebieskich. W holistycznej wizji Steinera, stosunek gwiazd do człowieka oraz człowieka do gwiazd istnieje przecież realnie, tak realnie, jak stosunek człowieka do wołu, obok którego

¹⁵⁴ J. Wasiukiewicz, *Pedagogika waldorfska w teorii i praktyce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2002, s. 7.

¹⁵⁵ M. Dobiasz, *Antropozoficzna...*, dz. cyt., s. 111.

¹⁵⁶ B. Kowalewska, *O antropozofii...*, dz. cyt., s. 50.

przechodzi, a którego mięso potem zjada¹⁵⁷. Steiner skupił się na wpływie rytmów kosmicznych, na przykład cykli księżyca, na proces hodowli roślin oraz zwierząt. Propagował on także preparaty nawożące o charakterze homeopatycznym. Miało to wprowadzać harmonię pomiędzy kosmosem, człowiekiem, zwierzętami, rośliną i glebą na farmach biodynamicznych. Jak pisze Kowalewska:

„W centrum uwagi – jak zresztą we wszystkich innych dziedzinach antropozofii – stoi człowiek. Jego Ja stanowi Ja gospodarstwa. Każdą farmę uważa się w biodynamice za żywy, unikatowy organizm. Dla dobrego funkcjonowania takiego organizmu jest konieczna codzienna uważna obserwacja gospodarza. Gospodarz jest w takim gospodarstwie artystą czuwającym nad zachowaniem i ustawicznym przywracaniem równowagi między poszczególnymi układami czy podsystemami organizmu. Szkoli swoją umiejętność – postrzegania zmysłami wzroku, węchu, dotyku, jest ezoterykiem, bo – zgodnie z naszą definicją – widzi każdy z elementów w powiązaniu ze wszystkimi innymi”¹⁵⁸.

Rolnictwo biodynamiczne bierze pod uwagę optymalne okresy na poszczególne prace rolnicze, a także stosowanie odpowiednich preparatów, porównywanych do środków homeopatycznych dla ziemi uprawnej. Preparaty te są pochodzenia roślinno-zwierzęco-mineralnego, podnoszącego żyzność gleby, lecz również działania sił kosmicznych. Nie są to jednak środki uniwersalne. Steinerowskie podejście do rolnictwa, podobnie jak do wszelkich innych dziedzin życia, odwołuje się bowiem do ustawicznej obserwacji, wynikającej z uczuciowego nastawienia do ziemi i żywego inwentarza. Tylko taka obserwacja dostrzega jego unikalność.

Wyżej opisane praktyki społeczne świadczą o powodzeniu antropozofii w świecie współczesnym. Można przy tym powiedzieć, że jest to sukces umiarkowany. Antropozofowie nie zmieniają świata pod jakimś spektakularny względem, ale ciągle są obecni – działają. Sukcesy te prowadzą do konsumowania – szeroko pojętych – produktów antropozoficznych. Konsumowaniu temu towarzyszy przeważania mała świadomość dotycząca antropozofii jako takiej. Wymienione w tekście praktyki nie wyczerpują tego, co antropozofowie robią. Stosunkowo niewiele miejsca poświęcono antropozoficznym teoriom estetycznym oraz praktykom artystycznym. Jest to o tyle ważne, że wielu znanych artystów nawiązywało do koncepcji Steinera bądź samych było antropozofami, co też może być kolejnym przyczynkiem nad obecnością antropozofii w kulturze współczesnej. Także nie wzięto pod uwagi przedsięwzięcia zwanego Społeczeństwa Chrześcijan, mającego stanowić alternatywę dla tradycyjnych instytucji religijnych.

¹⁵⁷ R. Steiner, *Stosunek świata gwiazd do człowieka*, tłum. M. Waśniewski, Genesis, Gdynia 1999, s. 43.

¹⁵⁸ B. Kowalewska, *O antropozofii...*, dz. cyt., s. 50.

3.5 *Filozofia wolności w antropozofii*

Filozofia wolności Steinera stanowi podstawę antropozofii. Antropozofię rozpatruje się zwykle w trzech przejawach. W pierwszym z nich antropozofia jest rozumiana jako inicjacja, umożliwiająca prowadzenie tak zwanych badań duchowych. W drugim z nich antropozofia jest poglądem na świat, wynikającym z prowadzonych badań duchowych. Natomiast w trzecim przejawie antropozofia stanowi realizację projektu budowy alternatywnej cywilizacji, mającej z jednej strony wynikać z badań duchowych; z drugiej zaś strony mające takowe badania umożliwiać. Siłą rzeczy idee pochodzące z *Filozofii wolności* najsilniej są obecne w pierwszym z wymienionych przejawów antropozofii. Stosunkowo łatwo się zorientować, iż poznanie imaginatywne stanowi etap przeniknięcia obserwacji myślenia. Z kolei poznanie inspiratywne jest przeniknięciem obserwacji przez uczucie. Natomiast poznanie intuitywne jest przeniknięciem przez obserwację woli. Załączki poszczególnych ćwiczeń odnajduje się w *Filozofii wolności*, która po swoim drugim wydaniu znalazła odbiorców wśród antropozofów.

Odczytują ją oni raczej jako tekst medytacyjny niż traktat filozoficzny – mający przekonywać do swoich racji. W ten sposób niejako wraca w antropozofii antyczna tradycja filozoficznych ćwiczeń duchowych, przywołująca dokonania Pierre'a Hadota. Hadot, rozprawiając o ćwiczeniach proponowanych przez antycznych filozofów, określał je mianem duchowych nie tyle sugerując ich nawiązanie do spirytualizmu, co raczej niewystarczalność takich określeń jak „intelektualny” czy „moralny”¹⁵⁹. W odróżnieniu jednak od nich Steiner zdaje się nie tylko wskazywać na wewnętrzną przemianę podmiotu, lecz także na ich nadzwyczajne efekty. Dalsze etapy poznania duchowego stanowią w większym stopniu rezultat owych praktyk niż same praktyki. Pojawiają się w niej zaś wątki, jakich nie sposób spotkać w filozoficznym dziele Steinera, takie jak znane z filozofii hinduskiej pojęcie *karmana*, zależności pomiędzy mikro a makrokosmosem czy wreszcie niepojętej – wiecznej szczęśliwości.

Filozofia wolności ma mniejszy wpływ na antropozofię jako naukę duchową. Jest to rezultatem tego, iż winna ona przekraczać wszelką filozofię. Filozofia zatem okazuje się niejako dla antropozofii drabiną, którą się odrzuca, kiedy jest możliwe poznanie o charakterze duchowym. Steiner nazywa je nauką. W powszechnej opinii antropozofia jest raczej pseudonauką, czyli czymś, co za naukę pragnie uchodzić, aczkolwiek nią nie jest. Jansson, usiłując uzasadnić twierdzenie o pseudonaukowości antropozofii, wykazuje przede wszystkim

¹⁵⁹ P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. J. Domański, Aletheia, Warszawa 2003, s. 10.

jej niezgodność z ustaleniami współczesnych nauk empirycznych, czyli innymi słowy sprzeczność zewnętrzną. Stanowi ona rezultat, według szwedzkiego badacza, tak zwanego intersubiektywizmu autorytarnego. O ile rozwój każdej nauki domaga się wzajemnego dyskusowania wyników pracy badawczej, to warunki owych dyskusji w antropozofii wydają się być co najmniej specyficzne, gdyż odwołujące się w zasadzie do autorytetu Steinera. Skutkiem tego jest petryfikacja, a także degeneracja antropozofii jako programu badawczego. Antropozofia ciągle funkcjonuje w praktyce.

Koncepcje Steinera w praktyce realizowane są w społecznościach antropozoficznych. Są nimi przede wszystkim pedagogika waldorfska, alternatywna medycyna oraz rolnictwo biodynamiczne. Stanowią one niejako odpowiedź na niedoskonałości masowej edukacji, służby zdrowia oraz przemysłowo wytwarzanej żywności. Dzięki czemu można także mówić o konsumpcji – niekiedy czy przeważnie nieświadomej – produktów antropozoficznych. Dlatego też antropozofia jest klasyfikowana jako rodzaj utopii typu zakonnego, aczkolwiek z pewnymi elementami heroizmu, polegającego na wychodzeniu w świat i próbie przemiany go na lepsze. Z jednej strony, antropozofia zdaje się kontynuować reformatorskie dążenia swoich poprzedników, takich jak Fichte czy Goethe; z drugiej zaś strony zdaje się ona antycypować bliższe współczesności pomysły budowy nowego świata, do których należy popularny w drugiej połowie dwudziestego wieku Ruch Nowej Ery. Bodajże najważniejszym propagatorem tego ruchu w Polsce był Prokopiuk.

4. Życie i twórczość Jerzego Prokopiuka

4.1 Antropozofia w Polsce i na świecie

Antropozofia się głównie w krajach niemieckojęzycznych. Powszechne Towarzystwo Antropozoficzne oficjalnie ukonstytuowało się dopiero w roku 1923, czyli dziesięć lat po rozłamie w Towarzystwie Teozoficznym. Nad dziejami antropozofii zaważyły dwa wydarzenia. Pierwszym z nich był śmierć Steinera w roku 1928. Drugim wydarzeniem było objęcie władzy przez nazistów w Niemczech. Odejście Steinera spowodowała spory o prawa wydawnicze do publikacji twórcy antropozofii. W ten sposób powstały konkurujące ze sobą stowarzyszenia, powołujące się na doktrynę antropozoficzną. Dopiero w latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku udało się uregulować kwestie formalno-prawne, co doprowadziło do ponownego zjednoczenia antropozofów. Natomiast naziści w roku 1935 zabronili działalności towarzystwu ze względu na związki z masonami, pacyfistami oraz Żydami. Nawet dookreślający gnozę przez wątki antysemitki Micha Brumlik stwierdza, iż jej staromodny wdzięk zdawał się gwarantować jej polityczną nieszkodliwość¹⁶⁰. Trzeba przy tym pamiętać, iż podobny zakaz został wydany przez prezydenta Ignacego Mościckiego, zabraniający funkcjonowania tego typu stowarzyszeń w Polsce.

Podobnie dzieje polskiej antropozofii można podzielić na dwa okresy: przedwojenny oraz powojenny. Początki polskiej antropozofii sięgają jeszcze czasów z poprzedzających odzyskanie niepodległości w 1918 roku, ponieważ wśród słuchaczy wykładów Steinera oraz budowniczych Goethenaum znaleźli się Polacy. W Drugiej Rzeczypospolitej antropozofowie odwoływali się do idei mesjanistycznych oraz tradycji niepodległościowych. Starali się przedstawiać nauki Steinera w prestiżowych – związanych z uprawianiem nauki – miejscach, na przykład bibliotekach. Między innymi po to, aby odróżnić się od jarmarcznych popisów różnych cudotwórców, których popisy stanowiły w owym czasie odmianę rozrywki. W październiku 1929 roku zorganizowano (wraz z udziałem gości zagranicznych) Zjazd Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego. Do najważniejszych polskich antropozofów tego okresu należeli: zasłużona dla Lwowa malarka i rzeźbiarka Luna Drexler¹⁶¹ oraz małżeństwo Siedleckich. Drexler była pierwszą przewodniczącą Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego. Później zastąpiła ją Maria Przyborowska. Jadwiga Siedlecka była

¹⁶⁰ M. Brumlik, *Gnostycy. Marzenie o samobawieniu człowieka*, tłum. Ś. F. Nowicki, I. Nowicka, Uraeus, Gdynia 1999, s.296.

¹⁶¹ M. Rzczycka, K. Arciszewska-Tomczak, *Z dziejów...dz. cyt.*, s. 180-181.

malarką. Natomiast jej mąż Franciszek zajmował się malarstwem, grafiką oraz dramaturgią. Dzięki staraniom Siedleckiej kilkunastoletni Robert Walter (1908-1981) jako pierwszy Polak wyjechał do szkoły antropozoficznej w Stuttgarcie i z powodzeniem ją skończył, przestając się z przeciętnego ucznia w wykładowcę astrologii¹⁶².

Walter osiadł w podwarszawskim Komorowie, gdzie odwiedzały go reprezentujące różne środowiska osoby zainteresowane ezoteryką, tytułując go „mistrzem”. Wśród nich znalazł się – wówczas student orientalistyki – Prokopiuk. Pod wpływem Waltera Prokopiuk zainteresował się antropozofią, a także zaangażował się w nią pod względem światopoglądowym. Z czasem stał się on bodajże najbardziej rozpoznawalnym w Polsce popularyzatorem ezoteryki, a co za tym idzie także antropozofii. W roku 1989 powstało również Polskie Towarzystwo Antropozoficzne, mające nawiązywać do przedwojennych tradycji. Jego pierwszym prezesem był Ryszard Piesak, organizujący antropozoficzne stowarzyszenia w kilku większych miastach naszego kraju, między innymi w Gdańsku. Następcą Piesaka jest Tomasz Mazurkiewicz – tłumacza wielu książek Steinera. Prokopiuk pomimo przynależności do Powszechnego Towarzystwa Antropozoficznego nigdy nie został członkiem polskiego towarzystwa.

Prokopiuk przedstawiał antropozofię na szerszym tle popularyzowania ezoteryki oraz wiedzy na jej temat. Największy rezonans w przestrzeni publicznej miały jego tłumaczenia oraz komentarze do pism Junga, a także odwoływanie się do dawnych form gnozy oraz współczesnego Ruchu Nowej Ery. Z pewnością wszechstronne podejście do tematu ezoteryki oraz gnozy kosztowało go utratę dobrych relacji z rodzimymi antropozofami, którym było trudno wchodzić w interakcję ze światem akademickim czy tak zwanym *main streamem* (z języka angielskiego – główny nurt). Antropozofię łączono poniekąd z *New Age*, ale trzeba pamiętać, że z historycznego punktu widzenia są to dwa różne zjawiska. Dlatego też najrzędniej mówić o antropozofii jako zjawisku prekursorskim wobec tak zwanej ery Wodnika, co nie oznacza zamazywania różnic między nimi. Z pewnością wątkiem łączącym antropozofię oraz Ruch Nowej Ery jest założenie konfliktu pomiędzy instytucjonalnym życiem religijnym – głównie chrześcijaństwem – a naukowym obrazem świata. Co więcej, ezoterycy zdają się ów konflikt na swój sposób przewyciężać. Jest to jeden z powracających motywów w pismach Prokopiuka, zdających się pokłosiem jego osobistych przeżyć związanych z okresem dojrzewania. Przypadły one na okres powojenny.

¹⁶² M. Dobiasz, *Antropozoficzna...*, dz. cyt., s. 123.

4.2 Poczucie obcości

Prokopiuk w swoich biograficznych zapiskach wspomina, że jego zainteresowanie ezoteryką wynika z dwóch powodów. Pierwszym z nich jest rozczarowanie religią rzymskokatolicką, sprowadzoną w dużej mierze do bezrefleksyjnej obrzędowości. Gnostyk stwierdza:

„Ja urodziłem się w rodzinie katolickiej, aczkolwiek katolicyzm moich rodziców był bardzo letni; podejrzewam, że to było bardziej reprezentatywne dla katolicyzmu Polaków przynajmniej tamtej epoki (...). Otóż jest to katolicyzm aż nadto dobrze znany, mianowicie katolicyzm współczesny wyraża się w tym hasle, a hasło to jak wiemy jednych bawi, a drugich smuci. Polak-katolik – zauważmy, jak nawet w tej kolejności jest wyraźnie zaakcentowany aspekt narodowy czy plemienny, a aspekt ogólnoludzki, katolicki pozostaje na drugim miejscu. Otóż, jak wiemy, religijność przeciętnego Polaka była i jest uformowana przez czasy kontrreformacji, mówiąc inaczej, jest to religijność powierzchowna, religijność ekstrawertyczna, w najgorszym rozumieniu tego słowa, to znaczy taka religijność, której uczucie religijne, ten sentyment religijny – jak mówią Francuzi – przeciętnego Polaka jest ulokowany poza nim”¹⁶³.

Owo rozczarowanie narasta w wieku nastoletnim, obarczonym również niezbyt owocnymi kontaktami z kapłanami¹⁶⁴. Drugim rozczarowaniem był światopogląd laicki. Prokopiuk pamięta, że przez pewien czas znajdował się pod wpływem znanej książki Jana Parandowskiego *Niebo w płomieniach*. Książka ta ponoć ostudziła entuzjazm młodego człowieka wobec katolicyzmu, a nawet na pewien czas doprowadziła wręcz do kultu osoby Francois Voltaira’a. Ów kult francuskiego myśliciela przejawiał się w żartobliwym traktowaniu katolickich przekonań oraz deklarowaniu się jako deista bądź wyznawca „quasi-ateizmu”¹⁶⁵. Później jednak autor *Rozdroży* porzucił myśl oświeceniową na rzecz poszukiwań ezoterycznych, mając styczność z literaturą ezoteryczną oraz poznając w gliwickim muzeum Waldemara Borcherta – określającego siebie mianem teozofa. Trudno przy tym jednoznacznie wytłumaczyć, co stało się przyczyną zerwania z typowym wolteryzmem. Pozostał z niego właściwie antyklerykalizm – z czasem wzbogacony o przekonania natury ezoterycznej. Antyklerykalizmowi towarzyszyło co najmniej sceptyczne podejście do prób uprawiania teodycei. Prokopiuk w późniejszym czasie nie określał siebie ani mianem deisty, ani tym bardziej ateisty, wspominając co najwyżej o a-teistycznym buddyzmie¹⁶⁶. Píše on:

„Po odejściu od katolicyzmu, już tym razem ostatecznym, nastąpiła u mnie faza perturbacji światopoglądowych, charakterystycznych dla okresu dojrzewania. Miotalem się gdzieś między teozofią z jednej strony, a z drugiej (...) pseudo-satanizmem. Tym, co zajęło mnie w tych latach życia między siedemnastym a osiemnastym rokiem, to przede wszystkim Indie. Indie to dla mnie głównie myśl *Upaniszadów* i *wedanta*, czyli ta myśl hinduska,

¹⁶³ J. Prokopiuk, *Rozdroża, czyli zwierzenia gnostyka*, KOS, Katowice 2004, s. 17.

¹⁶⁴ Tamże, s. 35.

¹⁶⁵ Tamże, s. 35-36.

¹⁶⁶ Por. M. Wróblewski, *Ateizm w poglądach Jerzego Prokopiuka*, [w:] *Ateizm. Próba dokończenia projektu*, red. S. Wróbel, K. Skonieczny, Wyd. DiG, Warszawa 2018, s. 297-298.

która widzi świat jako złudzenie. Być może wiązało to się z pewnym przeżyciem z 1946 roku, które było wyrazem takiej postawy. Miałem wtedy 15 lat i było to chyba gdzieś w kontekście prób atomowych na atolu Bikini, kiedy towarzyszył mi lęk, że być może doprowadzą do jakiegoś apokalipsy (...). Moje przeżycie polegało na tym, że przez dobrych parę tygodni miałem niesłychane intensywne poczucie, z jednej strony bezsensu i bezcelowości życia, a z drugiej strony poczucie obcości, że znajduje się w tym oto świecie, ale to nie mój świat, w jakiś sposób jestem tu obcy. Jeszcze wtedy nie czytałem Camusa, natomiast niewątpliwie pierwsza część tego przeżycia mogła się łączyć wpływami literatury młodopolskiej. Ten mój okres dojrzewania w sensie literackim przebiegał pod wpływem literatury Młodej Polski¹⁶⁷.

Powyższa wypowiedź wymaga komentarza. Prokopiuk, mówiąc o „pseudosatanizmie” z pewnością ma na myśli dokonaną wraz z Andrzejem Wiercińskim – późniejszym antropologu religii – próbę wywołania diabła. Wynikiem tego przedsięwzięcia było uczucie lęku, a także nieprzespana, zakrapiana alkoholem noc¹⁶⁸. Polski gnostyk wspomina także o doświadczeniu eksterioryzacji. Prokopiuk wspomina, że dwa razy w swoim życiu doświadczył eksterioryzacji. Pierwszy raz w Gliwicach. Drugi raz w Warszawie. Oba doświadczenia charakteryzowały się, oprócz poczucia bycia poza ciałem, stanami lękowymi, powodowanymi poniekąd przez zadawane pytania. Za pierwszym razem Prokopiuk zapytał sam siebie: „Czy jestem w innym ciele?”¹⁶⁹, biorąc pod uwagę możliwość bycia w ciele astralnym, ale po spojrzeniu w dół nie zobaczył swojego wcielenia, co wywołało, kosztujący utratę przytomności, atak paniki. Za drugim razem, gnostykowi towarzyszyło poczucie bycia poza Ziemią, wraz z widokami, przypominającymi zdjęcia naszej planety z kosmosu (był to rok 1950). Owo położenie znowu wywołało lęk, kosztujący ponowną utratę przytomności, zakończoną pobytem, i przeciskaniem się przez tunel pełen obślizgłych ciał¹⁷⁰.

O wiele ważniejsze wydają się być trzy przeplatające się ze sobą wątki, obecne również w późniejszych tekstach. W pierwszej kolejności chodzi tu o zafascynowanie *wedantą*, czyli jednym z sześciu ortodoksyjnych systemów filozofii hinduskiej. Ortodoksyjne systemy filozofii hinduskiej zakładają istnienie prawa *karmana* oraz autorytetu starożytnych pism sakralnych *Wed*¹⁷¹. Do tego zbioru pism należą wspomniane *Upaniszady*, poruszające problematykę uwewnętrznienia ofiarniczego rytualizmu braminów, wyrażającą przekonanie o

¹⁶⁷ J. Prokopiuk, *Rozdroża...*, dz. cyt., s. 127-128.

¹⁶⁸ „Rzecz działa się, naturalnie w nocy. W jakiś czas po wyrecytowaniu wezwania – opierałem się na podręczniku czarnej magii będącym reprintem średniowiecznych traktatów (od dawna go nie mam) – poczułem, jakby w moim umyśle (na polu świadomości) pojawiła się nieokreślona, ale agresywna istota, spychająca moją świadomość niejako na obrzeża mojej psyche. Wzbudziło to we mnie potworny lęk. Porozumiałem się (telefonicznie) z Andrzejem i udałem się do niego – by spędzić tam noc na rozmowie i zalewaniu się alkoholem. Nie potrafię, naturalnie, powiedzieć, czy wywołana istota była Lucyferem; nie przedstawiła mi się przecież. Zresztą wtedy nie znałem jeszcze rozróżnienia między Lucyferem a Arymanem. (Doświadczeń tego rodzaju już nigdy nie powtarzałem)” - Tenże, *Luciferiana: między Lucyferem a Chrystusem*, KOS, Katowice 2009, s. 178.

¹⁶⁹ Tenże, *Rozdroża...*, dz. cyt., s.73.

¹⁷⁰ Tamże, s.73-74.

¹⁷¹ M. Kudelska, *Filozofia Indii – kilka uwag wstępnych*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymanska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001, s. 17

tożsamości ze sobą podstawowego pierwiastka makrokosmosu (*brahmana*) oraz mikrokosmosu (*atmana*)¹⁷². Wedanta z kolei stanowi późniejszy – wymierzony w dużej mierze przeciwko buddyzmowi – system filozoficzny. Jego osią było komentowanie sześciu wielkich zdań zapisanych w *Upaniszadach*¹⁷³. Drugim wątkiem jest odczucie Prokopiuka, skojarzone z typowym dla antycznego gnostycyzmu odczuciem obcości w świecie¹⁷⁴. Ostatnim z wymienionych wątków jest zamiłowanie do literatury symbolicznej, gdzie również można spotkać silne doświadczenie obcości świata, koresponduje one z zainteresowaniem się filozofią hinduską, inspirującą się świętymi księgami hinduizmu¹⁷⁵.

Wyżej wymienione doświadczenia antycypują treść napisanych w późniejszym czasie przez Prokopiuka tekstów. W pierwszej kolejności jest to rozpoznanie typowych dla antycznego gnostycyzmu, czy też późniejszego egzystencjalizmu, odczuć, czyli przede wszystkim poczucie obcości wobec świata, jawiącego się raczej jako twór złośliwego demiurga niż dzieło dobrego Boga. Przekonanie to wzmocnione jest przez często żywiony w drugiej połowie dwudziestego wieku lęk przed samozagładą ludzkości na skutek wykorzystania broni nuklearnej. Wynalazek broni atomowej uchodził wówczas za największe osiągnięcie nauki. Nastolatek, nie potrafiąc znaleźć ukojenia ani w wierze religijnej, ani w racjonalistycznym optymizmie, odkrywa dla siebie świat sztuki – głównie przesiąkniętej symbolizmem literatury pięknej. Tę zaś umożliwia kontakt ze sztuką. Prokopiuk wspomina, że pragnienie stania się poetą nie opuszczało go przez wiele lat, motywując go do kontaktu z takimi ludźmi pióra jak Mikołaj Bieszczadowski, Lew Kaltenberg, Stefan Lichański czy Robert Stiller¹⁷⁶. Z kolei Jan Tomkowski wspomina o znajomościach z takimi wybitnymi postaciami polskiej literatury jak Zbigniew Herbert, Marek Hłasko czy Czesław Miłosz¹⁷⁷. Młodopolskim lekturom oraz fascynacji Indiami towarzyszy także silne pragnienie zgłębienia wiedzy ezoterycznej. Dobrą ku temu okazją staje się przeprowadzka z Gliwic do Warszawy, gdzie Prokopiuk rozpoczyna studia orientalistyczne.

¹⁷² Tamże, s. 25-26.

¹⁷³ P. Sajdek, *Wedanta*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szumańska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001, s. 119.

¹⁷⁴ H. Jonas, *Religia...*, dz. cyt., s. 64-65.

¹⁷⁵ B. Szumańska, *Młodopolski mistycyzm*, [w:] *Studia ezoteryczne. Wątki polskie*, red. I. Trzcńska, A. Świerzowska, K. M. Hess, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015, s. 133.

¹⁷⁶ J. Prokopiuk, *Piękno jest tylko gnozy początkiem*, KOS, Katowice 2007, s. 287-288.

¹⁷⁷ J. Tomkowski, *Moja historia eseju*, Dwa Kolory, Warszawa 2013, s. 273.

4.3 Pod wpływem Waltera

Przełomowym momentem w życiu Prokopiuka nie są jednak studia na Uniwersytecie Warszawski, lecz poznanie Waltera zwanego mistrzem z Komorowa. Walter jako nastolatek przeżył metamorfozę w szkole waldorfskiej, przeistaczając się w wieku siedemnastu lat ze słabego ucznia w wykładowcę astrologii. Członkowie jego rodziny w przedwojennej Polsce posiadali fabrykę perfum, w której powstał – między innymi – zapach „Pani Walewska”. Po wojnie absolwent szkoły waldorfskiej pracował jako kiper perfum dla państwowego przedsiębiorstwa. Walter zamieszkał wtedy w Komorowie, gdzie przechowywał około trzynastu tysięcy tomów literatury ezoterycznej, ocalonych z Powstania Warszawskiego. Między innymi z tego powodu do tej niewielkiej miejscowości przyjeżdżały osoby zainteresowane ezoteryką¹⁷⁸. Należeli do nich między innymi ludzie nauki, kultury i sztuki: matematyk Krzysztof Maurin, japonista Wiesław Kotański (ojciec założyciela „Monaru” Marka Kotańskiego) czy aktorka Nina Andrycz – żona ówczesnego premiera Józefa Cyrankiewicza. Pomimo wpływowych znajomości Walter nie uniknął pobytu w areszcie śledczym na Mokotowie (lata 1953-1955) pod zarzutem „szpiegostwa gospodarczego”¹⁷⁹. Wśród osób odwiedzających Komorów był także Wierciński. Za jego pośrednictwem doszło do pierwszego spotkania Prokopiuka z Walterem¹⁸⁰.

Prokopiuk wspomina, że jego mistrz wyszedł z więzienia na „fali odwilży”. Odszkodowanie za pobyt w więzieniu pozwoliło mu sfinansować wyjazd do kliniki antropozoficznej w szwajcarskiej miejscowości Arlesheim. Po powrocie do kraju Walter kontynuował swoją działalność krzewiciela ezoteryki i antropozofii w obiegu nieoficjalnym. Przed śmiercią, pod wpływem lektury *Dzienniczka* Faustyny Kowalskiej (kanonizowanej w roku 2000), nawrócił się na katolicyzm. Walter również jest autorem niepublikowanej pracy na temat masonerii. Praca ta została skonfiskowana przez Urząd Bezpieczeństwa. Po śmierci okazało się, że był jednym z członków rytu *Misraim-Memphis*. W opinii Prokopiuka, jego nauczyciel antropozofii dostąpił wtajemniczenia, rozwijając zdolności paranormalne. Należało do nich jasnowidzenie („[...] w nocy śnił wszystko to, co miało się zdarzyć następnego dnia”¹⁸¹) oraz kontaktowanie się z osobami zmarłymi¹⁸². Jednak dla bohatera

¹⁷⁸ M. Dobiasz, *Antropozoficzna...*, dz. cyt., s. 123.

¹⁷⁹ Z. Łagosz, *Aparat represji wobec Roberta Waltera i jego działalności na kanwie masonerii ezoterycznej Memphis-Misraim*, [online:], http://niniwa22.cba.pl/aparat_represji_wobec_roberta_waltera.htm [data dostępu: 16.11.2021].

¹⁸⁰ M. Dobiasz, *Antropozoficzna...*, dz. cyt., s. 83-84.

¹⁸¹ J. Prokopiuk, *Rozdroża...*, dz. cyt., s. 43.

¹⁸² Tenże, *Labirynty herezji*, Muza SA, Warszawa 1999, s. 233.

niniejszej pracy mistrz z Komorowa był przede wszystkim „[...] przewodnikiem na antropozoficznej ścieżce”¹⁸³, zaszczepiając w nim podziw do Steinera. Polski gnostyk pisze o twórcy antropozofii w następujący sposób:

„Co imponowało mi w nim i imponuje, to jego nieprawdopodobny format; pamiętajmy, że jest to człowiek, który nie tylko stworzył szkołę inicjacji, nie tylko stworzył ogromny światopogląd, ale co więcej, jako jeden człowiek, pojedyncza osoba, stworzył ni mniej ni więcej tylko cały bogaty projekt cywilizacji alternatywnej w porównaniu z tą, w której żyjemy. W całej historii świata nie znamy nikogo, kto dokonałby tego rodzaju wyczynu, czy dał taką propozycję. Pamiętajmy, że Steiner wypowiadał się i dawał impulsy, nowe wzory w sferze religii, we wszystkich rodzajach sztuki, stworzył nową sztukę, eurytmię, nowe wzory w pedagogice, w pedagogice specjalnej, w rolnictwie, w medycynie, w bankowości, w ideach społecznych, w pewnych formach techniki. Krótko mówiąc, to był istny gejzer twórczości, tak ogromny, że wielu ludziom – i to nie tylko tym, którzy się nim zachwycili na mocy wiary w antropozofię – wydawał się nie tylko nadczłowiekiem, ale także wręcz istotą anielską”¹⁸⁴.

Prokopiuk, wspominając swoje zetknięcie się z antropozofią, wskazuje na kilka czynników, jakie zdecydowały o jego późniejszym zaangażowaniu w ezoterykę. Pierwszym z nich była młodzieńcza ciekawość. Drugim z nich okazał się również charakterystyczna dla młodego człowieka potrzeba znalezienia mistrza bądź nauczyciela. Trzecim czynnikiem, pociągającym Prokopiuka do antropozofii wiązała się idea równoważnia Nieba i Ziemi, czyli odnajdywania równowagi pomiędzy duchem a materią – ciałem. Owo poszukiwanie – także psychicznej – równowagi jest również jednym z czynników, przekonujących do antropozofii. Zgodnie z jej założeniami należało zrezygnować z uduchowionej jednostronności dawnych form gnozy oraz religii orientalnych. Można zatem dostrzegać w antropozofii podobieństwo do Arystotelesowskiej koncepcji „złotego środka”, zalecającej przede wszystkim umiar w postępowaniu. Czwartym czynnikiem pociągającym Prokopiuka w antropozofii okazało się podejście do rozumienia relacji pomiędzy jednostką a zbiorowością, prowadzącą do kształcenia uspołecznionych indywidualistów. Wreszcie piątą zachętą stała się perspektywa przemian w różnych obszarach życia, mająca prowadzić w ostatecznym rozrachunku do powstania nowej cywilizacji – bliższej zarazem duchowości, jak też naturze. Wyżej określone czynniki doprowadziły w jakimś stopniu do przezwyciężenia przez Prokopiuka nastoletniego pesymizmu. Zastąpił on go młodzieńczym optymizmem¹⁸⁵.

Niemniej jednak z młodzieńczą fascynacją antropozofią wiązały się dwie trudności. Pierwszą z nich był wspomniany pesymizm, nieznajdujący pełnego przezwyciężenia w antropozoficznym optymizmie, co powodowało liczne napięcia z Walterem. Walter, odwołując się do swoich paranormalnych wglądów utrzymywał, iż stanowią one pokłosie

¹⁸³ Tamże, s. 232.

¹⁸⁴ Tamże, s. 130.

¹⁸⁵ J. Prokopiuk, *Rozdroża...*, dz. cyt., s. 130-131.

karmicznych doświadczeń, związanych z poprzednim wcieleniem Prokopiuka. Polski gnostyk przez większość żył w przekonaniu, iż w trzynastym wieku zwalczał jako dominikański inkwizytor katarów w Okcytanii. Pomimo wewnętrznego podziwu dla ich niezłomnej postawy nie potrafił przeciwstawić się przemocy. Tłumaczy to ponoć jego skłonność do myślenia, określanego najczęściej manichejskim, a także konieczność życia w kraju zniewolonym¹⁸⁶. W tekstach Prokopiuka również można natknąć się wielokrotnie na przekonanie o posiadaniu podwójnej osobowości, charakteryzującej ponoć osoby urodzone w znaku Bliźniąt, której patronuje dwuznaczny Merkuriusz¹⁸⁷. W związku z tym Walter zaproponował Prokopiukowi stworzenie własnego światopoglądu, co zajęło mu kilkadziesiąt lat¹⁸⁸. Wynika z tego, iż polski gnostyk poświęcił tworzeniu własnego światopoglądu większość swojego życia, starając się w nim pogodzić antropozoficzny optymizm z manichejskim pesymizmem. Inną okolicznością są sprawy jak najbardziej przyziemne. Antropozofia jako system ćwiczeń duchowych wymaga sporej samodyscypliny. Młodemu Prokopiukowi najwyraźniej jej brakowało. Młodzieńczy apetyt na wrażenia dawał o sobie znać w intensywnym życiu towarzyskim. Jego problemem przez wiele lat było palenie papierosów. Jednak antropozoficzna idylla skończyła się z innego, nie tak trywialnego jak nikotynizm, powodu.

Jednym z bardziej dramatycznych wydarzeń w życiu Prokopiuka było nękanie go przez Urząd Bezpieczeństwa w latach 1950-1951. Na skutek czego został on zwerbowany jako tajny współpracownik. Nadano mu pseudonim „Mara”¹⁸⁹. Między wrześniem a grudniem 1953 roku Prokopiuk spędza w więzieniu. Postawiono mu zarzut założenia organizacji antykomunistycznej, działalności szpiegowskiej oraz próbie zamachu z bronią w ręku na członków rządu. Owa „antykomunistyczna organizacja” w dużej mierze stanowiła nieformalny klub dyskusyjny, rozprawiający o możliwości syntezy personalizmu chrześcijańskiego Emanuela Mouniera z socjalizmem humanistycznym Jana Strzeleckiego. Uwolnienie, Prokopiuk i jego znajomi, zawdzięczają działaczowi PAX-u Dominikowi Horodyńskiemu. Horodyński osobiście interweniował u ówczesnego Ministra Bezpieczeństwa Stanisława Radkiewicza. Minister ponoć wówczas oświadczył, że jeśli nie znajdzie się broń u oskarżonych, to procesu nie będzie. Procesu nie odbył się. aczkolwiek pobyt w więzieniu skomplikował Prokopiukowi edukację. Pomimo tego, że studiował on

¹⁸⁶ Tenże, *Jestem heretykiem*, Studio Astropsychologii, Białystok 2004, s. 14.

¹⁸⁷ Tenże, *Hermes – wysłannik bogów*, Constanti, Kraków 2008, s. 34.

¹⁸⁸ Tenże, *Libellum album*, Studio Grom, Kraków 2020, s.9.

¹⁸⁹ A. Friszke, *Między wojną a więzieniem 1945-1953. Młoda inteligencja katolicka.*, Biblioteka „Więzi” i Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2015, s. 332-335.

orientalistykę, a następnie filologię angielską i filozofię, to żadnego kierunku studiów nie skończył¹⁹⁰. Pewne jest to, że w roku 1956 młody podówczas adept antropozofii dochodzi do wniosku, iż wybrana przez niego droga jest zbyt wymagająca¹⁹¹. W związku z tym, próbuje nawet freudowskiej psychoanalizy. Jednak szybko z niej rezygnuje¹⁹². Wówczas przełomowym wydarzeniem okazuje się lektura angielskiego tłumaczenia książki Jolande Jacobi *Psychologia Carla Gustava Junga*, prowadząca do zainteresowania się różnymi formami psychoterapii.

Prokopiuk kontynuował spotkania z Walterem praktycznie do końca jego życia. W jego tekstach o Walterze stosunkowo łatwo dostrzec ambiwalencję. Uczeń wielokrotnie oddaje w swoich tekstach hołd swojemu mistrzowi, porównując ich relację do więzi łączącej ze sobą Goethego i Steinera (bądź Johanna Petera Eckermanna) – z oczywistym zachowaniem proporcji tego porównania – przed którego wpływem bronił się praktycznie całe życie. Bronił się przed mistrzem, aby móc zachować samego siebie¹⁹³. Niemniej jednak był on świadomy dzielących ich różnic. Przyznaje się on w jednym z tekstów do wzajemnego rozczarowania. Adept wiedzy tajemnej, w jednym ze swoich wyznań, stwierdza:

„Albowiem w ostatecznym rozrachunku i ja go zawiódłem jako uczeń, i on też mnie zawiódł jako nauczyciel. Ja – bo nie byłem w stanie sprostać wielkiemu ideałowi chrześcijańskiej ezoteryki – antropozofii – jaki mi pokazał i musiałem zejść ze ścieżki doń prowadzącej, on bo nie przyjął mnie za ucznia w pełnym znaczeniu tego słowa, umierając zaś, nie zechciał nawet pożegnać się ze mną, wreszcie też – w moim odczuciu – zdradził drogę antropozoficzną prowadzącą do Chrystusa na rzecz (jakże wątpliwej...) drogi rzymskokatolickiej. (...) Wobec Waltera pozostaję wdzięcznym uczniem: człowiek ten mnie *de facto* ukształtował przynajmniej pod względem światopoglądowym – i tego mu nigdy nie zapomnę. Był zresztą pierwszym, choć nie jedynym wtajemniczonym, którego w tym życiu poznałem – i to był dar losu, za który mogę tylko dziękować. Od pewnego momentu jednak nasze drogi zaczęły się rozchodzić”¹⁹⁴.

Głównym powodem napięcia pomiędzy mistrzem i uczniem okazała się kwestia zła oraz związana z nią problematyka ludzkiej wolności. Prokopiuk nie do końca dowierzał w antropozoficzny optymizm, każący dopatrywać się sensowności zła w ludzkim życiu, postrzeganym jako konieczność odbierania karmicznych lekcji, aby móc wreszcie osiągnąć niewysławialną „wieczną szczęśliwość w Bogu”.

¹⁹⁰ J. Prokopiuk, *Rozdroża...*, dz. cyt., s. 46-48.

¹⁹¹ Tenże, *Szkice antropozoficzne*, Studio Astropsychologii, Białystok 2003, s. 248.

¹⁹² Tamże, s. 300.

¹⁹³ J. Prokopiuk, *Labirynty...*, dz. cyt., s. 232-233.

¹⁹⁴ Tenże, *Luciferiana...*, dz.cyt., s. 190.

4.4 Droga pośrednika: przekłady i eseje

Prokopiuk w swojej biograficznej książce *Rozdroża, czyli zwierzenia gnostyka* zdobywa się na następujące oświadczenie. Polski gnostyk pisze:

„(...) jestem – użyję wzniosłego określenia – *ponitfex maximum*, czyli budowniczy mostów, czy też *intermediariuszem*, pośrednikiem, sługą symbolu – rozumianego jako most łączący sensory i wartości z ludźmi oraz samymi ludźmi. Taka była i ciągle jeszcze jest moja misja oraz powołanie w tym życiu. Tu może warto wskazać na pewne rozróżnienie, które bardzo dobrze brzmi w języku niemieckim, między dwoma terminami: *Berefung* (jako powołanie) i *Beruf* (jako zawód). Wiemy, że w praktyce ludzie bywają powołani do pewnych zadań, misji nawet, i że nie zawsze pokrywa się to z ich zawodem. Nie potrafią czy nie mogą zrealizować swojego powołania, nawet swojego zawodu. W moim przypadku nastąpiła niemal całkowita zgodność obu tych kategorii. Moim powołaniem było niewątpliwie pośredniczenie (...), formalnie rzecz biorąc nawet w dowodzie osobistym w rubryce «zawód wykonywany» mam wpisane: tłumacz»¹⁹⁵.

Debiutem Prokopiuka jest tłumaczenie poezji Martina Cartera dla czasopisma „Dziś i Jutro” w roku 1954. Następnie ukazywały się jego przekłady także w innych pismach („Po prostu”, „Współczesność”) oraz w Polskim Radiu. Później przychodzą kolejne zlecenia. Jednak dopiero pod koniec lat sześćdziesiątych kończy się jego „okres dryfowania”¹⁹⁶. W roku 1966 ukazuje się jego tłumaczenie *Wzorów kultury* Ruth Benedict. Później ukazały się tłumaczenia psychologów głębi, były owocem przyjaznych relacji z marksistowskim religioznawcą Zygmuntem Poniatowskim – pierwszym tłumaczem na język polski *Fenomenologii religii* Gerardusa van der Leeuwa¹⁹⁷. Prokopiuk także współpracował z Państwowym Wydawnictwem Naukowym w serii Biblioteki Klasyków Filozofii pod kierownictwem Hanny Rosnerowej.

Polski gnostyk tłumaczył na język polski teksty z trzech języków: angielskiego, francuskiego a przede wszystkim niemieckiego. Wśród przetłumaczonych przez Prokopiuka autorów, oprócz Steinera i Junga, znajdują się: Mistrz Eckhart, Anioł Ślązak, Johann Wolfgang von Goethe, Friedrich Schiller, Novalis (Georg Phillip von Hardenberg), Friedrich Schleiermacher, Sigmund Freud, oraz Erich Fromm. Pełniejszą listą translatorskich dokonań polskiego tłumacza przeprowadził w roku 2010 Stefan Baranowski¹⁹⁸. Największym

¹⁹⁵ Tenże, *Rozdroża...*, dz. cyt., s. 96.

¹⁹⁶ Tamże, s. 98.

¹⁹⁷ J. Prokopiuk, *Luciferiana...*, dz.cyt, s. 98-99.

¹⁹⁸ „Wymieńmy je w kolejności chronologicznej. Oto one: Mistrz Eckhart, Anioł Ślązak, Goethe, Schiller, Novalis, Hegel, Schleiermacher, Eliphas Lévi, Freud, Rudolf Steiner, C.G Jung, Max Hendel; pozostali autorzy dwudziestowieczni w (w kolejności alfabetycznej) to: Ruth Benedict, Drewermann, Eliade, Fromm, Galbraith, goodrich-Clark, James Hilman, Aldous Huxley, E.O James, Paul Johnson, Ernst Jünger, Kerényi, Koeslter, Laing, Sybil Leek, van der Leeuw, Ernst Macklelburg, Erich Neumann, W.F. Otto, Wolfgang Pauli, Runciman, Zdenek Rejda, Sédir, R.W Trier, Max Weber, von Weizsäcker, tacy autorzy antropozoficzni jak Bock, Reimann, Wehr i Welburn, teologowie prawosławni, jak Florkowski, Meyendorff i Schmemmann, historycy Zakonu Templariuszy, jak Ralls i Sora, historycy wolnomularstwa, jak Knight i Lomas, muzycy jak Telemann

osiągnięciem Prokopiuka wydają się być przekłady na język polski tekstów Junga, które zdają się w największym stopniu przyczyniać do jego popularności czy rozgłosu.

Zajmowanie się dziełem twórcy psychologii analitycznej nie jest jedynie dyktowane względami zawodowymi, lecz także względami terapeutycznymi. Najpełniejszym zapisem wspomnianych doświadczeń jest pisany w trzeciej osobie liczby pojedynczej tekst *Karol Gustav Jung i pewien przypadek autoterapii*. Prokopiuk wyraża się tam o sobie w następujący sposób: „W przypadku człowieka, o którym mowa, wyraziło to się w formie pedagogiki. Jest on bardzo wybitnym pedagogiem i w swej działalności pedagogicznej może wykorzystywać poszczególne fazy swojej transformacji”¹⁹⁹. Prokopiuk również wspomina, że lata 1956-1962 to również okres fascynacji Jungiem, stanowiącym swoisty światopogląd zastępczy czy system (auto)terapeutyczny, umożliwiający mu powrót do zajmowania się antropozofią. Nastąpiło to w roku 1964. W tym samym roku powstała nieformalna grupa *Temenos* – jednym z jej członków był Krzysztof Dorosz – a także próby gromadzenia wokół siebie młodych ludzi. W roku 1966 polski antropozof odbywa również podróż do Niemieckiej Republiki Demokratycznej. Uczestniczy tam w uroczystościach Konsekracji Człowieka w inspirowanej antropozofią Społeczności Chrześcijan, co uważa za swoje najważniejsze doświadczenie religijne²⁰⁰.

Od 1959 roku Prokopiuk zaczyna publikować własne artykuły. Część z nich pełni funkcję tekstów pomocniczych (wstępów, przedmów i posłowi) do tłumaczonych na język polski książek. Są one być może – niekiedy na wyrost – nazywane esejami²⁰¹. W tekstach tych niekiedy polski gnostyk określa siebie mianem religioznawcy marksistowskiego, co oczywiście jest wynikiem zabiegu dostosowania się do wymogów pracodawcy. Można by zatem tu mówić o *ketmanie* pracy zawodowej²⁰². Samo pojęcie *ketmana* spopularyzował w

Bernstein, czy wreszcie powieściopisarze tacy, jak Hermann Hesse, Bruno Goetze i Michael Ende. Osobno wymienić należy encyklopedie i leksykony, do których Jerzy przykładał rękę już to jako autor, już to jako tłumacz. Są to – w kolejności chronologicznej – «Leksykon symboli» (Osterreicher-Moliwo), Cassiela «Encyklopedia wiedzy zakazanej», «Świat tajemny. Leksykon magii, okultyzmu i parapsychologii» (Cavendish), Picknetta «Encyklopedia zjawisk paranormalnych», Rainera i Ridera «Praktyczny przewodnik po nowoczesnej magii», «Religia świata» (Alexander), Russela «Stu kochających inaczej», Crispa «Nowy słownik snów», Skarpa «Leksykon pojęć i idei C.G Junga», Burkera «Leksykon bóstw i demonów» oraz «Encyklopedia PWN Religia» (hasła ezoteryczne)” – S. Baranowski, *Jerzego Prokopiuka dzieło przekładowe*, [w:] *Mel vitae = miód życia. 75-lecie Jerzego Prokopiuka*, red. J. Prokopiuk, Z. Rosińska, Akasha, Kraków 2010, s.289-290.

¹⁹⁹ J. Prokopiuk, *Ścieżki wtajemniczenia*, Dom Wydawniczy tCHu, Warszawa 2000, s. 151.

²⁰⁰ I. Kaleński, J. Prokopiuk, *Czy antropozof żyje tak, jak mu Steiner przykazał. Próba wivisekcji?*, [w:] *Mel vitae=Miód życia. 75-lecie Jerzego Prokopiuka*, red. J. Prokopiuk, Z. Rosińska, Akasha, Kraków 2010, s. 16-17.

²⁰¹ Por. „Esej pojawia się dopiero wówczas, gdy Prokopiuk postanawia wrócić do swych literackich korzeni” – J. Tomkowski, *Moja...*, dz. cyt., s. 269.

²⁰² C. Miłosz, *Zniewolony umysł*, Kolekcja „Gazety Wyborczej”, Warszawa 2004, s. 62.

Zniewolonym umyśle Czesław Miłosz, porównując postawę – udających marksistów autorów – do innowierców w krajach islamskich²⁰³.

Swoistą nagrodą za postępy w autoterapii były doświadczenia mistyczne: w Karpaczu (rok 1973) oraz w Monteségur (rok 1975), czyli na świętej górze katarów²⁰⁴. Ich zapisem są zeszyty zatytułowane *Światłość i radość* (najwcześniejsza część zapisków została wydana po raz pierwszy w roku 2003 przez wydawnictwo Dom na Wsi). Jednak kilka lat później za wydawanie rękopisów Prokopiuka wziął się Dom Wydawniczy tCHu. Prokopiuk, komentując swoje niezwykle doświadczenia, identyfikuje je z przeżyciem świadomości kosmicznej, termin Richarda Bucke'a, charakteryzującego się: 1) wewnętrzną światłością, 2) nadmiarem uczuć, 3) oświeceniem i poznaniem, 4) uświadomieniem sobie własnej nieśmiertelności, 5) zanikiem lęku przed śmiercią, 6) zniesieniem ciężaru grzechów, 7) gwałtowności doświadczenia, 8) wzbogaceniem osobowości przez wdzięk i harmonię, 9) przemienionym obliczem. Następnie zaś zostały opublikowane trzy tomy tych zapisków. Prokopiuk pisze:

„Wcześniej ukazał się tom, który nazywa się *Światło i radość*. To jest pierwszy tom trzydziestotomowego materiału. Wszystkie są już napisane. Był to wynik erupcji inspiracyjnej, jaką otrzymałem w roku 1973 w Karpaczu, na spacerze w górach, jako gnostyczno-mistyczne doświadczenie światłości i radości. Opisałem je na wstępie, a z tego doświadczenia zrodziła się wieloletnia, sześćo-siedmioletnia eksplozja olśnień światopoglądowych. Notowałem je, zrazu z myślą o sobie, bo w czasach komunistycznych, nie było możliwości opublikowania takiej rzeczy. Co do formy, a nie co do poziomu, ma to trochę charakter maksym ni to Pascala, ni to Simone Weil, mniejszych lub większych, krótszych lub dłuższych zapisków na dowolne tematy światopoglądowe. Jeżeli byśmy powiedzieli, że nasze wyższe ja, czyli odpowiedź na pytanie, kim jesteś, to jest już nasz światopogląd (ściślej biorąc, światopogląd jest wyrazem naszego wyższego ja), innymi słowy naszej duchowości, to wszystkie te moje prace, które zostały opublikowane, wyrażają ten światopogląd. Ale rdzeniem jest jednak światłość i radość”²⁰⁵.

W kolejnych latach Prokopiuk usiłował nadal w Polsce propagować antropozofię, łącząc ją z modnymi wówczas na zachodzie ideami Nowej Ery. Pod koniec lat siedemdziesiątych udało mu się namówić do praktykowania antropozofii doktora Ludomira Dudę – syna sekretarza Rady Państwa Edwarda Dudy. Znajomość ta zaowocowała próbami wprowadzenia do Polski rolnictwa biodynamicznego (ponoć założono powstaniem stu pięćdziesięciu gospodarstw tego typu) oraz wiązała się z podróżami za granicę, między innymi do Szwajcarii i Wielkiej Brytanii. Polski antropozof również popularyzował eurytmię, wysyłając do ówczesnej

²⁰³ Tamże, s. 54-55.

²⁰⁴ „Prokopiuk, komentując swoje przeżycia uznał, iż są one zgodne z tym, co pod koniec dziewiętnastego wieku Richard Buckle określił mianem «świadomości kosmicznej». Według Roberta Waltera, było to doznanie świata eterycznego” – M. Wróblewski, *Doświadczenia mistyczne w pracach Jerzego Prokopiuka*, [w:] *Sen, marzenie, zaświaty w literaturze i kulturze. Tom 2. Kultura*, red. P. Poterała, K. Ossowska, M. Sadowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2017, s.137.

²⁰⁵ J. Prokopiuk, *Hereżja znaczy wolność*, Studio Astropsychologii, Białystok 2008, s. 91.

Republiki Federalnej Niemiec kilka osób w celu jej nauki. Niemniej jednak większość osób decydujących się na taką podróż nie wróciło. Powodem niepowodzenia było to, że albo nie doszli nauczyciele eurytmii, nie skończyli stosownych kursów, albo zdecydowali się na pozostaniu za granicą²⁰⁶. W związku z tą aktywnością o poczynaniach Prokopiuka informowała antropozoficzna prasa w Niemczech. W roku 1988 otrzymał zaś nagrodę *Deuthe-Polen Institut* w Darmstadt za dorobek przekładowy. Rok później został nagrodzony przez Stowarzyszenie Tłumaczy Polskich²⁰⁷.

Według Mai Dobiasz Prokopiuk stał się kluczową postacią dla reaktywacji antropozofii w Polsce po roku 1989, ponieważ nie stał się jej formalnym liderem. Dzięki czemu i wielu osobistym zaletom, takim jak erudycja oraz komunikatywność, wyszedł on poza antropozoficzną niszę. Dobiasz, porównując ze sobą wszechstronnego Prokopiuka oraz skupionego wyłącznie na myśli Steinera Mazurkiewicza – wieloletniego prezesa Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego – nazywa tego pierwszego heretykiem, drugiego zaś ortodoksem²⁰⁸. Ich znajomość ze sobą nie zaowocowała dłuższą współpracą. Podobnie przedstawiała się sytuacja z polskimi jungistami. W odpowiedzi na brak porozumienia z rodzimymi antropozofami i jungistami Prokopiuk zakłada czasopismo oraz klub *Gnosis*. Oprócz aktywności pisarskiej ważne w przypadku Prokopiuka było jego zaangażowanie w propagowanie ezoteryki w naszym kraju. Temu celowi służyło pojawienie się klubu *Gnosis* oraz czasopisma wydawanego pod tą samą nazwą, gdzie Prokopiuk pełnił funkcję redaktora naczelnego. Czasopismo to ukazywało się w wersji papierowej w latach 1991-2000. Internetowa wersja czasopisma obejmuje zaś siedem tysięcy podstron. Do współpracowników czasopisma należeli Krzysztof Maurin, tłumacz Hegla Światosław Florian Nowicki oraz znawca żydowskiej kabały Bohdan Kos. Do klubu zaś zapraszani byli: historyk oraz Wielki Mistrz Łoży Narodowej Polski Tadeusz Cegielski, filozof (tłumacz i znawca filozofii Schopenhauera) Jan Garewicz, znawca między innymi tradycjonalizmu integralnego Zbigniew Mikołajko, prawosławny teolog Henryk Paprocki, oraz krzewiący buddyzm w naszym kraju Maciej Góralski. Gościli tam też wspomniani już antropolog Wierciński, tłumacz Stiller oraz historyk literatury Tomkowski.

²⁰⁶ Tenże, *Rozdroża...*, dz. cyt., s. 79-80.

²⁰⁷ Tamże, s. 80-81.

²⁰⁸ M. Dobiasz, *Cywilizacja...*, dz. cyt., s. 103.

4.5 Późniejsze lata

Swoją pierwszą książkę Prokopiuk wydaje dopiero w roku 1998, a jest nią właściwie broszura zatytułowana *Gnoza i gnostycyzm* – wznowiona w roku 2021. Następną książką są *Labirynty herezji* (1999), wydane w ramach serii *Spectrum*. Drukowano w niej również dzieła takich autorów jak Albert Camus, Tomasz Mann, José Ortega y Gasset, Herbert Marcuse czy Sartre. Kolejną książką są *Nieba i piekła* (2001) wydane przez działające niegdyś w Gdyni wydawnictwo Uraeus. W roku 2003 ukazują się *Szkice antropozoficzne* wydane przez białostockie Studio Astropsychologii oraz wspomniany już początek *Światłości i Radości*. W następnym roku również ukazują się dwie jego książki: autobiograficzne *Rozdroża, czyli zwierzenie gnostyka* oraz zbiór artykułów *Jestem heretykiem. Ogdoada gnostycka*. Rok 2005 przynosi wydanie książki *Proces templariuszy*. Natomiast w 2006 roku ukazuje się sugerująca powstanie kolejnych tomów książka *Dzieje magii. Tom pierwszy* – wydana przez krakowskie wydawnictwo Akasha. W następnym roku ukazują się dwie kolejne zbiory teksów, są nimi pokrewne psychologii *Dusza ludzka – oś świata* oraz zbiór tekstów poświęconym różnym dziełom sztuki *Piękno jest gnozy początkiem*.

Rekordowy rok 2008 przynosi publikacje aż czterech książek: *Matrix, czyli okultystyczny bróg* oraz *Herezja znaczy wolność. W poszukiwaniu lepszego świata, Mojego Junga* oraz broszury *Hermes, wysłannik bogów*. W kolejnym roku zostaje wydana bodajże najbardziej pesymistyczna w wymowie książka zatytułowana *Luciferiana, między Lucyferem a Chrystusem*. Po kilku latach przerwy dochodzi w roku 2013 do wydania książki *Historia Różo-Krzyża*. W roku 2014 zostaje opublikowany *Manifest wolności*. W 2016 ukazują się *Ostatni końcowy. Najważniejsze przesłanie mistrza*, a także pierwszy tom zapisków *Światłość i Radość* – następny tom ukazują się w roku 2018. W roku 2020 ukazują się *Antropozoficzna droga do świata duchowego* oraz *Libellum album*. Jak na razie bibliografię Prokopiuka zamyka trzeci tom *Światłości i Radości* z roku 2022.

Sporą część książek Prokopiuka stanowią przedruki tekstów, które ukazały się wcześniej w różnych czasopismach czy pracach zbiorowych. W dwudziestym pierwszym wieku były to różnego rodzaju czasopisma. Niektóre z nich były ezoteryczne: „Czwarty Wymiar”, „Nieznany Świat”, „Hermaion”, „Pistis”, „Elixir” czy „Ars Regia”. Inne zaś można określić jako czasopisma popularyzujące wiedzę naukową: „Charaktery”, „Nowe Książki” czy „Focus Historia”. Zdarzały się wypowiedzi dla prasy kulturalnej: „Kino” oraz „Przekrój”. Wśród nich znalazły się teksty w czasopismach naukowych (czy o takowych aspiracjach): „Albo-albo. Inspiracje Jungowskie”, „Przegląd Filozoficzny”, „Konteksty” czy „Przegląd Polityczny”.

Zdarzały się również wywiady dla prasy codziennej i tygodników opinii: „Angora”, „Dziennik”, „Newsweek”, „Nie” czy „Polityka”. We wcześniejszych latach publikował chociażby, w takich periodykach jak „Człowiek i Światopogląd”, „Literatura na Świecie”, „Polska Sztuka Ludowa” czy „Studia Filozoficzne”²⁰⁹. Przy okazji swoich siedemdziesiątych piątych urodzin Prokopiuk nie bez autoironii stwierdził:

„A mój wkład w dzieło budowy mostów między kulturami wyraża się około czterystu sześćdziesięcioma esejami, artykułami, przedmowami, posłowiami i wywiadami zamieszczonymi we wszelkiego rodzaju periodykach (rekordem swoistym było opublikowanie moich tekstów w jezuickim «Życiu Duchowym» i masońskiej «Ars Regia»; w tym samym czasie odmówiono mi druku apokaliptycznego eseju w «Playboyu» pod pretekstem, że był «za mądry»”.²¹⁰

Wydaje się, że różnorodność zainteresowań Prokopiuka oscylowała w gruncie rzeczy wokół dwóch tematów: ezoteryki oraz gnozy. Można wręcz zaryzykować stwierdzenie, że dochodzi u niego do utożsamienia ich ze sobą. Gnoza utożsamiona z ezoteryką stanowi w dużej mierze interpelacyjne odniesienie wolności. Oznacza to, że ludzka wolność realizowana jest najpełniej na ezoteryczny sposób. Oznacza ona również, że człowiek jest poniekąd skazany na ezoterykę jako najwyższą formę realizacji wolności, odnajdywaną na wiele sposobów, o czym mogą świadczyć zainteresowania Prokopiuka. Polski gnostyk wymienia swoje zainteresowania, wyróżniając sześć obszarów tematycznych. Po pierwsze, eseje dotyczące psychologii głębi. Po drugie, teksty stanowiące komentarze do arcydzieł literatury niemieckiej (Goethe, Schiller, Novalis). Po trzecie, teksty poświęcone „paradygmatowi wyobraźni”, czyli formom myślenia naukowego, wzbogaconego o impuls imaginacji. Ich pogranicze stanowią teksty poświęcone: z jednej strony New Age, a z drugiej strony parapsychologii. Po czwarte są to eseje dotyczące historii ezoteryki (hermetyzm, różokrzyżostwo), łącznie z demonozofią oraz astrologią. Po piąte, teksty zajmujące się problemami sztuki – głównie literatury pięknej. Po szóste, eseje poświęcone *stricte* antropozofii²¹¹.

Ostatnie lata życia dla Prokopiuka okazały się trudne nie tylko z naturalnych względów, związanych z procesem starzenia. Problemem okazały się również kwestie finansowe. Wynikały one poniekąd z degradacji zawodu tłumacza i trudności utrzymywania się z tłumaczenia książek. Jednym z jego ostatnich osiągnięć translatorskich było tłumaczenie pierwszej części słynnej *Czerwonej księgi* Junga. Swoistym zwieńczeniem i docenieniem jego wysiłków są poświęcone Prokopiukowi i przez niego współredagowane dwa tomy

²⁰⁹ Por. J. Prokopiuk, *Jerzy Prokopiuk: 5 czerwca 1931 – 18 marca 2021*, [online:] <http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/1033> [data dostępu: 23.07.2022].

²¹⁰ Tenże, *Bóg, Szatan, Hiob* [w:] *Mel vitae...*, dz. cyt., s. 156.

²¹¹ Tenże, *Rozdroża...*, dz. cyt., s. 111-112.

jubileuszowe: *Mel vitae=miód życia! 75-lecie Jerzego Prokopiuka* (zredagowany razem z Zofią Rosińską) oraz *Pod Słońcem Gnozy* (zredagowanym razem z Anną Chudzińską-Parksadze) stanowiący pokłosie konferencji z organizowanej z okazji osiemdziesiątych urodzin. Lista współautorów niniejszych publikacji pozwala zorientować się, kogo właściwie Prokopiuk inspirował do własnych poszukiwań. Oprócz już wspomnianych członków klubu *Gnosis* można znaleźć wśród nich również filozofów: Józef Kosian, Artur Jocz, Marek Nowak OP, Stanisław Pieróg, Zofia Rosińska czy Marek Woszczek; a także publicysta Tomasz Stawiszynski. Wśród nich można znaleźć również religioznawców: Mariusz Dobkowski, Jacek Sieradzan czy Izabela Trzcńska czy też badaczy szeroko pojętej literatury: Elżbieta Biernat, Leszek Kolankiewicz, Anna Mikołajko, Diana Oboleńska oraz Monika Rzeczycka. Oznacza to, że Prokopiuk zdobył uznanie przynajmniej części środowiska akademickiego dla swojej działalności. Jego hasła na ezoteryczne tematy znajdują się w *Encyklopedii Religii. PWN* (redakcja Tadeusza Gadacza). Brał on również udział w realizacji projektu Narodowego Centrum Nauki *Kultura polska wobec tradycji ezoterycznej 1890-1939*, dając chociażby wykłady w Ciężeni. Był również członkiem rady programowej Stowarzyszenia Badań nad Zachodnim Ezoteryzmem.

Oprócz licznych tekstów na Prokopiuka można się natknąć na „małym ekranie”. Wystąpił w filmie dokumentalnym poświęconemu Jakubowi Boehme w reżyserii Łukasza Chwałko. Pojawiał się również w telewizji, na przykład w programie Kamili Drekiej „Ogród sztuk” emitowanym w latach dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku w Telewizji Polskiej. Prokopiuk zmarł 18 marca 2021 roku w rocznicę rzezi katarów. Przyczyną zgonu było zachorowania na koronawirusa. Podczas ceremonii pogrzebowej wypowiadał się o nim jego „syn chrzestny” Tomasz Duda:

„(...) ze wszystkich «wcielen» Jerzego, najbardziej lubilem Jerzego Rozmówcę. Rozmówcę błyskotliwego, przyjaznego, mądrego i pełnego wsparcia. Miał tę cudowną cechę, że niezależnie czy miałem dziesięć, piętnaście, dwadzieścia czy czterdzieści lat, zawsze miałem poczucie, że to co mam do powiedzenia, jest mądre i ważne, i zawsze w jakiś cudowny sposób, Jerzy potrafił to pogłębić, znaleźć odpowiedni kontekst i wyciągnąć z tego nieoczywiste wnioski. Bo to, co było niezwykle w Jerzym, to jego niezwykle umiejętności dydaktyczne”²¹².

Jego śmierć została odnotowana przez media. Pojawiły się artykuły okolicznościowe w takich czasopismach jak „Newsweek”, „Polityka” czy „Nieznany Świat”. Zorganizowano zostało przez Stowarzyszenie Badań nad Zachodnim Ezoteryzmem sympozjum w trybie zdalnym:

²¹² T. Duda, *Do zobaczenia w Atlanie*, [w:] J. Prokopiuk, *Światłość i Radość*, tom III, Dom Wydawniczy tCHu, Warszawa 2020, s. 42.

„Rozdroża gnostyka: Jerzy Prokopiuk na ścieżkach nauki” (20 maja 2022)²¹³ a swoimi refleksjami podzielili się Cegielski, Dobkowski, Jasiński, Łagosz, Rzczycka czy Stawiszyński. Trudno jednak jednoznacznie określić, aby Prokopiuk miał typowych uczniów, kontynuujących pracę nad jego światopoglądem. Bodajże najbardziej otwarcie na ten temat wypowiedział się Przemysław Sieradzan. Napisał on:

„Jerzy Prokopiuk marzył o tym, by mieć swojego ucznia i następcę, który pod jego patronatem duchowym i intelektualnym zdobywałby wiedzę o dziedzictwie światowej myśli ezoterycznej i filozoficznej, a później kontynuował jego dzieło. To marzenie nigdy się nie spełniło. Poznałem kilka osób, które próbowały odnaleźć się w roli intelektualnego następcy wielkiego myśliciela ezoterycznego, lecz po kilkumiesięcznym okresie codziennego pobierania nauk, porzuciły ten zamiar, podążając własną ścieżką rozwoju duchowego (...) Choć znawca gnozy marzył o odnalezieniu swojego kontynuatora, to (podświadomie, ale często także świadomie) nie chciał się stawiać w pozycji mentora, budując zamiast tego relacje oparte na równorzędności, wolności, przyjaźni, duchowym pokrewieństwie i porozumieniu intelektualnym. Choć wyznawał i (w ogromnej mierze) urzeczywistniał platoński ideał arystokracji ducha, pozostawał jednocześnie odrzucającym wszelki, także własny, autorytet duchowym anarchistą oraz prawdziwym egalitarystą”²¹⁴.

W świetle powyższych słów trudno mówić o typowych uczniach Prokopiuka. Czytając teksty okolicznościowe na jego temat można raczej dojść do wniosku, iż polski gnostyk inspirował niemałą grupę osób do przemyślenia kwestii światopoglądowych bądź podjęcia prac badawczych nad ezoteryką. Dobrym przykładem takiego oddziaływania są chociażby poszukiwania Krzysztofa Dorosza, który w latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku fascynował się Jungiem, zwracając się w stronę bynajmniej nieezoterycznego chrześcijaństwa, co nie zaszkodziło bynajmniej przyjaznym relacjom z Prokopiukiem²¹⁵.

Można przy tym odnieść wrażenie, że osobiste zalety Prokopiuka, czyli otwartość, tolerancja oraz komunikatywność, mogły zaszkodzić mu jako autorowi oraz polemście. Podobnie mogła mu zaszkodzić gorliwość pisarska, prowadząca niejako do nadprodukcji. Okazało się zatem, że z jednej strony Prokopiuka nie czytano, ponieważ pisał za dużo, co oznaczało meandry powtarzających się wątków; z drugiej zaś strony, zdawał się on być dla wielu wyróżniających się czytelników być może zbyt otwarty. Przez to niewiele osób zadało sobie trud, aby jego teksty przeczytać i w bardziej rozbudowany sposób opracować. Jak bowiem Prokopiuk zasugerował w jubileuszowej rozmowie z Kaleńskim swoim gościom: „(Czytajcie moje książki...)”²¹⁶, wyrażając poniekąd niechęć do powtórnego mówienia o sobie tego samego, co wcześniej napisał w autobiografii.

²¹³ A. Świeżowska, *Zapraszamy na symposium: „Rozdroża gnostyka: Jerzy Prokopiuk na ścieżkach nauki”, 20 maja 2022 (wydarzenie on-line)*, [online:] <http://badania-nad-ezoteryzmem.org.pl/?p=675> [data dostępu: 12.05.2022].

²¹⁴ P. Sieradzan, *Wspomnienie o okultystycznym indywidualiście*, [w:] J. Prokopiuk, *Światłość...*, tom III, dz. cyt., s. 63.

²¹⁵ K. Dorosz, *Jerzemu – wdzięczność*, [w:] J. Prokopiuk, *Światłość...*, tom III, dz. cyt., s. 70.

²¹⁶ I. Kaleński, J. Prokopiuk, *Czy...*, dz. cyt., s. 16-17.

4.6 Od antropozofii do światopoglądu (i z powrotem)

Powyżej zaprezentowany szkic biograficzny o polskim gnostyku pozwala stwierdzić, iż kluczowym wydarzeniem w jego życiu było spotkanie z antropozofią za pośrednictwem Waltera. Prokopiuk dzięki antropozofii znalazł sposób na przezwycięzenie młodzieńczego kryzysu, spowodowanego zarazem rozczarowaniem katolicyzmem, a także niechęcią do materialistycznego obrazu świata, co otworzyło go poniekąd na świat sztuki modernistycznej oraz jej ezoteryczne inspiracje. Trudno jednak go nazwać typowym antropozofem, to znaczy osobą, wydającą się traktować pisma Steinera na podobieństwo religii objawionej. Wieloletnia znajomość z Walterem okazała się dla Prokopiuka przede wszystkim czynnikiem determinującym jego duchowe poszukiwania. Zaowocowały one stworzeniem własnego światopoglądu, stanowiącego poniekąd rozwiązania konfliktu pomiędzy optymistycznym a pesymistycznym ujmowaniem rzeczywistości, która znalazła wyraz w wielokrotnie omawianych przez niego rozróżnieniach na nowoczesną gnozę transformacyjną oraz dawniejszą gnozę eskapistyczną.

Bodajże najbardziej krytycznym momentem w życiu Prokopiuka był pobyt w więzieniu w czasach stalinowskich, kończący okres jego „antropozoficznej idylli”. Więzienny epizod z pewnością skomplikował jego edukację a co za tym idzie sytuację życiową. Problemom towarzyszył kryzys psychiczny, który poniekąd wzmógł jego zainteresowanie psychologią a wyrażając się ściślej jej praktycznymi – autoterapeutycznym zastosowaniu. Prokopiuk z biegiem czasu odnalazł się w zawodzie tłumacza, podejmując współpracę z Biblioteką Klasyków Filozofii czy wydawnictwem Książka i Wiedza, gdzie ukazały się jego przekłady na język polski wybitnych psychoanalityków. Zwłaszcza pionierskie tłumaczenia dzieł Junga, pozwoliły mu na zdobycie rozgłosu. Wraz z tłumaczeniami zaczęły się ukazywać teksty Prokopiuka, które w przeciągu kilkunastu lat uczyniły go bodajże najbardziej rozpoznawalnym znawcą tematów ezoterycznych w Polskiej Rzeczpospolitej Ludowej oraz początków III Rzeczpospolitej. Prokopiuk w większości swoich nie tylko przedstawiał się jako znawca „wiedzy tajemnej”, lecz także jako jej wyznawca i praktyk.

Prokopiuk rozpoczyna publikować firmowane własnym nazwiskiem książki dopiero pod koniec dwudziestego wieku. Jednak w następnych latach publikuje regularnie, systematycznie powiększając liczbę swoich publikacji książkowych. W przyszłości zaś ukaza się kolejne książki polskiego gnostyka, który od lat siedemdziesiątych prowadził zapiski zatytułowane *Światłość i Radość*. Wielość tekstów napisanych przez polskiego gnostyka wskazuje również na różnorodność podejmowanej przez niego problematyki, wskazującej

jednak na problematykę ezoteryki oraz gnozy jako głównego obszaru jego zainteresowań. Wraz z upływającym czasem polski gnostyk w coraz większym stopniu próbował sformułować własny światopogląd, stanowiący swoistą syntezę gnozy transformacyjnej z gnozą eskapistyczną. Tak bowiem można rozumieć projekt gnozy lateralnej, której praktyczną realizacją jest próba stworzenia własnej rzeczywistości alternatywnej. Ostatnie lata życia jego życia stanowią z pewnością nie zawsze równą walkę z przeciwnościami losu. Jednak także wskazują na pewne uznanie dla jego poczynań, także w środowisku akademickim, co wiąże się z powstaniem polskich studiów nad zachodnim ezoteryzmem.

Trudno jednoznacznie określić, czy Prokopiuk pozostawił po sobie uczniów. Wydaje się, że większym stopniu ukształtował on nie tyle kolejne pokolenia polskich antropozofów, co raczej badaczy ezoteryki, wywodzących się z różnych dyscyplin akademickich. Trudniej byłoby wskazać osoby, które rzeczywiście postanowiły iść śladem jego myśli, rozwijając budowany przez niego światopogląd. Również niełatwo byłoby znaleźć krytycznych czytelników jego tekstów. Wydaje się bowiem, że teksty polskiego gnostyka nie tyle są czytane, co cytowane. Cytuje się je ze względu na utrwalone w rodzimym piśmiennictwie definicje ezoteryki oraz gnozy, a także prezentowany w nich materiał historyczny. Niemniej jednak proponowane przez Prokopiuka definicje nie biorą się znikąd, lecz wskazuje one na jego przemyślenia, które odnoszą się do źródeł jego poszukiwań natury światopoglądowej.

5. Heretycka antropozofia

5.1 Pomiędzy antropozofią a manicheizmem

Spora część dorobku pisarskiego Prokopiuka dotyczy jego głównych inspiracji światopoglądowych. Najważniejszą spośród nich jest antropozofia. Polski ezoteryk poświęcił jej dwie oddzielne książki: *Szkice antropozoficzne* oraz *Antropozoficzną drogę do świata duchowego*. Oprócz nich oddzielne miejsce poświęca on antropozofii w *Labiryntach herezji* (część zatytułowana *Antropozofia, czyli wiedza duchowa*) a poszczególne teksty na temat antropozofii znajdują się praktycznie we wszystkich jego książkach. Oprócz tego wątki antropozoficzne przewijają się w jego wielu tekstach, dotyczących innych tematów. Ważne miejsce w poszukiwaniach światopoglądowych polskiego gnostyka odegrała również psychologia Jungowska. Prokopiuk zainteresował się nią poniekąd pod wpływem trudności związanych z praktykowaniem antropozofii. Swoistym podsumowaniem Prokopiukowych zainteresowań Jungiem jest publikacja książki *Mój Jung*. Natomiast jako najbardziej psychologiczna książka polskiego gnostyka, jaką jest *Dusza ludzka – oś świata* dotyczy innych psychoanalityków oraz psychologów humanistycznych.

Prokopiuk, w dużej mierze, starał się łączyć ze sobą antropozofię oraz psychologię Jungowską. W jakimś stopniu uważał on zajmowanie się psychologią analityczną za rodzaj przygotowania do zajmowania się antropozofią a w konsekwencji budowy własnego światopoglądu. Stanowiła ona dla niego przez pewien czas światopogląd o charakterze zastępczym. W związku z tym, jego lektura pism Steinera oraz Junga podkreślała raczej to, co dla nich wspólnie niż uwypuklała różnice między nimi. Dla Prokopiuka zarazem antropozofia, jak też psychologia analityczna, są odmianą nowoczesnej gnozy transformacyjnej, antycypującej Ruch Nowej Ery. Nowoczesna gnoza w przeciwieństwie do jej dawniejszych form stanowiła nie tyle drogę świątobliwego eskapizmu ze świata pojmowanego na podobieństwo „padołu łez”, lecz raczej dookreślała się jak zachęta do przezwyciężania ograniczeń materialności i cielesności w ramach procesu przeduchawiania materii. Stąd ważnym punktem odniesienia zarazem dla antropozofii, jak też dla Prokopiuka, jest Różo-Krzyż, którego dziejom poświęcił on również oddzielną książkę.

O ile psychologię analityczną można traktować jako swoiste uzupełnienie antropozofii, to bardziej problematyczną kwestią jest nawiązanie do dziedzictwa gnozy eskapistycznej – zwanej również gnozą regresywną. Gnozę regresywną utożsamia się

najczęściej z antycznym gnostycyzmem. Prokopiuka szczególnie pociąga manicheizm oraz uważany za jego późniejszą kontynuację kataryzm. Manicheizm w przeciwieństwie do większości antycznych ruchów gnostyckich, stał się przez pewien czas religią światową. Manicheizm wreszcie inspiruje kataryzm. Ów „średniowieczny manicheizm” interesuje szczególnie Prokopiuka interesujący z dwóch względów. Pierwszym z nich jest historyczna rola kataryzmu jako próby budowania alternatywnego porządku społecznego, który sprowokował średniowiecznych możnowładców do brutalnej rozprawy. Katarzy zostali potraktowani jako większe zagrożenie niż muzułmanie. Drugim z nich jest silne przekonanie polskiego gnostyka, iż w poprzednim wcieleniu był jednym z dominikańskich inkwizytorów, który podziwiał katarów za niezłomną postawę, ale nie potrafił zdecydować się na heroizm opowiedzenia się za nimi.

Jednocześnie jednak Prokopiuk był sceptycznie nastawiony do prób reanimowania dawnych form gnozy, zbliżając się do gnozy eskapistycznej w *Luciferianach*. Jej autor nie tylko wyraża swoje wątpliwości wobec chrześcijaństwa oraz antropozofii, lecz także zdaje się przyznawać do fascynacji religiami Dalekiego Wschodu – głównie buddyzmem – oraz odradzającym się – w ramach neopogańckiego ruchu *vicca* – kultem Bogini Matki. Powyższa charakterystyka inspiracji światopoglądowych polskiego gnostyka pozwala dostrzec problem spójności jego poglądów, czerpiących z różnych – niekiedy wręcz wykluczających się – źródeł. Przekładają się one na obecność w jego tekstach sprzeczności wewnętrznych. Dyktowane są one niejednokrotnie przez sprzeczności natury psychologicznej, które dotyczą indywidualnych zapatrywań, a co za tym idzie swoiste przyswajanie treści, płynących z różnorodnych inspiracji, pozwalających określać go mianem heretyckiego antropozofa. Heretycki antropozof w dużym stopniu nawiązuje do antropozofii, ale przekształca ją przez uzupełnienia a niekiedy wchodzi w nią spór po to, aby móc zbudować swój własny światopogląd. Niemniej jednak dokonuje on tego przy pomocy własnego rozumienia ezoteryki, które zaczerpnięte jest z antropozofii.

5.2 Antropozofia jako światopogląd

Prokopiuk zainteresował się antropozofią i zafascynował postacią Steinera. W wielu jego tekstach dzieli on życie swojego mistrza na cztery etapy: goethanistyczny, filozoficzny, różokrzyżowo-teozoficzny oraz antropozoficzny, nadmieniając o późniejszym przekształceniu antropozofii w michaetyzm²¹⁷. Jego powołanie się na pisma Steinera zawiera w sobie antykantowski czy wręcz antyspekulatywny wymiar. Polski gnostyk pisze:

„Spekulatywna filozofia (zwłaszcza metafizyka) nie jest nauką – tu zgadzam się z Kantem. Nauką zaś jest antropozofia stworzona przez Rudolfa Steinera, która przewycięża agnostycyzm Kanta, a dając człowiekowi metody rozwoju jego możliwości poznawczych, pozwala mu poznać duszę ludzką, świat i Boga. Błądność poglądów Kanta bierze się nie tylko z jego osobistych ograniczeń, lecz przede wszystkim z jego (nieświadomych?) założeń protestanckich, czyli krypto-judaistycznych czy judeochrześcijańskich. Albowiem Kant – jak wielu innych – nie zauważył Wcielenia Boga w człowieka, Chrystusa w Jezusie jako reprezentancie ludzkości, to znaczy nie zauważył faktu zmiany relacji między Bogiem a człowiekiem!”²¹⁸.

Według Prokopiuka jedną z zasług Steinera jest wydobycie żywotności myśli Goethego, kształtowanej przez relację z Schillerem²¹⁹. Polski antropozof przypomina, iż niemiecki poeta wypracował alternatywny program badawczy wobec paradygmatu, wypracowanego w epoce nowożytnej przez fizyka Izaaka Newtona²²⁰. Jak pisze Prokopiuk: „Poznanie musi dać nam coś, czego nie daje nam postrzeżenie, coś, co jednak jest rzeczywiste. W procesie poznania od tego, czego doświadczamy jako nam dane, musimy przejść do takiej jego postaci, która zaspokaja nasz rozum”²²¹. Dlatego Steiner uważa, iż idealizm doskonale daje się pogodzić z badaniami empirycznymi, ponieważ prawdziwą rzeczywistość poznajemy dopiero wtedy, kiedy uzupełniami doświadczenia zmysłowe, postrzeganiem myśli.

Polski gnostyk również nie mało miejsca poświęca najważniejszej pracy Steinera, jaką jest *Filozofia wolności*: tłumaczy ją na język polski oraz opatruje licznymi komentarzami. Jednym z nich pisze: „Stopień wolności człowieka zależy zatem od jakości jego myślenia. Kto bowiem nie jest w stanie doświadczyć siebie w myśleniu wolnym od zmysłowości jako wewnętrznego czynu, ten nigdy nie dojdzie do zrozumienia wolności”²²². Wydaje się jednak, że o wiele bardziej interesujący jest referujący tekst Steinera opracowanie, zatytułowane *Słabość i moc myślenia*, przeznaczone pierwotnie dla najbliższego otoczenia

²¹⁷ J. Prokopiuk, *Szkice...*, dz. cyt., s. 10.

²¹⁸ Tenże, *Anty-Kant. Palinodia*, [w:] *Mel...*, dz. cyt., s. 54-55.

²¹⁹ Tenże, *Piękno...*, dz. cyt., s. 41-42.

²²⁰ Tenże, *Antropozoficzna droga do poznania świata duchowego*, Nearcha, Kraków 2020, s. 68-69.

²²¹ Tamże, s. 69-70.

²²² J. Prokopiuk, *Steiner Rudolf. Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modern Weltanschauung*, [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skarga, PWN, Warszawa 1994, s. 412.

Prokopiuka. W tekście tym antropozof zwraca uwagę na Steinerowską krytykę Fichtego. Steiner nazwał „teorię wiedzy” filozofią prowadzącej monolog jaźni, odmawiającej znaczenia rzeczywistości względem niej zewnętrznej, przekreślającej znaczenie zarazem poznania, jak też myślenia²²³. Prokopiuk, komentując dalszą część Steinerowskiego odniesienia do idealizmu krytycznego pozwala sobie na „(...) ontologiczną fantazję: Czy tylko, akurat – nie wiedzieć czemu – moich? Nie, wtedy bowiem żyłbym – tylko ja sam (tu aż się prosi skojarzyć Berkeleya ze Steinerem) – w świecie solipsystycznym]”²²⁴.

Według polskiego antropozofia, przewyższenie idealizmu krytycznego przekłada się na również na myśl etyczną, którą jednoznacznie kojarzy z wysiłkiem woli. Tym samym dowodzi on samowystarczalności woli, by zwrócić się do świata idei i na tej podstawie interpretując rozprawę Steinera w religijnym stylu. Prokopiuk pisze:

„Jeśli człowiek codziennie od nowa zwraca się do treści idei, tym większa będzie nasza miłość do tego świata i tym hojniej ten świat nas obdarzy. Jednakże bogactwo, które odeń otrzymamy, nie jest bogactwem posiadania, lecz bogactwem sensu, którego świat idei ma niewyczerpany zapas, równa się jednak zstąpieniu Królestwa Niebios na Ziemię. Z niebiańskiego świata niewyczerpanego sensu czerpiemy intuicje moralne, które nadają samodzielnie zdobyty sens naszemu życiu”²²⁵.

Konkluzją namysłu Steinerowskiego jest w gruncie rzeczy na podstawie filozoficznych dociekań stworzenie nauki duchowej czy też nowoczesnego światopoglądu.

Trudno bowiem przeoczyć pewien dysonans w wypowiedziach Steinera oraz polskiego kontynuatora jego myśli. Steiner nazywa antropozofię nauką, dopowiadając niekiedy, że w przeciwieństwie do dotychczasowego przyrodoznawstwa oraz tak zwanej zwykłej mistyki zależy mu na naukowym badaniu rzeczywistości duchowej, czyli prowadzeniu tak zwanych badań duchowych. Prokopiuk po przytoczeniu Steinerowskiej charakterystyki antropozofii dochodzi do wniosku, iż antropozofia jest systemem metod poznawczych, umożliwiających badanie rzeczywistości duchowej, światopoglądem wyrastającym z tych badań oraz po części realizowanym projektem budowy alternatywnej cywilizacji. Mówiąc krótko, wymienia on „trzy filary” antropozofii: system medytacyjny, światopogląd oraz społeczna praktyka²²⁶. Ów system medytacyjny połączony utożsamiony jest według niego z jej rdzeniem ezoteryczno-inicjacyjnym²²⁷. Co zatem łączy antropozofię z gnozą? Prokopiuk odpowiada:

²²³ Tenże, *Słabość i moc myślenia*, „Karto-teka Gdańska”, 2020/2, s. 99.

²²⁴ Tenże, *Słabość i moc myślenia. Część 2*, „Karto-teka Gdańska”, 2021/1, s.161.

²²⁵ Tenże, *Antropozoficzna...*, dz. cyt., s. 96.

²²⁶ Tamże, dz. cyt., s. 96.

²²⁷ J. Prokopiuk, *Szkice...*, dz. cyt., s. 137.

„(...) antropozofia nie jest formą odrodzenia gnozy w jej antycznym przejawie gnostyckim, lecz że jako «pewnego rodzaju gnoza» jest *sui generis* neognozą, czy – lepiej metamorfozą gnozy jako kategorii nadrzędnej (...) manifestującą się w nowym przejawie «naukowego» badania świata duchowego (o jej *differentia specifica* i autentycznym nowatorstwie decyduje właśnie jej naukowy charakter). (...) zasługą antropozofii w naszych czasach jest danie nam możliwości zrozumienia Chrystusa Paruzji Drugiego Przyjścia, które dokonuje się dzisiaj”²²⁸.

Prokopiuk charakteryzuje ją jako światopogląd w sześciu punktach, przedstawiając jej poglądów na temat Boga (czy też Bóstwa), kosmosu, człowieka, eschatologii, etyki oraz społeczeństwa.

Antropozofia interesuje się przede wszystkim immanentnym aspektem Bóstwa. Bóstwo, według antropozofii, angażuje się w stworzenie, rozwój, a także zbawienie świata oraz człowieka. Prokopiuk przypomina również o obecności nauki o aniołach, stanowiących jawne zapożyczenie z pism Pseudo-Dionizego Areopagity, dzielącego hierarchie anielskie na dziewięć chórów²²⁹. Jednak o wiele ważniejsza dla Prokopiuka jest Steinerowska demonozofia. Występuje ona w dwóch wersjach. Pierwszy z nich mówi o Arymanie oraz Lucyferze jako pewnych ekstremach, równoważonych przez Chrystusa. Drugi ze schematów oprócz Arymana i Lucyfera wyróżnia także Asura, stąd traktowanie ich jako odwrócenie znanej z chrześcijaństwa Trójcy Świętej²³⁰. Tak się przedstawiają trzy demoniczne pokusy: iluzję (personifikowaną przez Lucyfera), nienawiść (personifikowaną przez Arymana) oraz nicłość (personifikowaną przez Asura). Warto dodać, że Steiner w późniejszych pismach wprowadza również postać apokaliptycznego Sorata, kierującego innymi demonami, stanowiącym ucieleśnienie Antychrysta²³¹.

Antropozofia w odróżnieniu od dawniejszych form gnozy przyjmuje afirmatywną postawę wobec Ziemi, stanowiącej jej zdaniem obszar, umożliwiający kreatywną aktywność człowieka. Wyraża to często przytaczana w antropozoficznych pismach powiedzenie: „Niebo potrzebuje Ziemi, jak Ziemia potrzebuje Nieba”²³². Ziemia widziana jest zatem jako część rozwijającego się kosmosu. Prokopiuk, zestawiając nadmieniony boski oraz kosmiczny aspekt antropozofii, pisze: „(...) neognostyczna wizja świata pod pewnymi względami przypomina antyczną wizję gnostycką, pod innymi względami wszakże istotnie się od niej różni. I tak, w swej «teozofii» ma charakter zasadniczo monistyczny: zasypuje dualistyczną przepaść, jaka w gnostycyzmie oddziela Boga i świat duchowy od świata materialnego. Toteż w swej

²²⁸ Tenże, *Antropozoficzna...*, dz. cyt., s. 26.

²²⁹ Tenże, *Matrix, czyli okultystyczny bróg (ale nie plewiony)*, Studio Astropsychologii, Białystok 2008, s.222.

²³⁰ Tenże, *Szkice...*, dz. cyt., s. 95-96.

²³¹ Tamże, s. 93-94.

²³² J. Prokopiuk, *Antropozoficzna...*, dz. cyt., s. 22-23.

«kosmozofii» może ona afirmować świat jako dzieło Kreatora dane człowiekowi jako pole dla jego rozwoju”²³³.

Powstanie człowieka stanowi zatem długi proces ewolucji świata duchowego oraz materialnego, zawierające również epoki skojarzone z dziejami Ziemi: epoka lemurska, epoka atlantydzka oraz obecna epoka postatlantydzka. W epoce tej zaś wyróżnia się poszczególne okresy kulturowe. W każdym okresie kulturowym człowiek zyskuje do dyspozycji swojego „ja” nowy człon: ciało eteryczne, ciało astralne, duszę doznaniową, duszę intelektualno-uczuciową, duszę samoświadomą, Ducha-Jaźń oraz Ducha-Życie²³⁴. Warto przy tym dodać, że w antropozofii wyróżnia się również dwanaście zmysłów. Siedem „nadprogramowych” zmysłów to: zmysł temperatury, ruchu, witalności, równowagi, postrzegania znaczenia słów, myśli oraz ludzkiego „ja”²³⁵. Jak pisze Prokopiuk:

„W tym ujęciu dusza ludzka – w swej zwykłej, potocznej postaci – ma trzy następujące władze: myślenie (pojęciowo-wyobrażeniowe, powiązane z postrzeżeniami), uczucia i wolę. Dusza obejmuje i przenika ciało człowieka, nie odwrotnie. Władzom tym na poziomie ciała fizycznego odpowiadają system mózgowo-rdzeniowy, system rytmiczny (układ oddechowy i układ krążenia) oraz system przemiany materii oraz układ mięśniowo-kostny. Oznacza to, że fizyczną podstawą życia duszy jest ciało jako całość. Wszystkie trzy systemy ciała przenikają się nawzajem”²³⁶.

Człowiek, partycypując jednocześnie w świecie materialnym, jak i w świecie duchowym, dąży do poznania rzeczywistości.

Chrystus jest centralną postacią antropozofii. Steiner uważa Chrystusa nie tylko za zbawcę, zwracającym się do ludzi jako poszczególnych jednostek, lecz również wypowiada się o nim jako „Wielkim Duchu Słonecznym”, zsyłającym miłość na nasz świat. Nadejście Chrystusa antycypują starożytne misteria, takie jak na przykład egipskie wtajemniczenia wzorowane na postaci boga Ozyrysa²³⁷. Natomiast przyjście Chrystusa traktowane jest w antropozofii jako najbardziej istotne w dziejach ludzkości oraz kosmosu. Według Steinera Ewangelie opisują zarazem wydarzenie fizyczne, jak i metafizyczne. Najważniejszymi z nimi są: śmierć oraz zmartwychwstanie. Śmierć jest interpretowana jako akt wielkiej kosmicznej ofiary. Wtedy to Ziemia przyjęła boską komunie. Natomiast zmartwychwstanie nie było wydarzeniem materialnym, ale nadzmysłowym. Rozkład fizycznego ciała Chrystusa sprawił,

²³³ Tenże, *Manifest wolności*, Studio Astropsychologii, Białystok 2014, s. 27.

²³⁴ D. Obłańska, J. Prokopiuk, *Antropozofia*, [online:] <http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/127> [data dostępu: 21.11.2021].

²³⁵ J. Prokopiuk, *Rozdroża...*, dz. cyt., s. 150.

²³⁶ Tenże, *Szkice...*, dz. cyt., s. 137.

²³⁷ Tenże, *Antropozoficzna...*, dz. cyt., s. 44-45.

że miłość przeniknęła całą planetę, rozpoczynając proces jej ponownej spirytualizacji²³⁸. Natomiast ponowne przyście Chrystusa nastąpi na planie duchowym, nie fizycznym, poprzez uświadomienie sobie boskiej obecności we własnej duszy. Antropozofia przy tym łączy ze sobą chrześcijaństwo z nauką o reinkarnacji, co nie oznacza bezpośredniego kopiowania orientalnych wzorów²³⁹.

Chrystus jest dla antropozofii wzorem etyki wolności i miłości, poprzedzoną najpierw przez etykę obyczaju, a później przez etykę prawa. Etyka obyczaju obowiązywała wśród pogan. Została ona zastąpiona przez legalizm. Jego modelem jest dekalog Mojżesza, bazujący w dużej mierze na zakazach, mających za zadanie przede wszystkim zawieszać negatywne impulsy popędowe, a także wznosić je na wyższy poziom rozwoju. Był to niewątpliwie postęp w dziedzinie moralności. Kolejnym zaś krokiem na drodze postępu moralnego jest chrześcijańska etyka wolności i miłości. Nawiązuje ona do przesłania Chrystusa z Kazania na Górze według Ewangelii świętego Mateusza²⁴⁰. Steiner uważa, że kazanie to jest przede wszystkim adresowane dla osób wtajemniczonych i gotowych na przyjęcie ośmiu błogosławieństw, z których fundamentalne znaczenie ma pierwsze błogosławieństwo: „Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem do nich należy królestwo niebieskie”²⁴¹.

Prokopiuk pomimo zabiegów, mających na celu propagowanie w Polsce antropozofii jako alternatywy cywilizacyjnej, zdawał sobie sprawę z trudności takiego przedsięwzięcia. Uważał on przy tym, iż szansę na rozwój antropozofii w naszym kraju będzie większy, jeśli antropozofia wypracuje swój własny styl narodowy – wyróżniający ją na tle innych krajów – zwłaszcza zachodnioeuropejskich. Polska antropozofia winna być przede wszystkim chrześcijańska, a przede wszystkim bardziej etyczna niż Kościół katolicki. Polska antropozofia powinna też być bardziej wyczulona na problem zła a przez to bardziej przypominać manicheizm niż to się dzieje w antropozofiach poszczególnych krajów zachodniej Europy (z mniej dramatyczną historią). Polska antropozofia winna również być związana w teoretyczny i praktyczny sposób z dziedzictwem polskiego mesjanizmu, odwołując się do tradycji filozofii oraz poezji romantycznej. Owo odwołanie się musi jednak brać pod uwagę gigantyczne przemiany w powojennym społeczeństwie polskim, otwierając się na tak zwaną inteligencję ludową²⁴².

²³⁸ Tamże, s. 51-52.

²³⁹ J. Prokopiuk, *Labirynty...*, dz. cyt., s. 213-214.

²⁴⁰ Tenże, *Antropozoficzna...*, dz. cyt., s. 40.

²⁴¹ Tamże, s. 62.

²⁴² Tenże, *Szkice...*, dz. cyt., s. 228-229.

5.3. Psychologia w cieniu gnozy

Antropozoficzne spojrzenie na rzeczywistość w światopoglądzie Prokopiuka widoczne jest również w jego spojrzeniu na psychologię – zwłaszcza psychologię analityczną Junga. Polski gnostyk odczytuje ją w sposób, podkreślający jej związki z ezoteryką. W bodajże swoim ostatnim tekście o dziele szwajcarskiego psychiatry stwierdza on, że jest to „gnoza immanentystyczna”, to jest „(...) samoograniczająca się w imię kompromisu ze współczesną filozofią i nauką. A postawę taką trzeba nazwać czy ocenić ambiwalentnie – z jednej bowiem strony godzi się ją pochwalić za jej minimalizm czy skromność, z drugiej wszakże można by widzieć pewną bezsilność, by nie rzec: rezygnocjonizm poznawczy”²⁴³. Również oceniająca z perspektywy studiów nad ezoteryzmem Trzczińska dostrzega zgodność poglądów Junga z paradygmatem ezoteryzmy wypracowanym przez Faivre’a, to jest przestrzeń medytacji oraz wyobraźni, ideę transformacji człowieka, przekonanie o tajemnym transferze wiedzy, a wreszcie przekonanie o żywej naturze rzeczywistości funkcjonującej na zasadzie korespondencji²⁴⁴.

Pomimo zastrzeżeń Prokopiuk zdaje się inkorporować psychologię Jungowską do tradycji ezoterycznej, w czym nie jest bynajmniej odosobniony zarazem przez zwolenników, jak też przeciwników szwajcarskiego psychiatry. Do tych ostatnich należy Martin Buber, uważający iż, kluczowa dla psychologii analitycznej koncepcja archetypu Jaźni umożliwia mu błędne demaskować religie monoteistyczne jako ukryte formy gnozy²⁴⁵. Przez to autor *Mojego Junga* zbywa milczeniem krytyczne opinie szwajcarskiego psychiatry na temat antropozofii, którą bynajmniej nie uważał za naukę empiryczną, lecz wytwór fantazji²⁴⁶. Warto dodać, że niezależnie od słuszności czy niesłuszności Jungowskiego stwierdzenia psychologia analityczna również boryka się z problemem statusu metodologicznego. Mimo tego Prokopiuk wskazuje na takich autorów jak Gerhard Wehr oraz Käthe Weizsicker, którzy starali się łączyć steineryzm i jungizm, co nie zawsze spotykało się z pozytywnym odzewem zarazem wśród antropozofów jak też psychologów analitycznych²⁴⁷.

Podkreślanie podobieństw nie oznacza przy tym braku świadomości różnic między antropozofią a psychologią analityczną. Dla Prokopiuka kluczowym zagadnieniem

²⁴³ J. Prokopiuk, *Carl Gustav Jung – gnostyk czy neognostyk?*, [w:] *Przewodnik po myśli Carla Gustava Junga*, red. H. Machoń, PWN, Warszawa 2017, s. 221-222.

²⁴⁴ I. Trzczińska, *Jung a tradycja ezoteryczna*, [w:] *Przewodnik po myśli Carla Gustava Junga*, red. H. Machoń, PWN, Warszawa 2017, s. 201.

²⁴⁵ M. Buber, *Zaćmienie Boga*, tłum. P. Lisicki, KR, Warszawa 1994, s. 84.

²⁴⁶ C.G. Jung, *O istocie psychiczności. Listy 1906-1961*, tłum. R. Reszke, Wrota, Warszawa 1996, s.61.

²⁴⁷ J. Prokopiuk, *Rozdroża...*, dz. cyt., s. 101.

odróżniającym antropozofię i psychologię analityczną jest jej stosunek do filozofii Kanta. Jung bowiem w przeciwieństwie do Steinera deklaruje się niemalże jako kantysta, przeciwstawiając rozpoznawalne symbole oraz niepoznawalne archetypy – psychologiczny odpowiednik rzeczy samych w sobie. Prokopiuk jednak uważa, iż Jung w swoim rozróżnieniu nie był do końca konsekwentny, albowiem wkroczenie na obszar nieświadomości zbiorowej oznacza w dużej mierze przekroczenie granic psychiczności i wkroczenie w rzeczywistość duchową. Szwajcarski psychiatra pragnął jednak swoją inicjację wyłożyć w języku naukowym, co wydaje się być uwieńczone połowicznym sukcesem. Z jednej bowiem strony psychologia Jungowska ciągle funkcjonuje jako szkoła terapeutyczna oraz owocuje nowymi podejściami do psychoterapii, tak jak to się dzieje na przykład w psychologii procesu Arnolda Mindella; to z drugiej strony jej status metodologiczny, a także relacje wobec ezoteryki czy religii są ciągle dyskusyjne.

Prokopiuk mimo tego, że wyżej ceni sobie Steinera od Junga, to pod jednym względem przyznaje on wyższość psychologii analitycznej nad antropozofią. O ile bowiem antropozofia domaga się od swojego adepta co najmniej względnej równowagi psychicznej, gdyż jej wymagania zdają się stanowić zachętę do heroizmu, to psychologia analityczna przeznaczona jest przede wszystkim dla ludzi. Także tych poszukujących pomocy psychologicznej czy jakiejś formy terapii. Dlatego też jest ona bardziej egalitarna i jakby dostosowana do czasów współczesnych, sprzyjającym różnego rodzaju zaburzeniom psychicznym. Jungowska konfrontacja z archetypem Cienia, stanowiąca nieodzowny element procesu indywiduacji. Cień w wymiarze indywidualnym zdaje się być sumą osobistych kompleksów danej jednostki. Indywidualna niedoskonałość wskazuje zaś na zasadniczy problem zła oraz względności ludzkiej wolności, zrelatywizowanej do oddziaływaniu archetypu jaźni. Aspekt terapeutyczny zdaje się również tłumaczyć większą rozpoznawalność psychologii głębi od antropozofii zarazem w świecie jak też w Polsce.

Prokopiuk, dowodząc swojej tezy, odwołuje się do dowodu nie wprost. Dowód ten zwany jest również dowodem apagogicznym bądź dowodem sokratejskim. Dowód nie wprost polega na sprowadzeniu do sprzeczności tezy przeciwnej. Udowodnienie fałszywości tezy ma prowadzić do przyjęcia tezy prawdziwej. Dowód nie wprost polega na wykazaniu w pierwszej kolejności, czym badany obiekt nie jest, aby dowiedzieć się, czym w końcu tymże obiekt jest. Dowód ten jest również nazywany z języka łacińskiego *argumentum ad absurdum*²⁴⁸. Oznacza to, że polski ezoteryk w pierwszej kolejności wykazuje, czym psychologia nie jest,

²⁴⁸ M. Poletyło, *Dowodzenie*, *Mała encyklopedia logiki*, red. T. Kotarbiński, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970, s. 55-56.

aby móc później dowieść, czymże ona w istocie jest. Przekonuje on, że nie jest ona w swej istocie ani nauką empiryczną, ani filozofią, ani też religią. Nie jest ona nauką empiryczną, bo nie wszystkie jej tezy można w taki sposób uzasadnić. Nie jest ona też filozofią, bo nie zależy ona wyłącznie od myślenia – nie jest z pewnością filozofią pojętą jako system dedukcyjny. Nie jest ona wreszcie religią, bo nie stanowi ona dogmatów oraz zbiorowych form kultu, aczkolwiek posiada ona swoje założenia oraz charyzmatycznego przywódcę²⁴⁹.

Rdzeniem psychologii analitycznej jest według Prokopiuka zasada doświadczenie wewnętrzne. Doświadczenie wewnętrzne stanowi z kolei istotę gnozy. Kategoria doświadczenia wewnętrznego, w dużym stopniu odróżnia gnozę od wyznania religijnego. Autor *Mojego Junga* wypowiada się o niej w następujący sposób:

„Zasadę bezpośredniego doświadczenia wewnętrznego można by – krócej – nazwać «zasadą gnozy» w przeciwieństwie do ściśle religijnej zasady wiary. Gnoza w tym rozumieniu byłoby (nieintelektualne) «poznanie» - Boga, istoty rzeczy, świata, siebie samego i tym podobnych – przez wewnętrzne doświadczenie («oświecenie» lub «wtajemniczenie»). Tak pojęta gnoza obejmowałaby też mistykę jako «gnozę niezamierzoną»; intencją mistyka jest bowiem nie «poznanie», ale utożsamienie się lub upodobnienie do Bóstwa»²⁵⁰.

Według autora powyższych słów takie doświadczenie stało się udziałem szwajcarskiego psychiatry. Chodzi mu przede wszystkim o przeżycia Junga z lat 1912-1918. Kiedy autor *Symboli przemiany* po zakończeniu współpracy z Freudem przeszedł okres dezintegracji psychicznej. Okres ten charakteryzował się spektakularnymi wizjami i snami. Ich kulminacją okazały się rozmowy z Filemonem (wymaginated postaci o aparycji gnostycznego mędrca) oraz napisany pismem automatycznym poemat *Siedem mów do zmarłych*.

Oprócz tego polski ezoteryk chętnie przypomina Jungowskie zainteresowanie astrologią. Szwajcarski psychiatra z jednej strony próbuje dowieść jej znaczenia przez wyjaśnienia kauzalne (to jest zgodnie ze scjentystycznym modelem wyjaśnienia prawidłowości); z drugiej zaś strony odwołuje się do tłumaczenia akauzalnego, wprowadzając kategorię synchroniczności²⁵¹. Synchroniczność jest zjawiskiem znaczącej koincydencji jakiegoś wydarzenia w świecie fizycznym z nastawieniem umysłu²⁵². Kategoria ta, podobnie jak psychologia Jungowska, posiada swój wpływ na współczesne funkcjonowanie astrologii w postaci tak zwanej astrologii humanistycznej. Tacy astrologowie jak Rafał Prinke oraz

²⁴⁹ J. Prokopiuk, *Mój Jung*, KOS, Katowice 2008, s. 124-125.

²⁵⁰ Tamże, s. 126-127.

²⁵¹ Tamże, s. 138.

²⁵² D. Sharp, *Leksykon pojęć i idei C.G. Junga*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1998, s. 158.

Leszek Weres dostrzegają treści archetypowe w symbolice astralnej²⁵³. Trzeba jednak przyznać, że Jung – w porównaniu do alchemii – poświęca astrologii stosunkowo mało miejsca. Astrologia, z punktu widzenia psychologii analitycznej, podobnie jak mit, odzwierciedla archetypy nieświadomości zbiorowej. Planetarni bogowie astrologii traktowani są jak symbole archetypów.

Prokopiuk zwraca również uwagę na trzy analogie, łączące psychologię analityczną z alchemią. Po pierwsze było to zajmowanie się przez alchemika tajemnicami materii. Jung interpretował je jako poznawanie nieświadomych warstw psychiki przy pomocy projekcji. Po drugie, praca nad dziełem alchemicznym, podobnie jak Jungowska terapia, składa się z czterech wzorcowych etapów. W alchemii wyróżnia się następujące fazy: czernienie (łacińskie *nigredo*), wybielenie (łacińskie *albedo*), czerwienie (łacińskie *rubedo*), przemiana w złoto, czyli transmutacja. Natomiast w psychoterapii Jungowskiej wyróżnia się wyznanie, rozumienie, edukację oraz transformację²⁵⁴. Po trzecie, zdaniem Junga, cel poszukiwań alchemicznych oraz terapeutycznych zmagani stanowi jedno, a jest nim odkrycie w sobie wyższego Ja, czyli Jaźni. Przy czym alchemicy wypowiadali się o kamieniu filozofów, panaceum, eliksirze życia czy też tynkturze – białej i czerwonej²⁵⁵. Albowiem jak pisze szwajcarski psychiatra: „(...) świat alchemicznych symboli zdecydowanie nie należy do śmietniska przeszłości, lecz pozostaje w niezwykle realnym i żywym związku z najnowszymi odkryciami z zakresu psychologii nieświadomości (...) Nie są one metafizycznymi spekulacjami, ale, jak się można było spodziewać, przejawami jednorodności *Homo sapiens*”²⁵⁶.

Psychologia analityczna dopracowuje się metody amplifikacji, polegającej na porównawczym studium mitologii i religii. Jung, dostrzegając liczne podobieństwa pomiędzy mitami różnych kultur, dochodzi do wniosku, że odzwierciedlają one wspólną wszystkim ludziom nieświadomość zbiorową. W podobny sposób odnoszą się do swoich eksperymentów alchemicy, konfrontując swoje doświadczenie z wiedzą, spisaną w hermetycznych księgach. Księgi stanowiły zapis doświadczeń innych alchemików, umożliwiając prowadzenie amplifikacji. Kolejną paralelę między postępowaniem alchemików i psychologów analitycznych jest przywiązanie do snów. Jednak ważniejszą paralelę okazuje się wspólna

²⁵³ R. T. Prinke, L. Weres, *Mandala życia: astrologia – mity i rzeczywistość*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Poznań 1983, s. 30 -31.

²⁵⁴ Z.W. Dudek, *Podstawy psychologii Junga. Od psychologii głębi do psychologii integralnej*, Eneteia, Warszawa 2006, s. 316.

²⁵⁵ J. Prokopiuk, *Mój... dz. cyt.*, s. 216.

²⁵⁶ C.G. Jung, *Mysterium Coniunctionis, Studium dzielenia i łączenia przeciwieństw psychicznych w alchemii*, tłum. R. Reszke, KR, Warszawa 2002, s. 123.

alchemii i terapii analitycznej metoda medytacyjna, zwana aktywną imaginacją. Aktywna imaginacja jest techniką kontrolowanego posługiwania się wyobraźnią, wymagającą aktywności świadomości. Prokopiuk określa ją następująco: „Aktywną imaginację można najlepiej opisać jako technikę posługiwania się wyobraźnią w sposób kontrolowany, który z jednej strony zachowuje maksimum odpowiedzialności, z drugiej zaś pozwala obrazom sennym na maksymalnie swobodny rozwój (...) aktywną imaginacją posługiwaliśmy się wszyscy jako dzieci, zapominając o tym jako dorośli”²⁵⁷. Polski gnostyk zwraca uwagę na fakt, że podobne wizualizacje są stosowane w praktykach różnych religii, takich jak na przykład ćwiczenia duchowe założyciela zakonu jezuitów świętego Ignacego Loyoli czy medytacje buddyjskie. W odróżnieniu jednak od nich alchemia, czy też aktywna imaginacja, daje większą swobodę. Nie domaga się ona medytowania określonych symboli religijnych, takich jak krzyż czy mandala, pozwalając na pracę ze spontanicznym materiałem wyobraźni, przejawiającym się w projekcjach oraz w snach.

Aktywna imaginacja jest szczególnie mocno podkreślana przez twórcę psychologii archetypowej Jamesa Hillmana. Hillman uważa, że najważniejszym odkryciem Junga było potraktowanie swoich imaginacji, tak jakby były one prawdziwe. Nie oznacza to, ani ich negowania jako zgoła nieważnych, przypadkowych „przywidzeń”; ani też traktowania z dosłownością jako realność. Według Amerykanina dusza nie jest bynajmniej naturalnie chrześcijańska, ale politeistyczna. Dlatego Prokopiuk zarzuca jej zapoznanie rzeczywistości ducha oraz dobrej nowiny²⁵⁸. Polski gnostyk w swoich tekstach także zestawia Junga z Freudem, doceniając tego ostatniego przede wszystkim za śmiałość w demaskowaniu mieszczańskich złudzeń. Niemniej jednak oskarża go, jak wielu konserwatystów, o nihilizm. Pomimo tego, iż powołuje się na źródła, każące doszukiwać się korzeni psychoanalizy w żydowskiej odmianie ezoteryki, czyli kabale²⁵⁹. Więcej życzliwości zdaje się Prokopiuk posiadać dla Fromma, doceniającego za przemyślenia na temat religii, waloryzujący ich humanistyczny charakter²⁶⁰.

Prokopiuk również omawia różnice poglądów pomiędzy Jungiem a Martinem Buberem. Żydowski filozof zarzucał szwajcarskiego psychiatrze zarzucał gnozę jako postawy sprowadzającą boską transcendencję do ludzkiej immanencji. Polski ezoteryk pisze:

²⁵⁷ J. Prokopiuk, *Mój...*, dz. cyt., s. 158.

²⁵⁸ Tenże, *Siedem kroków ku „ja”, a teraz: z powrotem*, [w:] J. Hillman, *Re-wizja psychologii*, Laurum, tłum. J. Korpanty, Warszawa 2016, s. 518.

²⁵⁹ Tenże, *Freud w cieniu gnozy*, [w:] *Freud i nowoczesność*, red. Z. Rosińska, Universitas, Kraków 2008, s. 38-44.

²⁶⁰ Tenże, *Dusza ludzka – oś świata*, Studio Astropsychologii, Białystok 2007, s. 241.

„W poglądach Bubera i Junga mamy też do czynienia z dwiema różnymi propozycjami «drogi do Boga»: zewnętrzną i wewnętrzną. Czy można je pogodzić? Nie, albowiem są sobie przeciwstawne. Ale można je zjednoczyć. A ściśle biorąc, zjednoczyć je może człowiek, który – w koncepcji Junga – przeszedł udany proces indywidualizacji. Oznacza to osiągnięcie Unio Oppositorum – zjednoczenie przeciwieństw rozdzierających człowieka (i – w dalekiej perspektywie – także Naturę) w każdej sferze jego duszy i ciała. A człowiek taki może służyć jako wzór i przewodnik tym, którzy pozostają w kleszczach jedynie coincidentia oppositorum. Sceptykom, którzy w to wątpią, można tylko poradzić, by milczeli, kiedy w tej dziedzinie nie mają nic do powiedzenia: mówić bowiem będą jak ślepy o kolorach, czy jak Proktofantasta z II części Fausta Goethego («Duchy, was nie ma, bo was być nie może»). Obie drogi – ekstrawertyczna i introwertyczna – dążą do tego samego Słońca Prawdy»²⁶¹

Oprócz psychologów, związanych z hipotezą istnienia nieświadomego umysłu, określanych najczęściej mianem psychoanalityków oraz psychologów głębi, Prokopiuk dość często odnosi się do psychologii humanistycznej. Psychologia ta stanowi reakcję na deterministyczne wizje ludzkiej psychiki obecne w behawioryzmie oraz psychoanalizie. Polski gnostyk, wypowiadając się na temat tego nurtu uprawiania psychologii, podkreśla metareligijny, czyli *de facto* ezoteryczny aspekt samorealizacji, polegający na doświadczeniu wewnętrznym (gr. *gnosis*). Gnoza przeciwstawia się wierze w cudze doświadczenia (gr. *pistis*), charakteryzującym wyznania religijne czy też religie tradycyjne. Prokopiuk docenia ów przeżyciowy (fenomenologiczny) charakter psychologii humanistycznej, prowadzącej do podkreślenia istotnej pełni i integralności człowieka. Z uznaniem również się on wyraża o humanistycznym antyredukcjonizmie. Ów antyredukcjonizm prowadzi psychologów humanistycznych do egzystencjalistycznych wniosków, dotyczących zasadniczej niemożliwości określania istoty czy też natury człowieka²⁶². Bardziej w złożony sposób przedstawia się stosunek do psychologii transpersonalnej, stanowiącej niejako przekroczenie horyzontów psychologii humanistycznej. Z jednej strony Prokopiuk odrzuca poglądy psychologów transpersonalnych, ponieważ zakwestionowali oni status ludzkiej podmiotowości, z drugiej zaś strony docenia ich wkład w odkrywaniu na nowo przez ludzkość duchowości. Przykładem takiej postawy jest wypowiedź polskiego gnostyka na temat Stanisława Groffa i jego eksperymentów ze środkami psychoaktywnymi – głównie LSD – stanowiące w jego przekonaniu nieodzowną w pomoc w pokonywaniu materialistycznych ograniczeń²⁶³.

²⁶¹ Tenże, *Martin Buber i C.G. Jung w sporze*, „Przegląd Filozoficzny: Nowa Seria”, 2015/4, s. 392.

²⁶² Tenże, *Dusza...*, dz. cyt., s. 94-97.

²⁶³ Tamże, s. 130.

5.4 Lucyferyczne pokusy

Prokopiuk przyznaje się do wielu inspiracji światopoglądowych. Oprócz gnozy transformacyjnej przemawiają do niego liczne odmiany gnozy eskapistycznej, lecz także buddyzm. Wśród nich znajduje się również Kult Bogini Matki oraz Młodego Boga. Prokopiuk wyznaje:

„W gruncie rzeczy w tym życiu zostałem skazany na lucyferyzm jako postawę światopoglądową, to znaczy duchową, i postawę psychofizyczną. Urodziłem się w znaku Bliźniąt, którego bogiem planetarnym jest Hermes (Merkury, Wotan, Merkuriusz). Dominujący we mnie «Bliźniak» to istota irrealna, «odlotowa», *Puer Aeternus*, syn związany z Boginią Matką (jako Młody Bóg), żyjący przede wszystkim myślą, rozumem i intelektem; czyż to nie czysty lucyferyzm? On to pozostawał i pozostaje w słodkiej niewoli Matki, całe życie był i jest zbuntowany przeciwko Ojcu (...) I jeszcze jedno: w słynnej rzeźbie Steinera «Reprezentant Ludzkości» Chrystus budzi mój szacunek, Aryman wręcz wrogość, Lucyfer zaś mnie fascynuje, ale w pewnym sensie najbliższy jest mi *Welthumor*»²⁶⁴.

Deklarowana powyżej fascynacja Lucyferem oraz identyfikacja z „kosmicznym humorem” w jeszcze bardziej zdecydowany sposób – niż to miało w przypadku z buddyzmem – stawia ona pod znakiem zapytania jednolitość neognostycznego, czy też antropozoficznego, charakteru światopoglądu Prokopiuka.

Polski ezoteryk, wyróżniając gnozę eskapistyczną, przypomina, iż jest ona stosunkowo najbliższa temu, co na kartach historii filozofii i religii, określa się mianem antycznego gnostycyzmu. Antyczny gnostycyzm był zjawiskiem rozproszonym – powstały jego liczne odmiany. Powstanie antycznego gnostycyzmu, z historycznego punktu widzenia, wydaje się być orientálną reakcją na dominację hellenizmu w rejonie Bliskiego Wschodu. Prokopiuk w swoich licznych pismach wielokrotnie opisywał poszczególne odmiany antycznego gnostycyzmu. Takie jak hermetyzm, czyli gnoza egipsko-grecka, której – jego zdaniem – nie należy utożsamiać z religiami misteryjnymi²⁶⁵. Innym przykładem takiego omówienia jest gnoza Markiona, odrzucająca w najbardziej radykalny sposób Stary Testament²⁶⁶. Z kolei w innym tekście polski gnostyk zwraca uwagę na żyjących w delcie rzek Eufratu i Tygrysu (w obecnym Iraku) mandejszyków, nazywając ich „ostatnimi Mohikanami” gnostycyzmu²⁶⁷.

Polski antropozof, przedstawiając fascynujący go mit gnostycki, nawiązuje do *Hymnu o perle* – którego autorstwo najczęściej przypisuje się uważanemu za „ostatniego

²⁶⁴ Tamże, s. 180.

²⁶⁵ J. Prokopiuk, *Labirynty...*, dz. cyt., s. 31.

²⁶⁶ Tenże, *Manifest...*, dz. cyt., s. 54.

²⁶⁷ Tenże, *Matrix...*, dz. cyt., s. 182.

gnostyka” starożytności Bardesanesowi²⁶⁸. Tekst ten opowiada historię dziecka wysłanego przez rodziców do Egiptu i zdobył perłę, strzeżoną przez smoka. Dziecko, aby tego dokonać, przebrało się w szaty Egipcjan, lecz ci uspili jego czujność podczas pobytu w gospodzie. Także wysłannik zapomniał o swojej misji. Rodzice jednak wysłali mu list, przypominający o tym, po co udał się w podróż. Dzięki czemu podróżnik przypomniał sobie, kim jest. W rezultacie zaczarował smoka, zdobył perłę, i zrzuciwszy przedtem przebranie, wrócił do domu²⁶⁹. Symbolikę utworu zwykle się tłumaczy, iż Egipt jest metaforą materii, a przebranie metaforą ciała. Okazują się one największymi przeszkodami w osiągnięciu przez wysłannika celu. Domagającą się one interwencji w postaci listu, czyli wezwania do życia duchowego. Zgodnie z gnostycką symboliką perła oznacza duszę rozumianą jako zasada transcendentna. Autor *Ścieżek wtajemniczenia* pisze: „Podczas gdy niemal wszystkie inne określenia zasady transcendentnej można zastosować tyle do samego Bóstwa, co i do jego upadłym części, to «perła» w szczególności określa tę drugą. «Perła» to w istocie perła «utracona», którą trzeba odzyskać”²⁷⁰.

Prokopiuk, charakteryzując gnozę eskapistyczną, sprowadza ją do sześciu najważniejszych punktów. Po pierwsze, radykalny dualizm, przeciwstawiający Boga i świata duchowego, zbuntowanemu demiurgowi (*Jahwe*) i światowi materialnemu. Po drugie, antykosmizm, czyli traktowanie świata na podobieństwo więzienia. Po trzecie, dualizm triadyczna koncepcja człowieka, składającego się z ciała, duszy oraz ducha. Wynika z niego podział ludzi na somatyków, psychików i pneumatyków. Ważnym elementem gnostycznych wierzeń było przekonanie o wędrówce dusz. Po czwarte, postulat wyzwolenia się ze świata, rządzonego przez złego Demiurga. Po piąte, postawa skrajnie ascetyczna, lecz również niekiedy skrajnie libertyńska, tak jak to się dzieje w przypadku karpokracjanów. Po szóste, indywidualizm i pluralizm przez ideał Kościoła policentrycznego, składającego się z wielu ośrodków charyzmatycznych²⁷¹.

Dla polskiego gnostyka najbardziej interesującym przejawem antycznego gnostycyzmu jest manicheizm. Mit manichejski najzwięźlej scharakteryzować przez formułę „dwa plus trzy”. Liczba dwa wskazuje na dwie rywalizujące ze sobą zasady rzeczywistości: dobrą Światłość oraz złą Ciemność. Dzieje tej rywalizacji wskazują zaś na: 1) początkowe rozdzielanie Światła i Ciemności, 2) teraźniejsze pomieszanie Światła i Ciemności, 3) przyszłe rozdzielanie Światła i Ciemności. Trzeba przy tym pamiętać, iż Światłość oraz

²⁶⁸ C. Miłosz, *Hymn o perle*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1983, s. 6.

²⁶⁹ H. Jonas, *Religia...*, dz. cyt., s. 129-131.

²⁷⁰ J. Prokopiuk, *Ścieżki...*, dz. cyt., s. 44.

²⁷¹ Tenże, *Manifest...*, dz. cyt., s.22-23.

Ciemność nie są obrazowymi określeniami ducha i materii, lecz wskazują raczej na dwa rodzaje materii: subtelniejszą oraz mniej subtelną. Światłość jako subtelniejszy rodzaj materii zdaje się cechować arystokratyczny spokój. Natomiast mniej subtelna, można by wręcz powiedzieć grubiańska Ciemność zdaje się być skłócona z samą sobą. Ciemność w poszukiwaniu ujścia dla buzującej w niej agresji. Dlatego Ciemność pragnie zdominować Światłość, która broni się za pośrednictwem otoczonego przez pięciu bogów Pierwszego Człowieka, składając go Ciemności w ofierze. Prokopiuk porównuje ten fragment manichejskiego mitu do legendy o Smoku Wawelskim, pokonanym przez sprytnego szewczyka. Szewczyk podstępem zmusił potwora do pochłaniania Wisły, a nienasycony smok, daremnie gasząc pragnienie, pękł²⁷².

Ofiara Pierwszego Człowieka uchroniła poniekąd Światłość przed dalszą inwazją Ciemności, aczkolwiek nie była w stanie zapobiec dalszemu pomieszaniu dobra ze złem. Dlatego Ojciec Wielkości stworzył świat jako „kosmiczny instrument” rozdziału dobrej Światłości od złej Ciemności, zapoczątkowanej przez Żywego Ducha²⁷³. Żywy Duch budzi Pierwszego Człowieka ze snu (odpowiednik „wyzwania” oraz „odpowiedzi”). Jego wyzwolenie jest prawzorem wezwania do uwolnienia jego duszy oraz rozproszonych w Ciemności cząstek Światłości. W ten sposób oddzielone zostają świetliste Słońce i Księżyc. Natomiast planety łącznie z Ziemią, a co za tym idzie światem mineralnym, roślinnym oraz zwierzęcym są produktem sił Ciemności. Jest nim także człowiek jako parodia i antyteza boskich aktów stwórczych. Jednak Bóg zlitował się nad człowiekiem, postanawiając go zbawić. Misja ta zostaje powierzona kolejnemu wysłannikowi Światła, a mianowicie Jezusowi Świetlistemu. Jezus ten pod postacią Węża daje człowiekowi spożyć owoc z Drzewa Poznania, uwolniwszy go z Raju, utożsamianego przez manichejczyków z więzieniem. Manichejska interpretacja wątków biblijnych stworzyła koncepcję Jezusa Cierpiącego. Jak dopowiada Jonas: „Ta oryginalna i głęboka interpretacja postaci Chrystusa była ważnym artykułem wiary manichejskiej i jest znana jako nauka o Jezusie *Patibilis*, Jezusie Cierpiącym, który zwisa z każdego drzewa”²⁷⁴.

O ile różnego rodzaju odmiany starożytnego gnostycyzmu stanowiły raczej zjawiska marginalne, jakie współcześnie określa się najczęściej mianem sekt, to w przeciwieństwie do nich manicheizm stał się religią światową. Mani, czyli twórca manicheizmu, przyszedł na świat w rodzinie partyjskich książąt, a jego ojciec Patik należał prawdopodobnie do jednego z odłamów mandejczyków. Syn Patika doszedł do przekonania na podstawie przeżyć

²⁷² Tamże, s. 43.

²⁷³ H. Jonas, *Religia...*, dz. cyt., s. 230.

²⁷⁴ Tamże, s. 243.

wizjonerskich, iż jego powołaniem jest założenie synkretycznej religii, tłumaczącej istotę świata przy pomocy walki między siłami Światła i Ciemności. Wizjoner wybiera się w swoją pierwszą misję do buddyjskich wówczas Indii, a po roku wraca do Persji, gdzie zdobywa dla swojej religii wpływowych wyznawców, a nawet przychyłność „króla królów” Szapura oraz jego następcy Hormizda I. W ciągu trzydziestu lat religia Maniego zdobywa znaczną popularność w imperium Sasanidów, zagrażając dominującej pozycji zaratusztrianizmu – tradycyjnej religii Irańczyków. Najprawdopodobniej napięcie między manicheizmem a zaratusztrianizmem sprawia, że kolejny król Bahram I, uwięził Maniego, przyczyniając się niechybnie do jego śmierci²⁷⁵. Manicheizm po tym wydarzeniu rozwijał się jeszcze na wschodnich peryferiach państwa Partów, lecz w dalszej perspektywie czasu zaczął zanikać, pomimo kilku historycznych wzmianek o jego istnieniu. Działo się tak w siódmym wieku za czasów islamskiej dynastii Omajjadów, następnie zaś w wieku dziesiątym na terytorium Azji Centralnej, a także czternastowiecznych Chin²⁷⁶. Jednak religia ta będąc rugowaną przez religie azjatyckie, takie jak buddyzm lamaistyczny i islam, praktycznie przestała istnieć.

Prokopiuk zauważa, że teozofia i kosmogonia manichejska w prowadzi do etyki rygorystycznej ascezy. Etyka ta obowiązywała elitarną grupę manichejczyków, zwanych „wybranymi” (w języku łacińskim *electi*), stanowiących odpowiednik gnostycznych pneumatyków. Pojmowali oni grzech w najskrajniejszy sposób, uważając za niego jakikolwiek kontakt z materią bądź cielesnością. Konsekwencją tego było przekonanie, iż chodzenie po ziemi czyni krzywdę uwięzionej w niej Światłości. Pod tym względem skrajność manicheizmu przypomina koncepcję grzechu – zdaniem Prokopiuka – znaną z systemów buddyjskich i dżinijskich. Według nich, od grzechu nie można uciec. Jedyne, co można zrobić, to grzeszyć jak najmniej. Dążenie do tego celu osiągało się przez kwietyzm, czyli ograniczanie aktywności do niezbędnego minimum. Dzieje świata, według manicheizmu, to proces uwalniania się Światłości, któremu służy zarazem historia, jak też cały kosmos. Zwłaszcza ekstrahujące Światłość słońce. Na Ziemi ów proces wzmacniają wyznawcy różnych religii, realizujący w jakimś stopniu manichejską etykę. Można wręcz powiedzieć, że wspólny wysiłek słońca oraz ludzi dobrej woli (czy też jej braku) ma doprowadzić u kresu dziejów do całkowitego zniszczenia Ciemności²⁷⁷.

Jednymi z kontynuatorów manicheizmu w Średniowieczu są katarzy (zwani również albigensami). Ruch ten był popularny od jedenastego do trzynastego wieku w południowej Francji oraz północnych Włoszech. Do szczególnego znaczenia katarowie doszli w hrabstwie

²⁷⁵ J. Prokopiuk, *Labirynty...*, dz. cyt., s. 40-41.

²⁷⁶ Tamże, s. 53-54.

²⁷⁷ Tamże, s. 46-47.

Tuluzy. Prokopiuk, przedstawiając historię katarów, przypomina, iż ruch ten narodził się w Okcytani i Langwedocji. Były to kraje ze stosunkowo łagodnym feudalizmem, silną pozycją mieszczaństwa, a także zdemoralizowanym klerem. Pojawienie się i popularyzacja nowej religii zaniepokoiła papieżstwo, gdyż katarscy duchowni zdawali się więcej wymagać od siebie niż od wiernych. Pomimo działań misjonarskich, jakim było założenie kaznodziejskiego zakonu dominikanów, papież Innocenty III zaczął nawoływać do krucjaty przeciwko heretykom. Jej symbolicznym było spalenie dwustu katarów po zdobyciu twierdzy Monségur (1244). Jednym ze skutków tych wojen było wchłonięcie terenów objętych herezją do królestwa Francji. Natomiast prześladowania wyznawców nowej religii kontynuowane są w następnych latach. Ostatni jej przywódcy giną bądź zostają dożywotnio uwięzieni w pierwszej połowie czternastego wieku²⁷⁸.

Innym punktem odniesienia zbliżającym Prokopiuka do gnozy eskapistycznej jest buddyzm, pomiędzy którymi istnieją liczne podobieństwa, aczkolwiek zagadkowa wydaje się być natura tych podobieństw²⁷⁹. Do buddyzmu zdaje się przekonywać polskiego gnostyka centralne umieszczenie kategorii cierpienia w swoim nauczaniu, a także wytłumaczenie jego powstawania, jakim jest niewiedza, dotycząca rządzącego rzeczywistością prawa przyczyny oraz skutku. Dopiero wiedza na temat uwarunkowań umożliwia proces wyzwiania się ujęty w ramy ośmiorakiej szlachetnej drogi. W związku z tym stoi on przed dylematem wyboru „małego” (*theravada*) czy też „dużego wozu” (*mahajana*). Autor *Luciferianów* pyta:

„*Theravada* czy *mahayana*? W swym ascetyzmie i (relatywnej) prostocie odpowiada mi raczej *theravada*, ale w *mahayanie* ńci także ideał *bodhisatvy*. (A już równo pociąga mnie wolnościowy obraz Buddy jako człowieka, który sam zdobywa oświecenie – i Buddy jako Istoty Kosmicznej). Jakże silnego «ja» i woli trzeba, by zostać oświeconym w buddyzmie!”²⁸⁰.

Warto przy tym dodać, że trudno osiągnąć pełne wyzwolenie ze świadomością pozostawienia za sobą pogrążonego w cierpieniach świata, co naprowadza na ideał *bodhisatvy*, zatrzymującego się na progu nirwany, by móc wspierać innych na ścieżce wyzwolenia²⁸¹. Prokopiuk jednak zastanawiając nad ewentualnością konwersji, bierze pod uwagę stanowisko antropozoficzne, traktującą buddyzm jako inicjację eskapistyczną, czyli lucyferyczną. Precyzują stanowisko antropozoficzne, buddyzm jest religią przejścia z duszy odczuciowej (w języku niemieckim *die Empfindungseele*) do duszy intelektualnej (w języku niemieckim *die*

²⁷⁸ J. Prokopiuk, *Herezja...*, dz. cyt., s. 80-81.

²⁷⁹ J. Sieradzan, *Gnostycyzm a buddyzm*, [w:] *Oblicza...*, dz. cyt., s. 168.

²⁸⁰ J. Prokopiuk, *Herezja...*, dz. cyt., s. 208.

²⁸¹ R. Gethin, *Podstawy buddyzmu*, tłum. T. Macioś, A. Stępień, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 215.

Verstandessele). Buddyzm zatem może stanowić naprawienia zaległości. Według polskiego antropozofa ma to też tłumaczyć ograniczoną popularność buddyzmu na Zachodzie, praktykowanego jakoby przez osoby, które w poprzednich wcieleniach nie potrafiły wystarczająco rozwinąć duszy rozumowej²⁸². Jak bowiem pouczał go Walter: „ES trzeba potraktować jak dziecko, nie zabijać (asceza, na przykład mitraizm czy mistyka średniowieczna), lecz ukoić i uśpić, tak by stopniowo – zanikała”²⁸³. Można zatem powiedzieć, że antropozofia przyswaja na swój sposób nauczanie Buddy, traktując osiągnięcia Oświeconego jako część swojej ścieżki²⁸⁴. Ostatecznie jednak Prokopiuk nie decyduje się na zostanie buddystą. Pisze on:

„A jednak...Nie mogę zostać buddystą: buddyzm jest mi i bliski, i obcy, ale bardziej obcy – jako chrześcijaninowi i Europejczykowi...Nie; nie w tym życiu. (Ewentualny wyjątek: amidyzm). Uwaga późniejsza – styczeń 2008: kilkakrotnie zbliżałem się do Buddy Amitabhy i jego nauki; ostatecznie jednak wydała mi się zbyt pasywna: czemu, jako chrześcijanin i Europejczyk, nie miałbym raczej wybrać jakiejś formy protestantyzmu z jego naciskiem na zbawienie przez Łaskę czy wręcz – kwietyzm Molinosa? A prezentacja Raju Amitabhy – Sukhavati – wydała mi się nie do przyjęcia”²⁸⁵.

Polski gnostyk zdaje sobie sprawę, że jego umiłowanie do Bogini Matki jest pewnego rodzaju formą regresji, odnoszącą się do przeszłości religii, wyróżniając jej trzy fazy funkcjonowania. Wydaje się przy tym, że głównym inspiratorem współczesnego neopogaństwa jako kultu Wielkiej Matki byłby Grave. Autor ten miał w latach dwudziestych dwudziestego wieku na Balearach wizję Bogini. Polski gnostyk wspomina o nim razem z Władimirem Sergiejowiczem Sołowiowem, nazywanym „filozofem wiecznej kobiecości”²⁸⁶. Polski gnostyk pisze o nich, że obaj stali się wyznawcami kobiecej boskości, dostrzegając w nich jedyny ratunek dla ludzkości. Zestawienie ze sobą chrześcijańskiego kultu maryjnego oraz neopogańskiego ruchu *wicca*, zdaje się być zabiegiem kontrowersyjnym²⁸⁷. Mimo tego Prokopiuk również wskazuje na próby jeszcze większego, doktrynalnego, znaczenia kultu Matki Bożej w katolicyzmie. Gnostyk podaje dwa przykłady. Po pierwsze, twierdzenie świętego Ludwika Grigniona de Montfort, głoszącego w swym *Traktacie o prawdziwym nabożeństwie do Maryi Panny* jej absolutną władzę nad samym Bogiem. Po drugie, domniemanych planów papieża Jana Pawła II, mającego ponoć uczynić Marię Współzbawicielką ludzkości (*Co-Redemptrix*)²⁸⁸.

²⁸² Tamże, s. 204.

²⁸³ J. Prokopiuk, *Rozdroża...*, dz. cyt., s. 209.

²⁸⁴ Tenże, *Szkice...*, dz. cyt., s. 169-170.

²⁸⁵ Tamże, s. 208.

²⁸⁶ M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, tłum. H. Paprocki, Marek Derewiecki, Kęty 2000, s. 94.

²⁸⁷ J. Prokopiuk, *Jestem...*, dz. cyt., s. 98.

²⁸⁸ Tenże, *Manifest...*, dz. cyt. s. 99-100.

5.5 Antropozof w labiryncie herezji

Najważniejszą inspiracją do budowania światopoglądu jest dla Prokopiuka antropozofia. Prokopiuk zapożycza z antropozofii kluczowe dla własnych rozważań pojęcia, takie jak ezoteryka oraz gnoza. Innym ważnym wątkiem antropozoficznym obecnym w pismach polskiego gnostyka jest Steinerowska demonozofia, zakładająca konflikt oraz współzależność pomiędzy boskością a siłami demonicznymi. Boskość wcielona w postać Chrystusa przeciwstawia się siłom demonicznym, to jest Lucyferowi oraz Arymanowi, stanowiącymi poniekąd ucieleśnienie spirytualizmu oraz materializmu. Chrystus w przeciwieństwie do nich stara się uduchowiać materię, co jest szczególnie widoczne w tajemnicy jego śmierci oraz zmartwychwstania. Polski antropozof w paru miejscach również podkreśla Steinerowskie zainteresowanie filozofią, z którego wynika docenienie roli myślenia w inicjacji a także jej odmiennosc wobec wcześniejszych form ezoteryki, odwołujących się raczej do duszy doznaniowej i uczuciowej niż samoświadomej. Dlatego Prokopiuk z pewnością niebagatelizuje antykantowskiej wymowy *Filozofii wolności* i jej znaczenia dla antropozofii.

Drugim punktem odniesienia dla poszukiwań światopoglądowych Prokopiuka jest psychologia Jungowska. Psychologia głębi stanowi dla niego próbę artykulacji ezoterycznej inicjacji przy pomocy języka odwołującego się do kategorii archetypów nieświadomości zbiorowej oraz reprezentujących je symboli. Polski gnostyk zatem odrzuca Jungowski psychocentryzm, które wywodzi się z epistemologicznych rozstrzygnięć Kanta, dostrzegając podobieństwo pomiędzy rozróżnieniem na archetypy i symbole oraz na noumeny oraz fenomeny. Za to polski antropozof docenia Jungowską koncepcję konfrontacji z archetypem Cienia, uważając ją za cenne uzupełnienie czy też wprowadzenie do praktyk antropozoficznych. Z podobnych względów oraz w gnostycznym kluczu Prokopiuk interesuje się dokonaniem innych wybitnych terapeutów, w szczególności psychoanalityków (Freud, Fromm, Hillman) oraz psychologów humanistycznych (Maslow, Frankl). Polski gnostyk stara się zatem łączyć antropozofię oraz psychologię Jungowską, dostrzegając w nich przejawy dwudziestowiecznej gnozy, antycypującej Ruch Nowej Ery.

Prokopiuk nie tylko interesuje się nowoczesną gnozą, lecz także zwraca uwagę na jej korzenie. Jego szczególne zainteresowanie budzi nie tylko bezpośrednio poprzedzający antropozofię Różo-Krzyż, lecz także starożytny oraz średniowieczny manicheizm za jaki uchodzi kataryzm. Manicheizm oraz kataryzm w odróżnieniu od wielu nurtów przednowoczesnego gnostycyzmu odróżnia silna obecność w rzeczywistości społecznej.

Manicheizm stał się na kilka wieków religią światową. Z kolei kataryzm zdawał się antycypować zmierzch Średniowiecza oraz paść ofiarą prześladowań. Nowoczesną oraz przednowoczesną gnozę łączy zasada inicjacji. Natomiast różni kwestia podejścia do ciała oraz materii. Dawna gnoza wykazywała tendencję do bycia „świętobliwym eskapizmem”, odżegnując się od związków z jakąkolwiek materią. Jego zdaniem istotę gnozy najlepiej wyraża mit opisany w *Hymnie o perle*. Z kolei gnoza nowoczesna dąży raczej do uduchowienia materii. Dlatego Prokopiuk określa dawną gnozę mianem gnozy eskapistycznej – ewentualnie regresywnej – a nową jako gnozę transformacyjną. Zgodnie z antropozoficzną demonozofią gnoza eskapistyczna inspirowana jest przez Lucyfera. Z kolei gnoza transformacyjna jest dziełem Chrystusa.

Dla polskiego gnostyka kwestia wyboru pomiędzy Chrystusem a Lucyferem jest siłą napędową do budowania własnego światopoglądu. Oznacza to, że trudno Prokopiuka określać mianem typowego antropozofa, gdyż pisząc o swoich poszukiwaniach nie tylko wspomina on o dawnych postaciach gnozy, lecz także zdradza swoją sympatię dla buddyzmu oraz kultu Wielkiej Bogini Matki. Czerpanie z wielu źródeł inspiracji oraz rozproszona forma wypowiedzi polskiego gnostyka nie sprzyja dostrzeżeniu spójności jego rozważań, oscylujących pomiędzy nadzieją zarysowaną przez gnozę transformacyjną a pesymizmem dawnych form gnozy, zachęcających do eskapizmu. Warto jednak mieć na uwadze, iż Prokopiuk decyduje się na wypowiedzenie swojego konfliktu za pośrednictwem Steinerowskiej demonozofii, co nie oznacza zerwania z antropozofią. Przecież dzięki niej Prokopiuk stał się gnostykiem, dążącym do poznania rzeczywistości duchowej.

6. Spirytualny holizm

6.1 Od antropozofii do spirytualnego holizmu

Głównym założeniem światopoglądu Prokopiuka jest przekonanie o istnieniu rzeczywistości duchowej, obejmującej dusze poszczególnych ludzi oraz istot niematerialnych: demonów, aniołów oraz Bóstwa. Co więcej, polski gnostyk jest przekonany, że poznawanie rzeczywistości duchowej jest możliwe za pośrednictwem ezoteryki. Wśród licznych tradycji ezoterycznych w szczególności ceni on Steinerowską antropozofię, wywodzącą się z *Filozofii wolności*. Zgodnie z tą filozofią warunkiem poznania rzeczywistości duchowej jest praktykowanie obserwowania swoich myśli, przenikających również pozostałe obszary życia, jakimi są indywidualizujące doświadczenie uczucia oraz towarzyszące im akty woli. Oznacza to, że cały człowiek jest instrumentem poznawczym świata duchowego, a poszczególne praktyki ezoteryczne mają mu umożliwić ową instrumentalizację. Tradycyjnie określa się je mianem inicjacji czy też wtajemniczenia.

Prokopiuk w dużej mierze podkreśla różnicę pomiędzy poznaniem materialnym a poznaniem duchowym. Według niego dochodzi do niego za pośrednictwem gnozy. Gnoza ta nie jest dostępna jedynie za pośrednictwem praktyk typowo ezoterycznych, lecz również za pośrednictwem sztuki oraz psychoterapii. Stąd liczne nawiązania w jego tekstach do myśli psychologicznej, zwłaszcza Jungowskiej oraz sztuki symbolicznej. Według polskiego gnostyka to właśnie za pośrednictwem symbolu dochodzi do uduchowienia ludzkiego poznania. Ów proces uduchowienia ludzkiego poznania tożsamy jest z procesem jego odzmysławiania. Od-zmysłowienie doprowadza do spotkania z samym sobą. Dopiero wówczas możliwe jest doświadczenie świata duchowego. Podobną procedurę poznawczą oskarża się o skrajny subiektywizm oraz irracjonalizm. Najbardziej zaś wyrazistym rodzajem subiektywizmu są doświadczenia mistyczne. Mistycy powołują się na subiektywną pewność dokonywanych przez siebie wglądów w istotę rzeczywistości, mających przekraczać doświadczenia zmysłowe.

Prokopiuk wraca zatem na swój sposób do zagadnienia granic oraz źródeł ludzkiego poznania. Wymienione zagadnienia nurtowały w dużej mierze Steinera w filozoficznym okresie jego twórczości. Spór o granice ludzkiego poznania można sprowadzić do następującego pytania: „Czy procesy poznawcze umożliwiają poznającemu podmiotowi na przekroczenie własnych granic?”. Zadane pytanie zawiera pytanie o możliwość przekraczania

przez człowieka ograniczeń własnej tożsamości. Wydaje się, że do pewnego stopnia ów stopień przekraczania owych granic jest zjawiskiem neutralnym, wynikającym z pokonywania kolejnych stadiów życia na poziomie biologicznym. W przypadku człowieka przemianom na poziomie biologicznym towarzyszą przemiany w obszarze społecznym oraz duchowym. Przemiana społeczna umożliwia jego reorientację w relacjach z innymi ludźmi. Przemiana duchowa wskazuje zaś przede wszystkim na zmianę w postrzeganiu samego siebie oraz związanych z własną tożsamością relacji. Powstaje zatem pytanie o rozumienie owej granicy.

Pytanie o możliwość dokonania przez podmiot poznający w akcie poznania przekroczenia własnych granic jest tożsame z pytaniem o możliwość poznania rzeczywistości transcendentnej do poznającego podmiotu. Rzeczywistość transcendentna może być rozumiana na dwa sposoby. Zgodnie z pierwszym rozumieniem transcendencji jest ona każdym przedmiotem, który nie jest przeżyciem psychicznym poznającego podmiotu. Natomiast zgodnie z drugim rozumieniem, rzeczywistość transcendentna odnosi się do przedmiotów istniejących, stanowiących przeciwieństwo dla przedmiotów tylko pomyślanych, ale nieistniejących w rzeczywistości. Pogląd ten zbiega się ze zdroworozsądkowym rozróżnieniem na przedmioty realne, takie jak ziemia, gwiazdy a także podmioty psychiczne wraz z ich przeżyciami, łącznie z przedmiotami jedynie pomyślanymi, czyli postaciami fikcyjnymi czy zdarzeniami wymyślonymi przez poetów²⁸⁹.

Obydwa rozumienia transcendencji prowadzą do pytania o to, czy przedmioty istniejące naprawdę dostępne są poznaniu, czy też poznanie może dotyczyć jedynie konstrukcji myślowych, które tak naprawdę nie istnieją? Według epistemologicznych idealistów immanentnych, takich jak Berkeley, sprowadzających rzeczywistość do subiektywnych wrażeń. Natomiast według epistemologicznych realistów immanentnych podmiot poznaje nie tylko subiektywne wrażenia, lecz także obiektywną rzeczywistość. Ptaszek kwalifikuje myślicieli z kręgu *New Age*, a co za tym idzie także Prokopiuka jako idealistów immanentnych, zdolnych jedynie do poznawania rzeczywistości psychicznej²⁹⁰. Powstaje zatem pytanie, czy rzeczywiście Prokopiuk jest idealistą immanentnym, ograniczając swoje poznanie jedynie do granic swojej psychiki.

²⁸⁹ Por. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Czytelnik, Warszawa 1983, s. 70.

²⁹⁰ R.T. Ptaszek, *Nowa...*, dz. cyt., s. 204.

6.2 Ezoteryka a gnoza

W pismach Prokopiuka łatwo dostrzec dwoistość w używaniu słowa gnoza. Znajdują się w nich odniesienia do szerokiego oraz wąskiego rozumienia gnozy. Gnoza w szerokim znaczeniu tego słowa utożsamiona jest z ezoteryką. Ezoteryka z kolei utożsamiona jest przez niego z metareligią oraz okultyzmem. Niekiedy także kabałą. Natomiast gnoza w wąskim znaczeniu tego słowa jest jednym z trzech podstawowych elementów ezoteryki, występując obok mistyki oraz magii. Prokopiuk pisze:

„Ezoteryka (gr. *ezoterikos*) lub okultyzm (łac. *occultus*) to dziedzina ludzkiego poznania obejmująca już utracone lub jeszcze nierozwinięte zdolności człowieka wykraczające poza zdolności realizowane przezeń aktualnie. Na tę wiedzę – dotyczącą nie tylko poznania, lecz także jego wyników i praktycznych konkluzji z niej wynikających – z «tajemną» (posiadaną przez ludzi znajdujących się na odpowiednim stopniu rozwoju) składają się: gnoza, mistyka i magia. Gnostyk – ten, kto przemienił swoje myślenie (z empiryczno-racjonalnego w imaginatywno-symbolowe) – dąży do poznania sfery *sacrum* (Boga i świata duchowego), mistyk – ten, kto przemienił swe uczucia do poziomu inspiratywnego – pragnie łączyć się z Bogiem i światem duchowym przez miłość, mag wreszcie – ten, kto przemienił swą wolę do poznania intuitywnego – przemienia czynem siebie i świat w imię Boga i świata duchowego – jeśli jest magiem «białym»²⁹¹.

W innym zaś miejscu polski ezoteryk podaje definicję metareligii. Brzmi ona następująco:

„Przez «metareligię» (w terminologii tradycyjnej: ezoteryzm lub okultyzm) należy rozumieć wiedzę (tajemną): 1) o ukrytych – dla aktualnie rozwiniętych zmysłów i intelektu – siłach i zdolnościach tkwiących w – *respective* – Kosmosie i człowieku, 2) dostępną nielicznym wybranym a) potencjalnie – racji stopnia rozwoju ich świadomości i moralności lub b) – aktualnie – z racji ich szczególnych zdolności. Metareligia jest wiedzą: 1) teoretyczną – dotyczącą świata i człowieka pojętych triadycznie (makrokosmos: świat duchowy, astralny i fizyczny, mikrokosmos: duch, dusza, ciało); jako taka jest światopoglądem formułowanym w języku własnym, religijnym lub filozoficznym (ostatnio także naukowym), 2) praktyczną, dotyczącą metod myślowych, uczuciowych, wolitatywnych i fizjologicznych, rozwijających i wykorzystujących utajone, to jest pozazmysłowe i pozaintelektualne (pozaracjonalne) siły i zdolności człowieka i innych «królestw natury», zdolności «stare» (ongis występujące powszechnie), dziś niemal wygasłe (wskutek rozwoju zdolności zmysłowo-intelektualnych i opartej na nich cywilizacji naukowo-technicznej), a zarazem «nowe», to znaczy nowej dla nauki i odrodzenia oczekujące, instrumentem poznawczym metareligii jako wiedzy jest przede wszystkim sam podmiot ludzki²⁹².

Natomiast definicja gnozy w szerokim znaczeniu tego słowa zdaje się obejmować podobny zakres znaczeń. Polski ezoteryk pisze:

„Gnoza jest poznaniem, ale przede wszystkim poznaniem transracjonalnym, to znaczy wychodzącym syntetycznie poza przeciwieństwo racjonalności i irracjonalności, nie wyrzeka się zatem poznania racjonalno-empirycznego; sama zresztą jest empiryzmem wyższego rzędu: daje możliwość poznania duchowego poprzez przemianę duszy i ciała człowieka. Właśnie przemieniona dusza i ciało są poznawczymi narzędziami gnozy: dzięki nim człowiek wznosi się kolejno na poziom poznania imaginatywnego, inspiratywnego i intuitywnego (przemienione myślenie daje dostęp do świata imaginacji [symboli], przemienione uczucia – do świata inspiracji [sensów] przemieniona wola zaś – do świata intuicji [istot] – odpowiednio eterycznych, astralnych i duchowych

²⁹¹ Tamże, s. 197.

²⁹² J. Prokopiuk, *Dusza...*, dz. cyt., s. 86.

sensu stricte). W pierwszym rzędzie gnoza ma dać człowiekowi orientację w czasoprzestrzeni kosmosu, w którym żyje, ukazać mu jego pochodzenie i aktualną kondycję, w której się znalazł, a ponad wszystko wskazać drogę wyzwolenia z tej kondycji. Jednakże najwyższym i ostatecznym celem gnozy było i jest zbawienie (gr. *soteria*) człowieka i natury²⁹³.

Natomiast gnoza w węższym znaczeniu tego słowa, to znaczy jako część ezoteryki, zostaje określona jako: „(...) transracjonalne poznawcze doświadczenie przez człowieka siebie (czyli swej jaźni), a poprzez nią świata materialnego, świata duszy i świata ducha”²⁹⁴. Tak rozumiana gnoza miałyby oznaczać przede wszystkim przemianę myślenia.

Warunkiem takiego poznania jest jednak przemiana podmiotu poznającego na drodze inicjacji. Prokopiuk charakteryzuje ją jako zapoczątkowanie czy też wprowadzenie człowieka w nowe życie (po śmierci starego „ja”), scharakteryzowane jako nowy stan ontyczny oraz gnostyczny. W związku z tym, że owe „nowe życie” jest nieznanne, a zatem tajemnicze, to określa się je mianem inicjacji czy wtajemniczenia. Tak rozumiane wtajemniczenie, jest Prokopiuka, rdzeniem oraz inspiracją każdej religii i kultury na każdym etapie dziejów ludzkości. Jednak zasada wtajemniczenia zdaje się z czasem zanikać. Ów proces dotyczy zwłaszcza społeczeństwach mieszczańskich oraz plebejskich świata zachodniego (Europa, Ameryki, Australia), zdominowanych przez naukę oraz technikę. Oznacza to, że zasada inicjacji praktycznie zniknęła. Występuje ona jedynie w pośredni sposób, to jest nieświadomie bądź podświadomie. Inicjacja współcześnie występuje zatem w formie reliktovej w ramach tradycyjnych wyznań oraz nowych ruchów religijnych. I jak to dobitnie stwierdza polski ezoteryk: „(...) w tak zwanym społeczeństwie świeckim wierności jej dochowują jedynie dzieci, niektóre kobiety, część artystów, psychotycy i – *last but no least*, ezoterycy regresywni i progresywni”²⁹⁵.

Co więcej, autor powyższych słów również mocno podkreśla odróżnienie na gnozę oraz gnostycyzm, przywołując tym samym propozycje terminologiczne Międzynarodowego Kongresu w Messynie (1966). Gnoza według nich miałyby stanowić wiedzę o boskich tajemnicach przeznaczoną wyłącznie dla elity. Natomiast gnostycyzm wskazywałby na określoną grupę systemów z II wieku po Chrystusie²⁹⁶. Prokopiuk powołuje się przy tym na opinię włoskiego religioznawcy Ugo Bianchiego, który genezę gnostycyzmu upatrywał w tradycji kultów misteryjnych. W misteriach hierofanci udzielali wtajemniczenia nielicznym kandydatom. Początkowo wtajemniczenia dotyczyły kultu płodności i dopiero w późniejszym

²⁹³ Tenże, *Ostatni końcowy*, Studio Astropsychologii, Białystok 2016, s. 26.

²⁹⁴ Tamże, s. 60.

²⁹⁵ J. Prokopiuk, *Eliade o inicjacji i stowarzyszeniach tajemnych*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 2007/4, s. 326.

²⁹⁶ Tenże, *Gnoza i gnostycyzm*, Vis-à-vis. Etiuda, Kraków 2021, s. 15.

okresie dołączały do niej elementy bardziej wyrafinowane – w tym filozoficzne²⁹⁷. Polski antropozof ujmuje gnostycyzm w sposób tradycyjny, reprezentowany przez takich autorów jak Jonas, Gilles Quispel czy Karl Rudolph. Przeciwno niemu ukształtowało się podejście dekonstrukcyjne, wychodzącym z założenia, iż określenie „gnostyk” stanowiło rodzaj kategorii polemicznej. Dlatego według Bentleya Laftona należy przemyśleć kategorię gnozy na nowo, a według Michaela Williamsa należy ją wyeliminować²⁹⁸.

Prokopiuk wyróżnia trzy rodzaje gnozy: gnozę eskapistyczną (regresywną), gnozę transformacyjną (progresywną) oraz gnozę lateralną (która zostanie omówiona bardziej szczegółowo w rozdziale ósmym). Antyczny gnostycyzm był zjawiskiem rozproszonym – powstały jego liczne odmiany. Odzwierciedlały one jego wielokulturowe korzenie. Powstanie antycznego gnostycyzmu, z historycznego punktu widzenia, stanowi orientalną reakcją na dominację hellenizmu w rejonie Bliskiego Wschodu. Prokopiuk w swoich licznych pismach wielokrotnie opisywał poszczególne odmiany antycznego gnostycyzmu. Takie jak hermetyzm, czyli gnoza egipsko-grecka, której – jego zdaniem – nie należy utożsamiać z religiami misteryjnymi²⁹⁹. Innym przykładem takiego omówienia jest gnoza Markiona, odrzucająca w najbardziej radykalny sposób Stary Testament³⁰⁰. Z kolei w innym tekście polski gnostyk zwraca uwagę na żyjących w delcie rzek Eufratu i Tygrysu (w obecnym Iraku) mandejczyków, nazywając ich „ostatnimi Mohikanami” gnostycyzmu³⁰¹.

Prokopiuk, charakteryzując gnozę eskapistyczną, sprowadza ją do sześciu najważniejszych punktów. Po pierwsze, radykalny transcendentyzm, przeciwstawiający Boga i świata duchowego, zbuntowanemu demiurgowi (*Jahwe*) i światowi materialnemu. Po drugie, antykosmizm, czyli traktowanie świata na podobieństwo więzienia. Po trzecie, dualizm człowieka i świata, triadyczna koncepcja człowieka, składającego się z ciała, duszy oraz ducha. Wynika z niego podział ludzi na somatyków, psychików i pneumatyków. Ważnym elementem gnostycznych wierzeń było przekonanie o wędrówce dusz. Po czwarte, postulat wyzwolenia się ze świata, rządzonego przez złego Demiurga. Po piąte, postawa skrajnie ascetyczna, lecz również niekiedy skrajnie libertyńska, tak jak to się dzieje w przypadku karpokracjanów. Po szóste, indywidualizm i pluralizm przez ideał Kościoła policentrycznego, składającego się z wielu ośrodków charyzmatycznych³⁰².

²⁹⁷ Por. W. Myszor, *Na tropach wiedzy tajemnej*, „Znak”, 1975/6, s. 16-17.

²⁹⁸ M. Dobkowski, *Gnostycyzm*, [online:] <http://www.tradycjazeroteryczna.ug.edu.pl/node/277> [data dostępu: 17.06.2019]

²⁹⁹ J. Prokopiuk, *Labirynty...*, dz. cyt., s. 31.

³⁰⁰ Tenże, *Manifest...*, dz. cyt., s. 54.

³⁰¹ Tenże, *Matrix...*, dz. cyt., s. 182.

³⁰² Tenże, *Manifest...*, dz. cyt., s.22-23.

Przy pomocy podobnego schematu Prokopiuk opisuje nowoczesną gnozę transformacyjną, wyróżniając wśród nich antropozofię. W pierwszej kolejności, według antropozofii, Bóstwo jest zaangażowane w kreację, rozwój, a także przemianę świata oraz człowieka. Ważną rolę w antropozoficznej wizji świata odgrywa czynnik ją dynamizujący, czyli ingerencje istot demonicznych. W związku z tym, kosmos traktowany w antropozofii jako pole sił rozwojowych, wskazujących na wzajemną zależność przeciwieństw. Wydaje się, że swoistym streszczeniem antropozoficznej wizji rzeczywistości jest powiedzenie: „Niebo potrzebuje Ziemi, tak jak Ziemia potrzebuje Nieba”. Człowiek niejako łączy różne obszary rzeczywistości za pośrednictwem swojej triadycznej struktury, to jest ciała, dusza, a także ducha. Ważnym elementem antropozofii, podobnie jak antycznego gnostycyzmu, jest doktryna reinkarnacji, różniaca się od podobnej koncepcji występującej w religiach orientalnych. Według antropozofii zbawienie człowieka dokonuje się dzięki współpracy z Chrystusem, pojętym jako czynnik dzięki któremu doszło do procesu przenikania przez ducha materii, co pozwala traktować ziemski los jako szansę na rozwój. Chrystus również jest wzorem etyki wolności i miłości, przeciwstawionej moralności odwołującej do świadomości prawnej a także do bezwiednie przyjmowanej obyczajowości. W konsekwencji antropozofia zachęca jednostki do postawy życiowej określanej mianem prospołecznego indywidualizmu, implikującego implikujący ideał Kościoła policentrycznego, kwestionując tym samym potrzebę jego instytucjonalizacji.

Według Prokopiuka gnostycyzm regresywny przez zbawienie rozumiał przede wszystkim uwolnienie ludzkiego ducha od jego uwikłania w materialny kosmos, a co za tym idzie strukturę psychosomatyczną. Gnostycyzm regresywny jest eskapistyczny, kontynuując charakterystyczne dla religii wschodnich wycofanie się z materialnego świata. Gnostycyzm ten również radykalnie spirytualistycznie pojmował Chrystusa i jego nauczanie, antycypując herezję doketyzmu³⁰³. Gnozę eskapistyczną jako pewien typ poglądów reprezentuje antyczny gnostycyzm, a także jego średniowieczne kontynuacje, jakim wydaje się być zwłaszcza kataryzm. W czasach bliższych współczesności za gnostyków eskapistycznych, czy też regresywnych, można uznawać takich myślicieli jak Emil Cioran. Natomiast neognoza, zwana również gnozą progresywną, traktuje wydarzenie życia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa jako początek zbawienia nie tylko ducha, lecz również w dalszej kolejności duszy wraz z ciałem. Chrystus stanowi wzór rozwoju człowieka, a co za tym idzie ludzkości. Chrystusowe zaś zbawienie dokonuje się przez nagłą bądź długą transformację człowieka.

³⁰³ Tenże, *Gnoza i ja – raz jeszcze*, [w:] *Mel...*, dz. cyt., s. 76-77.

Długa transformacja przywołuje kategorię reinkarnacji, czyli wielokrotnych wcieleń ludzkiego ducha³⁰⁴.

Niezależnie od tego, czy gnozę pojmuje się w szerokim, czy wąskim znaczeniu tego słowa, to pewne jest, że chodzi tu o rodzaj poznania przekraczający ograniczenia poznania materialnego. Jej początek wiąże się z pojęciem symbolu. Polski gnostyk w swoich rozważaniach na temat symbolu najczęściej odwołuje się do koncepcji protestanckiego teologa Paula Tillicha. W uzasadnieniu swojego odniesienia Prokopiuk podkreśla, iż rozumienie symbolu przez protestanckiego teologa przeciwstawia się zarazem ujmowaniu symbolu jako metafory, a także redukcjonistycznym (neopozytywistycznym) zrównującym ze sobą symbol ze znakiem. Symbol, według Prokopiuka, reprezentantem pewnej „mocy”, niedającej się uzasadnić kauzalnie oraz przekraczającej racjonalność człowieka³⁰⁵. Tillich wyróżnia pięć podstawowych cech symbolu. Po pierwsze, symbol jest czymś spostrzeganym przy pomocy zmysłów, wskazując na rzeczywistość inną niż on sam. Po drugie, symbol nie ma znaczenia sam dla siebie, lecz partycypuje w rzeczywistości, na którą wskazuje. Po trzecie, symbolu nie da się samodzielnie wymyślać, ponieważ nie mają one nic wspólnego z żadną konwencją. Po czwarte symbol odsłania zwykle przesłonięte wymiary rzeczywistości, tak jak to się dzieje w przypadku symboli religijnych, umożliwiających doświadczanie *sacrum*. Po piąte symbol posiada dwoisty charakter: jest zarazem konstruktywny, jak też destruktywny³⁰⁶.

Koncepcja Tillicha, podobnie jak Jungowska teoria symbolu, jest pozytywną teorią symbolu. Nie redukuje ona bowiem symbolu do znaku, co czyni Freud³⁰⁷ – a za nim inni „mistrzowie podejrzeń”³⁰⁸. Prokopiuk pisze:

„Symbol (gr. *symbolom*, termin pochodzący od czasownika *symbolo* = składam, łączę, jednoczę) jako zjawisko psychiczne ma dwa swoje aspekty: definiowalny i niedefiniowalny. Symbol jako pojęcie definiowalne jest szczególnym rodzajem znaku (gr. *sema*), który obok aspektu definiowalnego ma także aspekt niedefiniowalny. (Rodzajem jest tu «znak», gatunkiem zaś znak nie dający się zdefiniować). (...) symbole wskazują nie tylko na przedmioty znane (...), lecz także na przedmioty jeszcze lub nieznanne. Wtedy pojawia się ich aspekt niedefiniowalności, jako że wkracza tu czynnik czasu. O tak pojmowanym symbolu można powiedzieć jedynie, że: 1. jest punktem wyjścia – w świadomości (z punktu widzenia człowieka, który go otrzymuje jako obraz /*imago*/ - wyruszając w drogę do poznania zmierzającego do «nieznanego», 2. jest także samą drogą (to jego aspekt dynamiczny, czasowy i rozwojowy), czyli procesem prowadzącym od tego, co poznający już zna (obraz), do tego, co nieznanne, a jedynie komunikowane mu jako przeczucie przez owo «nieznane») (...) 3. jako «odbicie» tego, co nieznanne, jest jego obrazem (pozwalającym usłyszeć jego «głos» i komunikującym świadomości jego sens)”³⁰⁹.

³⁰⁴ Tamże, s. 77-78.

³⁰⁵ J. Prokopiuk, *Mój...*, dz. cyt., s. 251.

³⁰⁶ P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, tłum. J. Zychowicz, Znak, Kraków 1994, s. 58-60.

³⁰⁷ Z. Rosińska, *Jung, Wiedza Powszechna*, Warszawa 1982, s. 66.

³⁰⁸ P. Ricoeur, *O interpretacji. Esej o Freudzie*, tłum. M. Falski, KR, Warszawa 2008, s. 48.

³⁰⁹ J. Prokopiuk, *O symbolu i symbolu jako takim*, [w:] C.G. Jung, *Człowiek i jego symbole*, tłum. R. Palusiński, KOS, Katowice 2018, s. 26-27.

Poznanie o charakterze symbolicznym, zwaną również za Krzysztofem Maurinem poznaniem symbolowym³¹⁰, jest dla polskiego gnostyka, wiedzą o charakterze transracjonalnym. Wiedza o charakterze transracjonalnym zdaje się być na mocy samej definicji czymś różnym od tego, co racjonalne oraz tego, co irracjonalne. Ewentualnie tego, co pozaracjonalne³¹¹.

Transracjonalność jest raczej syntezą racjonalności oraz irracjonalności. Prokopiuk również przy tym zastrzega, iż transracjonalizm nie neguje osiągnięć poznania empiryczno-racjonalnego, lecz poniekąd przekracza je, odnosząc się do symboli. Wyrażają one w możliwie najlepszy sposób to, co nieznanne, odpowiadając także złożonej naturze ludzkiej. Naturze, nawiązując do słynnej definicji Arystotelesa, składającej się nie tylko z tego, co rozumne, lecz również z tego, co zwierzęce. Warto dodać, że ujmowanie człowieka jako symbolu, co ma miejsce w dziełach jego ulubionych autorów, czyli Junga i Steinera³¹². Skoro to, co nieznanne manifestuje się w rozpoznawalnych zmysłowo symbolach, a więc poznawanie jej rozpoczyna się od studiowania tychże symboli, funkcjonującymi zarazem w ramach różnego rodzaju wierzeń religijnych, jak też w sztuce. Odbieranie i tworzenie dzieł sztuki jest również z wątków podejmowanych przez Prokopiuka, dostrzegającego w twórczości (zwłaszcza symbolistów i romantyków) początek przemiany osobowości, umożliwiającej osiągnięcie gnozy.

Gnoza też jest przez Prokopiuka określana jako empiryzm wyższego rzędu. Empiryzmu, ponieważ chodzi w niej głównie o doświadczenie, którego nie sposób wywieść na drodze ściśle rozumowych przesłanek. Empiryzm ten, w przeciwieństwie do empiryzmu jako takiego, nie odwołuje się przy tym jedynie do doświadczenia zmysłowego, mówiąc o specyficznym doświadczeniu wewnętrznym, to jest niesprowadzalnym do tego, co jedynie zmysłowe. Bliska byłaby mu postawa fenomenologiczna, skłaniająca się do przekonania, że tyle typów naoczności, ile typów doświadczenia. Warto przy tym dopowiedzieć, iż w gnozie raczej chodzi o doświadczenie wewnętrzne, wskazujące na unikalność podmiotu³¹³. Tak zwana zasada doświadczenia wewnętrznego wskazuje na wewnętrzną przemianę poznającego podmiotu (gnoza w sensie szerokim). Jej początek stanowi przemiana jego myślenia (gnoza w sensie wąskim), umożliwiającymi przemianę człowieka w narzędzie służące do najwyższego stopnia poznania. Myślenie staje się za pośrednictwem symboli niejako organem percepcyjnym, umożliwiającym poznawanie innego wymiaru rzeczywistości – rzeczywistości

³¹⁰ K. Maurin, *Przedmowa*, [w:] J. Prokopiuk, *Ścieżki...*, dz. cyt., s. 6.

³¹¹ I. Butmanowicz-Dębicka, *Wiedza pozaracjonalna w świetle wybranych teorii*, Aureus, Kraków 2015, s. 9.

³¹² J. Prokopiuk, *Mój...*, dz. cyt., s. 258.

³¹³ K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, tłum. J. Marzęcki, Antyk, Kęty 2002, s. 23.

duchowej. Gnozę zatem można próbować utożsamiać z doświadczeniem religijnym. Jednakże należy pamiętać, że Prokopiuk przeciwstawia gnozę również wierze religijnej, polegającej na poznaniu nieświadomym czy podświadomym³¹⁴. W związku z powyższym polski gnostyk definiuje również antropozofię jako pewnego rodzaju gnozę w szerokim znaczeniu tego słowa. Odróżniając ją od poznania imaginatywnego, odpowiadającego u polskiego gnostyka poznaniu symbolowemu. Tak rozumiana antropozofia stanowi metamorfozę gnozy danego typu³¹⁵ – utożsamianej najczęściej z antycznym gnostycyzmem. Podsumowując, nie każda gnoza jest gnostycyzmem³¹⁶.

Gnoza, według Prokopiuka, wskazuje przede wszystkim na rodzaj wiedzy, umożliwiającą wewnętrzną przemianę, zwaną również „zasadą doświadczenia wewnętrznego”³¹⁷, za pośrednictwem symbolu, stanowiącego najlepszy sposób wyrazu na rzeczywistość nieznaną. Szerokie pojmowanie przez polskiego antropozofa ezoteryki oraz gnozy prowadzi do niebezpieczeństwa rozmycia tych kategorii na co najmniej dwa sposoby. W pierwszym wypadku dochodzi do utożsamienia ze sobą ezoteryki oraz gnozy w szerokim znaczeniu tego słowa. Natomiast w drugim wypadku gnoza wskazywać może na twórczość o charakterze wizjonerskim czy też sztukę terapii, obejmującą takowe przeżycia. Zwłaszcza celem tej ostatniej zdaje się być rodzaj wewnętrznej przemiany, różnej od tego, nazywa się wiedzą psychologiczną w akademickim sensie tego słowa³¹⁸.

Otwarcie się na rzeczywistość symboliczną czy też imaginację prowadzić ma w gruncie rzeczy do mistyki, stanowiącej dalszy stopień wtajemniczenia w poznanie ezoteryczne, wskazujące nie tyle na symbole, co na ich źródło. Zredukowanie bowiem gnozy jedynie do poznania symbolicznego oznaczać może niebezpieczeństwo zatrzymania się na poziomie immanentystycznego pojmowania gnozy. Według Prokopiuka, dzieje się tak w przypadku – zależnej od kantowskiej epistemologii – psychologii Jungowskiej – programowo milczącej na temat rzeczywistości duchowej i ograniczającej się jedynie do badania wymiarów ludzkiej psychiki.

³¹⁴ J. Prokopiuk, *Gnoza i gnostycyzm...*, dz. cyt., s. 41.

³¹⁵ Tenże, *Antropozoficzna...*, dz. cyt., s. 26.

³¹⁶ Tenże, *Gnoza i gnostycyzm...*, dz. cyt., s. 15.

³¹⁶ Tenże, *Antropozoficzna...*, dz. cyt., s. 26.

³¹⁷ Tenże, *Mój...*, dz. cyt., s. 126.

³¹⁸ Por. D. Janus, *Wiedza a gnoza – psychologia akademicka a psychologia głębi*, [w:] *Oblicza...*, dz. cyt., s. 263-264.

6.3 Mistyka i magia

Kolejnymi etapami inicjacji jest, zgodnie z terminologią zaproponowaną przez Steinera, poznanie inspiratywne oraz poznanie intuitywne. Polski antropozof przemienia je na mistykę oraz magię, którym zdaje się on poświęcać mniej miejsca niż gnozie. Prokopiuk również dostrzega pomiędzy gnozą a mistyką, a także między mistyką oraz mistycyzmem. Mistyka oznacza dla niego świadome doświadczenie przez człowieka obecności oraz działania Bóstwa, zapośredniczonego poprzez miłość między nimi. Miłość ta może prowadzić ewentualnie do utożsamienia człowieka z Bóstwem. Z kolei mistycyzm jest postawą, wyrażającą otwartość na doświadczenie mistyczne. Tak rozumiany mistycyzm funkcjonuje w różnego rodzaju światopoglądach interesujących się doświadczeniami mistycznymi – starając się je zwerbalizować. Dzieje się tak przykładowo na gruncie teologii³¹⁹. Oprócz tego Prokopiuk wiąże mistykę z medytacją. Albowiem o ile możliwe jest medytowanie bez uprawiania mistyki, to trudno sobie wyobrazić mistykę bez praktyk medytacyjnych³²⁰.

Mistyka określana przez Steinera mianem poznania inspiratywnego stanowi dalszy krok w poznawaniu rzeczywistości duchowej. Mistyka jako poznanie inspiratywne domaga się przewyciężenia ograniczeń poznania imaginacyjnego, czyli gnozy w węższym znaczeniu tego słowa, stanowiącej w dużej mierze rezultat pracy z własnymi wyobrażeniami oraz symbolami. Mistyka (poznanie inspiratywne) polega raczej na uchwyceniu relacji pomiędzy zdolnością do wytwarzania wyobrażeń oraz podmiotem. Mistyka stanowi dalszy stopień wtajemniczenia w poznanie duchowe w porównaniu do gnozy, polegającej w dużej mierze na od-zmysławianiu poznania. Poznanie inspiratywne daje wiedzę o relacjach pomiędzy imaginacjami. O ile postrzeżenia imaginacji można porównać z literami jakiegoś tekstu, to dopiero poznanie inspiratywne pozwala ów tekst czytać i rozumieć, przechodząc do medytacji nad aktywnością własnej duszy. Dusza tworzy imaginacje³²¹. Poznanie inspiratywne wskazuje również na wyższość religii objawionej, przemawiającej głosem Boga, a nie obrazem. Przy pomocy obrazów wyrażani byli bogowie religii politeistycznych. Prokopiuk wskazuje również na różnicę pomiędzy bardziej konkretnym i zniewalającym obrazem a subtelniejszym dźwiękiem³²².

³¹⁹ J. Prokopiuk, *Herezja...*, dz. cyt., s. 145.

³²⁰ Tenże, *Nieba i piekła. Okultyzm, mistycyzm, demonologia*, Uraues, Gdynia 2000, s. 93.

³²¹ Tenże, *Ostatni...*, dz. cyt., 22.

³²² Tenże, *Antropozoficzna...*, dz. cyt., s. 37.

Prokopiuk wyraża się o mistyce ambiwalentnie, oceniając ją niżej od gnozy. Według niego stanowi ona również introwertyczną kompensację jednostronnie ekstrawertycznej nauki. Píše on:

„Rozczarowanie poznaniem natury zwróciło niejednego człowieka do mistyki, ku zatopieniu się we własnym «ja». Również w tym kierunku można podążać przez pewien czas w przekonaniu, iż we własnym wnętrzu przeżywamy prawdziwą rzeczywistość, że łączymy się z prądródłem wszelkiego bytu. Wystarczy jednak pójść tą drogą dostatecznie daleko, aby przekonać się, że choćby najgłębsze zatopienie się we własnych przeżyciach nie prowadzi nas do prawdziwej rzeczywistości, one same zaś okazują się jedynie skutkiem działania nieznanego bytu, a nie czymś, co byłoby w stanie uchwycić prawdziwą rzeczywistość”³²³.

Polski antropozof zdaje się pod tym względem sprowadzać mistykę do uczuciowości niezbyt cenionej przez Steinera w *Filozofii wolności*. Steiner pisze:

„Najpierw czujemy się istotami bytującymi i dopiero w toku stopniowego rozwoju torujemy sobie drogę do punktu, w którym niewyraźnie odczuwanym własnym istnieniu zaświta w nas pojęcie własnej jaźni. Jednakże to, co dla nas pojawia się dopiero później, od samego początku jest nierozdzielnie związane z uczuciem. W człowieku naiwnym rodzi się wskutek tego wiara, że w uczuciu byt przedstawia mu się bezpośrednio, w wiedzy zaś tylko pośrednio. (...) Środkiem poznania stara się uczynić nie wiedzę, lecz uczucie. (...) filozofię uczucia, często nazywa się mistyką. Błąd poglądu mistycznego, opartego wyłącznie na uczuciu, polega na tym, że chce on przeżywać to, co powinien wiedzieć, że z rzeczy indywidualnej, uczucia, chce uczynić rzecz uniwersalną”³²⁴.

Natomiast Prokopiuk wyodrębnia trzy zasadnicze różnice pomiędzy mistyką a gnozą. Po pierwsze, w przypadku gnozy inicjatywa wychodzi od człowieka, z kolei w przypadku mistyka od Bóstwa. Mistyk spotyka Bóstwo na początku swojej drogi poznawczej, w odróżnieniu od gnostyka, mając z nim do czynienia niejako na końcu swojej drogi. Mistyk w porównaniu do gnostyka okazuje się o wiele w większym stopniu zależny od Bóstwa, pozostawiając gnostykowi większą swobodę podejmowania decyzji. Dlatego też mistycy raczej się modlą, z kolei gnostycy oddają się medytacji. Konkludując, mistyk jest człowiekiem łaski, gnostyk zaś człowiekiem czynu. A wyrażając się metaforycznie, mistyka wyrasta z drzewa życia a gnoza wyrasta z drzewa poznania³²⁵.

Polski gnostyk zdaje sobie przy tym sprawę, iż istnieje również inna możliwość podziału przeżyć mistycznych, zaczerpnięta z tradycji indyjskiej. Oznacza to podział na mistykę *dźnany*, *bhakti* oraz *karmy*. Mistyka *dźnany* jest odpowiednikiem gnozy, ponieważ angażuje ona przemienione myślenie. *Bhakti*, czyli mistyka w ścisłym znaczeniu tego słowa, angażuje sferę uczucia. Intencją tak rozumianej mistyki jest utożsamienie bądź zjednoczenie z Bóstwem. Natomiast mistyka *karmy* jest mistyką woli oraz czynu. Dochodzi w niej do

³²³ Tenże, *Labirynty...*, dz. cyt., s. 93-94.

³²⁴ R. Steiner, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 102-103.

³²⁵ J. Prokopiuk, *Herezja...*, dz. cyt., s. 154.

realizację poznania czy też przeżytego *sacrum* – realizację czy to w formie etycznej czy też w formie magicznej. Nie należy ich jednak sztucznie oddzielać, ponieważ wyspecjalizowana forma mistyki nie oznacza jej formy wyłącznej³²⁶.

Polski antropozof komentuje również poglądy na temat mistyki innych myślicieli, na przykład filozofa religii Andrzeja Kłoczowskiego OP oraz Willigisa Jägera OSB. Kłoczowski wskazuje, iż napięcie pomiędzy indywidualnym doświadczeniem mistyka a wspólnotą nie musi z konieczności czynić z mistyka heretyka, aczkolwiek wydaje się on być bardziej na ten zarzut narażony niż inni³²⁷. Bardziej heretycką (progresywną) odmianą mistyki zdaje się reprezentować Jäger, odwołującego się do mistyki mistrza Eckharta. Eckhart cenił zwłaszcza tak zwaną praktyczną drogę Marty (przeciwstawioną kontemplacyjnej drodze Marii). Istotą tej drogi jest odnajdywanie boskości w kontaktach z bliźnimi. Jak bowiem tłumaczy niemiecki duchowny: „«Prawdziwy mistyk» w każdym razie nie jest eskapistą spoglądającym z góry na ten marny świat. Eckhart powiedział kiedyś tak: «Tego człowiek nie może się nauczyć przez ucieczkę, uciekając właśnie przed rzeczami i szukając wewnętrznej samotności, gdziekolwiek i z kimkolwiek by przebywał. Musi się nauczyć przebijać przez [powierzchnię] rzeczy i w nich ujmować swego Boga» (Mowa pouczająca 6)»³²⁸. Jak łatwo się domyślić, Prokopiukowi bliższe jest progresywne oblicze mistyki³²⁹. Prokopiuk, waloryzując poniekąd gnozę, nie odcina się od mistyki. Docenia on ją na polu życia religijnego, podkreślając jej związki z herezją. Poza tym Prokopiuka należy uważać poniekąd za mistyka lub przynajmniej osobę doświadczoną przez odmienne stany świadomości.

Kolejnym etapem poznawczym na ścieżce ezoterycznej jest poznanie intuicyjne. Prokopiuk nazywa je magią. Polski gnostyk, przytaczając definicję magii, powołuje się na ustalenia Roberta Waltera. Walter twierdzi: „Magia jest zarazem wiedzą i umiejętnością takiego posługiwania się wolą, by uruchomione nią nadnaturalne (to jest niepojęte dla niektórych ludzi) siły powodowały sprawdzalne zdarzenia materialne”³³⁰. Jego uczeń, komentując przedstawioną definicję, zwraca uwagę na zarazem teoretycznym, jak też praktyczny wymiar magii. Podkreślenie jej teoretycznego wymiaru stoi w opozycji do różnych definicji magii funkcjonujących w dyskursie. Głównie ma on na myśli antropologów kultury. W pierwszej kolejności dystansuje się do poglądów Jamesa George’a Frazera,

³²⁶ Tenże, *Nieba...*, dz. cyt., s. 99.

³²⁷ A. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001, s. 18-19.

³²⁸ W. Jäger, *Fala jest morzem. Roznowy o mistyce*, Jacek Santorski i S-ka, Warszawa 2000, s. 66.

³²⁹ J. Prokopiuk, *Matrix...*, dz. cyt., s. 155.

³³⁰ R. Walter, *Uwagi na temat magii*, [w:] „3-e Oko”, 1985/2, s. 8.

przeciwstawiającego magię religii oraz nauce. Religii ze względu na „rozkazodawczy” wobec rzeczywistości nadprzyrodzonej ton. Nauce ze względu na to, iż stanowi magia fałszywy system praw przyrody oraz zespolenie fałszywych wskazówek postępowania³³¹. Następnie zaś polski gnostyk bierze pod uwagę poglądy Emila Durkheima. Durkheim w swoim socjologizmie uważał magię za rodzaj siły grupowej. Wreszcie Prokopiuk wskazuje na funkcjonalizm Bronisława Malinowskiego. Malinowski uważał magię za gotowe rytuały działania, umożliwiające człowiekowi konfrontowanie się z trudnymi sytuacjami. Gnostyk wyżej wymienione poglądy za rodzaj redukcjonizmu³³².

Problem z magią polega na tym, że aby wola mogła powodować zmiany poza rzeczywistością fizyczną, sama wola musi również być przemieniona, co być może tłumaczy fascynację jak też awersję do magii w kulturze³³³. Bez przyjęcia istnienia siły wyższej nie można bowiem magii w pełni zrozumieć a jedynie docierać do uwarunkowań jej występowania. Na przykład do uwarunkowań psychologicznych, społecznych czy sprzężonych z wymienionymi uwarunkowaniami kulturowo-historycznymi. Swoistą rehabilitacją działań magicznych jest podkreślanie ich znaczenie dla subiektywnego dobrostanu społeczeństwa czy psychiki; w szczególności podkreślając ich znaczenie psychoterapeutyczne czy paramedyczne³³⁴. Polski gnostyk powołuje się również na Waltera, kiedy rozpatruje szczególny rodzaj czynności magicznych, jakim jest wróżbiarstwo na przykładzie astrologii. Astrologia sama w sobie nie jest magią. Staje się nią dopiero wtedy, kiedy jej ustalenia się wykorzystuje się po to, aby coś uzyskać. Mag, podobnie jak gnostyk, w przeciwieństwie do biernego mistyka jest czynny i aktywny. Jego intencją jest dokonywanie w świecie zmian. Według Waltera, do zaistnienia magii wystarcza jedynie wiara oraz intencja w to, że taka ingerencja rzeczywistości duchowej w świat materialny jest możliwa.

Biała magia utożsamiona jest z magią miłości i zbawienia, pozwalającą Bóstwu wejść w nasze życie. Dlatego jedyną magią, zasługującą na to miano, jest według Prokopiuka biała magia. Przeciwstawia on jej magię szarą oraz czarną. Szara magia wskazuje na próbę wykorzystania sił nadprzyrodzonych do własnych egoistycznych celów. Nie muszą być one moralnie złe. Na przykład realizacja marzeń o zdrowym czy dostatnim życiu nie są niczym zdrożnym, to jednak trudno je uznać za jakies osiągnięcie moralne. Łatwo bowiem szarość takiej magii przemienia się w czarną magię. Wówczas niepohamowany egoizm zdobywa kontrolę nad magiem, angażując go w działania o charakterze destruktywnym czy

³³¹ J.G Frazer, *Złota gałąź*, tłum. H. Krzeczkowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1962. s. 37.

³³² J. Prokopiuk, *Ścieżki...*, dz. cyt., s. 101.

³³³ Tenże, *Dzieje magii*, tom I, Akasha, Kraków 2006, s. 6.

³³⁴ Tenże, *Matrix...*, dz. cyt., s. 114.

autodestruktywnym³³⁵. Jego ustalenia stoją w opozycji chociażby do stanowiska Bergsona, odróżniającego religię od magii. Po pierwsze, magia jest egoistyczna a religia bezinteresowna. Po drugie, modlitwa co najwyżej błaga o przychylność, natomiast magia stara się wymusić zgodę natury. Czarownik nie ma do czynienia z osobą. Bergson jednak dodaje, że magia i religia nawiedzają się wzajemnie³³⁶.

Polski ezoteryk uważa Jezusa za gnostyka, który poznał, umiłował i spełniał wolę Boga. Prokopiuk zwraca przy tym uwagę, iż magiczne czyny Jezusa spełniał wyłącznie przy pomocy słowa, ograniczając rytuały do minimum oraz powołując się na Imię Boże. Praktykowana przez niego magia była w dużej mierze lecznica, dotycząca ciała, duszy oraz ducha („odpuszczenie grzechów”). Wiąże się ona ze zdolnościami określanymi w tradycjach orientalnych jako *siddhi*: telepatia, jasnovidzenie, prekognicja, psychokineza, lewitacja oraz oddziaływanie na naturę. Polski gnostyk jednak pisze: „Ukoronowaniem magii Chrystusowej i Jezusowej zarazem było przede wszystkim ustanowienie sakramentu Eucharystii, umożliwiającego przemianę chleba i wina, czyli ciała i krwi «człowieka ziemskiego» w Ciało i Krew Bogocześnika, obdarzonego «diamentowym» ciałem zmartwychwstania i wreszcie Wniebowstąpienie, to jest złączenie się Bogocześnika z duchowym aspektem Ziemi (...), zwieńczone Zesłaniem Ducha Świętego”³³⁷.

Prokopiuk wielokrotnie w swoich tekstach daje wyraz wiary w świadectwa potwierdzające tak zwane zjawiska paranormalne. Sam zresztą zdaje się niejako popularyzować niektóre formy wróżbiarstwa (zwłaszcza astrologię i tarota), wspierając swoimi tekstami publikacje, takich autorów jak Barbara Antonowicz-Włazińska³³⁸, Rafał T. Prinke czy Leszek Weres³³⁹. Zwłaszcza przed astrologami stawia on wysokie wymagania, domagając się od nich znajomości nie tylko astrologii na szerokim tle wiedzy religioznawczej i psychologicznej oraz kwalifikacji moralnych. Dlatego astrolog musi być przede wszystkim ezoterykiem, czyli gnostykiem, mistykiem oraz magiem w jednej osobie³⁴⁰. Wymóg uwzględniania wiedzy psychologicznej w praktykowaniu astrologii wskazuje na postulat łączenia wyników nauki oraz ezoterycznego światopoglądu, owocując powstaniem tak zwanej astrologii humanistycznej jako ezoterycznego odpowiednika psychologii humanistycznej³⁴¹.

³³⁵ Tenże, *Ścieżki...*, dz. cyt., s. 106.

³³⁶ H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło, K. Skorulski, Homini, Kraków 2007, s. 177.

³³⁷ J. Prokopiuk, *Jestem...*, dz. cyt., s. 192.

³³⁸ Tenże, *Matrix...*, dz. cyt., s. 155.

³³⁹ Tenże, *Nieba...*, dz. cyt. 74.

³⁴⁰ J. Prokopiuk, P. Piotrowska, *Władcy siedmiu planet i człowiek*, Biblioteka Polskiego Towarzystwa Astrologicznego, Warszawa 2015, s. 7.

³⁴¹ R. Prinke, L. Weres, *Mandala...*, dz. cyt., s. 30.

6.4 Odrodzenie (nie tylko pospolite)

Według Prokopiuka inicjacja do poznania gnostycznego domaga się zrozumienia prawa przemiany. Prawo przemiany odsłania nietrwałość rzeczy w cyklu: życia, śmierci oraz odrodzenia. Ów trójelementowy cykl może budzić skojarzenie z dialektyczną triadą kojarzoną z niemieckim idealizmem filozoficznym (teza, antyteza, synteza) czy też psychologiczną koncepcją dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego. Koncepcja polskiego psychiatry zakłada, iż przemianę psychiczną poprzedza fazę dezintegracji. Dezintegracja może, aczkolwiek nie musi, zakończyć się pozytywną przemianą. Nieudana przemiana oznacza: albo rozpad osobowości, albo powrót do dawnego sposobu funkcjonowania. Zarazem dialektyczna triada, jak też koncepcja dezintegracji pozytywnej, zakładają pewnego rodzaju moment negatywny, stanowiący konieczny warunek przemiany. Ów moment jest warunkiem koniecznym, aczkolwiek nie wystarczającym, osiągnięcia wyższego stopnia rozwoju. Innymi słowy, perspektywa poznania gnostycznego przypomina dobrze znaną psychologiczną prawdę, że aby coś w nas mogło powstać nowego, musi umrzeć poniekąd to, co jest w nas stare³⁴².

Przemiana jest pociągająca, lecz także budzi lęk. Przemiana bowiem zdaje się sugerować możliwość przemiany największej, jaką wydaje się być śmierć. Świadomość śmiertelności zdaje się oswajać mit. Dzięki niemu śmierć zostaje umiejscowiona w wyższym porządku rzeczy, określanym najczęściej przez religioznawców, na przykład u Rudolfa Otto, jako *sacrum*³⁴³. Prokopiuk pisze:

„Świadoma partycypacja we własnym procesie indywiduacji – czyli droga na ścieżce indywiduacji (prowadzącej do pełnej przemiany człowieka – do wtajemniczenia) – może mieć, jak pokazaliśmy, trzy formy: gnostyczną, mistyczną i magiczną. W ramach każdej z nich przechodzi się przez (opisane) fazy. Forma magiczna ma charakter kainiczny – jej celem jest przemiana zarówno człowieka, jak i świata. Forma mistyczna ma charakter abelicki – mistyk jest zainteresowany powrotem do Bóstwa (do statusu *quo ante*). Natomiast droga gnostyczna ma charakter syntetyczny: łączy w sobie postawę abelicką (dążenie do poznania Bóstwa) – z wolności i w miłości – z postawą kainiczną (dążenie do zbawienia Ziemi)”³⁴⁴.

Gnoza, czy też wiedza duchowa, w odróżnieniu od innych form wiedzy nie polega jedynie na zaspokajaniu ciekawości. Stawką tak rozumianej wiedzy jest co najmniej wewnętrzna przemiana, kojarzona najczęściej z przechodzeniem przez kolejne etapy życia oraz związane z nimi zdarzenia losowe. Jego zwieńczeniem jest etap (*Parahamsa* zaciągnięty z ezoteryki

³⁴² Tenże, *Rozdroża...*, dz. cyt., s. 172-173.

³⁴³ R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Thesaurus, Wrocław 1993, s. 50-51.

³⁴⁴ J. Prokopiuk, *Ostatni...*, dz. cyt., s. 224-225.

indyjskiej) zwany Odlatującym Łabędziem. Odlatujący Łabędź oznacza człowieka przygotowującego się do śmierci a wręcz jej oczekującego niczym przyjaciela. Prokopiuk wprowadza tę kategorię jako rozwinięcie koncepcji archetypów wewnętrznego bohatera jungistki Carol Pearson³⁴⁵.

Prokopiuk opisuje również wewnętrzną przemianę całego człowieka poprzez odniesienie do jego ciał, wyróżnianych przez antropozofię. Poznanie imaginatywne, czyli gnoza w wąskim znaczeniu tego słowa, oznacza nie tylko transformację myślenia, lecz również przemianę ciała astralnego. Ciało astralne jest podstawowym nośnikiem świadomości oraz manifestacją jego instynktów oraz pierwotnych uczuć, takich jak zdolność doznawania bólu i przyjemności. Dlatego nazywa się je również ciałem czującym. Poznanie inspiratywne, czyli mistyka oznacza nie tylko przemianę uczuć, lecz również ciała eterycznego. Ciało eteryczne jest elementarną przyczyną ciała fizycznego niejako organizującą materię do wewnątrz. Ciało eteryczne, podobnie jak dusza doznaniowa Arystotelesa, wspólna jest wszystkim organizmom żywym: roślinom, zwierzętom, ludziom. Wreszcie poznanie intuitywne przemienia ciało fizyczne i uzyskanie tak zwanego ciała zmartwychwstałego. W tradycji alchemicznej określa się je mianem „ciała diamentowego”³⁴⁶. Uzyskanie tego ciała stanowi otwarcie drogi do kolejnych stopni wtajemniczenia.

Polski gnostyk stwierdza, że ćwiczenia prowadzące do poznania intuitywnego, domagają się nie tylko usunięcia imaginacji, lecz także obrazotwórczej aktywności duszy. Wynika z nich doświadczenie pustki. W doświadczeniu pustki człowiek może się przekonać – uzmysłowić sobie – realność prawa *karmy* oraz reinkarnacji poprzez wiedzę o poprzednich wcieleniach, a także uzyskać bezpośredni kontakt z innym wymiarem rzeczywistości. Mówi się tu również o dostrzeżeniu zależności czy wręcz tożsamości mikrokosmosu z makrokosmosem. Przekładają się one na rozwój moralny jednostki. Prokopiuk pisze, że wyznawcy reinkarnacji mają głębsze rozumienie sensu życia niż wyznawcy innych poglądów na temat życia pozagrobowego. Uznanie zaś tej wartości prowadzi do większej otwartości oraz tolerancji wobec ludzi i ich indywidualnych losów³⁴⁷. Bardziej jednak chodzi we wtajemniczeniu o doświadczenie tego prawa niż przekonanie na podstawie racji moralnych do przyjęcia światopoglądu, zakładającego istnienie reinkarnacji.

Rozumienie reinkarnacji doprowadza do przemiany osobowości. Trudno przy tym jednoznacznie stwierdzić, czy wiąże się ono z rozwijaniem zdolności paranormalnych

³⁴⁵ J. Prokopiuk, *Manifest...*, dz. cyt., s. 237.

³⁴⁶ Tenże, *Ostatni...*, dz. cyt., s. 22.

³⁴⁷ Tenże, *Nieba...*, dz. cyt., s. 90.

określanych w ramach tradycji jogicznych mianem *siddhi*. Stanowią one niejako produkt uboczny rozwoju na ścieżce wtajemniczenia, a jednocześnie sprawdzian rozwoju moralnego adepta. Produkt nie tylko uboczny, ale również niebezpieczny, gdyż może być źle wykorzystany. Prokopiuk stwierdza:

„(...) akt wyboru jest czymś pozytywnym, stanowi sprawdzian naszej wolności, jednak z drugiej strony może wiązać się z decyzją błędną. A błąd – ciemną stroną wolności – trzeba przyjąć z całym dobrodziejstwem inwentarza. Jeżeli boimy się zrobić cokolwiek, bo możemy zblądzić, wędrówki nawet nie warto rozpoczynać. (...) jak zapytano stonogę, w jaki sposób się porusza? Czy rusza nogą trzydziestą siódmą czy dziewięćdziesiątą dziewiątą? Takie pytanie natychmiast ją sparaliżowało”³⁴⁸.

Wtajemniczenie nie jest udziałem każdego w życiu doczesnym. Wszyscy jednak są do niego poniekąd zobowiązani w perspektywie wieczności. Gnostyk wyróżnia przy tym dwa rodzaje odrodzenia: pospolite oraz prawdziwe. Odrodzenie pospolite wskazuje na konieczność odrodzenia się życia po śmierci w ramach reinkarnacji. Według niego człowiek po śmierci dostaje możliwość wyboru kolejnego wcielenia. Jeśli człowiek przywiązany jest do świata materialnego, to odradza się bardzo szybko. Jeśli zaś człowiek jest bardziej uduchowiony, to bardziej starannie decyduje się na kolejne wcielenie, wskazujące na konieczność przerobienia kolejnej karmicznej lekcji. Autor *Manifestu wolności* pisze:

„Każdy z nas musi przejść przez krótszy lub dłuższy cykl reinkarnacji. Przemiana «starego człowieka», jego trzech ciał, toczy się we współpracy naszego «ja» (samoświadomego z Wyższym Ja, naszym rdzeniem duchowym, i prowadzi do «przeduchowienia» człowieka, to znaczy jego transformacji), pełnej w ducha Jaźni, Ducha życia i Ducha Człowieka. Pełnia Zmartwychwstania – czyli Zbawienia – to, by użyć terminu Słowackiego, «przeanielenie» człowieka – uzyskanie przezeń nowego, wyższego statusu ontycznego, poznawczego i aksjotycznego. Takie jest Zmartwychwstanie prawdziwe (to inicjacja duchowa). Zmartwychwstanie pospolite jest ledwo odbłaskiem Zmartwychwstania prawdziwego – jego odbiciem w czasie. Reinkarnacja też w czasie nas zatrzymuje, zarazem jednak pozwala nam na taki rozwój, jaki umożliwi nam Zmartwychwstanie w wieczności. Tak oto iluzja służy Prawdzie”³⁴⁹.

Prokopiuk, nawiązując do ustaleń antropozoficznych, wskazuje również na kolejne stopnie wtajemniczenia. Stopnie te nie tyle stanowią kolejne rodzaje poznania, tak jak to się dzieje w przypadku gnozy, mistyki i magii, lecz raczej wskazują na określone konsekwencje poznawcze (i nie tylko) inicjacji. W pierwszej kolejności chodzi tu o rozpoznanie odpowiedniości pomiędzy mikro- oraz makrokosmosem obecne u takich myślicieli jak Platon czy Friedricha Wilhelm Joseph von Schelling³⁵⁰. W platońskim dialogu *Timajos* uważa się ludzką duszę za analogon duszy, kierującej światem materialnym, łączącym człowieka w największym stopniu z kosmosem. Warto dodać, że dusza człowieka i dusza świata są różne.

³⁴⁸ Tenże, *Herezja...*, dz. cyt., s. 135.

³⁴⁹ Tenże, *Manifest...*, dz. cyt., s. 243.

³⁵⁰ Tenże, *Szkice...*, dz. cyt., s. 173-174.

O ile dusza świata rządzi materią w sposób bezproblemowy, to opanowanie ciała przez duszę ludzką nie jest wcale takie łatwe³⁵¹. Natomiast według Schellinga, inspirującego się ustaleniami Boehmego, istnieje odpowiedniość pomiędzy otchłanią świata a głębią ludzkiej duszy. Dzięki niej możliwy jest wybór pomiędzy dobrem a złem. Dobrem oznaczającym dążenie w kierunku Boga. Złem wskazującym na tendencję do daremnej próby podporządkowania woli uniwersalnej. Forsowanie własnej woli wbrew konieczności oznacza upadek o tyle dotkliwy, że człowiek nie degraduje się do poziomu zwierząt, lecz staje się kimś (bądź czymś) od nich gorszym³⁵².

Przedostatnim etapem wiedzy tajemnej jest jedność jej adepta z makrokosmosem. Prokopiuk, rozwijając ten obecny w antropozofii wątek wskazuje na liczne przypadki spotkań osób z Chrystusem wewnętrznym w ramach zjawisk NDE (z języka angielskiego *near-death experience*) czy nawet ich generowanie – tak jak to się dzieje w Instytucie Nauk Stosowanych w Afton³⁵³. Dla Prokopiuka paruzja oznacza nie tylko ponowne przyjście, lecz także obecność Chrystusa w życiu wewnętrznym ludzi³⁵⁴. Gnostyk, interesując się zagadnieniem snów ludzi umierających, zauważa iż intensywność ich wizji zdaje się przyćmiewać potoczne doznania zmysłowe. Pod wpływem zaś doświadczeń związanych z umieraniem rodzi się odmieniające człowieka poczucie jedności z kosmosem. Oczywiście dzieje to się wtedy, jeśli jest mu dane pod względem fizycznym przeżyć krytyczną sytuację, umożliwiającą przemianę wewnętrzną oraz zmianę stosunku do życia. Polski antropozof, nawiązując do często przytaczanych słów świętego Pawła „Macie żyć i myśleć w ten sposób Nie ja, lecz Chrystus we mnie” przekonuje, iż nie chodzi o roztopienie się w Chrystusie, ale naśladować go, nie tracić swojego istnienia³⁵⁵. Ostatnim etapem wtajemniczenia jest wieczna szczęśliwość, którą można utożsamić z religijnymi wizjami zbawienia czy też wyzwolenia. Tak przynajmniej się dzieje w przypadku ortodoksyjnej antropozofii, zdającej się nawiązywać do rozwiązania znanego z buddyzmu „wielkiego wozu”. Chodzi mianowicie o to, iż osoba wtajemniczona, czy też zdolna do osiągnięcia nirwany, decyduje się z własnej woli na powrót do życia uwarunkowanego materią po to, by móc kontynuować dzieło zbawiania wszelkich istot od cierpienia.

³⁵¹ Platon, *Dialogi*, tom II, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2005, s. 696.

³⁵² F.W.J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, tłum. B. Baran, Inter Esse, Kraków 2003, s. 87.

³⁵³ J. Prokopiuk, *Nieba...*, dz. cyt., s. 39.

³⁵⁴ Tenże, *Ścieżki...*, dz. cyt., s.68.

³⁵⁵ Tenże, *Jestem...*, dz. cyt., s. 42.

6.5 Uzasadnienie ezoterycznego światopoglądu

Prokopiuk w swoich pismach próbuje uzasadnić głoszony przez siebie światopogląd, odwołując się do licznych tradycji ezoterycznych – przede wszystkim zaś do antropozofii. Najbardziej interesującym go obszarem poszukiwań ezoterycznych jest dla niego gnoza, stanowiąca zwykle pierwszy krok na drodze poznania ezoterycznego. W antropozofii ten krok nosi miano poznania imaginatywnego, wskazując na procedurę od-zmysławiania ludzkiego poznania zawarta w pismach Steinera. Dokonuje się tego przy pomocy ćwiczeń medytacyjnych, polegających na koncentracji uwagi na wybranym przedmiocie a później przyglądanie mu się w wyobraźni. Podobnym doświadczeniem są według niego marzenie senne oraz praca wyobraźni. Szczególnym jej wyrazem jest aktywna imaginacja Junga oraz inne ćwiczenia wizualizacyjne, znane także z innych systemów terapeutycznych, na przykład psychosyntezy. Wreszcie istnieją symbole religijne oraz dzieła sztuki sakralnej wskazujące na inny wymiar rzeczywistości, związanej z doświadczeniem religijnym, które według Prokopiuka wywodzi się z doświadczenia wewnętrznego, czyli gnozy. Do wyżej wymienionych doświadczeń potrzebna jest imaginacja, umożliwiające postrzeganie symbolicznej, porównywana w antropozofii do rozpoznawania liter nieznanego alfabetu.

Kolejnymi stopniami wyższego poznania, są według polskiego antropozofia, mistyka oraz magia. Antropozoficznym odpowiednikiem mistyki jest poznanie inspiratywne, porównywane do umiejętności czytania „tajemnego pisma”. Mimo tego Prokopiuk spośród trzech podstawowych form w najmniejszym stopniu zdaje się cenić mistykę. Gnostyk zarzuca jej introwersję (o ile można postawę psychiczną traktować jako przedmiot zarzutu) a także pasywność. Mistyka stanowi wspólny obszar dla religii oraz ezoteryki. Na pewno jest do pełnienia tej funkcji lepsza niż gnoza a przede wszystkim magia. Nie znaczy to jednak, iż polski gnostyk odrzuca mistykę. Przede wszystkim dlatego, iż nadal uważa ją za integralną część ezoteryki. Część w jakimś stopniu negatywnie wyróżnioną, ale pomimo zarysowanych różnic przechodzącą płynnie w gnozę oraz magię. Poza tym Prokopiuk zdaje sobie sprawę, że mistyka często wiąże się z ożywiającymi życie religijne herezjami, co czyni ją dla niego co najmniej obiektem zainteresowań historycznych.

O wiele bardziej polski gnostyk od mistyki ceni magię. Magia stanowi odpowiednik antropozoficznego poznania intuitywnego. Magia umożliwia poniekąd oddziaływanie świata duchowego w świecie materialnym, przejawiając się przez rozwój zdolności paranormalnych, takich na przykład jak jasnowidzenie. Podobnie jak w przypadku gnozy, Prokopiuk wyżej ocenia magię od mistyki. Przede wszystkim maga cechuje aktywność przeciwstawiana

mistycznej pasywności. Poza tym o ile mistyka zbliża do siebie ezoterykę i religię, to stosunek do magii w najmocniejszym stopniu je różnicuje. Albowiem jedynie w swoich wczesnych stadiach świat religii oraz magii wzajemnie się przenikają a bardziej wyrafinowane formy życia religijnego odzęgają się od związków z magia. Szczególnie mocno jest widoczne w religiach monoteistycznych, w których magia oznacza uzurpację do boskiej wszechwiedzy i wszechmocy, wskazując na kontaktowanie się z siłami nieczystymi.

Prokopiuk wielokrotnie przypomina, iż gnoza, mistyka oraz magia przemieniają całość człowieka, to jest jego myślenie, uczucia oraz wolę. Myślenie empiryczno-racjonalne zostaje zastąpione przez odniesienia do symboli. Samolubne uczucia odnosząca się do mieszaniny ludzkich pragnień i lęków zostają zastąpione miłością do Boga. Wreszcie egocentryczna wola utożsamia się z potencjałem odnoszącym się świata duchowego. Podstawowa różnica pomiędzy poznaniem ezoterycznym a poznaniem egzoterycznym polega na tym, iż ta pierwsza dokonuje wewnętrznej przemiany w podmiocie, czyniąc z człowiek instrument poznania rzeczywistości duchowej, rozpoznawanej dzięki doświadczeniu wewnętrznemu. Zgodnie z antropozoficznym modelem adept wiedzy tajemnej poprzez praktykowanie ezoteryki w coraz większym stopniu rozpoznaje korespondencję pomiędzy mikro a makrokosmosem a także przekonuje się prawdziwości prawa karmana oraz związanego z nim zjawiska reinkarnacji. Prokopiuk przy tym zwraca uwagę, iż inicjacja w poznawanie rzeczywistości duchowej dokonuje się także spontanicznie, chociażby pod wpływem NDE.

7. Paradygmat wyobraźni a New Age

7.1 Spirytualny holizm a New Age

Prokopiuk określając swój światopogląd mianem spirytualnego holizmu w dużym stopniu nawiązuje do antropozofii, uzupełniając ją o pewne wątki Jungowskie – zwłaszcza konfrontację z Cieniem. Polski gnostyk przez to wręcz utożsamia ze sobą antropozofię oraz ezoterykę, co wpływa na jego rozumienie gnozy, mistyki i magii przez pryzmat antropozoficznego podejścia do wyższych stopni poznania. Dla Prokopiuka antropozofia stanowi najdoskonalszą odmianę nowoczesnej gnozy transformacyjnej, wskazującą na pogłębione rozumienie chrześcijaństwa, wyznaczone przez specyficzne postrzeganie „drugiego nadejścia Chrystusa”. Owa specyfika polega na antycypowaniu przemian cywilizacyjnych, zapoczątkowanych przez przemiany wielu ludzi w życiu indywidualnym. Są one porównywalne do „zmartwychwstania za życia”. Dlatego też Prokopiuk uważa antropozofię za jedną z najważniejszych prekursorów Ruchu Nowej Ery, który starał się propagować w Polsce na przełomie dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku. *New Age* jako zajmuje go raczej we wcześniejszych tekstach, stając się wyróżnionym tematem w dwóch książkach. Pierwszą z nich są *Labirynty herezji*, gdzie rozważania o Nowej Erze pojawiają się w trzeciej (i ostatniej) części pracy, zatytułowanej *Paradygmat wyobraźni*. Drugą z nich jest książka zatytułowana *Jestem heretykiem. Ogdoda gnostycka*, gdzie *New Age* jest przedmiotem rozważań ósmej (również ostatniej) części tej pracy. W późniejszych pracach rozważania na ten temat schodzą na dalszy plan czy wręcz zanikają.

Obecność antropozofii w Ruchu Nowej Ery jako ruchu prekursorskiego nie uszła uwadze również innym badaczom „wodnikowych idei”. Również Ptaszek, wymieniając poprzedników *New Age* odróżnia od siebie prekursorów oraz bezpośrednich inspiratorów. Do prekursorów tego ruchu oprócz antropozofii zalicza on: Towarzystwo Teozoficzne, antropozofię, ewolucjonizm Pierre’a Teilharda de Chardina oraz filozofię wieczystą Aldoisa Huxley’a. Natomiast wśród bezpośrednich inspiratorów *New Age* polski filozof wyróżnia dwie postaci: fizyka Davida Bohma – autora koncepcji „ukrytego porządku” oraz biologa Ruperta Scheldrake’a – autora koncepcji pól morfologicznych oraz przyczynowości formatywnej. Oprócz nich wymienieni zostają przez Ptaszka tacy przywódcy duchowi jak: buddysta XIV Dalajlama, hinduista Krishnamurti (wspomniany w trzecim rozdziale) oraz łączący buddyzm z chrześcijaństwem ojciec Bede Griffiths. Z powyższych ustaleń wynika, że

Prokopiuk w dużej mierze inspirował się przede wszystkim dorobkiem prekursorów Nowej Ery, czyli antropozofią i jungizmem – a nie dorobkiem bezpośrednich poprzedników.

Za mankament ustaleń Prokopiuka należy również uznać brak wyraźnego odróżnienia antropozofii od Ruchu Nowej Ery. Pewnym usprawiedliwieniem tego braku jest zarazem otwarty charakter antropozofii, nie mówiąc o programowej labilności *New Age*, Ruchu usiłującego się wymykać definicjom oraz klasyfikacjom. Niemniej próba zestawiania różnic pomiędzy antropozofią a Nową Erą została dokonana przez Adama Zamojskiego. Zaproponowany przez niego „protokół rozbieżności” w dużym stopniu krzyżuje się z różnicą pomiędzy wysokim (elitarnym) a niskim (komercyjnym) *New Age*³⁵⁶. Zamojski, charakteryzując antropozofię, zwrócił uwagę na dominującą w niej chrześcijańską symbolikę a także nacisk na podmiotowość ludzi oraz istot nadprzyrodzonych. Antropozoficzna inicjacja jest długotrwałym procesem, przywołującym dawne tradycje inicjacyjne (poniekąd stroniące od nowinek technicznych) a także brak jej komercjalizacji (co jest kwestią dyskusyjną, skoro istnieje przedsiębiorczość antropozoficzna). Antropozofia charakteryzuje się silną instytucjonalnością a także wskazuje na swoją tradycję, jaką jest Różo-Krzyż. W założeniu antropozofia ma przenikać naukę.

Natomiast Ruch Nowej Ery charakteryzuje się, według Zamojskiego, panteizmem a co za tym idzie pojmowaniem Chrystusa w kategoriach bycia duchem kosmicznym. Polski badacz zwraca przy tym uwagę, iż Chrystus jest przedstawiany negatywnie w niektórych przekazach *chanellingowych*. Człowiek jest postrzegany w *New Age* na podobieństwo uśpionego Boga, domagającego się przebudzenia. Owemu przebudzeniu mają służyć różnego rodzaju kursy, na przykład kontroli umysłu Jose Silvy, wykorzystującym różnego rodzaju nowinki techniczne. Często stanowią one przedmiot zabiegów marketingowych. Ruch Nowej Ery nie posiada struktury instytucjonalnej i najczęściej jest opisywany przy pomocy metafory sieci, selektywnie czerpiąc z licznych źródeł. Zamojski zwraca również uwagę na *newagowe* podejście do nauki jako wzajemnego przenikania się holistycznego nastawienia ze scjentyzmem opartym na paradygmacie mechanizmu, tak jak to się dzieje w psychotechnologii. Niekiedy też w ramach Ruchu Nowej Ery oprócz sieci zakłada dążenie do globalnej organizacji ustrojowej ludzkości a w niektórych nurtach ekologicznych promuje się wręcz biocentryczny egalitaryzm, kontrastujący z humanistycznym nastawieniem antropozofii³⁵⁷.

³⁵⁶ Por. B. Dobroczyński, *New Age*, Znak, Kraków 1997, s. 92.

³⁵⁷ A. Zamojski, *New Age: filozofia, religia i paranauka*, Nomos, Kraków 2002, s. 314-318.

7.2 Era Wodnika a kryzys kultury

Prokopiuk w jednej ze swoich publicystycznych wypowiedzi stwierdza, że właściwie we wszystkich czasach można ludzi, którzy afirmują przeszłość bądź przyszłość. Polski gnostyk zwraca przy tym uwagę, iż w czasach Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej oficjalnie gloryfikowana przyszłość oraz postęp, potępiając jako reakcyjne umiłowanie tradycji oraz przeszłości. Po transformacji ustrojowej doszło do swoistego przewartościowania, kiedy inspirując się tradycyjnymi, to jest religijnymi i nacjonalistycznymi ideami, idealizuje się przeszłość, wyśmiewając ideał postępu³⁵⁸. Wyżej wymienione uwagi, jak też rozważania dotyczące kryzysu kultury współczesnej nie są specjalnie oryginalne. Świadczyć mogą o tym, chociażby odniesienia samego Prokopiuka do licznych teoretyków kryzysu kultury, przywoływanych przez niego w swoich rozważaniach. Są to między innymi tacy myśliciele jak: Mikołaj Bierdiajew, Pitirim Sorokin, Ortega y Gasset czy Karl Jaspers. W skrajnej postaci krytycy kultury okazują się katastrofistami: naturalistycznymi (Oswald Spengler) bądź kulturowymi (Stanisław Ignacy Witkiewicz)³⁵⁹. Dla polskiego gnostyka ważna jest także myśl teoretyka cywilizacji i jej dynamicznych przemian Arnolda Toynbe'ego³⁶⁰.

Zagadnienie kryzysu kultury interesowało również Stefana Morawskiego. Morawski wyróżnił pięć najbardziej charakterystycznych podejść jego ujmowania. Pierwszym z nich jest stanowisko naturalistyczne. Według niego kryzys kultury uwarunkowany jest raczej „ułomnością natury ludzkiej” niż niewydolnością ich instytucji. Podręcznikowym przykładem takiego podejścia są poglądy Freuda, zawarte w jego słynnym eseju *Kultura jako źródło cierpienia*. Drugie podejście do kryzysu kultury współczesnej upatruje w (nadmiernym) postępie technologicznym, ujawniającym w dużym stopniu ludzkie niedoskonałości, co widoczne jest w pismach Lewisa Mumforda czy Stanisława Lema. Trzecie podejście wiąże kryzys kultury ze zjawiskiem „produkcji dla produkcji”, czyli działania pozbawionego świadomości swojego celu, co szczególnie podkreślali przedstawiciele kontrkultury. Na przykład autor koncepcji „społeczeństwa spektaklu” Guy Debord. Czwarta koncepcja kryzysu wskazywała na przemiany w nowoczesnej filozofii, nauce i sztuce, polegające na odejściu od ideału prawdy w rozumieniu klasycznym, czyli jako zgodności sądu z rzeczywistością. Klasyczny ideał prawdy został zastąpiony przez bardziej pragmatyczny wariant jej rozumienia, podkreślając skuteczność działania, czyli praktyczno-użytkowe aspekty wydawania sądów. Przewartościowanie to niepokoiło takich myślicieli katastroficznych jak

³⁵⁸ Tenże, *Jestem...*, dz. cyt., s. 242.

³⁵⁹ Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1983, s. 231.

³⁶⁰ Tamże, s. 264.

wspomniani Spangler czy Witkiewicz (Witkacy). Piąte podejście wiąże się z oporem wobec przemian w świecie współczesnym, inspirowanych chrześcijaństwem. Morawski umieszcza w tym nurcie zarazem neotomistę Jacques'a Maritain'a, lecz również twórcę antropozofii – Steinera³⁶¹.

Prokopiuk zdaje się przy tym łączyć wątki ze wszystkich wymienionych powyżej podejść do zagadnienia kryzysu kultury. Warto przy tym pamiętać, iż kryzys, zgodnie ze starogreckim pochodzeniem słowa *krisis* oznacza wybór, zmaganie, decydowanie oraz walkę, a więc nie wskazuje jedynie na perspektywę upadku. Warto przy tym dopowiedzieć, że decyzje nie zawsze są błędne a walki niekiedy bywają zwycięskie. Przewyciężony kryzys oznacza zaś odrodzenie. Wynika z tego, że dla pesymistów kryzys jest zapowiedzią katastrofy, a dla optymistów oznaką nadchodzących przemian. Tak rozumianymi optymistami są zwolennicy Ruchu Nowej Ery. Albowiem samo pojęcie Nowej Ery – oczekiwanej, a także postulowanej – zdaje się sugerować życie w epoce przejściowej, czyli pomiędzy starymi (teraźniejszymi) i nowymi (przyszłymi) czasami. Owe stare czasy zostają określone mianem Ery Ryb. Natomiast nowe czasy zostają nazwane Erą Wodnika. Zwolennicy Ruchu Nowej Ery powołują się przy tym na astrologiczną historiozofię. Zgodnie z nią, dzieje ludzkości kształtowane są pod wpływem sił kosmicznych, rozpoznawanych w znakach zodiaku.

Znaki zodiaku, poczynając do znaku Barana, przesuwają się względem gwiazd, wskutek precesji osi obrotu Ziemi. Precesja jest zmianą kierunku osi obracającego się ciała. Charakter poszczególnych znaków determinuje zachowanie rodzaju ludzkiego w przeciągu tak zwanego „miesiąca platońskiego”. Ów miesiąc trwa około dwóch tysięcy lat. Charakter zaś tak rozumianych miesięcy wyrażają dominujące w nich symbole. W pierwszej kolejności była to Era Byka. Okres ten utożsamiony jest z przejściem gatunku ludzkiego z prehistorii do historii. Historycy owo przejścia dostrzegają w epoce brązu, kiedy powstają pierwsze cywilizacje a wraz z nimi wynalezione zostaje pismo. Ów czas charakteryzuje kult bóstw płodności często reprezentowany przez symbol byka, na przykład w eposie o Gilgameszu. Następnie nastąpiła Era Barana, czyli wejście w epokę żelaza. W epoce żelaza doszło na skutek podbojów militarnych do powstania wielkich imperiów. W sferze duchowej pojawia się zarazem kult bóstw wojennych, lecz także tendencje monoteistyczne niejako unifikujące kultury podbijanych przez imperia ludów. Monoteizm w najmocniejszym stopniu ukształtował judaizm, stanowiący podwaliny dla chrześcijańskiej ery Ryb³⁶².

³⁶¹ P. J. Przybysz, *Filozofia sztuki Stefana Morawskiego*, słowo/ obraz terytoria, Gdańsk 2010, s. 113-115.

³⁶² Por. M. Filipiak, *New Age jako rezultat współczesnych przemian kulturowych*, „Kultura i Edukacja”, 1994/1, s. 25.

Jung sugeruje w jednej ze swoich późniejszych pracy, że chrześcijanie przyjęli symbol ryby pod wpływem astrologii, kojarząc ją z krzyżem („Dwie Ryby poruszają się względem siebie prawie pod kątem prostym, toteż kierunki ich ruchu tworzą krzyż”)³⁶³. Krzyż, według szwajcarskiego psychiatry, jest jednym z symboli pełni psychicznej, przewyciężające dychotomie rządzące ludzkim życiem, związane z postawami (ekstrawersja/introwersja) oraz funkcjami psychicznymi: myśleniem, uczuciem, percepcją oraz intuicją. Jung pisze:

„(...)oto dobiega końca nasz eon Ryb, i gdy stajemy na progu nowego eonu, eonu Wodnika (*Aquarius*). Wodnik jest postacią ludzką, nowy zaś eon następuje po epoce, której symbolem są dwie przeciwie względem siebie ułożone ryby (*coniunctio oppositorum*). Wydaje się, że Wodnik to uosobienie Jaźni: władczym gestem wylewa zawartość swego dzbanka «w pyszczek *Piscis Austrinus*» wyobrażającego Syna – to, co «jeszcze nieświadome. Z niego w wyniku trwającego nieco ponad dwa tysiące lat proces u rozwoju, po upływie następnego eonu, zrodzi się przyszłość, którą wyraża symbol Koziorożca (*Capricornus*). *Capricornus* – czy też *Aigokeros* – to monstrum o bródce koziołyby; symbolizuje ono zjednoczenie gór i głębin morza, przeciwieństwo złożone z dwóch zrośniętych, czyli niedających się oddzielić elementów zwierzęcych. Ten osobliwy stwór zaiste mógłby być pierwotnym obrazem Boga Stworcy mierzącego się z «człowiekiem» — *Anthroposem*”³⁶⁴.

Natomiast według Steinera Era Ryb rozpoczęła się w roku 1412 a zakończy się w roku 3573. Steiner uważa przy tym, że ludzkość znajduje się obecnie w epoce postatlantyckiej. Epoka ta zawiera siedem cywilizacji, odpowiadająca siedmiu epokom zodiakalnym. One z kolei odpowiadają siedmiu Kościołom Apokalipsy. Każda cywilizacja trwa dwa tysiące lat, prowadząc ludzkość do kolejnego etapu duchowej ewolucji. W środku tej ery ludzkość rozwinię w sobie tak zwaną duszę sumienną, czyli duszę pojmującą samą siebie. Z kolei Prokopiuk, tłumacząc przemiany er, nawiązuje w dużym stopniu do symboliki Różo-Krzyża. Różokrzyżowcy wyróżniają trzy okresy w dziejach ludzkości: Różę bez Krzyża (pogaństwa), Krzyża bez Róży (judaistycznego chrześcijaństwa) oraz syntezy Róży i Krzyża, czyli spełnionego chrześcijaństwa³⁶⁵. Sam krzyż podkreśla czy wręcz kulturowo wzmacnia owe dychotomie. Wyrazem owej dychotomiczności jest wyróżnienie w ramach Ery Ryb dwóch innych okresów – niezbyt fortunnie nazwanych przez Prokopiuka również erami, a nie na przykład epokami. Są nimi skojarzona z pogaństwem Era Mity i Religii oraz Era Rozumu – podkreślająca wagę świadomości. Dwoistość Ery Ryb symbolizowana w ikonografii astrologicznej zdaje się sugerować konflikt pomiędzy religią a rozumem, chociaż precyzyjniej byłoby mówić o nie zawsze łatwych relacjach pomiędzy religią a nauką czy też rozumem a wiarą.

³⁶³ C.G. Jung, *Aion*, tłum. R. Reszke, KR, Warszawa 2016, s. 108.

³⁶⁴ Tenże, *Wspomnienia, sny, myśli*, tłum. R. Reszke, Wrota – KR, Warszawa 1993, s. 398-399.

³⁶⁵ J. Prokopiuk, *Historia Różo-Krzyża*, A.M.O.R.C, Kraków 2013, s. 232-233.

Zwieńczeniem Ery Mitu i Religii jest w dużej mierze triumfujące w późnej starożytności chrześcijaństwo, które jako religia uniwersalna przyczyniła się do zbudowania świadomości jednostkowej, przekształcając zanurzoną w świecie naturalnych symboli świadomość człowieka archaicznego. Ezoteryk – wbrew, chociażby poglądom Nietzschego – docenia znaczenie chrześcijaństwa w domestykacji ludzkich popędów. Ujarzmienie instynktów umożliwiło rozwój świadomości oraz myślenia ukierunkowanego. Nie znaczy to jednak, że Prokopiuk nie dostrzega on niebezpieczeństwa absolutyzowania kanonów kulturowych. Cz czynienie z nich cel sam w sobie, a co za tym idzie wrogi innym przejawom życia niż one same, prowadzi raczej do zaburzeń psychicznych czy wstrząsających wydarzeń, określanych mianem zbiorowych psychoz, na przykład wojen i ludobójstwa³⁶⁶. Koncentracja na chrześcijaństwie i jego wpływie na ludzkość zdaje się przy tym w dużej mierze przesłaniać dzieje innych cywilizacji, pojawiające się w rozważaniach polskiego gnostyka marginalnie. Na przykład w następstwie ataku na wieżowiec World Trade Center 11 września 2001 roku, charakteryzując historyczne wydarzenie przy pomocy kategorii wojny między cywilizacjami: nowoczesnego zachodu oraz „pół archaicznej” cywilizacji islamskiej³⁶⁷. Można zatem powiedzieć, że interesują polskiego gnostyka przede wszystkim dzieje kultur odnoszących się w różny sposób do dziedzictwa chrześcijaństwa. To właśnie one w największym stopniu wpłynęły na dzieje całej ludzkości.

Era Mitu i Religii zostaje zastąpiona przez Erę Rozumu. Wyrażając się językiem psychologii głębi, Era Religii i Mitu jest czasem, kiedy dominuje rodzaj życia zdominowany przez nieświadomość. Natomiast dominantą teraźniejszej Ery Rozumu jest świadomość. Zgodnie z psychoanalitycznym przeświadczeniem, świadomość często wyróżnia złudzenie opanowania nieświadomości a także zaprzeczenie jej istnienia. Prokopiuk wiąże rozwój Ery Rozumu z narodzinami, a raczej rozpowszechnionym rozwojem, duszy samoświadomej, które nastąpiło u schyłku Średniowiecza. Są one personifikowane w kulturze europejskiej przez legendarne postaci Parsifala oraz Fausta³⁶⁸. W okresie przechodzenia do czasów nowożytnych i nowoczesnych rozpoczyna się proces zastępowania religii przez naukę. Znamionuje je przechodzenie od teizmu, poprzez panteizm i deizm, do ateizmu. W sferze psychicznej, trzymając się terminologii wypracowanej przez psychologię analityczną, mamy w Erze Rozumu do czynienia z autonomizacją ego wobec Jaźni, a nawet niebezpieczeństwem asymilacji Jaźni przez ego, co grozi tendencją do tak zwanej inflacji negatywnej określanej mianem „kultury manii”. Prokopiuk również zwraca uwagę na przemiany w sferze

³⁶⁶ Tenże, *Mój...*, dz. cyt., s. 140.

³⁶⁷ Tenże, *Jestem...*, dz. cyt., s. 228-229.

³⁶⁸ Tenże, *Matrix...*, dz. cyt., s. 233.

społecznej, oznaczające rozluźnienie tradycyjnych więzi społecznych na rzecz rozwoju indywidualizmu. Z historycznej perspektywy Era Rozumu oznacza supremację mieszczaństwa czy raczej mieszczan w ramach tak zwanych tendencji nominalistycznych. Mieszczaństwo zdaje się rzutować swój „cień”, bo w taki sposób polski gnostyk nazywa proletariat. Towarzyszący supremacji mieszczaństwa rozwój nauki i techniki oznacza stopniowe wycofanie projekcji (w znaczeniu Jungowskim) z przyrody³⁶⁹, a także przekonanie o podporządkowaniu natury ludzkiej woli, co zbiega się z procesami industrializacji oraz urbanizacji.

Słabością powyżej zarysowanej Ery Ryb jest konflikt pomiędzy tendencjami związanymi z Erą Mitu i Religii oraz Erą Rozumu. Konflikt ten, prowadzi zdaniem Prokopiuka, do zmięczenia obecnej kultury. Przynoszą one odniesienia do relacji pomiędzy nihilizmem a wariantami nowoczesności, odwołującymi się do następujących – utrwalonych już w kulturze ponowoczesnej haseł: 1) „Bóg umarł” (Nietzsche); 2) „Jeżeli Boga nie ma, to wszystko wolno” (Dostojewski); 3) „Odczarowanie świata” (Weber); 4) „Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu, a to, co święte, desakralizuje się” (Marks); 5) „Ja nie jestem panem w swoim domu” (Freud); 6) Anomia czyli bez-prawie (Durkheim)³⁷⁰. Gnostyk, wpisując się w ten trend, pisze: „Agonia naszej kultury jest jedynie symptomem agonii człowieka, jego troistej śmierci: w zezwierzęceniu, iluzji, nicości. W dziewiętnastym wieku Hegel i Nietzsche ogłosili «śmierć Boga», w wieku dwudziestym jesteśmy świadkami «śmierć człowieka»”³⁷¹.

Co zatem stanie się w wieku dwudziestym pierwszym? Prokopiuk, starając się odpowiedzieć na tak postawione pytanie, rozważa w gruncie rzeczy trzy możliwości. Pierwszą z nich jest pogłębienie tendencji obecnych w Erze Rozumu, czyli zwięźzony samozagładą rozwój cywilizacji naukowo-technicznej. Drugą z nich jest próba powrotu do przeszłości, jaką jest Era Mitu i Religii. Trzecią z nich jest próba przekształcenia cywilizacji, aby umożliwić przejście do Nowej Ery. Ludzkość ma zatem do wyboru: teraźniejszość, przeszłość bądź przyszłość³⁷².

³⁶⁹ Tenże, *Mój...*, dz. cyt., s. 194-195.

³⁷⁰ M. Januskiewicz, L. Sokół, M. Werner, *Bez fundamentów. Wprowadzenie do problematyki nihilizmu i nowoczesności*, [w:] *Nihilizm i nowoczesność*, red. E. Partyga, M. Januskiewicz, Oficyna Wydawnicza Errata, Warszawa 2012, s. 10.

³⁷¹ J. Prokopiuk, *Jestem...*, dz. cyt., s. 249.

³⁷² Tamże, s. 242.

7.3 Między Scyllą teraźniejszości a Charybdą przeszłości

Prokopiuk z pewnością nie należy do entuzjastów współczesnej cywilizacji naukowo-technicznej. W jego wypowiedziach daje się wyodrębnić dwa sposoby jej krytykowania. Pierwszy z nich zdaje się go nie odróżniać od moralistów przestrzegających ludzkość przed fizyczną samozagładą. Należy do niego strach katastrofalnymi skutkami użycia broni masowego rażenia. W swoich wspomnieniach zwierza się z faktu, iż wiadomość o próbach atomowych na wyspach Bikini. Prokopiuk również przestrzega przed samozniszczeniem ludzkości na skutek katastrofy ekologicznej. Wątki te można nazwać kontrkulturowymi. Kontrkultura, w szerokim znaczeniu tego słowa, zostaje utożsamiona z dochodzeniem do głosu tego, co dotychczas było w kulturze pomijane. W jej obrębie znalazłyby się działania ruchów dążących do przemian społecznych w imię ekologii, równości (czy też równouprawnienia) płci, pacyfizmu, a także działań na rzecz różnego rodzaju mniejszości, na przykład etnicznych i seksualnych³⁷³. Natomiast kontrkultura, w wąskim znaczeniu tego słowa, wskazuje na subkulturę hipisów, kojarzoną z latami sześćdziesiątymi dwudziestego wraz z jej społeczno-politycznymi postulatami. Niewykluczone, że dlatego autor *Labiryntów herezji* obficie (i nie tylko raz) cytuje *Manifest Nowej Kultury* wydrukowany w czasopiśmie *Mandragora*. Jego przesłanie brzmi następująco:

„Indywidualne i zbiorowe doświadczenie współczesnego człowieka pokazuje, że sensy i formy istnienia stworzone dotychczas w naszej i w innych kulturach świata nie wystarczają, by radzić sobie z niebezpieczeństwami dla istnienia ludzkiego świata procesami niszczenia świata. Chaos, niepewność, poczucie osamotnienia i pustki, zubożenie i mechanizacja egzystencji, zniewalanie słabszych przez silniejszych, spychanie coraz większej grup na pozycję «milczącej większości», niszczenie zdolności do twórczego istnienia (w wyniku agresywnej rywalizacji i przeciwstawienia ludzi sobie, dewastacji środowiska) dotyczą bezpośrednio lub zagrażają coraz powszechniej. Sytuacja jest niepokojąca szczególnie ze względu na swoje konsekwencje w postaci spotęgowanej współczesnymi środkami technicznymi wzajemnej agresji mogącej spowodować zniszczenie całości naszego świata»³⁷⁴.

W podobnym apokaliptycznym tonie, prowadzone są rozważania, dotyczące zagrożeń, określanych mianem dehumanizacji. Prokopiuk nie tyle przy tym ubolewa nad globem w epoce antropocenu czy wyzyskiwanymi przez (post) kolonialną politykę mieszkańcami krajów tak zwanego Trzeciego Świata. W większym stopniu zwraca on uwagę na kondycję duchową ludzi, znajdujących się w uprzywilejowanym położeniu społeczno-ekonomicznym. Ludzie ci, swój konsumpcyjny styl życia zawdzięczają w dużej mierze osiągnięciom nauki

³⁷³ Por. E. Kuzioła-Zimmica, *New Age a chrześcijaństwo* „Acta Universitas Lodziensis. Folia Sociologica”, 2007/32, s. 120.

³⁷⁴ Cyt. za J. Prokopiuk, *Labirynty...*, dz. cyt., s. 248, także J. Prokopiuk, *Nieba...*, dz. cyt., s. 135.

oraz techniki, a także przewadze gospodarczej nad mieszkańcami mniej rozwiniętych gospodarczo krajów. Według polskiego gnostyka człowiek naszego czasu i naszego kręgu kulturowego jest przede wszystkim nastawiony do życia hedonistycznie. Tym samym współczesny mieszkaniec krajów rozwiniętych przypomina archetypowego Głupca (jedna z kart tarota), żyjącego w stanie tak zwanej błogiej nieświadomości³⁷⁵. Polski gnostyk uzupełnia jednak ów wyżej zarysowany katastrofizm o rozważania demonozoficzne, biorące pod uwagę nienawistną człowiekowi działalność Lucyfera i Arymana. Prokopiuk pisze: „(...) u schyłku dwudziestego wieku człowiek znalazł się w obliczu potrójnej groźby – wchłonięcia przez świat iluzji stworzonej przez media telekomunikacyjne, zamiany w maszynę, czyli «robotyzacji» człowieka przez pozbawienie go ludzkiego «ja» (kreacja tak zwanej inteligentnej bestii)”³⁷⁶. Dlatego polski antropozof dochodzi do wniosku, że technika nie tyle służy człowiekowi, co go w dużym stopniu reifikuje, prowadząc do eliminacji duchowości w jego życiu³⁷⁷. Przede wszystkim ezoteryk dostrzega niebezpieczeństwo płynące z rozwoju współczesnych mediów jako środków komunikacji masowej. Według antropozofa telewizja zastępuje poznanie imaginatywne, audioaparaty poznanie inspiratywne, komputery funkcjonujące w Internecie poznanie mistyczne. Gnostyk dodaje, że jest to próba Arymana na odcięcie ludzkości od duchowych korzeni wolności³⁷⁸.

Kolejne zagrożenie stanowi ewentualność zamiany człowieka w maszynę. Maszynizacja człowieka dokonuje się na dwa sposoby. Według pierwszego z nich, dzięki medycynie, a mówiąc ściślej transplantologii, można zamienić niemalże każdy organ ludzkiego ciała na organ sztuczny – mechaniczny. Trudno przypuszczać, co stanie się, jeśli zostaną wymienione wszystkie organy, łącznie z mózgiem, co przywołuje znany już starożytnym paradoks statku Tezeusza. Natomiast według drugiego sposobu, człowiek zamienia się w maszynę na skutek pewnego typu wychowania czy raczej behawioralnej tresury, sprawiającej, że człowiek zaczyna zachowywać się jak automat. Prokopiuk pisze:

„(...) behawioryzm nie jest prawdziwą koncepcją człowieka, ale można taką sytuację stworzyć, że stanie się prawdziwą. I wtedy mamy do czynienia z sytuacją, w której człowiek przestaje mieć własną inicjatywę, od wewnątrz na zewnątrz nie wychodzi nic, jest wyłącznie zbiorem reakcji na bodźce. No i mamy już maszynę, bo maszyna jest wyłącznie zbiorem reakcji na bodźce”³⁷⁹.

³⁷⁵ J. Prokopiuk, *Jestem...*, dz. cyt., s. 258.

³⁷⁶ Tamże, s. 254.

³⁷⁷ Tamże, s. 248

³⁷⁸ J. Prokopiuk, *Szkice...*, dz. cyt., s. 92.

³⁷⁹ Tamże, s. 91.

Natomiast kreowanie inteligentnej bestii, które swoje apogeum osiąga w dwudziestowiecznych systemach totalitarnych, takich jak komunizm i nazizm, stanowi rezultat rozstania się z ideami prawdy oraz dobra. Rozstanie z bezinteresownym dążeniem do prawdy, czyli poznaniem prawdy dla niej samej, a nie dla jakiś innych względów – wszelkiego rodzaju korzyści. Podobnie stało się z ideą dobra, czyli postępowania bezinteresownie moralnego. Jak pisze Prokopiuk:

„Wiemy, że komunizm – i nie tylko zresztą komunizm, bo przecież różnego rodzaju faszyzmy, na przykład hitlerizm – hodowały ludzi wyraźnie w tym kierunku. To znaczy odbierały im i prawdę czy dążenie do prawdy tak pojęte – jako coś bezinteresownego – i tak samo dążenie do dobra. Dobro miało być albo rasowe, albo klasowe, zawsze musiało być jakoś tam pochodne. Człowiek nigdy nie działa bezinteresownie – rzekomo. Nie mówiąc już o tym, że nie wychowano ludzi w tym kierunku. I to byłby ten czynnik. Wskutek tego powstanie coś w rodzaju inteligentnej bestii. Bo intelektu to nie musi nadgryzać. Intelekt może być niesłychanie sprawny”³⁸⁰.

Prokopiuk zatem przedstawia co najmniej pięć powodów, dzięki którym uważa, iż współczesna cywilizacja naukowo-techniczna zawiera w sobie autodestrukcyjny potencjał. Jego krytyka cywilizacji czy też kultury zawiera w sobie elementy różnych podejść do zagadnienia kryzysu kultury, wyróżnionych przez Morawskiego. Pierwszym z nich jest czynnik pozaludzki, określany mianem naturalnego. Prokopiuk odwołuje się w nim do czynnika pozaludzkiego, jakim jest domniemany przez niego wpływ zjawisk astronomicznych na postępowanie ludzkości. Drugie z wymienianych podejść polega na dostrzeżeniu negatywnych wpływu techniki na życie człowieka. Z jednej strony, byłaby to konstatacja faktu, iż ludzkość zdaje się nie dorastać do wynalezionych przez siebie narzędzi; z drugiej zaś strony, narzędzia te miałyby utrudniać owe dojrzewanie. Rozumiane tutaj jako otwarcie na świat duchowy. Trzecim podejściem jest dostrzeżenie niebezpieczeństwa związane z fiksacją na punkcie produkcji oraz konsumpcji. Krytyka produkcyjizmu oraz konsumpcyjizmu stanowią ulubione tematy kontrkulturowych kontestatorów. Nawiązaniem do czwartego rozumienia kryzysu kultury są przemyślenia Prokopiuka – zwłaszcza odnośnie dwudziestowiecznych totalitaryzmów – mających wynikać z odejścia do klasycznego rozumienia prawdy. Wreszcie Prokopiuk jako antropozof nawiązuje do piątego podejścia w rozumieniu kryzysu kultury, stanowiącego *de facto* kryzys chrześcijaństwa.

Prokopiuk, prowadząc swoje rozważania na temat kryzysu kultury, odwołuje się do ustaleń Steinerowskiej demonozofii, przeciwstawiającej postawę materialistycznego Arymana oraz eskapistycznego Lucyfera. Materialistyczny Aryman okazuje się wówczas patronem cywilizacji naukowo-technicznej. Z kolei Lucyfer w większym stopniu odwołuje się do

³⁸⁰ Tamże, s. 90-91.

przeszłości, jaką była Era Mitu i Religii. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, iż konflikt pomiędzy dwoma demonami jest właściwie pozorny, a ich działalność okazuje się formą - nie zawsze pozbawioną rywalizacji - współpracy. Taka możliwość szczególnie jest brana pod uwagę, kiedy polski gnostyk komentuje powieść Michaiła Bułhakowa *Mistrz i Małgorzata*. W powieści wzorcową personifikacją demoniczności Arymana jest terror stalinowski, prowokujący do różnego rodzaju form lucyferycznego eskapizmu, uosabianą przez Wolanda oraz jego wesołą trupę. Krótko mówiąc, Aryman wytwarza tak nieznośną sytuację, iż lucyferyczne pokusy w porównaniu do niej wydają się być czymś dobrym³⁸¹.

Dla polskiego gnostyka postacią tego typu lucyferycznej pokusy są próby powrotu do dawnych form religijności jako swoistego „złotego wieku” ludzkości. Szczególnie rażą go współczesne tendencje do budowania, nawiązując do tytułu pracy Bierdiajewa, tak zwanego nowego Średniowiecza. Według Prokopiuka nie ma specjalnego sensu wracać do form religijności, które wypełniły już swoją historyczną rolę. Są to przede wszystkim najbardziej rozpowszechnione religie chrześcijańskie, takie jak katolicyzm, prawosławie i protestantyzm. Polski gnostyk pisze:

„Dla ludzi zwróconych ku przeszłości może to być tylko powrót do zrealizowanego ongiś – przede wszystkim zaś w średniowieczu – archetypu «kultury kościelnej». Ideał społeczeństwa i cywilizacji żyjących kultem Boga jako centrum kosmosu natury i ludzkości – oto panaceum na wszystkie nasze aktualne problemy i dramaty. I jak po załamaniu świata antycznego Europa i jej kultura odrodziły się w średniowieczu, tak też po (możliwym lub pewnym) załamaniu się nowożytnej «bezbożnej» cywilizacji nadejdzie jutrzeńka «nowego średniowiecza» (...). W ironicznej parantezie warto tu dodać, że prawicowi «kulturotwórcy» zarówno na Zachodzie, jak i u nas, nie mogą się zdecydować, czy średniowiecze, którego pragną, ma być «neopogańskie» (jak chcą młodszy z nich), czy fundamentalistycznie rzymskokatolickie (jak obstają starsi)»³⁸².

Przy czym warto zauważyć, że Prokopiuk traktuje z większą przychylnością próby powrotu do religii dawniejszych niż monoteistyczne. Co prawda, większa przychylność nie oznacza wyłącznie bezwarunkowej akceptacji dla archaicznych form religijności, z tego względu, iż według Prokopiuka wszelakie próby powrotu do przeszłości przypominają raczej Frommowską „ucieczki od wolności” niż wolność. Jest to postawa hołdowana nie tyle przez konserwatystów, co reakcyjnych tradycjonalistów. Gnostyk pisze o nich cierpko: „Ludzie, którzy uciekają od wolności albo nigdy jej nie zaznali, albo odczuwają ją jako ciężar nie do zniesienia”³⁸³.

³⁸¹ Tenże, *Piękno...*, dz. cyt., s. 252-253.

³⁸² Tenże, *Jestem...*, dz. cyt., s. 249.

³⁸³ Tamże, s. 243.

7.4 Jedyne wyjścia

Prokopiuk, szukając drogi przezwyciężenia kryzysu kultury, zwraca uwagę na Ruch Nowej Ery. Jest on przy tym świadomy powierzchownych opinii na temat członków tego ruchu, mających być zainteresowanymi wszelakimi „drogami wyzwolenia”, obejmującymi mniej lub bardziej egzotyczne praktyki duchowe. Ich wspólnym mianownikiem ma być w gruncie rzeczy dążenie do poprawy zdrowia fizycznego oraz mentalnego czy wieloznaczej samorealizacji. Zainteresowanie samorealizacją koresponduje najczęściej z troską o świat przyrody (ograniczenie konsumpcji i rozwój alternatywnych technologii), a także postulaty równościowe, obejmujące również innowacyjne podejście do kwestii pedagogicznych³⁸⁴. Polski gnostyk jednak zauważa, że powyżej zarysowany wizerunek Nowej Ery jest powierzchowny, gdyż nie dociera do najgłębszych, czyli duchowych czy wręcz duchowo-demonicznych źródeł tego ruchu. Jednocześnie zdaje się on nie do końca rozpoznawać mniej atrakcyjną stronę tego ruchu, który w latach dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku ewidentnie się skomercjalizował w skali światowej³⁸⁵. Przyjęcie zaś tego założenia prowadzi niechybnie do wniosku, że po transformacji ustrojowej lat dziewięćdziesiątych do Polski docierał już tylko *New Age* w swej zdegenerowanej i skomercjalizowanej postaci.

Powyzsza charakterystyka nie oddaje jednak istoty tego zjawiska. Prokopiuk oddaje ją przy pomocy dwunastu twierdzeń o Ruchu Nowej Ery: 1) czas holistycznej przemiany człowieka i świata, 2) narodziny „paradygmatu wyobraźni”, 3) prymat „całości” (holizm) zharmonizowanej ze swymi „częściami” w każdej dziedzinie życia, 4) narodziny nowej świadomości (nadświadomości) jako rezultat pracy ludzkiego ego z nieświadomymi warstwami psychiki, 5) czas urzeczywistnienia (aktualizacji) jaźni, 6) nadejście harmonii pomiędzy wolnością a odpowiedzialnością człowieka, 7) prymat ducha jako życia, którego celem jest wyzwolenie człowieka, 8) realizacja pełni człowieczeństwa przez ideał androgynii, czyli jedności kobiecości i męskości, 9) idea sieci jako „bractwa bractw ludzkich”), 10) czas spontanicznej organizacji zgodnie z ideą synergii, 11) przejście od reform i rewolucji do przemiany ewolucyjnej, 12) powstanie świadomości globalnej (planetarnej) poprzez odrodzenie sakralności natury (idea Gaji)³⁸⁶. Wreszcie Prokopiuk dodaje: „(...) *New Age* to

³⁸⁴ Tamże, s. 238.

³⁸⁵ „Od 1988 roku rozpoczęła się zdecydowana dominacja komercyjnego nurtu *New Age*. Nie oznacza to jednak, że naukowy nurt *New Age* zupełnie zanikł. Choć bowiem jego twórcy uznali swoją porażkę i stracili wiarę w nadejście Nowej Ery, to wypracowane przez nich idee nie przestały oddziaływać na różne sfery kultury” - R. T. Ptaszek, *Nowa...*, dz. cyt., s. 141.

³⁸⁶ J. Prokopiuk, *Jestem...*, dz. cyt., s. 236-237.

wielkie przeczucie człowieka: przeczucie Paruzji Syna Bożego, drugiego Przyjścia Chrystusa. Jego zamieszkania w duchu, duszy i ciele każdego z nas”³⁸⁷.

Polski gnostyk przy tym zwraca uwagę na fakt, iż nie ma właściwie zgody co do tego, kiedy owa Nowa Era miałyby tak naprawdę się zacząć. Dla jednych owa era już się rozpoczęła (najczęściej proponowane daty tego przełomu to lata: 1936, 1950, 1962, 1997), a dla innych nastąpi ona dopiero w daleko idącej przyszłości, na przykład w roku 3573³⁸⁸. (Rozpiętość czasowa wymienionych dat zdaje się wręcz kwestionować sensowność mówienia o trwających „platoński rok” erach). Niezależnie jednak od czasu, Nowej Erze ma patronować potrafiący pogodzić przeciwieństwa Wodnik, dążący – zgodnie z astrologiczną symboliką – do bezpośredniego i indywidualnego kontaktu z boskością. Dlatego idealistycznemu Wodnikowi bliskie są postulaty równościowe oraz docenienie cielesności, a co za tym idzie nastawienie na czerpanie radości z życia. Nie zaś na powiększanie dóbr materialnych czy związanej z nimi władzy, co doprowadzi do przeobrażeń w życiu społecznym oraz rodzinnym³⁸⁹.

Prokopiuka na tle innych zwolenników *New Age* zdają się wyróżniać stanowiska w dwóch kwestiach. Pierwszą z nich jest stosunek do Chrystusa. Jak zauważa Randall N. Baer zwolennicy Ruchu Nowej Ery nie zastanawiają się specjalnie nad chrześcijaństwem, a ich postawa zostaje określona jako „kompleks wyższości duchowej”³⁹⁰. Ów komplek oznacza często ignorowanie samej postaci Chrystusa, niezależnie od interpretacji tej postaci – ortodoksyjnej bądź heretyckiej. Postrzeganie Chrystusa przez *New Age* odznacza się sporą różnorodnością. Najbardziej rozpowszechnione są następujące koncepcje. Pierwsza z nich wiąże niezwykłość postaci Chrystusa w związku z jego domniemanym pobytem w Indiach (lub w jakiś innych krajach położonych na wschód od Palestyny). Druga z nich, której autorką jest teozofka Alice Bailey uważa, iż Chrystus nigdy nie odszedł (nie było Wniebowstąpienia), ale nadal żyje w ukryciu – ewentualnie wtajemniczając wybranych. Zgodnie z trzecią koncepcją Jezus jest jednym z „mistrzów duchowych” (autorytetów) – nie zawsze najważniejszym, na przykład względem Buddy. Czwarta zaś mówi o „Chrystusie kosmicznym” czy też „świadomości Chrystusowej”. Wyżej wymienione koncepcje łączy przeświadczenie, iż głównym zadaniem Chrystusa było objawienie człowiekowi jego własnej

³⁸⁷ Tamże, s. 237.

³⁸⁸ Tamże, s. 239.

³⁸⁹ Tamże, s. 240-141.

³⁹⁰ R. N. Bear, *W matni New Age*, [w:] R.N. Bear, S. Rouvillious, *W matni New Age. New Age - kultura i filozofia*, tłum. J. Kłós, K. Mądel, K. Skorulski, M – Rhema, Kraków 1995, s. 257.

boskości³⁹¹. Prokopiukowa interpretacja postaci Chrystusa mieści się w tym nurcie, będąc najmniej kompatybilną z koncepcją Bailey.

Drugą z wyróżnionych kwestii jest przekonanie o tym, iż Nowa Era jeszcze nie nadeszła. Prokopiuk zwłaszcza odcina się od koncepcji, zakładających kolejne wcielenie Chrystusa jako osoby. Dlatego polski gnostyk odcina się od ezoterycznych rewelacji o kolejnych inkarnacjach Chrystusa. Są nimi, chociażby lansowany przez uczniów Bailey, Chrystus Himalajski czy „londyńczyk” Sananda. Według polskiego gnostyka są to przejawy działalności rozpoznawanego już Antychrysta. Prokopiuk pisze:

„Troisty Demon, Sorat czy Antychryst już przeniknęli i ukształtowali człowieka i cywilizację naszych czasów jako nadir procesu, którego początek wyznaczył Upadek Adama i Ewy – i wygnanie człowieka z Raju. W naszych czasach Asur unicestwia nasze «ja» i wolę, Aryman serca ludzkie zamienia w maszyny, Lucifer oddaje myśl ludzką na pastwę iluzji. Efektem ich działania jest pełna dehumanizacja człowieka (...): zamiast człowieka powstałego na «obraz i podobieństwo Boga», stopniowo pojawia się spłodzony przez Troistego Demona podgatunek - «byłych ludzi», pozbawionych «ja» (niezujących Prawdy i Dobra dla nich samych), swą wolę powierzających wszelkiego rodzaju guru: religijnym, politycznym i ekonomicznym, uciekających od wolności w skrajnym egoizmie (w służbie niższemu «ja»), zmieniających się w «inteligentne bestie» pozbawione ludzkich serc w przenośni i dosłownie, wreszcie uciekających z Ziemi w iluzoryczne światy «rozrywki» filmu, telewizji, wideo, gier komputerowych, sieci internetu i «rzeczywistości» wirtualnej”³⁹².

Przy czym także w aspekcie wyboru jedyne wyjścia z kryzysowej sytuacji Prokopiuk nie jest konsekwentny jako „optymistyczny katastrofista”. Optymizm jego katastrofizmu polega na tym, iż pomimo przekonania o konieczności zagłady cywilizacji naukowo-technicznej dojdzie do odrodzenia cywilizacji, spełniającej w dużej mierze postulaty Ruchu Nowej Ery. Natomiast brak konsekwencji polega na tym, iż z czasem nie widzi on możliwości realizacji tychże postulatów, ewentualnie oddalając je w czasie. W obydwu wymienionych wypadkach tracą one na znaczeniu. Prokopiuk również rozwija koncepcję gnozy lateralnej, dającą możliwość tworzenia światów alternatywnych. W alternatywnym świecie Prokopiuka, czyli w Atlanie, rządy sprawuje Wielka Bogini Matka z Młodym Bogiem³⁹³. Jest to zatem alternatywne rozwiązanie również wobec Nowej Ery. Koncepcja ta jednak nie powstałaby, gdyby nie paradygmat wyobraźni. Jednocześnie Prokopiuk sam zdaje się zarzucać innymi niekonsekwencję, pisząc o boskich osobach, które straszą karami, domagając się moralnej odnowy ludzkości. Ta jak wiadomo, nigdy na dobrą sprawę się nie dokonała³⁹⁴.

³⁹¹ S. Mazurek, *Interpretacja postaci Chrystusa w ruchu New Age*, „Nurt SVD”, 2018/1, s. 86.

³⁹² J. Prokopiuk, *Jestem...*, dz. cyt., s. 268.

³⁹³ Tenże, *Manifest...*, dz. cyt., s. 106.

³⁹⁴ Tenże, *Jestem...*, dz. cyt., s. 262.

7.5 Paradygmat wyobraźni

Prokopiuk uważa, że przemiany świadomości ludzkiej zostaną dokonane przez paradygmat wyobraźni. Samo pojęcie paradygmatu w obrębie filozofii nauki zostało spopularyzowane przez Thomasa Kuhna w *Strukturze rewolucji naukowych*. Kuhn zakwestionował potoczne wyobrażenia o nauce jako gromadzeniu wiedzy. Stąd nazywa się ją niekiedy antykumulatywizmem. Kuhn określa paradygmat jako: „(...) powszechnie uznawane osiągnięcia naukowe, które w pewnym czasie dostarczają społeczności uczonych modelowych problemów i rozwiązań”³⁹⁵. Według Kuhna, dzieje nauki wskazują na przełomowe momenty odkryć, czyli tak zwanych rewolucji naukowych, odrzucających pod wieloma względami dorobek poprzedników. W ten sposób powstaje nowy paradygmat, odnoszący do odmiennych założeń ontologicznych, metod prowadzonych badań, a w konsekwencji wzorców oraz kryteriów ocen ich rozwiązań. Następnym zaistnienia paradygmatu jest podział na problemy naukowe oraz pseudonaukowe. Oznacza to, że odrzucenie realizmu na rzecz konstruktywizmu. Nauka bowiem w dużej mierze polega na rozwiązywaniu zagadek zgodnie z zasadami zastanego paradygmatu. Jeśli zasady te nie sprawdzają się, wówczas rozpoczyna się jednoczesny proces narastania braku zaufania do zastanego paradygmatu oraz szukania nowych dróg i rozwiązań. Prowadzą one do powstania nowego paradygmatu³⁹⁶.

Według polskiego gnostyka, w powrocie ezoteryki wielką rolę odegra, przechodząca przeobrażenia nauka, odnosząca się dotychczas na osiągnięciach Kartezjusza i Newtona – stąd można mówić o paradygmacie kartezjańsko-newtonowskim. Ów paradygmat został zakwestionowany przez psychologię (głównie psychoanalizę) oraz refleksję filozoficzną, kwestionującą niepodważalność kartezjańskiego *cogito*. Inspirowała ona pokolenie filozofów uformowanych przez wydarzenia roku 1968³⁹⁷. Trudno jednocześnie uznać polskiego gnostyka za typowego entuzjastę psychoanalizy. Nie chodzi tu bynajmniej o domniemaną wyższość „uduchowionego” Junga nad „rozerotyżowanym” Freudem, lecz stosunek do łączącej ich kategorii nieświadomości. Z jednej bowiem strony, Prokopiuk docenia rewolucyjny charakter tego pojęcia (pomijając jednak do jakiego stopnia ono rzeczywiście zrewolucjonizowało tak zwaną psychologię akademicką); to z drugiej jednak strony, najwyżej

³⁹⁵ T. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromęcka, J. Nowotniak, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 12.

³⁹⁶ A. Grobler, *Metodologia nauk*, Aureus- Znak, Kraków 2006, s.272-273.

³⁹⁷ A. Renaut, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, tłum. D. Leszczyński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2001, s. 15-16.

цени sobie Steinera, nieukrywającego swojego przywiązania do tradycji kartezjańskiej poprzez waloryzowanie aktu myślenia. Waloryzacja ta wiąże się z ujmowaniem myślenia jako najpewniejszej drogi do postępowania naukowego.

Jeszcze bardziej problematyczne są jego wypowiedzi na temat fizyki, którą nie interesował się w takim samym stopniu jak psychologią. Dlatego gnostyk wypowiada się o niej w dość ogólnikowy sposób. Na przykład tak jak poniżej. Prokopiuk pisze:

„Fizykom z początku naszego wieku niełatwo było zaakceptować tę nową wizję świata. (Nie znaczy to, dodajmy, że fizykom naszych czasów przychodzi to bez trudu. Badania świata zjawisk atomowych i subatomowych zetknęło ich z rzeczywistością osobliwą i nieoczekiwaną. W walce o zrozumienie tej nowej rzeczywistości uczeni (a nawet naukowcy) z prawdziwym bólem musieli uznać, że ich podstawowe pojęcia, ich język i cały sposób myślenia nie nadaje się do opisu zjawisk atomowych. Stanęli oni w obliczu kryzysu nie tylko intelektualnego, lecz także emocjonalnego i – niemal – egzystencjalnego”³⁹⁸.

Psychologia głębi oraz fizyka kwantowa nie tylko obalają stary, lecz wprowadzają – bądź przynajmniej antycypują – nowy paradygmat. Prokopiuk nazywa go paradygmatem wyobraźni, definiując go w następujący sposób:

„Paradygmat wyobraźni w swej holistycznej ontologii charakteryzuje się przede wszystkim kosmocentryzmem: zwraca się ku kosmosowi jako mądrej i żywej pełni istnienia; duchowy i materialny kosmos jawi mu się jako struktura hierarchiczna i wielopoziomowa; akcentuje jedność podmiotu i makrokosmosu we wszystkich ich aspektach. W swej epistemologii rehabilituje znaczenie podmiotu jako instrumentu poznania, postulując przemianę poznawczych władz człowieka odpowiednio do poznawanego przezeń poziomu rzeczywistości, przemianę dokonywaną w ramach samorealizacji, pełnej indywidualności ludzkiej, tym samym zaś akceptując znaczenie i potrzebę autokreatywnej i kreatywnej aktywności człowieka. W swej aksjologii podkreśla znaczenie sfery sensu i wartości zarówno obiektywnych, jak i podmiotowych, formułuje postulat nowej moralności (odejście od dualistycznej i zwrot ku triadycznej koncepcji relacji między dobrem a złem), szuka nowych form życia społecznego w «synarchicznej» (na przykład ruchy «nowej epoki», «przemiany planetarnej» i tym podobne”³⁹⁹.

Powyższa charakterystyka paradygmatu wyobraźni, obejmująca również psychologię Jungowską, analogicznie każe przywołać model ezoteryki zaproponowany przez Faivre’a⁴⁰⁰. Według niego ezoteryzm jest „formą myśli”, przejawiającą się z różną intensywnością praktycznie w każdej epoce kultury europejskiej. Dlatego nie sposób go zredukować do antycznego gnostycyzmu, hermetyzmu czy romantyzmu. Faivre twierdzi, że ezoteryzm cechuje się czterema cechami konstytutywnymi oraz dwiema cechami fakultatywnymi. Do cech konstytutywnych należą: 1) teoria korespondencji pomiędzy światem widzialnym a niewidzialnym, 2) witalistyczne ujęcie natury, 3) podkreślanie roli wyobraźni w procesach poznawczych, 4) zasada transmutacji, czyli wewnętrznej przemiany poznającego. Do cech

³⁹⁸ J. Prokopiuk, *Labirynty...*, dz. cyt., s. 300.

³⁹⁹ Tamże, s. 244-245.

⁴⁰⁰ I. Trzcńska, *Jung...*, dz. cyt., s. 201.

fakultatywnych należą: 5) przekonanie o istnieniu odwiecznej tradycji, 6) zasada transmisji, czyli bezpośredniego przekazu wiedzy pomiędzy nauczycielem ezoteryki a jego uczniem. Z pewnością paradygmat wyobraźni zakłada witalistyczne ujęcie natury, podkreślając znaczenie wyobraźni w procesach poznawczych. Docenieniu wyobraźni towarzyszy rehabilitacja podmiotu jako narzędzia poznania. Podmiotu, stanowiącego podłoże procesu wewnętrznych przemiany. Przemiana podmiotu umożliwia postrzeganie korespondencji między światem widzialnym i niewidzialnym. Bardziej kontrowersyjnie przedstawia się kwestia istnienia w paradygmacie wyobraźni zasady tradycji oraz transmisji.

Paradygmat wyobraźni koresponduje także z trzema podstawowymi działaniami filozofii: ontologią, epistemologią oraz aksjologią. Prokopiuk, w swoich rozważaniach na temat paradygmatu wyobraźni powołuje się na ustalenia antropologa Wiercińskiego, również wykorzystującego do swoich rozważań pojęcie paradygmatu. Wierciński wyróżnia trzy paradygmaty w dziejach ludzkości: animizmu, mechanizmu oraz systemizmu. Paradygmat animizmu realizowany jest przed nastaniem cywilizacji przemysłowej, kiedy człowiek w większym stopniu pozostaje w żywej relacji z przyrodą. Konsekwencją tej zażyłości jest animistyczna wizja świata, gdyż ludzkie próby wyjaśniania świata wychodziły od znajomości samego siebie oraz analogicznego pojmowania świata roślin i zwierząt. Drugim czynnikiem kształtującą animistyczną wizję świata były marzenia oraz stany transowe, wskazujące – poprzez halucynacje – na rzeczywistość nadprzyrodzoną. W dziewiętnastym wieku zaczął dominować paradygmat mechanizmu, polegający na rozwoju cywilizacji przemysłowej oraz urbanizacji. Człowiek wówczas zdobył przewagę nad otoczeniem przy pomocy maszyn, pojmując rzeczywistość na ich podobieństwo mechanizmu, łącznie z procesami psychicznymi. Następnie Prokopiuk kojarzy paradygmat animizmu z postawą introwertyczną, a paradygmat mechanizmu z postawą ekstrawertyczną⁴⁰¹.

Synteza introwertycznego paradygmatu animizmu z ekstrawertycznym paradygmatem mechanizmu jest postulowany paradygmat systemizmu. Paradygmat ten dąży do przewyciężenia ograniczeń poprzedzających go paradygmatów, stanowiąc zwłaszcza alternatywę dla ciągle dominującego, aczkolwiek pogrążającego się w kryzysie paradygmatu mechanizmu. Paradygmat systemizmu, jak sugeruje to zresztą jego nazwa, odwołuje się do teorii systemów, zwanej również systemiką, zapoczątkowaną w biologii przez Ludwiga von Bertalanflyy'a. Istotą systemowej wizji świata jest rozpoznanie rzeczywistości jako całości, nieredukowalnej do sumy poszczególnej jej części, zwracając uwagę na stronę informacyjną i sterowniczą wszelkiej rzeczywistości⁴⁰². Chodzi w niej przede wszystkim o zmianę sposobu myślenia, którą Prokopiuk charakteryzuje

⁴⁰¹ Tamże, s. 244-245.

⁴⁰² A. Wierciński, *Człowiek i jego naczelnne paradygmaty*, „Literatura na Świecie”, 1982/3-4, s. 309.

następującymi słowami: „Myślenie systemowe oznacza myślenie procesualne; tu forma kojarzy się z procesem, związek z wzajemnym oddziaływaniem, a przeciwieństwa łączą się dzięki oscylacjom”⁴⁰³.

Kolejnym punktem odniesienia dla rozważań Prokopiuka są poglądy bodające najbardziej prominentnego myśliciela Ruchu Nowej Ery, a mianowicie Fritjofa Capry. Ptaszek zalicza Caprę do twórców tego ruchu obok Marlyn Ferguson oraz Davida Spanglera. Capra zdobył światowy rozgłos dzięki książce zatytułowanej *Tao fizyki*, interpretującej zjawiska badane przez fizykę kwantową z perspektywy myśli Dalekiego Wschodu. Autor ten swoje stanowisko rozwijał w kolejnych pracach, takich jak *Punkt zwrotny* (traktującym o praktycznych konsekwencjach „nowego paradygmatu”) oraz *Należać do wszechświata* (skupiającej się na ocenie religii). Wspomniane książki uważa się najważniejsze dokonania tak zwanego naukowego *New Age*⁴⁰⁴. Ptaszek krytykuje poglądy Capry przede wszystkim za to, że odnoszą się one przede wszystkim do odczuć, a nie filozoficznej argumentacji⁴⁰⁵. Podobny zarzut można postawić Prokopiukowi, kiedy pisze:

„W wielowarstwowym łańdzu natury każdy indywidualny umysł ludzki jest zakorzeniony w rozległej duchowej strukturze systemów społecznych i ekologicznych; ta znowu jest zintegrowana z planetarnym systemem duchowym, który z kolei musi partycypować w duchu uniwersalnym, czyli kosmicznym. Jest rzeczą jasną, że taki – spirytualistyczny – pogląd musi mieć radykalne konsekwencje, jeśli chodzi o nasz stosunek do środowiska naturalnego, konsekwencje, które pozostają z poglądami starych tradycji duchowych”⁴⁰⁶.

Powyższy fragment pokazuje, iż także u polskiego gnostyka postulaty metodologiczne dość płynnie przechodzą we wnioski praktyczne, dotyczące takich kwestii jak szeroko rozumiana etyka. Zmiana zaś paradygmatu w obrębie uprawiania nauki umożliwi powrót do ezoteryki, doprowadzając ludzkość na próg Nowej Ery. Z konieczności przyjęcia wniosku o jedności wszystkich rzeczy wyprowadzony zostaje wniosek, iż zmiana paradygmatu wiedzy naukowej implikuje przemiany w funkcjonowaniu społeczeństw, krytykowane za zbyt jednostronny rozwój⁴⁰⁷. Teza o zbyt jednostronnym funkcjonowaniu społeczeństw koreluje z krytyką chrześcijaństwa jako religii. Według Ptaszka krytyka Capry jest chybiona. Albowiem Capra usiłuje posługiwać się symbolami chrześcijańskimi na podobieństwo pojęć naukowych. Jak stwierdza Ptaszek: „Rezultatem takiej postawy jest dosłowny (a nie analogiczny) sposób rozumienia pojęć, za których pomocą teologowie próbują opisać naturę Boga”⁴⁰⁸.

⁴⁰³ J. Prokopiuk, *Labirynty...*, dz. cyt., s. 305.

⁴⁰⁴ R. Ptaszek, *Nowa...*, dz. cyt., s. 127.

⁴⁰⁵ Tamże, s. 170-171.

⁴⁰⁶ J. Prokopiuk, *Labirynty...*, dz. cyt., s. 306.

⁴⁰⁷ Tamże, s. 174.

⁴⁰⁸ Tamże, s. 176-177.

7.6 New Age a wolność

Apokaliptyczne przeczucia Prokopiuka nie oznaczają jednak katastrofizmu, zgodnie z cytowanymi przez niego słowami Friedricha Hölderlina: „Gdzie jest największe niebezpieczeństwo, Tam jest także Przynoszący Ratunek...”⁴⁰⁹. Z pewnością polski gnostyk dostrzega szereg cywilizacyjnych zagrożeń, wpisując się do skądinąd szerokiego grona różnego rodzaju krytyków kultury. Spośród nich wyróżnia go nawiązanie do Steinerowskiej demonozofii. Demonozoficzny klucz do rozumienia rzeczywistości społecznej pozwala mu na interpretowanie różnych zjawisk kulturowych przez odniesienie do aktywności materialistycznego Arymana oraz eskapistycznego Lucyfera. Kumulacją ich aktywności jest aktywność Troistego Demona – Sorata – utożsamianego w antropozofii z Antychrystem. Płyńie stąd kasandryczna przestroga, że jeśli ludzkość nie zmieni swojego postępowania, to skaże się ona na niechybną zagładę. Przy czym zagłada ludzkości rozumiana jest przez polskiego gnostyka na co najmniej dwa sposoby. Zgodnie z pierwszym sposobem, zagłada ludzkości oznacza samozniszczenie natury fizycznej. Natomiast zgodnie z drugim sposobem, zagłada oznacza przemianę człowieka nie tyle w anioła, co w kombinację zwierzęcia oraz maszyny. Jest to zatem zagubienie człowieczeństwa w istotowym wymiarze.

Wymienone rozważania związane są u niego z nadmiernym rozwojem cywilizacji naukowo-technicznej. Drugim zagrożeniem, jakie Prokopiuk dostrzega we współczesnej cywilizacji jest próba powrotu do dawnych form religijności, które postrzega jako przeżytek oraz rodzaj eskapizmu. Stąd jego dezaprobata zarazem do wszelkich prób gloryfikowania dawnych epok, na przykład chrześcijańskiego Średniowiecza, Nie bez krytycyzmu postrzega on eksperymenty, angażujące współczesnych ludzi w praktyki religii orientalnych czy odradzającego się pogaństwa. Polski gnostyk nie wydaje się być pod tym względem do końca konsekwentny. Albowiem o ile zdaje się on być wręcz impregnowany na arymaniczny materializm, to kwestia jego relacji do eskapistycznego spirytualizmu wydaje się być bardziej złożona.

Pomimo wskazywania na liczne zagrożenia Prokopiuk nie przestaje być na swój sposób optymistą. Stąd jego entuzjazm wobec niektórych przemian cywilizacyjnych identyfikowanym z poniekąd realizowanymi postulatami Ruchu Nowej Ery a także w szeregu zjawisk określanych mianem kontrkultury. W jego opinii w ruchach tych, poniekąd inspirowanych przez antropozofię czy nowoczesną gnozę, zarysowuje się alternatywa dla

⁴⁰⁹ Tenże, *Jestem...*, dz. cyt., s. 269.

teraźniejszej cywilizacji naukowo-technicznej. Postulaty Ruchu Nowej Ery odnoszą się między innymi do myśli naukowej, kwestionującej zaścianki dla współczesnej cywilizacji mechanistycznej paradygmat newtonowsko-kartezjański. Zamiast niego Prokopiuk proponuje zastąpić go paradygmatem wyobraźni. Jego zapowiedzią są dokonania Jungowskiej psychologii głębi oraz fizyki kwantowej przefiltrowane przez prace Capry. Nie prowadzi go to jednak do wniosku, iż paradygmat wyobraźni jest właściwie paradygmatem jungowsko-capriańskim. Przemiany w obrębie uprawiania nauki, otwierające je na poznanie imaginatywne czy też gnozę, mają doprowadzić do nowej syntezy nauki oraz religii (duchowości) a co za tym idzie do przemian o charakterze cywilizacyjnym. Przemiany w poznawaniu i praktyce życiowej uratują ludzkość w jej dotychczasowym kształcie, co umożliwią jej dalszy rozwój w kierunku rzeczywistości duchowej.

Z czasem jednak Prokopiuk rezygnuje z rozprawiania na temat *New Age*. Jego zaś odwołania dotyczą raczej prekursorów tego ruchu z początku dwudziestego wieku niż jego najważniejszych luminarzy z lat sześćdziesiątych oraz siedemdziesiątych. Spośród nich wyróżnia właściwie Caprę. Z jednej strony można tłumaczyć, iż powodem odchodzenia od tego tematu jest poniekąd rozczarowanie ruchem, który najlepsze lata miał za sobą; z drugiej zaś strony, widoczne są w późniejszych latach u polskiego gnostyka coraz częstsze uleganie postawom eskapistycznym czy też jakby to powiedzieli antropozofowie podszeptom Lucyfera. Wskazanej przemianie towarzyszy również próba wypracowania własnego stanowiska, stanowiącego odpowiedź na nurtujące go pytania i konflikty wewnętrzne. Prokopiuk zatem z czasem zdaje się rezygnować z propagowania antropozofii czy Ery Wodnika na rzecz budowy własnego światopoglądu.

8. Teoantropocentryczny światopogląd

8.1 Światopogląd: dynamiczny i spirytualistyczny

Prokopiuk określa swój światopogląd mianem teoantropocentryzmu oraz antropoteocentryzmu, akcentując boską bądź ludzką perspektywę oglądu rzeczywistości. Niezależnie jednak od przyjętej perspektywy, obie wersje tego światopoglądu podkreślają współzależność czy wręcz współlistotność Boga oraz człowieka. Człowiek bowiem partycypuje w boskich atrybutach. Jednym z nich jest wolność. Według Prokopiuka człowiek w takim stopniu potrzebuje Boga, tak jak Bóg potrzebuje człowieka. Polski gnostyk twierdzi, że istnieją dwa aspekty relacji łączącej ze sobą Boga i człowieka. Pierwszym aspektem jest ideał Boga-człowieka, jakim jest Jezus Chrystus. Drugim aspektem jest proces prowadzący człowieka, rozumianego zarazem jako jednostka, jak też cała ludzkość, do realizacji boskości⁴¹⁰.

Teoantropocentryzm jest z pewnością światopoglądem o charakterze spirytualistycznym a właściwie inną nazwą na spirytualny holizm. Prokopiuk w jednym z wywiadów mówi wprost: „(...) dla mnie najważniejszą kategorią jest duch; ducha uważam za prawdziwą rzeczywistość”⁴¹¹. Ów świat duchowy utożsamiony jest z Bóstwem, innymi istotami duchowymi, takim jak anioły wraz demonami, a także z ludzką możliwością partycypowania w rzeczywistości na przekór iluzoryczności postrzeganej przy pomocy zmysłów rzeczywistości materialnej. Natomiast procesualność, nie tylko ludzkiej egzystencji, lecz także świata duchowego, wskazuje na dynamizm rzeczywistości. Zasadą porządkującą ów proces jest trzy etapowe prawo przemiany. Zakłada ona istnienie życia, śmierci oraz zmartwychwstania (odrodzenia). Widoczne jest zatem nawiązanie do rozpoznawanego przez Heraklita, a również podkreślanego przez Junga prawa *enantiodromii*. Zgodnie z nim, w rzeczywistości dokonuje się konieczna przemiana przeciwieństw.

Z punktu widzenia klasyfikacji stanowisk ontologicznych, zaproponowanej przez Władysława Stróżewskiego, teoantropocentryzm Prokopiuka najbliższy jest monizmowi pluralistycznemu. Monizm pluralistyczny w dziejach filozofii obecny jest w neoplatonizmie oraz w idealizmie obiektywnym Hegla. Neoplatonizm Plotyna, a przede wszystkim doktryny jego następców, takich jak Jamblich czy Proklos, stanowiły próbę stworzenia spekulatywnej teologii politeizmu, uzasadniającej praktyki o charakterze magicznym. Jak nadmienia Świeżawski różne odmiany neoplatonizmu odrzucają mechanistyczne wyjaśnianie przyrody,

⁴¹⁰ Tenże, *Rozdroża...*, dz. cyt., s. 148.

⁴¹¹ Tenże, *Herezja...*, dz. cyt., s. 141.

nie przyjmując aposterioryzmu⁴¹². Powrotowi do myśli neoplatońskiej zwykle towarzyszy wzrost zainteresowania magią, tak jak to się działo na przykład w Renesansie czy romantyzmie.

Nie znaczy to jednak, że w światopoglądzie Prokopiuka nie znajdują się w nim elementy świadczące raczej o pluralizmie monistycznym. Przedstawicielem pluralizmu monistycznego był twórca monadologii Leibniz⁴¹³. Światopogląd polskiego antropozoa jest dynamiczny oraz spirytualistyczny, przypominający pod wieloma względami, opisywany przez polskiego tłumacza, światopogląd Junga. Prokopiuk określa światopogląd szwajcarskiego psychiatry mianem spirytualizmu hierarchicznego. W spirytualizmie hierarchicznym na najwyższym poziomie bytu jest monizm (archetyp jaźni), niżej dualizm (świadomość i nieświadomość), triadyzm (duch, psychika, ciało), a najniżej pluralizm poszczególnych jaźni i ludzkich ego-świadomości⁴¹⁴. Podobnie jest z teoantropocentryzmem polskiego gnostyka: z jednej strony jawi się jako monizm (nadrzędna rola Boga); z drugiej zaś strony trudno zanegować wątki pluralistyczne (wielość duchów wcielonych w ludzkie ciała).

Na pierwszy plan w poszukiwaniach polskiego gnostyka wyrasta jego mierzenie się z problemem istnienia Boga. Prokopiuk pisze:

„Docieramy do celu – całość bowiem została pomyślana w taki sposób, żeby przejść od indywidualnego losu człowieka, mojego własnego – poprzez drogę przemiany, inicjacji, do Bóstwa. Umyślnie używam tu terminu neutralnego, mówię «Bóstwo», ponieważ, jak za chwilę się okaże, moja wizja Bóstwa jest wizją par excellence gnostyczną i gnostyczką”⁴¹⁵

W niniejszej rekonstrukcji zostanie odwrócony wskazany przez polskiego gnostyka porządek rzeczy. W pierwszej kolejności zostanie omówiona gnostyczna wizja Boga, która zostanie skonfrontowana z problemem czy też kwestią zła. Niejako ezoteryczną odpowiedzią na zło okaże się w przypadku Prokopiuka rozwijanie ludzkiego wolności, której najwyższym stopniem jest ludzka – kreatywność – umożliwiająca tworzenie własnych światów alternatywnych w ramach gnozy lateralnej. Gnoza lateralna stanowi niejako oryginalny wkład Prokopiuka w rozwój myśli ezoterycznej, wykraczającej poza ograniczenia nowoczesnych oraz przednowoczesnych odmian gnozy.

⁴¹² S. Świeżawski, *Dzieje...*, dz. cyt., s. 232.

⁴¹³ W. Stróżewski, *Ontologia*, Aureus-Znak, Kraków 2004, s. 275-276.

⁴¹⁴ J. Prokopiuk, *Mój...*, dz. cyt., s. 174.

⁴¹⁵ Tenże, *Rozdroża...*, dz. cyt., s. 176.

8.2 Bóstwo, czyli gnostyczna wizja Boga

Z pewnością istnieje gnostyczna oraz teistyczna różnica w rozumieniu Boga. Prokopiuk pomimo tego, że również podkreśla ową różnicę, to niekiedy zamiennie wykorzystuje terminy jak Bóg czy Bóstwo – sugerujące ową alternatywne rozumienie boskości. Niekiedy również wykorzystuje takie terminy jak Bóg Najwyższy (co w obrębie monoteizmu stanowi wyrażenie wewnętrznie sprzeczne) czy równie kontrowersyjnego NadBoga. Teistyczna wizja Boga, zarazem żydowska, jak i chrześcijańska zakłada, że Bóg jest wszechmocną i wszechwiedzącą osobą. W ujęciu tomistycznym tylko Bóg jest istotą konieczną. Natomiast stworzenie jest zależne od jego miłości przygodnością. Dlatego w Piśmie Świętym funkcjonują dwie definicje Boga. Jedna z nich – stanowiąca o istocie metafizyki Księgi Wyjścia – podkreśla „Jestem, którym jestem”. Druga z nich podkreśla boską miłość, albowiem jak twierdzi święty Jan: „Bóg jest miłością”. Bóg szczególną miłością darzy człowieka, stworzonego na jego obraz i podobieństwo. Człowiek wyróżnia się bowiem rozumnością oraz wolną wolą, ale mimo tego jest on pod wieloma względami ułomny, kruchy, wymagający boskiego zbawienia oraz objawienia.

W przeciwieństwie do zarysowanej koncepcji powstaje gnostycka wizja Boga. Według Karla Rudolpha jej rewolucyjny charakter wynika z opozycyjnego stosunku do zastanych koncepcji, zarazem tych z kręgu religii monoteistycznych, jak też powstałych w obrębie myśli greckiej. Pomimo tego, że stosowana przez gnostyków terminologia czerpie z ówczesnej filozofii, a co za tym idzie zakłada z nią pewne zbieżności, to nie sposób dostrzec w niej tonu wrogości wobec świata⁴¹⁶. Ów ten szczególnie mocno został rozpoznany przez Plotyna. Jak twierdzi Trzcicka niezwykłość gnostyckiej koncepcji Boga polega na specyficznej ocenie jego działania. W gnozie pragnące poznania Stworzenie wymyka się swojemu Stwórcy. Absolutna Nad-Jaźń nie tylko zawiera w sobie doskonałość Pleromy, lecz także zło. Zyskuje ono status niezależnej potęgi. Właśnie zło tworzy własny system eoniczny. Dzieje się tak zarazem w gnozie syryjsko-egipskiej, jak też w gnozie irańskiej, której najważniejszym przedstawicielem jest manicheizm. Zło zyskuje niezależność. Dlatego nie sposób ani pokonać, ani naprawić zła, przemieniając je w dobro. Przemiana ta nie jest możliwa a zło pozostanie zawsze czymś, co jest odmienne i niezależne; tak samo jak zło

⁴¹⁶ K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, tłum. G. Sowiński, Nomos, Kraków 1995, s. 63.

konkretne, dorównując dobru w dziele stworzenia⁴¹⁷. Natomiast w gnozie zło wymyka się woli i świadomości Bóstwa. To właśnie Bóstwo w największym stopniu potrzebuje zbawienia w postaci gnozy, gdyż wcześniej jej nie posiadało⁴¹⁸.

Gnostyczne Bóstwo zdaje się również – w przeciwieństwie do teistycznego Boga – nie być osobą. Przypomina ono raczej absolut znany z orientalnych religii wyzwolenia, czyli Brahmana z hinduizmu oraz buddyjskiej pustki⁴¹⁹. Z tego powodu lepiej do niego pasuje rozpowszechnione w religioznawstwie określenie *sacrum*, znane z pism Emila Durkheima, Rudolfa Otto czy Mircei Eliadego. Dla Durkheima *sacrum* jest wspólnym pojęciem dla wszystkich religii świata, wprowadzających podział na to, co święte i nieświęte (*profanum*). Otto wskazywał na doświadczenie numinotyczne doświadczenie *sacrum*, które zarazem przyciąga – fascynuje; jak też odpycha, wywołując lęk. Eliade poszerzył definicję Otto, dochodząc do wniosku, że dzięki *sacrum* człowiek porządkuje swoje życie, wyznaczają świat wartości, wskazując na jego występowanie w kulturze oraz w sztuce. Rumuński religioznawca uważa przy tym, iż właśnie *sacrum* najlepiej oddaje to, co dla człowieka religijnego jest najważniejsze⁴²⁰.

Trudno jednak jednoznacznie stwierdzić, czy Prokopiuk wypowiada się Bóstwie jako bycie osobowym, z którym możliwy jest dialog czy raczej jako o nadprzyrodzonej sile wyższej. Z pewnością polski gnostyk wypowiada się na temat historycznych wyobrażeń Bóstwa: Boga jako (nie zawsze) sprawiedliwego Sędziego wywodzących się z judaizmu religiach monoteistycznych oraz jako wymagającego Pedagoga w antropozofii. Sam zaś określa Bóstwo również mianem Przyjaciela, co zdaje się sugerować przypisywaniu Bogu cech osobowych. Teoantropocentryk, wskazuje również poprzedników w myśleniu o Bóstwie. Są nimi: antyczni gnostycy (Walentyn, Bazylides, Markion, Mani), Mistrz Eckhart, Jakub Boehme, Anioł Ślżak a wreszcie Steiner. Polski gnostyk sięga również do współczesnych tekstów *channelingowich*, stanowiących punkt odniesienia dla wyznawców Ruchu Nowej Ery, takich jak *Kurs cudów* Helen Schuman oraz *Rozmowy z Bogiem* Neala Welscha. Z tych wielorakich wpływów można jednak spróbować wydobyć istotę Prokopiukowego myślenia o Bóstwie, odwołujące się przede wszystkim do tradycji gnostycznej.

⁴¹⁷ I. Trzcńska, *Gnostycka wizja Boga*, [w:] *Oblicza gnozy*, red. E. Przybył, Nomos, Kraków 2000, s. 33. s. 32-33.

⁴¹⁸ Tamże, s. 33.

⁴¹⁹ C. Meister, *Wprowadzenie do filozofii religii*, tłum. D. Misztal, T. Sieczkowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2010, s. 109.

⁴²⁰ M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, tłum. A. Grzybek, KR, Warszawa 1997, s. 5.

Polski antropozof, zgodnie z gnostyczną tradycją, odróżnia Boga jako twórcę (czy też stwórcę) tego świata od Boga Najwyższego, NadBoga czy też Bóstwa. Bóg pojęty jako stwórca tego świata nie potrzebuje zbawienia, a jeśli wierzyć Biblii, to raczej zbawienie jest pragnieniem ludzkości, zgubionej przez grzech pierwszych rodziców. Prokopiuk uważa przy tym, że w doświadczeniu gnostycznym Bóstwo jest przede wszystkim Przyjacielem człowieka, zastępując figury tak zwanych teologii infantylnych: Ojca i Matki. W taki sposób polski gnostyk oddaje immanentny wymiar Bóstwa. Oprócz niego istnieje transcendentny jego wymiar, jawiący się w symbolu Źródła-Nicości-i-Pełni-Heptady, wyrażając się poprzez swoje „promienie”: Wolności, Miłości, Mądrości, Dobra, Piękna, Mocy i Twórczości. Bóstwo jest przede wszystkim wolną Metaistotą, Prawdą Absolutną, Dobrem Najwyższym, Pięknem Niewysłowionym, Wszechmocą oraz Kreatorem Bytu. Polski gnostyk stwierdza przy tym, że pod względem formalnym, Bóstwo jest *transformato oppositorum*, wznosi się ponad *coniunctio oppositorum* i *unio oppositorium*⁴²¹. Wymienione atrybuty Bóstwa przypominają platońskie idee. Bóstwo w odróżnieniu od Boga, pojętego jako Najwyższe Dobro, łączy w sobie wszelkie sprzeczności, razem z bytem oraz nicością. Oznacza to, że Bóstwo pojmowane jest na podobieństwo najpełniejszego tytułu, zawierającego w sobie pretensję do objęcia wszystkiego⁴²².

Symbolem dwoistej natury Bóstwa jest Drzewo Życia i Drzewo Poznania. Polski gnostyk uważa je za bodajże najlepszy symbol na określenie kreatywności Bóstwa, stanowiącego niewyczerpywaną potencjalność, urzeczywistniającą wszelkie możliwe aktualizacje. Drzewo Kosmiczne jest obrazem samej Istoty Bóstwa czy też Serca Boskiego. Nazywano je również „Boskim Jajem”, „Ukrytym Nasionem” oraz „Korzeniem korzeni”. Drzewo Kosmiczne jest zarazem ośrodkiem bytu, jak też jego arcywzorem. Stanowi ono również „oś świata” (*axis mundi*), jak też jego pulsującą ekspansję. Drzewo Kosmiczne transformuje się w symbol Góry Kosmicznej, czyli wielopiętrowej struktury, uosabiającej stabilność. Drzewo Kosmiczne, jak też Góra Kosmiczna, łączą trzy światy: Niebo, Ziemię oraz Podziemie. Podział ten obejmuje zarazem mikro-, jak i makro-kosmos. Oznacza to, że światy te zawiera w sobie zarazem kosmos, jak też człowiek, a według niektórych gnostyków, na przykład Boehmego, także Bóstwo. Symbol Góry Kosmicznej niekiedy przeobraża się w drabinę kosmiczną, przybierającą kształt spirali. Spirala zaś rzutowana na płaszczyznę staje

⁴²¹ J. Prokopiuk, *Jestem...*, dz. cyt., s. 39.

⁴²² „(...) tytuł – *Religia* – z jego pretensjami do objęcia wszystkiego, może konkurować z takimi jedynie, jak *O tym, co istnieje* Quine’a czy Sartre’a *L’Entre et le Néant* (prawdopodobnie najbardziej pojemny tytuł, jaki kiedykolwiek wymyślono” – L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, tłum. T. Baszniak, M. Panufnik, Znak, Kraków 2011, s. 7.

się labiryntem, czyli dwuwymiarowym odzwierciedleniem schematu, zawierającym w sobie centrum i obwód⁴²³.

W prezentowanej wizji, oprócz Bóstwa mamy do czynienia również z bogami poszczególnych kosmosów, czyli Demiurgami. Tworzą oni różne światy. Według polskiego gnostyka żyjemy w świecie stworzonym przez Demiurga, zwanego *Jahwe*. Prokopiuk nie zgadza się na nazwanie Jahwe jako „Tego, który jest”, tłumacząc jego imię jako „Tego, który się staje”. Podobne tłumaczenie znajduje się u Harolda Blooma. Bloom twierdził, że słynne zdanie z Księgi Wyjścia, gdzie Jahwe przedstawia się Mojżeszowi, winno być tłumaczone: „Będę tam i wtedy, gdzie będę”⁴²⁴. Bóstwo zatem stale się rozwija i będzie się rozwijać, stanowiąc niejako przeciwieństwo bytu najprostszego. Jedyne bytu, którego istotą jest istnienie. Prokopiuk przyznaje rację kabalistom. Według nich, Bóg stwarzał świat ponad dwadzieścia razy, za każdym razem dochodząc do wniosku, że jego dzieło nie jest doskonałe⁴²⁵.

Gnostyczna wizja Bóstwa w dużej mierze podkreśla silny związek, łączący ze sobą Bóstwo oraz człowieka, niejako partycypującego w boskich prerogatywach. Jednym z nich jest wolność, wskazująca na współuczestnictwo człowieka w boskiej mocy. Wizja Prokopiuka w dużej mierze podkreśla również dynamizm relacji pomiędzy człowiekiem i Bóstwem, a także sugerowaną – między innymi w alchemii – wzajemną zależność pomiędzy nimi. Relacja pomiędzy Bóstwem a człowiekiem rozpatrywana jest przez Prokopiuka na dwa sposoby. Po pierwsze, ze względu na proces zbliżający człowieka (pojętego zarazem jako jednostka, jak też jako zbiorowość) do Bóstwa. Jednym z ulubionych symboli Bóstwa polskiego gnostyka jest chiński *taj-dżitu*, zawierający jasną część z kropką ciemną oraz ciemną część z jasną kropką, oznaczających grę podstawowych elementów *jin* (ciemność) – *jang* (jasność). Symbolem obecnym w konfucjanizmie i taoizmie. W konfucjanizmie oznaczającym „słuszną drogę”. W taoizmie również oznaczającym drogę, aczkolwiek odzeganym się od jej nazywania⁴²⁶. Po drugie, relacja między Bóstwem a człowiekiem rozpatrywana jest ze względu na realizację ideału Bogoczłowieczeństwa, jakim jest Jezus Chrystus. Prokopiuk wielokrotnie wskazuje przecież na swoją przynależność do chrześcijańskiej ezoteryki, postrzegając Chrystusa jako zbawiciela ludzkości.

⁴²³ Tamże, s. 114-115.

⁴²⁴ H. Bloom, *Księga J*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2018, s. 328.

⁴²⁵ J. Prokopiuk, *Rozdroża...*, dz. cyt., s. 178.

⁴²⁶ F. Avanzini, *Religie Chin*, tłum. K. Stopa, WAM, Kraków 2004, s. 135-136.

8.3 Człowiek jako proces wolności

Światopogląd Prokopiuka w dużej mierze podkreśla współzależność Bóstwa oraz człowieka. Relacja Bóstwa wobec człowieka, a także człowieka wobec Bóstwa, opiera się na wolności. Jeśli gnostyczna wizja Bóstwa stanowi ukoronowanie wysiłków zmierzających do osiągnięcia gnozy, to punktem wyjścia dla rozważań teoantropocentryka stanowi ludzka kondycja, rozpoznawana przez uczestnictwo w kulturze czy też indywidualny los. Przy tym polski gnostyk wychodzi z założenia, że pomimo doświadczenia zła; a jest ono zawsze w jakimś stopniu zniewalające, człowiek jest istotą wolną lub co najmniej zdolną do wolności. Warto tu przypomnieć, że człowiek według gnostyka, nie stanowi jedynie połączenie duszy (psychiki) oraz ciała, lecz również partycypuje w rzeczywistości duchowej, stanowiąc jej symbol. Świat duch różni się od rzeczywistości materialnej tym, że panuje w niej wolność. Dotarcie do duchowości wymaga jednak poszerzającego świadomość wysiłku, określanego przy pomocy kategorii procesu oraz rozwoju. Ów proces dotyczy zarazem wolności poszczególnych ludzi, jak też zbiorowości ludzkiej o zasięgu globalnym. Rozwój wolności w dużym stopniu związany jest z rozwojem ludzkiej świadomości, a także moralności.

W starożytnym gnostycyzmie rozpowszechniony był podział ludzi na trzy kategorie: somatyków (pochłoniętych przez materię), psychików (rozdartych między materią a duchem) oraz pneumatyków (żyjących duchem wtajemniczonych). Prokopiuk modyfikuje ów historyczny podział, dzieląc ludzi na dwie, a w dalszej kolejności cztery kategorie. Gnostyk, nawiązując do biblijnej opowieści o pierwszym mordzie w dziejach ludzkości, dzieli ludzi na miłujących niebo (pokój) abelitów oraz miłujących ziemię, a co za tym idzie gloryfikujących przemoc, kainitów. W drugiej zaś kolejności wyróżnia on abelitów umiarkowanych oraz skrajnych, a także umiarkowanych i skrajnych kainitów. Innymi słowy, ów podział dotyczy akceptacji bądź odrzucenia świata stworzonego przez Jahwe. Akceptujący ten świat skrajni kainici są w gruncie rzeczy arymanikami, negującymi istnienie rzeczywistości duchowej. Natomiast kainici umiarkowani zawiedli się na świecie i pociągani przez Chrystusa pragną powrotu do Boga Ojca. Natomiast odrzucający świat abelici: albo ten świat radykalnie porzucili (nie odradzając się w nim), albo też angażują się w ten świat w minimalny sposób, co znamionuje wszelakich lucyferków, tak zwanych odlotowców. Prokopiuk zaś odnoszą się osobiście do powyższego podziału, stwierdza: „(Ja sam – urodzony w znaku Bliźniąt, obdarzony więc niejako dwoma duszami – całe życie oscylowałem i oscyluję między drugą

postawą kainicką a drugą postawą abelicką. A im dłużej żyję i przyglądam się naszemu światu, tym bardziej skłaniam się do drugiej z nich)⁴²⁷.

Niezależnie od tego podziału ezoteryk wymienia trzy zasadnicze etapy ludzkiej wolności. Wśród nich wyróżnia siedem zasadniczych faz wolności, stanowiącą istotę dialogu pomiędzy człowiekiem a Bóstwem. Prokopiuk twierdzi, że dialog ten w życiu każdego człowieka, dokonuje się pomiędzy jego „niższym ja”, określanym najczęściej przy pomocy terminu ego, a „wyższym ja”, nazywanym przez niego – za Jungiem – jaźnią. Według Prokopiuka jaźń jest przejawem Bóstwa w życiu każdego człowieka, stanowiąc niejako warunek możliwości jego wolności, polegającej na partycypacji w rzeczywistości duchowej. Rozpoznawanie wolności umożliwia doświadczenie jaźni, odsłaniającej się w postaci przeznaczenia. Losu nie można zmienić, ale można wobec niego w różny sposób się zachować. Ludzkie ego może przyjąć wobec Bóstwa (jaźni) zasadniczo trzy postawy: nieświadomej zgodności z Jego wolą (stan niewolny), świadomej niezgodności z Jego wolą (faza buntu) oraz świadomej zgodności z Jego wolą (stan wolności bogoludzkiej – nadludzkiej). Postawy te zasadniczo świadczą o trzech fazach ludzkiej wolności. Wśród nich natomiast polski ezoteryk wyróżnia siedem etapów. Korespondują one z rozwojem świadomości⁴²⁸.

Pierwszy etap wolności jest w zasadzie poczuciem możliwości wolności pomimo świadomości różnych przeszkód ją ograniczających. Prokopiuk wiąże wolność ze świadomością, uważając świadomość (lub nawet możliwość świadomości) za warunek konieczny, aczkolwiek niewystarczający wolności. Polski gnostyk pisze: „Stopień wolności człowieka zależy zatem od poziomu i jakości jego myślenia. Kto bowiem nie jest w stanie doświadczyć siebie w myśleniu od wolności i zmysłowości jako zmysłowego czynu wewnętrznego, ten nigdy nie dojdzie do zrozumienia wolności⁴²⁹. Drugi etap jest fazą buntu, polegającą na odkryciu możności oraz możliwości jej realizacji. Jest to negatywna postać wolności (utożsamiana jest ona ze swobodą) przeciwstawiana wolności pozytywnej (utożsamiana jest ona z władzą), stanowiącej przedmiot refleksji Isaiaha Berlina⁴³⁰. Jonas zauważa, że antyczni gnostycy pod względem etycznym: albo oddawali się ascezie (aby mieć jak najmniej wspólnego z materialnością oraz cielesnością), albo też z rozmysłem oddawali się rozpuście (aby jak najszybciej wyczerpać pulę możliwych do popełnienia grzechów)⁴³¹.

⁴²⁷ J. Prokopiuk, *Manifest...*, dz. cyt., s. 17.

⁴²⁸ Tamże, s.116.

⁴²⁹ Tamże, s.31-32.

⁴³⁰ I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, tłum. H. Barosiewicz, PWN, Warszawa 1994, s. 187.

⁴³¹ H. Jonas, *Religia...*, dz. cyt., s. 62.

Pierwszy etap wolności pozytywnej polega na możliwości dokonywania wyboru — nie zawsze możliwego w świecie zewnętrznym. Chodzi tu w dużym stopniu o uświadomienie sobie wewnętrznych preferencji, kształtujących tożsamość danej jednostki. Wolność pozytywna polega na afirmacji (bądź odrzuceniu) zastanych w tradycji sensów i wartości, najczęściej powołując się na odmienne, alternatywne względem tradycji wzorce. Kolejnym, już czwartym etapem wolności, jest wolność ekspansji, realizująca się przede wszystkim w chęci posiadania: rzeczy czy też ludzi. Wolność ekspansji ujawnia się w zewnętrznym działaniu, uświadomionych w trzecim etapie wolności, preferencji. Wraz z nimi pojawia się hierarchia różnego rodzaju pragnień i potrzeb, od biologicznych po kulturowe, nadająca kształt poszczególnym ludzkim poczynaniom. Wolność ekspansji powołuje niejako jednostkę w społeczności czy też kształtuje społeczną rolę. Prokopiuk dostrzega wiele wspólnego w ekspansywnym rozumieniu wolności z modusem „mieć”, wyróżnionym przez Fromma⁴³², zastrzegając przy tym, że w chęci posiadania przejawia się już świadomość „bycia”, a woli ekspansji winna towarzyszyć odpowiedzialność⁴³³.

Jednak właściwą wolność pozytywną umożliwia kolejny etap. Wolność przybiera postać miłości, stanowiącą według Steinera, cel rozwoju kosmosu, związany ze zbawicielską misją Chrystusa. Miłość, sięgając od poziomu popędów biologicznych, obejmuje stopniowo bliskie nam osoby a wreszcie ludzkość i wszelkie byty. Zdarza się, że na niższych poziomach jest ona sprzeczna z wolnością negatywną, ale jako wolność pozytywna okazuje się miłością totalną⁴³⁴. Szósty etap jest wolnością samosterowności. Prokopiuk wiąże moment uzyskania samosterowności z połową życia, ponieważ wówczas człowiek może uświadomić sobie swoją wolę, oddając ją na służbę Bóstwu. Na tym etapie człowiek odrzuca czy też nabiera dystansu względem wcześniejszych identyfikacji światopoglądowych, przyjmowanych w sposób bezwiedny bądź świadomie wypracowywanych. W tym drugim wypadku światopogląd jest determinowany przez tożsamość wyższego rodzaju, jaką jest jaźń. Stanowi ona o identyfikacji najgłębszej warstwy tożsamości z Bóstwem, a wyrażając się ściślej z jego wolą. Na siódmym bowiem etapie człowiek osiąga wolność boską, stanowiącą w gruncie rzeczy partycypację w jego kreatywności⁴³⁵. Podsumowując, stopień wolności związany jest ze stopniem świadomości, na co zwraca uwagę również między innymi Fromm⁴³⁶.

⁴³² E. Fromm, *Mieć czy być?*, tłum. M. Chałubiński, Rebis, Poznań 2005, s. 118.

⁴³³ J. Prokopiuk, *Manifest...*, dz. cyt., s. 118-119.

⁴³⁴ Tamże, s. 120.

⁴³⁵ Tamże, s. 120-121.

⁴³⁶ E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, tłum. O. Ziemińska, A. Ziemiński, Czytelnik, Warszawa 2000, s. 40.

8.4 Kwestia zła

Prokopiuk dość ambiwalentnie rozpatruje kwestie zła. Z jednej strony wypowiada się niczym typowy antropozof, z drugiej zaś strony polski gnostyk krytycznie podchodzi do rozstrzygnięć Steinera w tym względzie, proponując własne rozwiązanie. Prokopiuk, dzieląc się wrażeniami z lektur książki Rodrigera Safranskiego *Zło. Dramat wolności*, pisze:

„W próbie uporządkowania «surowca», jaki przedstawił nam Safranski, chciałbym (...) – w duchu Steinerowskie antropozofii – zaproponować następujące uładzenie. Jeśli za jego podstawę weźmiemy chrześcijańską wizję Boga Jedyne w Trójcy i poszczególnym jego Postaciom czy Osobom przypiszemy określony cechy – Bogu Ojcu: Byt, Synowi Bożemu: Życie, czyli Przemianę, Duchowi Świętemu zaś: Prawdę, to w przeciwieństwie do nich zło przyjmie – odpowiednio – cechy Nicości (Asur, w terminologii antropozoficznej), Śmierci (Aryman) i Złudzenia, czyli Kłamstwa (Lucyfer). (...) Zło ma zaplanowane miejsce w ekonomice «naszego» świata – pełni w nim rolę aktywatora świata przez jego negację, w ten sposób służąc i Bogu, i człowiekowi, by się nie «zaleniał» (...) Ale rozwój, i świata, i człowieka jest nie do pomyślenia bez wolności. (...) Albowiem człowiek niezdolny do takiego wyboru z własnej woli, poddany byłby konieczności i nie byłby w stanie wybierać dobra z miłości, jaką rodzi wolność. Dopiero w «nicości możemy znaleźć Wszystko» jako wolne indywidualności ludzkie. A zło jest tą nicością. I taki jest jego sens⁴³⁷

Wolność jest warunkiem zła. Natomiast warunkiem wolności jest zło. Kwestia zła znajduje u Prokopiuka rozwiązanie nie tyle nie tyle w odnalezieniu sensu życia doczesnego czy w nadziei związanej z wiarą religijną, ile za pośrednictwem doświadczenia wewnętrznego charakteryzującego ezoterykę. Jej rozumienie zawdzięcza on w dużej mierze antropozofii czy szerzej neognozje. W nowej gnozie panuje optymistyczne przekonanie o możliwości przewartościowania zła poprzez czynienia dobra. Prokopiuk pomimo tego, że zgadza się z wyżej przedstawionym optymizmem, również często go kwestionuje. Pyta on, dlaczego w świecie mamy do czynienia z intensyfikacją zła, stanowiącego gwałt wobec wrażliwości, wolności, godności oraz sumienia⁴³⁸. Zła, wobec którego ludzie są bezsilni, nie mogą w żaden sposób go zasymilować, bądź transformować je w jakiś rodzaj dobra, jakim jest, chociażby kształtowanie charakteru⁴³⁹. Trudno pogodzić wymienione wątpliwości z przekonaniem o istnieniu prawa *karmana*. Wiara w nie umożliwia przekonanie, iż nawet najgorszy los w życiu zostanie w jakimś stopniu wynagrodzony w kolejnym wcieleniu.

Polski ezoteryk rozpatruje także siedem głównych koncepcji zła. W pierwszej kolejności Prokopiuk rozpatruje prywatywną koncepcję zła. Prywatywna koncepcja zła traktuje je jako brak dobra. Zło zatem istnieje, ale jest to istnienie pozorne. Można powiedzieć, iż jest to istnienie utożsamione z nicością. Takie myślenie na temat zła głosił między innymi święty Augustyn. Augustyn uważa, że zło nie posiada własnej natury, lecz

⁴³⁷ J. Prokopiuk, *Jestem...*, dz. cyt., s. 201-202.

⁴³⁸ M. Woszczek, *Antropozofia i Gnoza: REVELATIO CONTINUA*, [w:] *Mel...* dz. cyt., s. 108-109.

⁴³⁹ J. Prokopiuk, *Rozdroża...*, dz. cyt., s. 132.

jest jej przeciwne. Zło zatem polega na dążeniu do niszczenia istoty tego, co istnieje, a co jest dobre. W konsekwencji zło oznacza dla niego niewłaściwą relację do źródła istnienia, jakim jest Stwórca, czyli wyrażając się językiem teologicznym do grzechu oraz jego następstw - kary⁴⁴⁰. Prywatna koncepcja zła znalazła swoich kontynuatorów w średniowieczu (święty Anzelm z Canterbury, święty Tomasz z Akwinu), a także w nowożytności (Bruno, Spinoza, Leibniz). Według Leibniza istnienie zła wynika z uwzględnienia przez Boga wolnej ludzkiej woli, zakładającej zarazem możliwość czynienia dobra, jak i zła. Zło zatem przyczynia się do pomnażania dobra. Twórca monadologii, Bóg przeciwstawia się powiększaniu zła w świecie, poprzez przekazanie człowiekowi wyboru pomiędzy dobrem a złem⁴⁴¹. Natomiast w dwudziestym wieku podobne poglądy kalwiński teolog Karl Barth⁴⁴². Prokopiuk nie tyle z wymienionymi koncepcjami polemizuje, co wskazuje na przeciwstawienie boskiej perspektywy, w której zło jawi się jako pozór dobrego świata, z wrażliwością doznającej zła jednostki. Z subiektywnego punktu widzenia trudno traktować zło w kategoriach pozoru.

Kolejna koncepcja zła rozpatrywaną przez Prokopiuka zakłada istnienie dobra i zła jako dwóch głównych zasad bytu. Początki dualistycznej koncepcji zła sięgają irańskiej religii Zaratustry, oddziaływującej zarazem na antyczny gnostycyzm, jak też na platonizm oraz neoplatonizm. Jednak w najczystszej postaci dualistyczna koncepcja zła widoczna jest w manicheizmie. Według polskiego gnostyka „pacyfistyczna” Światłość przeciwstawiona zostaje agresywnej Ciemności, pozwalając się jej wchłonąć. W ten sposób powstaje nasz świat, stanowiący mieszaninę Światła i Ciemności. W konsekwencji jednak Światłość rozsada od wewnątrz Ciemność. Prokopiuk uważa przy tym, że owe manichejskie echo pobrzmiwa, chociażby w bajce o Smoku Wawelskim. Smok został w niej pokonany przez pomysłowego szewca. Jednak w ezoterycznej interpretacji Maniego oznacza ona dyrektywę przemiany zła, a nie walki z nim – niszczenia go. W ten sposób zostaje też wypełnione zalecenie Chrystusa, aby nie przeciwstawiać się złu⁴⁴³. Manichejskie rozumienie, pomimo tego, że wychodzi naprzeciw intuicji o realnym, a nie tylko pozornym istnieniu zła, prowadziła do kwietystycznej etyki, ograniczającej w znacznym stopniu ludzką aktywność. Dlatego manichejska elita zobowiązana była do absolutnego celibatu oraz diety wegetariańskiej⁴⁴⁴.

⁴⁴⁰ H. Cholewińska, *Zagadnienie istnienia zła w myśli świętego Augustyna*, „Studia Theologia Varsaviensa”, 1999, 31/1, s. 91-92.

⁴⁴¹ M. Gordon, *Leibniza koncepcja rodzajów i genezy zła*, „Studia Philosophiae Christianae”, 1988/2, s. 111.

⁴⁴² Tenże, *Manifest...*, dz. cyt., s. 133.

⁴⁴³ Tamże, s. 134.

⁴⁴⁴ J. Prokopiuk, *Labirynty...*, dz. cyt., s. 46.

Trzecia koncepcja uważa Boga za twórcę zła, co różni ją od koncepcji Boga przyzwalającego na zło z koncepcji prywatywnej. Bóg tworzy zło, ponieważ: albo tego chce, albo pozwala na jego istnienie. Wynika z tego stwierdzenia przypuszczenie, że: albo Bogiem złośliwym, albo Bogiem niewykazującym się wszechmocą. Trudno wówczas uznać za Boga rozumianego jako istota wszechmocną i dobrą, skoro potrzebuje on zła do tego, aby stworzony przez siebie świat udoskonalić. Prokopiuk, omawiając problem zła, zwraca uwagę na Leibniza i jego słynną tezę, że żyjemy na świecie najlepszym z możliwych. Podstawą metafizycznego optymizmu stanowi przekonanie o rozwoju immanentnym świata w kierunku dobra. Metafizyczny optymizm znajduje swoje odzwierciedlenie w koncepcjach usprawiedliwiających istnienie zła poprzez ład naturalny bądź postęp dziejowy. Z poglądem tym na swój sposób polemizowali Wolter (wyśmiewając ową koncepcję w *Kandydzie*), a także w czasach późniejszych Kant⁴⁴⁵. Jak już to zostało nadmienione w niniejszej pracy na swój sposób teodyceę uprawiał również Steiner. Według twórcy antropozofii, Bóg jawił się jako surowy nauczyciel, wyznaczający człowiekowi kolejne karmiczne lekcje, umożliwiające jego doskonalenie⁴⁴⁶.

Jednak największe poruszenie polskiego gnostyka wywołuje koncepcja wyartykułowa przez Jakuba Boehmego, podobnie jak Prokopiuk rozdartego między gnozą regresywną i progresywną⁴⁴⁷. Mistyk ze Zgorzelca upatruje korzeni zła w samym Stwórcy, potrzebującego przeciwieństw do samopoznania, przez to też zdający się być kimś o „dwóch twarzach” i „dwóch rękach”. Jego atrybutami są zarazem miłość, jak i gniew. U śląskiego mistyka obecna jest również idea Bezdni, bo w taki sposób Adam Mickiewicz tłumaczy niemieckie słowo *Ungrund*. Bezdnia nie jest ani dobra, ani zła⁴⁴⁸. Prokopiuk określa ją również mianem bluźnierczej, ponieważ jest ona usytuowana wyraźnie w opozycji wobec prywatywnej koncepcji zła, stanowiącej podstawę chrześcijańskiej teodycei. Wątki Boehmego, zostają podjęte w późniejszym okresie przez Schellinga. Na zależność niemieckiego idealisty od koncepcji Boehmego zwraca uwagę chociażby Józef Piórczyński. Według Piórczyńskiego obaj myśliciele twierdzą, iż człowiek jest wolny na równi Bogu a wręcz przysługuje mu więcej wolności, ponieważ człowiekowi przysługuje przywilej tworzenia dobra i zła⁴⁴⁹.

⁴⁴⁵ I. Kant, *O niepowodzeniu wszelkich prób filozoficznych w przedmiocie teodycei*, [w:] T. Kroński, *Kant*, PWN, Warszawa 1966, s. 253-264.

⁴⁴⁶ J. Prokopiuk, *Manifest...*, dz. cyt., s. 134-135.

⁴⁴⁷ Tenże, *Ostatni...*, dz. cyt., s. 14.

⁴⁴⁸ Tenże, *Manifest...*, s.135.

⁴⁴⁹ J. Piórczyński, *Böhme a Schelling*, „Nowa Krytyka”, 1997/8, s. 135.

W mniejszym stopniu polski gnostyk interesuje się innymi koncepcjami zła, takimi jak upadek aniołów (spowodowany pychą najwspanialszego z archaniołów), niedoskonałości materii czy też w słabości ludzkiej woli (słabszej od szatańskich pokus). Wymienione koncepcje wskazują na skutki tego, co bądź wydarzyło się w Bogu lub z jego inicjatywy. Która z wymienionych koncepcji jest mu najbliższa? Prokopiuk, starając się odpowiedzieć na to pytanie, dochodzi do wniosku, że warto spojrzeć na powyższą kwestię w sposób holistyczny, łącząc w sobie analizowane siedem odpowiedzi. Wychodzi z tego ósma koncepcja, kierująca się zasadą: „i-i”, a nie „albo-albo”. Owo syntetyczne spojrzenie na genezę zła przy pomocy metody *circumambulatio* (okrażenia) oraz *penetratio* (wnikania) wskazywałaby na przyczynę zła samo Bóstwo, skoro zawieranie wszelkich przeciwieństw domaga się uznania w nim nie tylko dobra, lecz również jego przeciwieństwa. Wynika z tego również, iż również Bóstwo zło aktualizuje. W ten sposób mamy do czynienia z dwiema źródłowymi zasadami bytu: dobrem oraz złem. Konsekwencją podziału na dobro i zło są następujące upadki: zbuntowanych przeciwko Bogu aniołów, stworzenia utożsamionego z materią, a także człowieka.

Z najwyższego punktu widzenia, zło zdaje się istnieć tylko pozornie, stanowiąc nicość splecioną z bytem, a także Nicość nierozzerwalnie związaną z Pełnią (*Pleromą*). Podobne koncepcje spotyka się u Eckharta (*Gottheit*) oraz Boehemgo (*Ungrund*). Prokopiuk przy tym przyznaje, że wszystkie wymienione powyżej koncepcje, łącznie z jego własną, pozostają w granicach ludzkich możliwości poznawczych. W tych granicach mieści się przede wszystkim spekulacja pojęciowa. Prokopiuk przekonuje, iż w ramach tychże możliwości mieści się również dokonywane za pośrednictwem symboli poznanie gnostyczne. „Co myślą o nich aniołowie lub nawet sam Bóg – nie wiemy. (Ciekawi mogą ich zapytać)”⁴⁵⁰ – pyta się w zakończeniu swojego artykułu gnostyk, zachęcając poniekąd do kontaktu z siłami nadprzyrodzonymi, wskazując na możliwość przejścia do uprawiania mistyki bądź magii oraz konieczność przewyciężania ograniczeń ludzkiego poznania.

⁴⁵⁰ J. Prokopiuk, *Manifest...*, s.136-137.

8.5 Gnoza lateralna

Prokopiuk, wahając się pomiędzy gnozą eskapistyczną a transformacyjną czy też umiarkowaną wersją abelityzmu a kainizmu, wynajduje pośrednie rozwiązanie. W związku z tym, że najbardziej twórczym (a zatem w najwyższym stopniu afirmującym ludzką wolność) przedsięwzięciem polskiego gnostyka jest gnoza lateralna. Prokopiuk określa gnozę lateralną (lateralny to tyle, co oboczny) również mianem gnozy kreacjonistycznej. Gnoza lateralna zakłada istnienie, a także możliwość tworzenia światów alternatywnych; paralelnych (względem naszego). Przymiotnik kreacjonistyczny podkreśla zaś aspekt nie tylko odkrywania, co – także tworzenia światów alternatywnych. Gnoza lateralna czy kreacjonistyczna jest (także) neognozą, gdyż narodziła się w dwudziestowiecznej myśli naukowej, jaką jest fizyka kwantowa, a także historia. W latach siedemdziesiątych ubiegłego stulecia powstała „metateoria Everetta”. Teoria ta głosiła, że jeśli fala prawdopodobieństwa, opisująca ruch cząsteczek elementarnych jest rzeczywista, to w kosmosie istnieje wiele powiązanych ze sobą wszechświatów, niby zachodzące na siebie fale. Nie są to jedynie nieureczywistnione możliwości, lecz realnie istniejące światy alternatywne⁴⁵¹. Przekonania Everetta spotkały się ze zdecydowanym sprzeciwem Nielsa Bohra. Jednak po śmierci duńskiego fizyka, określanego mianem „papieża fizyki kwantowej”, „metateoria Everetta” została poniekąd zrehabilitowana. „Metateoria Everetta” traktowana jest jako jedna z hipotez, ukazująca możliwy obraz rzeczywistości – nie zaś jako teorię o charakterze paradygmatycznym. Zresztą Prokopiuk, uważający, iż gnoza lateralna stanowi niejako pochodną fizyki, nie wchodzi w szczegółowe rozważania na temat cząsteczek elementarnych. Nie jest on przecież fizykiem teoretycznym, a problematyka światów możliwych wiąże się u niego raczej z praktyką oraz doświadczeniem, przefiltrowanym przez gnostyczne spojrzenia na rzeczywistość.

Prokopiuk omawia przy tym różne sposoby umożliwiające przenoszenie się do światów alternatywnych. Wiodą do tego zasadniczo trzy drogi. Pierwszą drogą jest fantazja, co stwarza zarzut skrajnego subiektywizmu, gdyż w taki sposób świat alternatywny nie jest niczym innym niż światem zmyślonym. Światami alternatywnymi są zatem światy fikcyjne, znane chociażby z powieści *fantasy* i *science fiction*, lecz także alternatywne wizje przeszłości. Polski gnostyk wspomina bowiem o fantazjowaniu na temat historii, gdyż rozszczepianiu ulegają również historie różnych światów, co prowadzi do konstruowania

⁴⁵¹ J. Prokopiuk, *Gnoza i ja...*, dz. cyt., s.81.

„dziejów możliwych”. Pierwszym historykiem akademickim, zajmującym się tym zagadnieniem był Alexander Darmandt – autor pracy *Historia, która się wydarzyła* (1984)⁴⁵². Drugą drogą do poznania rzeczywistości alternatywnej według Prokopiuka jest tak zwane OBE (*out-of-body-experience*), czyli „doświadczeń poza ciałem”, znane, chociażby z prac Roberta Allana Monroe. Trzecią drogą do poznania światów alternatywnych są metody medytacyjno-wizualizacyjne.

Polski ezoteryk, uzasadniając swoje twierdzenie, zwraca uwagę na stanowisko realistyczne w sporze uniwersalia. Jego zdaniem, realizm pojęciowy wskazuje nie tylko na byty idealne, niezależne od naszej percepcji zmysłowej (tak jak to sobie wyobrażał Platon). Według Prokopiuka myślenie stwarza rzeczywistość postrzeganą zmysłami. Dlatego historycy filozofii mówią o tak zwanej „platońskiej brodzie”, wskazującej na wieczne i niezienne byty idealne, radykalnie różne od rzeczywistości materialnej – skończonej oraz zmiennej. Z „platońską brodą” uporała się poniekąd „brzytwa Ockhama”. Ockham postulował, by nie mnożyć bytów ponad potrzebę, co oznaczało, iż nie potrzebujemy odwoływać się do rzeczywistości pozazmysłowej, aby móc wyjaśnić to, co dzieje się w rzeczywistości postrzeganej przy pomocy zmysłów. Pojęcia zatem odnoszą się do zbioru desygnatów, a nie niezależnej od desygnowania idei, znajdującej się poza umysłem. Jeśli zatem pojęcia nie znajdują się nigdzie indziej poza umysłem, to znajdują się one w umyśle. Dla polskiego ezoteryka, wzorującego się na teoretycznych ustaleniach Steinera, stojącego w opozycji względem dziewiętnastowiecznej myśli, bazującej na ustaleniach Kanta, rzeczywistość pozazmysłowa istnieje niezależnie od rzeczywistości postrzeganej zmysłowo, stanowiąc przyczynę istnienia świata materialnego. Innymi słowy, warunkiem możliwości istnienia świata aktualnego są światy możliwe – rzeczywistość alternatywna.

Niezależnie jednak od wyżej zarysowanego sporu filozoficznego, Prokopiuk twierdzi, iż nasze myśli stwarzają rzeczywistość, również pozagrobową. W swojej autobiografii przypomina on historię pewnej, żyjącej w przedwojennej Polsce, kobiety, która marzyła przez wiele lat o własnym domu. Podczas wojny kobieta zginęła od zrzuconej z samolotu bomby. Zdaniem spirytystów kobieta ta trafiła po śmierci do wymarzonego domu, gdyż zdaniem okultystów, ludzkie myśli i pragnienia wpływają na kształt świata astralnego. Dzięki czemu ludzka rzeczywistość jest w dużej mierze uzależniona od sposobu myślenia człowieka. Mówiąc krótko, w świetle powyższej historii, nasze myśli kształtują rzeczywistość w dużo większym stopniu niż się to powszechnie – a raczej nieezoterycznie – wydaje⁴⁵³.

⁴⁵² Tenże, *Ścieżki...*, dz. cyt., s. 224.

⁴⁵³ Tamże, s.147.

Zdaniem polskiego gnostyka, kreacja własnego świata składa się zasadniczo z dwóch etapów. W pierwszym z nich należy wymyślić sobie swój własny świat – zaprojektować go. Im dokładniej, tym lepiej. Drugi etap polega na medytacji. Należy bowiem wyobrażać sobie zaprojektowany świat, wykorzystując podczas medytacji wszystkie zmysły. Prokopiuk wyróżnia trzynaście zmysłów, co różni go, zarówno od osób niewtajemniczonych w antropozofię, jak i też od antropozofów. Antropozofowie bowiem, co już zostało nadmienione w niniejszej pracy, oprócz pięciu standardowych zmysłów (wzrok, słuch, węch, dotyk, smak) wyróżniają inne percepcyjne zdolności człowieka. Należą do nich: postrzeganie siebie samego, postrzeganie myśli, postrzeganie znaczenia słów, ciepło, ruch oraz witalność jako zdolność postrzegania życia. Prokopiuk uzupełnia zaprezentowane zestawienie o zdolność postrzegania bólu, co różni go od antropozofów⁴⁵⁴.

Polski ezoteryk, wyrażając się krytycznie o steinerowskich poglądach na temat sensowności istnienia zła w świecie, zbliżył się do dawnej gnozy eskapistycznej, poddając w wątpliwość granice transformacji zła w dobro. Środkiem, służącym do realizacji tego celu jest zaprojektowanie własnego świata oraz wymedytowanie go przez trzynaście zmysłów. Świat alternatywny Prokopiuka został opisany, oprócz prywatnych zeszytów jego twórcy, w dwóch publikacjach: *Mój świat alternatywny* (jeden z rozdziałów autobiografii gnostyka) oraz w tekście zatytułowanym *Gnoza i ja – raz jeszcze*. Atlan, bo tak nazywa się jego alternatywny świat, jest światem bez ojca, gdyż jest to świat Wielkiej Bogini i Młodego Boga. Prokopiuk, nawiązując do wypowiedzi Steinera, twierdzącego, iż Chrystus inkarnował się w połowie czasów Atlantydy, snuje alternatywną względem steinerowskiej wizję historii Ziemi. Według niej, w czasach Atlantydy, naszą planetą rządził Demiurg za pośrednictwem swoich dwóch wyrodných synów: jednostronnie spirytualistycznego Lucyfera oraz materialistycznego⁴⁵⁵.

Rezydująca na Słońcu Bogini Matka wysłała z misją wyzwolenia Ziemi swojego syna – Młodego Boga – mieszkającego na Księżycu, gdzie mieszka wraz z elfami. Młody Bóg, po wyzwoleniu Ziemiaków sprawia, że ludzie upodobniają się do elfów. Ludzie, kierując się swoim Wyższym Ja, upodabniają się do aniołów, poznając rzeczywistość ezoterycznie (gnoza, mistyka, magia) a prokreacja odbywa się przy pomocy słowa. Wiodącą rolę w społeczeństwie nowych ludzi pełnią kapłanki Wielkiej Matki oraz magowie. Świat ten nie jest idyllą, ponieważ zagrożony jest przez wygnane siły lucyferyczne i arymaniczne, porównywane do nadmiaru i braku. Prokopiuk podsumowuje poniższą wizję w następujących słowach: „Jest to

⁴⁵⁴ „1)postrzeganie »ja«, 2)postrzeganie myśli, 3)postrzeganie znaczenia słów, 4)słuch, 5)ciepło, 6)wzrok,7)smak, 8)węch, 9)równowaga, 10)ruch, 11)witalność (życie), 12) dotyk (i zmysł »diabelski«) 13) ból” - J. Prokopiuk, *Luciferiana...*, dz. cyt., s.160.

⁴⁵⁵ Tenże, *Szkice...*, dz. cyt., s. 87-89.

świat ireniczny i liryczny, a nie dramatyczny i tragiczny. Rozwój więc zmierza w kierunku minimalizacji zła, a nie jego maksymalizacji, jak to się dzieje w obecnym świecie”⁴⁵⁶

Odrobinę więcej szczegółów dotyczących tego świata zdradza w jednym ze swoich esejów na temat trzech rodzajów gnozy. Do panteonu bóstw dołączona zostaje Bogini Córka, a ludzie elfy zostają przedstawione jako istoty, które nauczyły się żyć harmonijnie z przyrodą, obdarowując się wzajemnie energią. Prokopiuk wyróżnia również tam osiem ras, a także wskazuje na triadyczną strukturę istoty nowego człowieka, obdarzonego ponadnormlanymi zdolnościami, takimi jak zdolność do lewitacji czy telepatii. Polski gnostyk przy tym twierdzi, że: „Atlan nie znał zła, a jedynie zagrożenie złem (niedomiarem i nadmiarem synów Demiurga). Nie zna zatem grzechu, a tylko poczucie błędu. Człowiek-aelf nie »walczy« ze złem, lecz soterycznie stara się przemieniać istoty demoniczne, to znaczy je zbawiać”⁴⁵⁷.

Innymi słowy, Atlan Prokopiuka jest poniekąd ziemską rzeczywistością bliższą Steinerowskim wyobrażeniom na jej temat. Wizja alternatywnej rzeczywistości dokonana w stylistyce *fantasy* stanowi też poniekąd powrót do jego literackich korzenia oraz aspiracji. Pomijając fantastyczne szczegóły Prokopiukowej utopii, warto wskazać jej wyróżnik w porównaniu z naszym światem. Atlan jest światem, gdzie transformacja zła w dobro jest wykonalna. Innymi słowy, Atlan jest w dużym stopniu światem pozbawionym tragedii, gdzie istnieje tendencja do minimalizacji, a nie maksymalizacji zła⁴⁵⁸. Praktykowanie gnoza lateralnej świadczyć zaś o tym, iż Prokopiuk stał się poniekąd gnostykiem kompletnym, łączącym w swoim postępowaniu pozostałe postaci gnozy. Albowiem gnoza lateralna, zakładając eskapistyczną motywację dawnej gnozy, wykorzystuje metody nowej gnozy transformacyjnej – przyjętej głównie z antropozofii⁴⁵⁹.

⁴⁵⁶ Tenże, *Rozdroża...*, dz. cyt. s. 147.

⁴⁵⁷ Tenże, *Gnoza i ja...*, dz. cyt., s. 91-92.

⁴⁵⁸ J. Prokopiuk, *Rozdroża...*, dz. cyt., s. 130.

⁴⁵⁹ M. Wróblewski, *Światy alternatywne w twórczości Jerzego Prokopiuka*, [w:] *Światy alternatywne. Monografia naukowa*, red. M. Błaszowska, K. Kleczkowska i inni, ATM, Kraków 2015, s. 27.

8.6 Wolność w teoantropocentryzmie

Dynamiczny i spirytualistyczny światopogląd Prokopiuka w dużej mierze odwołuje się do gnostycznej wizji Bóstwa. Według niej, Bóstwo niczym Drzewo Życia i Drzewo Poznania zawiera w sobie wszelaką potencjalność. Owo permanentnie rozwijające się Drzewo generuje wielość rzeczywistości, tworzonych przez poszczególnych Demiurgów. Ich plany są krzyżowane przez istnienie sił demonicznych. W przypadku rzeczywistości zamieszkałej przez ludzi jest to kosmos stworzony przez Boga. Judaizm postrzega Boga na podobieństwo Sędziego. Z kolei bliższa Prokopiukowi antropozofia traktuje Boga na podobieństwo Pedagoga, godzącego się na aktywność sił demonicznych, generujących zło. Aby zapobiec triumfowi zła, Bóstwo wciela się w postać Jezusa Chrystusa, postrzeganego przez polskiego gnostyka jako największego maga w dziejach ludzkości, uczącego ludzi wolności i miłości. Trudność jednak sprawia także rozumienie Bóstwa, charakteryzującego się skrytością oraz niezdefiniowaną tożsamością. Nie wiadomo, czy bliższą osobowemu rozumieniu Boga, czy też poczuciu jakkolwiek rozumianego *sacrum* – wyrastającego z filozofii pokantowskiej⁴⁶⁰.

Wolność nie jest zadaniem łatwym, przechodząc w wymiarze kolektywnym oraz wymiarze jednostkowym trzy zasadnicze fazy, a także siedem wyróżnionych etapów, uwzględniającą w dużym stopniu proces zdobywania samoświadomości oraz wolności, przejawiającej się w życiu poszczególnych ludzi. Stan wolności stanowi bowiem przewyciężenie sprzeczności pomiędzy stanem niewolnym a stanem buntu. Stan zaś wolności wyróżnia się poprzez trzy fazy: samosterowności, miłości oraz kreatywności. Prokopiuk, starając się wyjść poza ograniczenia gnozy eskapistycznej, utożsamianej z antycznym gnostycyzmem, a także praktyczną niemożliwość gnozy transformacyjnej (neognozy), tworzy koncepcję gnozy lateralnej. Gnostyk lateralny głosi istnienie alternatywnych rzeczywistości oraz możliwość ich tworzenia. Realizacją tej możliwości jest projekt rzeczywistości alternatywnej, zwanej Atlanem. Prokopiuk łączy w koncepcji gnozy lateralnej eskapistyczną motywację z metodami antropozoficznymi.

Powyżej przedstawione koncepcje Prokopiuka posiadają jeden zasadniczy mankament. Trudno nie traktować ich inaczej niż jako rodzaj literatury fantastycznej, z tą różnicą, że ich autor przyjmuje za rzeczywistość świat swojej fantazji. Polski gnostyk jednak nie tylko zdobywa się na wysiłek spisywania swoich wizji, czy też tworzenia kompilacji różnego rodzaju pism mistycznych z uprzywilejowaną pozycją dla koncepcji Steinera.

⁴⁶⁰ Z. Zdybicka, *Bóg czy sacrum?*, Polskie Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 39.

Prokopiuk, odpierając ten zarzut, powołuje się na realistyczny, w sporze o uniwersalia, punkt widzenia. Zgodnie z nim, wszystko to, co jesteśmy w stanie pomyśleć, stanowi odkrycie oraz kreację jakiejś rzeczywistości⁴⁶¹. Według niego afirmująca w najwyższym stopniu ludzką wolność tradycja ezoteryczna polega na uczynieniu z człowieka instrumentu poznawczego rzeczywistości duchowej. Przypomnijmy, że to właśnie rzeczywistość duchowa stanowi w jego opinii o istocie rzeczywistości, analogicznie tak jak dla Platona rzeczywistość stanowią niezmiennie idee, a nie pozorna (bo zmienna) rzeczywistość materialna. Kreatywność jest najwyższym przejawem wolności pozytywnej. Warunkiem jednak wolności pozytywnej jest wolność, negatywna akcentowana przez myślicieli liberalnych takich, jak wspomniani już Berlin i Fromm, którzy wraz z Prokopiukiem, zdystansowani są wobec religii pojętej jako depozytariusza rozpoznanej Prawdy⁴⁶².

⁴⁶¹ J. Prokopiuk, *Jestem...*, dz. cyt., s. 231.

⁴⁶² A. Wątróbski, *Kategoria „wolności od” i „wolności do” w interpretacji wolności religijnej: konfrontacja ujęć E. Fromma i I. Berlina z «Dignitas Huanae»*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 2002/2003/11–12, s. 354.

9. Krytyka materializmu

9.1 W poszukiwaniu spójności

Zarysowaną w poprzednich rozdziałów ewolucję światopoglądu Prokopiuka daje się streścić w trzech krokach. W pierwszym z nich, zwanym spirytualnym holizmem, polski antropozof w dużej mierze powtarza nauki Steinera, dotyczące zwłaszcza osiągania możliwości wglądów w rzeczywistość duchową. W drugim kroku Prokopiuk łączy antropozofię z psychologią Jungowską, dostrzegając w nich zapowiedź paradygmatu wyobraźni, mającego doprowadzić do budowania nowej spirytualistycznej cywilizacji w ramach Ruchu Nowej Ery. Paradygmat wyobraźni jest stanowiskiem pokrywającym się w dużej mierze z nowoczesną gnozą transformacyjną. Wreszcie w trzecim kroku, Prokopiuk własne podejście do ezoteryki, stanowiące rodzaj przewyciężenia różnic pomiędzy gnozą eskapistyczną a gnozą transformacyjną, mówiąc o gnozie lateralnej oraz angażując się w stworzenie własnej alternatywnej rzeczywistości. Oryginalność, czy wręcz ekscentryczność, poglądów polskiego gnostyka, prowadzi do omawianego w pracy zagadnienia ich spójności.

Wiele czynników wskazuje na jedynie na postulat spójności poglądów Prokopiuka. Ów postulatywny charakter spójności jego tekstów, a mówiąc dosłownie – domniemany jego brak – jest wynikiem co najmniej trzech czynników. Pierwszy czynnik jest natury psychologicznej, odnoszącej się do poziomu indywidualnych zapatrywań, zakładających możliwość istnienia konfliktu wewnętrznego. Drugi czynnik, nazwijmy go formalnym, odnosi się do sposobu głoszenia owych zapatrywań. Prokopiuk klasyfikuje teksty jako eseje – gatunku niejako stworzonego do wypowiedzania na głos swoich wątpliwości, zgodnie tradycją zapoczątkowaną przez Michale de Montaigne'a. Wreszcie trzeci czynnik, merytoryczny, polegający na czerpaniu z wielu źródeł, co sprawia, że łatwo posądzić go eklektyzm. Do tego można również krytykować o tenże eklektyzm źródła jego poglądów – zwłaszcza antropozofię.

Poszukiwania spójności przekonań danych poglądów niekiedy nie jest możliwe przez dotarcie do stanowiska pozytywnego, ale zwrócenie uwagi przeciwko komu formułowany jest dany pogląd. Odnajdywanie spójności poprzez negację przypomina stanowisko Eco, broniącego interpretacji jako odczytywania tekstów literackich przeciwko dekonstrukcyjnej nadinterpretacji oraz pragmatycznemu używaniu tekstów. Włoski semiolog uważa, że dzieło literackie zdaje się cechować otwartość na wielość interpretacji, co nie znaczy jednak, iż

interpretacja tekstów oznacza absolutną dowolność. Włoski semiolog broni interpretacji przed nadinterpretacją stwierdzając, iż co prawda nie ma reguł, umożliwiających wybierać najlepsze interpretacje, to można jednak rozstrzygnąć, że niektóre interpretacje są złe⁴⁶³. Innymi słowy, skoro niekiedy ciężko ustalić, z jakimi twierdzeniami Prokopiuk na pewno się zgadza, to chociaż można dojść do tego, z jakimi twierdzeniami na pewno się nie zgadza.

Polski ezoteryk niezależnie od swoich światopoglądowych przemian oraz oscylacji jednoznacznie deklaruje się jako spirytualista, przeciwstawiając się materializmowi. Samo pojęcie materializmu, a co za tym idzie materii, również jest pojęciem wieloznacznym, możliwym do rozumienia na wiele sposobów. Prokopiuk jako krytyk materializmu przede wszystkim odnosi się krytycznie do dziewiętnastowiecznego, przesiąkniętego duchem nowożytnego mechanicyzmu, pozytywizmu oraz kantyzmu. Pod tym względem polski antropozof dość konsekwentnie kroczy śladami Steinera, co czyni niekiedy jego rozważania anachronicznymi na przełomie dwudziestego oraz dwudziestego pierwszego wieku. Jego krytyka materializmu czy też paradygmatu mechanicyzmu w ramach stworzonego przez siebie paradygmatu wyobraźni oraz związków z Ruchem Nowej Ery odnosi się również do negatywnych konsekwencji materializmu, pojętego szerzej niż to się zazwyczaj czyni. Jak pisze Prokopiuk: „Kogo myślenie zmusza do przekonania, że w jego duszy nie może nic z realnej «rzeczy samej w sobie», ponieważ jej materia nie może przenieść się do niej, ten jest materialistą, jeśli nawet sądzi, że jest idealistą, ponieważ uznaje istnienie duszy. A właśnie Kanta do jego wyobrażeń doprowadził jego ukryty materializm”⁴⁶⁴.

Poszerzone rozumienie materializmu pozwala lepiej zrozumieć, dlaczego polski gnostyk polemizuje ze z naturalizowanym obrazem świata jako podstawą arymaniczno-technicznej cywilizacji, wykluczającą możliwość doświadczenia duchowego poprzez negację istnienia rzeczywistości niematerialnej. Prokopiuk przy za ów załączek materializmu oskarża instytucjonalne chrześcijaństwo – zwłaszcza katolicyzm i protestantyzm – czy szerzej religie monoteistyczne. Dostrzega on w nich niejako zapowiedź cywilizacji naukowo-technicznej, a ów proces rozpoczyna się *de facto* od próby racjonalizacji objawienia w ramach teologii, zastępującej szeroko rozumianą teozofię.

⁴⁶³ U. Eco, *Nadinterpretowanie tekstów*, [w:] *Interpretacja i nadinterpretacja*, red. S. Collini, Znak, Kraków 2008, s. 59.

⁴⁶⁴ J. Prokopiuk, *Labirynty...*, dz. cyt., s. 105.

9.2 Ezoteryczna krytyka nauki znaturalizowanej

Prokopiuk dokonuje porównania ezoteryki oraz nauki, mając na myśli przede wszystkim przyrodoznawstwo. Ezoterykę oraz naukę łączy dążenie do zdobycia wiedzy na temat świata za pośrednictwem doświadczenia. Doświadczenie przeciwstawia wiedzy pojmowanej jako rezultat spekulacji, czyli dyskurs. Naukę i ezoterykę zbliża do siebie upodobanie do eksperymentów, które szczególnie widoczne jest w gnozie oraz magii, a w mniejszym stopniu w mistyce, gdzie jej podmiot zachowuje się w większym stopniu pasywnie, co odpowiadałoby paradygmatowi przednowoczesnej gnozy⁴⁶⁵. Polski gnostyk jeszcze większe podobieństwo dostrzega pomiędzy nauką a antropozofią jako przedstawicielką nowoczesnej gnozy, wpisującej się w paradygmat wyobraźni. W jego przekonaniu antropozofia stanowi: albo rodzaj paranauki, albo rodzaj metanauki. Antropozofia jako paranauka jest propozycją równoległą względem osiągnięć współczesnej nauki. Antropozofia zaś jako metanauka transcenduje osiągnięcia nauki, stanowiąc fundament budowy nowej spirytualistycznej cywilizacji⁴⁶⁶.

Niemniej jednak dla polskiego gnostyka istnieje więcej różnic niż podobieństw pomiędzy nauką a ezoteryką. W pierwszej kolejności należy wspomnieć, iż dla niego ezoteryka stanowi początek kultury, z którego zrodziła się religia, filozofia oraz wreszcie nauka. Tym samym ezoterykę oraz naukę dzieli wręcz genetyczna przepaść. Oznacza to, iż nauka w gruncie rzeczy po ezoteryce odziedziczyła upodobanie do doświadczenia oraz eksperymentów. Łatwo dostrzec w przedstawionych poglądach podobieństwa do schematu znanego z pozytywizmu Augusta Comte'a. Francuski filozof wyróżniał również trzy etapy w dziejach ludzkości: religijny (teologiczny), filozoficzny (metafizyczny) oraz naukowy (nauk pozytywnych). Znacząca różnica pomiędzy Prokopiukiem a Comte'm miałyby polegać na ocenie zachodzących przemian, bo gdzie gnostyk mówi o upadku, tam „ojciec pozytywizmu” dostrzega postęp. Jednocześnie ów upadek stanowi dla antropozofa poniekąd „szczęśliwą winą”, gdyż pomimo strat związanych z upadkiem paradygmatu dawnej gnozy, zyskała ona nowe narzędzia. Ich wykorzystanie – w jego przekonaniu doprowadzi do nowej – poprawionej – wizji świata.

Stadium przejściowe między ezoteryką a nauką, stanowią religia oraz filozofia. Trzeba przy tym wziąć pod uwagę niekiedy zapoznaną historyczną okoliczność, iż przez większość czasu, bo aż praktycznie do dziewiętnastego wieku nie przeciwstawiono dociekań

⁴⁶⁵ J. Prokopiuk, *Ostatni...*, dz. cyt., s. 62.

⁴⁶⁶ Tamże, s. 86-87.

filozoficznych oraz badań naukowych, gdyż filozofia i nauka stanowiła jedno. Z prezentowanego przez Prokopiuka, ezoterycznego punktu widzenia, filozofia ogranicza się praktycznie do poznania rozumowo-intelektualnego. Polski ezoteryk zwraca przy tym uwagę na różnicę pomiędzy bliższymi, a co za tym idzie – także dalszymi – okultyzmowi nurtami filozofii. Tymi bardziej ezoterycznymi filozofiami są: platonizm, idealizm niemiecki, a także tak zwana filozofia romantyczna, do której zalicza on ewolucjonizm Bergsona oraz fenomenologię Husserla. Stosunkowo łatwo orzec, że traktowanie fenomenologii jako odmiany filozofii romantycznej jest co najmniej nadużyciem. Dalsze zaś ezoteryce są według niego wszelkiego rodzaju odłamy naturalizmu, materializmu, deizmu czy ateizmu. Warto dopowiedzieć, iż ezoterykę z filozofią łączy przede wszystkim mistyka filozoficzna⁴⁶⁷.

Natomiast różnica pomiędzy ezoteryką a nauką wynika z odmiennego rozumienia doświadczenia. Ezoteryka (antropozofia) również czerpie wiedzę ze świadectw zmysłów. Oprócz pięciu zmysłów (wzrok, słuch, węch, smak, dotyk) wyróżnia on także zmysły dodatkowe, takie jak zmysł równowagi, zmysł temperatury, zmysł kinestezji, a nawet zmysł bólu, odróżniający go od poglądów Steinera. Doświadczenie zmysłowe dzięki nauce zostaje wzbogacone przez liczne instrumenty, takiej jak teleskopy i mikroskopy, mające służyć obserwacjom oraz pomiarom. Materialistyczna nauka wyklucza jednak apriorycznie istnienie świata duchowego. Z tego też względu, według antropozofa, redukuje ona ezoteryczny świat form, astralny świat symboli oraz duchowy świat archetypów, do pojęć. Ezoteryk stwierdza:

„Oto pierwszy stopień degrengolady od gnozy do nauki: redukcjonistyczne ograniczenie pola badawczego do materialnego aspektu świata. W przeciwieństwie do transracjonalnej gnozy nauka ma przede wszystkim postawę racjonalną (dane empiryczne interpretuje za pomocą intelektu i rozumu), wszelkim irracjonalnym składnikom psyche z reguły odmawiając naukowego waloru poznawczego: korzysta wprawdzie ze zdolności pamięciowych i z uważności swych badaczy, ale – przynajmniej teoretycznie – eliminuje w swym postępowaniu czynniki uczuciowe i wolicjonalne, choć ostatnimi czasy przyznając pewną rolę wyobraźni w dziedzinie pozyskiwania nowych odkryć”⁴⁶⁸.

Wśród wielu wymienianych przez Prokopiuka aspektów uprawiania nauki jego szczególną uwagę zwraca nie tyle jej aspekt metodologiczny (umożliwiający rozgraniczenia na naukę, paranaukę oraz pseudonaukę), a lecz aspekt ideologiczny – wskazujący na możliwość wykorzystywania wyników badań naukowych do kształtowania określonych wzorów światopoglądowych⁴⁶⁹. Aspekt ten również w dużej mierze tłumaczy odmawianie statusu naukowego niektórym badaniom, co wiąże się z rozumieniem racjonalności, jest różne⁴⁷⁰. Z

⁴⁶⁷ J. Prokopiuk, *Manifest...*, dz. cyt., s. 201-202.

⁴⁶⁸ Tamże, s. 214.

⁴⁶⁹ Tamże, s. 210.

⁴⁷⁰ Tamże, s. 209.

tego względu Prokopiukw swoich zapiskach porównuje ze sobą reakcje dwójki uczonych na dokonania popularnego w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku Uri Gellera, słynącego z umiejętności zginania łyżeczek na odległość przy pomocy paranormalnych zdolności. Tymi uczonymi są: fizyk David Bohm oraz filozof Bogusław Wolniewicz. Bohm potwierdza niezwykle umiejętności Gellera na podstawie obserwacji, z kolei Wolniewicz im zaprzecza na drodze spekulacji⁴⁷¹.

Prokopiuk zmianę paradygmatu uprawianej nauki. Paradygmat w rozumieniu Kuhna jest to: „powszechnie uznawane osiągnięcia naukowe, które w pewnym czasie dostarczają społeczności uczonych modelowych problemów i rozwiązań”⁴⁷². Polski gnostyk uważa, że paradygmat nowożytnej nauki z nieświadomych racji światopoglądowych, psychologicznych i społecznych, stopniowo stał się mitem. Ów mit przybrał z czasem kształt dogmatu. (Prokopiuk zdaje się nie brać pod uwagę faktu, że właściwie do połowy dziewiętnastego wieku, naukowcy, starając się wyjaśnić zjawiska brali pod uwagę czynniki nadprzyrodzone. Z tego względu dopiero Darwina uważa się za pierwszego, konsekwentnego naturalistę). Tak rozumiana nauka zaprzeczyła ważnemu elementowi swej istoty, jakim jest krytycyzm. Według polskiego gnostyka świat uczonych ciągle hołduje paradygmatowi „mechanicystycznemu” (świat w nim jest porównywany do maszyny), ignorując w ten sposób paradygmat nowy. Nowym paradygmatem jest tu postulowany przez siebie paradygmat wyobraźni. Dlatego porównuje on: scjentyzm, materializm i racjonalizm do „okopów Świętej Trójcy”. Polski gnostyk uważa przy tym, że świat uczonych, a może jak ich nazywano w osiemnastym wieku „uczonków” sprzeniewierza się najbardziej wzniosłej idei człowieka, jaką jest dążenie do prawdy⁴⁷³.

Ograniczeniom poznawczym nauki towarzyszy przy tym, zdaniem Prokopiuka, tendencja kwestionująca jej postulowany zamiar, jakim jest bezinteresowne poznawanie prawdy na temat świata. Są to oczywiście wątki poruszane przez socjologów wiedzy, badających uwikłania świata akademickiego, zarazem uczonych (są oni tylko i aż ludźmi), jak też politykę instytucji, na których postępowanie składają się złożone czynniki ekonomiczne, psychologiczne czy społeczne. Polskiego gnostyka o wiele bardziej frapuje tendencja obecna w nowożytnej nauce, jakiej bodajże najbardziej reprezentatywną postać dał Francis Bacon. Gnostyk stwierdza:

⁴⁷¹ J. Prokopiuk, *Światłość i Radość*, tom I, Dom Wydawniczy tCHu, Warszawa 2016, s. 21.

⁴⁷² T. Kuhn, *Struktura...*, dz. cyt., s. 12.

⁴⁷³ J. Prokopiuk, *Manifest...*, dz. cyt., s. 225.

„W postawie wobec natury, właściwej temu modelowi nauki, jaki tu krytykuję, kryje się lęk i wrogość. Naturę trzeba opanować – słyszymy – naturę trzeba podbić. W najłagodniejszej wersji jest to po prostu nieufność. Nawet w idei eksperymentu, czyli – jak go nazywał Goethe – torturowania natury, mieści się nie tylko sceptycyzm, lęk i wrogość, ale i pewne okrucieństwo wobec niej. Proszę zauważyć, jakie to niesłychane zgodne z duchem kapitalizmu – eksploatacja przedmiotu za wszelką cenę, nawet za cenę okrucieństwa”⁴⁷⁴.

Oznacza to, że krytyka nauki jest także krytyką w dużym stopniu moralną. Przede wszystkim Prokopiuka mierzi instrumentalne nastawienie tak rozumianej nauki jako siły przede wszystkim dążącej do ujarznienia przyrody. Owe instrumentalne nastawienie sprawia, że zapoznana zostaje idea prawdy. Nauka jednak nie funkcjonuje w próżni, lecz stanowi także część kultury czy też życia społecznego. Z tego względu Prokopiuk, krytykując naukę, nie tylko zwraca uwagę na jej ograniczenia poznawcze, lecz przede wszystkim podważa ją ze względu na negatywne skutki natury aksjologicznej. Aksjologiczna krytyka nauki staje się w tym wypadku kompatybilna z antropozoficzną demonozofią. Antropozof zastanawia się, jak wyglądałby – opanowany przez demony – świat. Píše on:

„Gdyby przy pomocy Lucyfera Aryman opanował świat (Nowy Porządek Świata?) – co stałoby się z ludzkością? Można się domyślać. Znakomita część ludzkości przyjąłaby model kultury i cywilizacji *par excellence* materialistycznej, w której rządzący tyrani, kaci podjęli proces zmiany człowieka w maszynę pozbawioną «ja», to znaczy zdolności bezinteresownego dążenia do Prawdy i bezinteresownej gotowości do czynienia Dobra; ci, którzy usiłowałiby bronić się przed realizacją takiego projektu, byłiby jego ofiarami. (Program taki już znajdujemy u tak zwanych transhumanistów z Seattle, którzy chcą stworzyć metodę przenoszenia świadomości ludzkiej do maszyn-robotów. Z kolei rola Lucyfera w realizacji tego programu polega na poddaniu człowieka swojej dionizyjskiej sferze popędowej, czemu już służy znakomita część sztuki, orientalna muzyka i szerząca się narkomania. A na koniec Asur «pożarłby» resztki ludzkiego «ja» opętując całą ludzkość”⁴⁷⁵.

Można oczywiście w tym wypadku zastanawiać się nad zasadnością powyższej, apokaliptycznej wizji. Zgodnie z nią materializm *de facto* oznacza zwycięstwo tyranów nad milczącą większością. Łatwo bowiem można orzec, być może z naiwnością, iż dzieje się wręcz przeciwnie. To jest osiągnięcia naukowe oraz rozwój technologiczny sprzyjają wzmocnieniu pozycji jednostek wobec władzy: państwowej czy ekonomicznej.

⁴⁷⁴ Tenże, *Labirynty...*, dz. cyt., s. 285.

⁴⁷⁵ Tenże, *Ostatni...*, dz. cyt., s. 171-172.

9.3 Nauka a zjawiska paranormalne

Kulturowym fenomenem łączącym ze sobą świat nauk empirycznych oraz okultyzm jest parapsychologia. Stanowi ona próbę zastosowania metod naukowych (przyrodoznawczych) do badania zjawisk paranormalnych. Do takich zjawisk należy postrzeganie pozazmysłowe oraz psychokineza, czyli psychiczne oddziaływanie na zjawiska przestrzenne. W ramach postrzegania pozazmysłowego wyróżnia się telepatię, jasnowidzenie, prekognicję oraz retrokognicję. Parapsychologowie usiłowali badać te zjawiska, korzystając z metod wypracowanych przez psychologię akademicką, takich jak obserwacja (również samoobserwacja), opis, wywiad czy doświadczenia laboratoryjne. W ten sposób dążyli oni do wyrugowania trzech głównych źródeł błędów w badaniu niezwykłych zjawisk: to jest uznania przypadku za regułę, uleganiu złudzeniom poznawczym oraz padaniem ofiarą zwykłych oszustw przez ludzi, uważanych czy też uważających siebie za media zdolne do komunikowania się z zaświatami. Parapsychologia powstała w dziewiętnastym wieku na fali zainteresowania spirytyzmem.

Za oficjalny moment jej powstania uważa się założenie Towarzystwa dla Badań Psychiczych w roku 1882. Za prekursorów parapsychologii uważa się spirytystyki – siostry Margaret i Kate Fox, a także pioniera hipnoterapii Franciszka Antoniego Mesmera. Apogeum badań parapsychologicznych przypadło na połowę dwudziestego wieku, co wiąże się często z globalną sytuacją polityczną po zakończeniu II Wojny Światowej. „Zimna wojna” wzmogła aktywność służb wywiadowczych, których zainteresowanie niekonwencjonalnymi metodami działań, prowadziło do zainteresowania (przede wszystkim praktycznego) parapsychologią. Od lat siedemdziesiątych dwudziestego wieku mówi się także o psychotronice. Obecnie raczej postrzega się parapsychologię raczej jako pseudonaukę a paranormalne eksperymenty w ramach ściśle tajnych operacji specjalnych postrzega się w kategoriach „ciekawostek historycznych”.

Prokopiuk wyraża się o parapsychologii w ambiwalentny sposób. Z jednej strony docenia on fakt, iż w jakikolwiek sposób zajmuje się zjawiskami paranormalnymi, nie negując apriorycznie ich istnienia; z drugiej zaś strony krytykuje polski gnostyk krytykuje parapsychologię za przywiązanie do metodologicznego naturalizmu. Zarysowana powyżej ambiwalencja miałyby wynikać z faktu, iż parapsychologowie stoją na światopoglądowym rozdrożu, rzutującym na metodologiczne podejście do uprawianych zjawisk; jak chociażby wspomniana już w niniejszym tekście rozbieżność opinii w sprawie jakoby zginającego łyżeczki na odległość Gellera.

W pierwszym rozpatrywanych przypadków, polegającym na fascynacji zjawiskami paranormalnymi, stosunkowo łatwo przejść do ich wypatrywania a nawet prób ich tworzenia. Oznacza to *de facto* powrót do dawnych praktyk okultystycznych. Wyrażając się antropozoficznie, tak praktykowana parapsychologia uległaby lucyferycznej pokusie. Natomiast w drugim z rozpatrywanych przypadków, polegającym na przywiązaniu do metodologicznego naturalizmu. Przy takim założeniu parapsychologia staje się właściwie działalnością demaskatorską, wymierzoną przede wszystkim w osoby, uzurpujących sobie prawo do dysponowania jakimiś nadprzyrodzonymi zdolnościami, czyli wyrażając się dosadniej – szarlatanami. Warto przy tym nadmienić, iż naturalizm metodologiczny, praktykowany w naukach na dobrą sprawę od dziewiętnastego wieku nie zawsze oznacza naturalizm epistemologiczny oraz naturalizm ontologiczny. Naturalizm epistemologiczny jest stanowiskiem, głoszącym możliwość wiedzy (niekoniecznie naukowej) odnoszącej się jedynie do zjawisk naturalnych. Natomiast naturalizm ontologiczny zakłada istnienie jedynie przyrody, negując istnienie jakkolwiek pojętej rzeczywistości nadprzyrodzonej.

Perspektywa wchłonięcia parapsychologii przez przyrodoznawstwo oznacza właściwie jej likwidację. Dzieje się tak, ponieważ badanie zjawisk paranormalnych nastęrcza następujących trudności naturalistycznej metodologii. Po pierwsze, nie wszystkie zjawiska parapsychiczne da się obserwować w sposób systematyczny. Po drugie, nie wszystkie zjawiska parapsychiczne mogą być przedmiotem zaplanowanych oraz kontrolowanych eksperymentów. Prokopiuk podaje przykłady poddającej się badaniom telepatii oraz wykraczających poza porządek naturalnych „przeżyć pośmiertnych”. Inaczej przedstawia się badanie zjawisk NDE. Po trzecie, nie da się owych danych jedynie interpretować racjonalnie. Polski gnostyk podaje kolejne przykłady. O ile zjawiska hipnotyczne podlegają racjonalnej interpretacji, to nie podlega jej jasnovidzenie. Jest ono ze swej istoty niepowtarzalne. Poza tym przyjęcie jasnovidzenia domaga się daleko idących założeń wyjściowych. Brak powtarzalności zjawisk paranormalnych sprawia, że z naukowego punktu widzenie tego typu zjawiska właściwie nie istnieją. Tak więc badanie naukowe zjawisk paranormalnych prowadzi do wyeliminowania ich z orbity zainteresowań naukowych⁴⁷⁶.

Nie znaczy to jednak, że polski gnostyk jest entuzjastą wszelkich postaci zjawisk tajemnych. Dzieje się tak na przykład z popularnym w dziewiętnastym wieku spirytyzmem. Gnostyk przekonuje, że autentyczny okultyzm przeciwstawny jest spirytyzmowi. Okultystom chodzi o duchowy kontakt ze zmarłymi, a nie o materializowanie zmarłych. Innymi słowy,

⁴⁷⁶ Tenże, *Nieba...*, dz. cyt., s. 46.

chodzi o podnoszenie żywych do poziomu zmarłych, a nie sprowadzenie zmarłych do poziomu żywych, co wiąże się z licznymi niebezpieczeństwami uczestników tego typu seansów: opętaniami (nawet jeśli są to „tylko” choroby psychiczne), degeneracją mediów czy też zwykłymi oszustwami ludzi, uważających siebie za magów⁴⁷⁷. Polski ezoteryk w związku z tym, również niezbyt pochlebnie wypowiada się o zjawiskach kultury masowej, inspirujących się okultyzmem, ale nadających mu specyficzną – materialistyczną formę. Prokopiuk wymienia wśród nich bestsellerową powieść Dona Browna *Kod Leonarda da Vinci*. Amerykański powieściopisarz odwołuje się w niej do koncepcji Michaela Baigenta, Henry’ego Lincolna oraz Richarda Leigh’a – autorów książki *Święty Graal. Święta krew*. Książka wymienionych autorów stanowi wzorcowy przykład materialistycznej interpretacji mitu świętego Graala, zakładającego istnienie ciągu genealogicznego od Chrystusa i Marii Magdaleny⁴⁷⁸.

Innym przykładem takiej materializacji okultyzmu są rewelacje Ericha von Dänikena. Według teorii wymyślonej przez niego ludzkość jest odwiedzana przez kosmitów co najmniej od czasów starożytnych. Prokopiuk bierze pod uwagę fenomen działalności von Dänikena, jednego z bardziej poczytnych propagatorów teorii starożytnych astronautów. Polski gnostyk dochodzi przy tym do wniosku, że ludzie chętnie zastępują rozum wiarą, kupując mity zamiast wiedzy. Dzięki czemu mają oni poczucie, iż należą do kręgu wybranych, którym została objawiona – a co za tym idzie ukryta – dla profanów prawda. Nie jest to zjawisko nowe. Wszak wiele znanych od wieków kultów utrzymuje się do dziś. Różnica między czasami dawniejszymi zaś polega na tym, iż wzrasta przepaść pomiędzy rozrastającą się wiedzą naukową a świadomością potoczną. Albowiem jakość kształcenia wzrasta nieznacznie, natomiast rozwój nauki, a także techniki ciągle przyspiesza⁴⁷⁹. Wymienione zjawiska kulturowe takie jak parapsychologia czy materialistyczny okultyzm kształtują popyt na wszelkiego rodzaju wiedzę alternatywną.

Skoro powyżej omówiony przypadek materializacji zjawisk nadprzyrodzonych nie zadowala Prokopiuka, to także wypowiada się on krytycznie na temat powrotu do dawnego okultyzmu. Naukowe badanie zjawisk paranormalnych sprowadza się zatem do pytania: metoda czy przedmiot. Polski ezoteryk przekonuje, że zachowanie metody przyrodoznawczej oznaczać poddanie się naturalistycznemu redukcjonizmowi a w konsekwencji śmierć parapsychologii. Nie lepsza przy tym okazuje się wierność przedmiotowi poznawczemu.

⁴⁷⁷ Tenże, *Matrix...*, dz. cyt., s. 146.

⁴⁷⁸ M. Bagient, R. Leigh, *Święty Graal, święta krew*, tłum. R. Sodół, Książka i Wiedza, Warszawa 1994, s. 241.

⁴⁷⁹ J. Prokopiuk, *Piękno...*, dz. cyt., s. 331.

Również ona może się wydawać krokiem samobójczym. Prokopiuk jednak jest przekonany o pozorze takiego samobójstwa, albowiem śmierć parapsychologii w dotychczasowej postaci może doprowadzić do nowej dyscypliny poznawczej. Postulowana przez niego dyscyplina poznawcza połączy ze sobą odwieczne, a co za tym idzie, w jakimś stopniu stare doświadczenia związane z praktykowanie okultyzmu z precyzją metod wypracowanych przez rozwój nauki. Polski gnostyk stwierdza: „I jak kiedyś okultyzm wydał z siebie naukę, tak w przyszłości nauka przyczyni się do odrodzenia okultyzmu”⁴⁸⁰. Dlatego też polski gnostyk jest w stanie stwierdzić, iż różnica pomiędzy okultyzmem a parapsychologią jest niezwykle obrazowa. Jak to on ujął podczas jednej z rozmów: „(...) kiedyś znałem dwóch ludzi, z których jeden był strasznie złośliwy, a drugi miał, powiedzmy, wyglądem pewne cechy naczelnych. I ten pierwszy powiedział o drugim, że jest on przykładem, jak daleko może zejść małpa. Moim zdaniem, parapsychologia to dowód, jak daleko może zejść nauka na drodze, którą podąża ezoteryka...”⁴⁸¹.

Trzecia droga, proponowana przez Prokopiuka, polega na syntezie obydwu podejść. Zgodnie z nią istnieje możliwość dotarcia do rzeczywistości duchowej w ramach postulowanego przez siebie paradygmatu wyobraźni. Najpełniejszym załącznikiem takiego projektu, jest zdaniem polskiego gnostyka, antropozofia. Stanowi ona próbę syntezy wykluczających się wzajemnie postaw. Są nimi introwertyczny (dawny) okultyzm oraz ekstrawertyczna postawa teraźniejszej nauki, mająca przewycięzać konflikt między światopoglądem spirytualistycznym oraz materialistycznym. W opinii polskiego gnostyka, paradygmat ten ciągle jest w stadium początkowym, a jego rozwojowi przeszkadzają zarazem dogmatyczne instytucje religijne oraz scjentyzyczno-materialistyczni naukowcy⁴⁸². Swoje zaś rozważania na ten temat kończy w gruncie rzeczy dwuznacznym stwierdzeniem. Prokopiuk pisze: „W moim przekonaniu antropozofia jest para- czy metanauką – propozycją równoległą lub transcendencją ograniczenia nauki współczesnej”⁴⁸³.

⁴⁸⁰ Tenże, *Nieba...*, dz. cyt., s. 47.

⁴⁸¹ Tenże, *Herezja...*, dz. cyt., s.140.

⁴⁸² Tenże, *Ostatni...*, dz. cyt., s. 84-85.

⁴⁸³ Tamże, s. 85-86.

9.4 Ezoteryk a religie

Tak jak już zostało powiedziane, religia powstała z ezoteryki przed wyodrębnieniem filozofii i nauki. Prokopiuk pisze:

„Religia (...) to wyrastająca z doświadczenia gnostycznego (z elementami mistycznymi i – rzadziej – magicznymi) wtórne (drugorzędne) przeżycie *sacrum*; między poszczególnymi przeżyciami tego rodzaju wkracza wiara jako ufność w ich rzeczywistość i oczekiwanie na ich kolejne pojawienie się. Wiara, wszakże może mieć też formę *minorum gentium*, kiedy jest jedynie aktem ufności w twierdzenie takich przeżyć, głoszone przez instytucje religijne (...) i jej przedstawicieli (...); wtedy człowiek wierzący ufa jedynie instytucji lub jej reprezentantom, a nie własnemu doświadczeniu. To nazywam wtórnym czy drugorzędnym (pseudo)przeżyciem *sacrum*. Religia więc to forma upadku gnozy z poziomu poznawczego doświadczenia na poziom wiary przedstawiony powyżej; w pewnym sensie więc jest popularyzacją gnozy i jej «rozcieńczeniem»: tak «gorszy grosz wypiera dobry»⁴⁸⁴.

Można zatem orzec z powyższego, iż ezoterykę i religię łączy w największym stopniu mistyka, w mniejszym stopniu gnoza, a w najmniejszym stopniu magia.

Oznacza to, że najbardziej sporną kwestią pomiędzy ezoteryką a religią jest magia. Różne religie w dużym stopniu zdają się potępiać magię, która traktowana jest integralny czynnik archaicznego ujmowania rzeczywistości. W związku z tym odchodzenie od myślenia magicznego zostało zapoczątkowane przez powstanie religii. Nie zmienia to jednak faktu, że trudno sobie wyobrazić religię pozbawioną obecności elementów magicznych czy też odniesienia do rzeczywistości nadprzyrodzonej, wskazując na możliwość występowania cudów. Na inną różnicę między religią a magią zwraca uwagę Durkheim, dostrzegający w praktykach religijnych działalność wspólnotową, natomiast w aktach magii przejaw egoizmu. Trudno bowiem sobie wyobrazić kompletnie pozbawioną elementów nadprzyrodzonych – magicznych czy mitycznych – religię. Trzeba też powiedzieć, że zarazem religie *dharmiczne*, jak też religie objawione, przestrzegają przed praktykowaniem magii. Przestrzegają one swoich wiernych z właściwych dla siebie powodów. Religie *dharmiczne* ostrzegają przed korzystaniem z niezwykłych mocy, mających jakoby wynikać z praktykowania medytacji, gdyż powodowałyby one możliwość uwikłania się w pragnienie czy iluzoryczność szczęścia wschodnich bóstw. Natomiast w religiach objawionych przeciwstawia się magię (wynikająca z korzystania ze złych mocy), co nie wyklucza wiary w cuda. Występowanie cudów jest kwestionowane co najmniej od czasów Hume'a.

Bodajże najbardziej wyrazistym obrazem przeciwstawiającym moc cudów i magii obrazuje słynny pojedynek pomiędzy Szymonem Magiem a świętym Piotrem. Podobnie

⁴⁸⁴ J. Prokopiuk, *Manifest...*, dz. cyt., s. 199.

gnoza rugowana jest z religii, zwłaszcza tych, które odwołują się do określonej dogmatyki, a co za tym idzie instytucji teologicznych, stojących na jej straży. Uproszczając, religijnym odpowiednikiem magii, jest liturgia. Prokopiuk pisze o niej w następujący sposób:

„Osobnym problemem jest rola, jaką w religii odgrywa kult i liturgia. Gnoza w zasadzie ma charakter introwertyczny, indywidualistyczny i rzadko kiedy – jak np. w antycznym gnostycyzmie – wyrażała się w kulcie czy liturgii (...). Czym jest kult i liturgia? Ekstrawertyzującą i walentyzacją mocy i praw duchowych, astralnych i eterycznych poprzez odpowiednie ciała hierofanty czy kapłana (...), tzn. daniem ich ekspresji w świecie fizycznym i ciałach fizycznych uczestników kultu i sprawujących liturgię. Z gnostycznego punktu widzenia ekspresja taka nie jest konieczna, ale może być pożądana”⁴⁸⁵

Z tego co zostało już powiedziane, Prokopiuk uważa religie za wtórne wobec ezoteryki. Mariusz Dobkowski, podsumowując religioznawcze zainteresowania polskiego gnostyka, dochodzi do następujących wniosków. Przede wszystkim jego zainteresowanie budzą te formy życia religijnego, gdzie ważniejsza jest sama religijność niż instytucje. Wśród nich znajdują się dawne religie antyświatowe, takie jak, chociażby omawiany w niniejszej pracy manicheizm. Natomiast wśród współczesnych przejawów życia religijnego jego życzliwą ciekawość budzą przede wszystkim nowe czy też alternatywne ruchy religijne. Według Dobkowskiego, wyżej wskazane religie łączy jedna cecha. Jest nią dążenie do autonomii względem przemożnego świata. Wspomniana autonomia oznacza łączność ze światem duchowym, umożliwioną przez gnozę, mistykę oraz magię. Dobkowski zwraca również na religijnie antypatie Prokopiuka, utożsamiając je z dwiema postaciami, jakimi są diabeł (postrzegany przez pryzmat antropozofii jako troisty demon) oraz *Jahwe* – uważany przez gnostyka raczej za złośliwego demiurga czy *trickstera* niż miłosiernego Boga⁴⁸⁶.

Prokopiuk zatem, co już zostało powiedziane we wcześniejszych rozdziałach, odnosi się także do pogańskiego kultu Wielkiej Matki. Warto dodać, że ów pogański kult zdaje się współcześnie odradzać chociażby w postaci hipotezy Gai, czyli ubóstwienia ziemskiej przyrody – obecnej również we współczesnej myśli ekologicznej. Niemniej jednak trudno uznać Prokopiuka za typowego neopoganina. Polski antropozof podkreśla również w innych miejscach, iż pogańska moralność obyczaju nie jest etyką wolności, gdyż uniemożliwia człowiekowi bycie kimś więcej niż członkiem grupy. Także jeden z jego ulubionych symboli religijnych, czyli chińskie *taj-dżitu* stanowi jedynie zapowiedź pełniejszego symbolu, jakim jest Różo-krzyż. Symbol ten syntetyzuje Różo-Krzyża ukrytego taką jak wspomniany chiński symbol oraz Krzyża bez Róży kojarzony z egzoterycznym chrześcijaństwem, a wreszcie. Jak pisze „romantyczny mag” Eliphias Levy:

⁴⁸⁵ Tamże, s. 200-201.

⁴⁸⁶ M. Dobkowski, *Religie z perspektywy gnostyka*, [w:] *Mel...*, dz. cyt., s. 154-155.

„Zdobycie róży było problemem postawionym przed nauką przez wtajemniczenie, podczas gdy religia pracowała nad przygotowaniem powszechnego, wyłącznego i ostatecznego triumfu krzyża. Połączenie róży i krzyża – na tym polegał problem postawiony przez wysoką inicjację, a jako uniwersalna synteza filozofia tajemna musi zdać sprawę ze wszystkich fenomenów bytu”⁴⁸⁷.

Prokopiuka oprócz religii gnostycznych, czy też takich gnostycyzmów, takich jak manicheizm oraz kataryzm, interesowały również inne religie wyzwolenia. Buddyzm ze względu na podobieństwo nirwany do Najwyższego Boga gnozy czy gnostycyzmu. Natomiast jogę oraz wedantę hinduizmu za ideę roztopienia się człowieka Bogu niczym kropli w oceanie⁴⁸⁸. Wydaje się, że wspólną cechą łączące te różne religie jest wiara – co prawda w różnie rozumianą – reinkarnację. Według polskiego gnostyka reinkarnacja jest poniekąd najbardziej moralną wersją życia pozagrobowego. Prokopiuk przekonuje, iż perspektywa ponownych narodzin lepiej nastraja do moralnego prowadzenia się niż wiara w jedno życie – niezależnie od tego, czy wiąże się ono z perspektywą życia pozagrobowego (tak jak na przykład w chrześcijaństwie) czy też sprowadza życie jedynie do doczesnego (przyziemnego) wymiaru. Poza tym reinkarnacja stanowi niejako jeden ze skutków poznania transracjonalnego, pojawiającego się na dalszych etapach antropozoficznego wtajemniczenia⁴⁸⁹. Do rozpoznania prawdy o reinkarnacji ponoć przyczynia się ćwiczenie mentalne, polegające na przyglądaniu się przeżytemu dniu w odwrotnym porządku czasowym.

Polski gnostyk, pomimo swojej niechęci do religii monoteistycznych, zdaje się wyżej cenić je od religii pogańskich. W jego opinii, drugie przykazanie dekalogu („Nie będziesz wzywał imienia Boga twego nadaremno”) nawołuje do zerwania ze zniewalającą siłą obrazu poznania imaginatywnego na rzecz poznania inspiratywnego, kojarzonego raczej ze zmysłem słuchu. Można zatem mówić o pewnej wyższości mistyki nad gnozą jako kolejnego kroku na ścieżce wtajemniczenia⁴⁹⁰. Jednocześnie jednak Prokopiukowi bliska się wydaje obecna w manicheizmie, a przyjęta prawdopodobnie od Marcjona negacja – przedstawiającego Mojżeszowe dekalog – Starego Testamentu. W podobny sposób zdaje się polski gnostyk odczytywać Księgę Hioba, przedstawiając ją jako personifikację Boga-despoty⁴⁹¹. Warto dodać, że Prokopiuk poniekąd konfrontuje się przy tym z zarzutem gnostycznego

⁴⁸⁷ E. Levi, *Historia magii*, tłum. J. Prokopiuk, Aletheia, Warszawa 2015, s.273.

⁴⁸⁸ J. Prokopiuk, *Rozdroża...*, dz. cyt., s. 143-144.

⁴⁸⁹ Por. M. Wróblewski, *Dlaczego Prokopiuk nie boi się śmierci?*, [w:] *Śmierć, umieralnie, przemijanie*, red. S. Przekłasa, Fundacja dd!kk, Siemianowice Śląskie 2017, s. 521-522.

⁴⁹⁰ J. Prokopiuk, *Antropozoficzna...*, dz. cyt., s. 37.

⁴⁹¹ Tenże, *Bóg...*, s. 177.

antysemityzmu, którego nie należy myśleć z antyjudajizmem⁴⁹². Także niewiele miejsca poświęca polski gnostyk islamowi, zwracając uwagę na „pół archaiczną» cywilizację islamską”⁴⁹³ w następstwie ataku na wieżowiec World Trade Center 11 września 2001 roku.

Swoistą kontynuacją judaizmu – już w chrześcijaństwie – jest dla Prokopiuka protestantyzm – zatracając swoisty wątek mistyczny na skutek daleko posuniętej laicyzacji. Laicyzacja protestantyzmu jest rezultatem jego kompatybilności z kulturą mieszczańską: jej nauką oraz techniką. Polski gnostyk przychylił się zatem do opinii, że protestantyzm jest w gruncie rzeczy bardziej etyką niż religią, podwyższając poziom moralny społeczeństw protestanckich⁴⁹⁴. Nieprzypadkowo zatem Prokopiuk zarzuca poniekąd Kantowi protestancką religijność, zapoznającą w jego mniemaniu Ewangelię. Polski gnostyk pisze: „Błądność poglądów Kanta bierze się (...) przede wszystkim z jego (nieświadomych?) założeń protestanckich, czy krypto-judaistycznych czy judeochrześcijańskich”⁴⁹⁵. Również w ambiwalentny sposób polski antropozof ocenia prawosławie, doceniając głębie mistyki, ale zżymając się na dogmatyzm i anachroniczną liturgię⁴⁹⁶.

Pomimo wymienionych zastrzeżeń religia jest dla Prokopiuka czynnikiem kulturowym, pozwalając na przejście świadomości z duszy doznaniowej w duszę samoświadomą. Ów proces oddają legendy o poszukiwaniach świętego Graala oraz tragicznych losach Fausta. Według polskiego gnostyka, jego tajemnicę winien poznać każdy poszukujący. Pierwszym człowiekiem obdarzonym duszą samoświadomą jest legendarny Parsifal, zdolny do zadania – w duchu gnozy – rozstrzygającego pytania. Jego pytanie zapoczątkowuje kolejną fazę procesu zbawienia, oznaczające przejście od świadomości *pistis* do świadomości *gnosis*. I tak jak dawniej dostęp do wiedzy duchowej był przywilejem nielicznych, takich jak Zakon Templariuszy czy Różokrzyżowcy, to dopiero czasy Renesansu i Reformacji przynoszą wzrost ludzkiej samoświadomości. Symboliczną postacią tego okresu jest Faust, któremu swoje największe dzieło poświęcił Goethe, wyrażając dążenie do poznania nawet za cenę związków z diabłem⁴⁹⁷.

⁴⁹² Tenże, *Matrix...*, dz. cyt., s. 25.

⁴⁹³ Tenże, *Jestem...*, dz. cyt., s. 465.

⁴⁹⁴ Tenże, *Rozdroża...*, dz. cyt., s. 126.

⁴⁹⁵ Tenże, *Anty-Kant. Palinodia*, dz. cyt., s. 85.

⁴⁹⁶ Tenże, *Rozdroża...*, dz. cyt., s. 121-122.

⁴⁹⁷ Tenże, *Historia...*, dz. cyt., s. 62-62.

9.5 Antyklerykalizm gnostyka

Religią budzącą największy opór Prokopiuka jest katolicyzm. Dzieje się tak z co najmniej dwóch powodów. Pierwszy z nich wydaje się być spowodowany negatywnymi doświadczeniami – wspomnianym w podrozdziale poświęconym młodzieńczym poszukiwaniom polskiego gnostyka. Drugim powodem zainteresowania katolicyzmem jest jego wpływ na kształtowanie kultury nie tylko polskiej, lecz również światowej. Katolicyzm – ciągle jest – najliczniejszym wyznaniem religijnym na świecie i z dużą dozą prawdopodobieństwa można powiedzieć, iż Kościół katolicki miał największy spośród wszystkich religii wpływ na kształtowanie dziejów ludzkości. Trzeba do tego dodać jeszcze jeden powód, który szczególnie interesowałby gnostyka, a mianowicie ciągle obecne w życiu Kościoła „zainteresowanie” ezoteryzmem oraz okultyzmem, objawiające się w praktykowaniu egzorcyzmów oraz związaną z nimi refleksją demonologiczną. Prokopiukowa krytyka katolicyzmu stanowi zatem wypadkową jego zapatrywań oraz ezoterycznych przekonań.

Z tego względu Prokopiuk niekiedy wypowiada niczym jako zwolennik laicyzacji życia publicznego czy wręcz jako typowy antyklerykał. Szczególnie raził go tak zwany cezareizm Kościoła, a mianowicie jego inspirowane dziedzictwem cesarstwa rzymskiego umiłowanie do władzy oraz wszelakich związków z nią. Dążeniu do władzy towarzyszy również żądza posiadania dóbr materialnych. Gnostyk pisze:

„(...) Kościół rzymsko-katolicki jest bardziej rzymski niż katolicki, bo formalnie katolicki, jak to się nam wmawia, nie oznacza powszechny, a przecież wcale tego nie znaczy. Katolicki bowiem – we właściwym znaczeniu tego słowa – znaczy: zgodny z pełnią przekazu (*kat'holon*). W związku tym na dobrą sprawę Kościół ten nie ma prawa nazywać się katolickim”⁴⁹⁸.

Rezultatem dążenia do władzy i bogactw jest skłonność do stosowania przemocy. Prokopiuk nie neguje, iż w cesarstwie rzymskim prześladowano chrześcijan, ale za to stwierdza, że Kościół w zmienionych okolicznościach historycznych sam stał się prześladowcą. Szczególnie dotyka prześladowanie manichejczyków podczas pontyfikatu papieża Militadesa oraz osobiście przeżywana krwawa rozprawa z katarami. Wymienia on inne ofiary katolickich prześladowań: pogan (łącznie z ofiarami kolonizacji), Żydów, protestantach, muzułmanach a także działalności inkwizycji. Prokopiuk klasyfikuje ją w języku psychiatrii jako psychopatię

⁴⁹⁸ Tenże, *Rozdroża...*, dz. cyt., s. 122.

paranoidalną, powołując się na opis Antoniego Kępińskiego⁴⁹⁹. Kolejną cechą odrzucającą polskiego gnostyka od Kościoła są patologie o charakterze seksualnym. Skąd się one biorą? Prokopiuk odpowiada:

„(...) znajdujemy ją w dwóch punktach: wydaje mi się – zresztą to nie dotyczy tylko Kościoła rzymskiego (...) że źródłem tej patologii jest tu antyfeminizm, czy patriarchalizm mniej lub bardziej radykalnie praktykowany przez Kościół. To znaczy, że połowa ludzkości – kobiety, którym uniemożliwia się kapłaństwo – zostaje odcięta od *sacrum*, od bezpośredniego z nim kontaktu (zakładając, że kapłan ma taki bezpośredni kontakt). (...) Otóż czynnikiem szczególnie patogennym jest w katolicyzmie celibat, którego uniknęło zarówno duchowieństwo prawosławne, jak i protestanckie. (...) Czym innym bowiem jest wybranie celibatu, jak to robi zakonnik – wybranie go, a nie przyjmowanie narzuconej mu propozycji z przymusu. W przypadku mnicha oczywiście jest to też przymus, ale w dużej mierze zadaje on go sam sobie. Wiemy, do jakich patologicznych skutków prowadzi celibat tak zwanego kleru świeckiego”⁵⁰⁰.

Jednak największym zarzutem Prokopiuka wobec Kościoła, aczkolwiek dokonany nie ze ściśle moralnego punktu widzenia, jest zdrada zasady inicjacji. W jego opinii założyciela Kościoła, tacy jak Jezus z Nazaretu, Jan Ewangelista, a także Paweł z Tarsu, byli gnostykami. Prokopiuk dopowiada przy tym: „Znaczy to, że choć nie musieli się tak nazywać, to jednak posiadali gnozę, czyli wiedzę płynącą z bezpośredniego kontaktu z Bóstwem”⁵⁰¹. Działo tak się jednak do II czy III wieku, kiedy doszło do gwałtownych prześladowań chrześcijan. Według przypuszczenia Prokopiuka, był wówczas intensywnie infiltrowany przez „tajną policję rzymską”, co doprowadziło do wielu aresztowań wśród gnostyków i mistyków. Kiedy ich zabrakło, władzę w Kościele przejęli niezdolni do inicjacji biurokraci. Zastąpili oni gnozę wiarą⁵⁰².

Prokopiuk zarzuca chrześcijaństwu egzoterycznemu zamianę transracjonalnej gnozy w racjonalną teologię. Za głównego winnego owej zamiany uważa on świętego Augustyna, zestawianego w antropozofii z Judaszem⁵⁰³. Zdrada chrześcijaństwa dokonana przez Augustyna polegała przede wszystkim na próbie racjonalizacji objawienia, doprowadzającego do zastąpienia teozofii przez teologię, a także wypreparowania z religii ideologii politycznej, uprawomocniającej do dokonywania różnego rodzaju aktów przemocy, a także opresyjności instytucji Kościoła. Elementem nauczania manichejskiego, jakie zachowało się w naukach jednego z najważniejszych filozofów chrześcijańskich, jest dualizm. Dualistyczny obraz rzeczywistości pozwala mówić o dobrym Stwórcy i zbuntowanych przeciwko niemu aniołach, nakłaniających ludzi do życia w grzechu.

⁴⁹⁹ A. Kępiński, *Psychopatie*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1977, s. 86.

⁵⁰⁰ J. Prokopiuk, *Rozdroża...*, dz. cyt., s. 123.

⁵⁰¹ Tamże, s. 124.

⁵⁰² Tamże, s. 125.

⁵⁰³ Tamże, s. 248.

Augustyn w swoim najobszerniejszym dziele *O Państwie Bożym* przeciwstawia *Civitas Dei* (Państwo Boże) *civitas diaboli* (państwu diabelskiemu). Gnostyk stwierdza: „Między «światem Światłości» a «światem ciemności» istnieje przepaść nie do przebycia, «łączy je jedynie walka i nie może być między nimi jakiegokolwiek zrozumienia czy (*horrible dictu!*) porozumienia»⁵⁰⁴. Według Prokopiuka fatalną konsekwencją dualistycznej postawy, jaką za Jungiem określa mianem projekcji. Przekonanie bowiem o własnej wyjątkowości jako jedyne go nosiciela i reprezentanta Prawdy, Dobra i Piękna, a co za tym idzie absolutnej słuszności, prowadzi do rzutowania wypartych treści na innych. (Polski gnostyk uważa, że apogeum tego procesu było ogłoszenie dogmatu o Nieomyślności Papieża w sprawach wiary oraz obyczajów). Jednak o wiele bardziej brzemienne w skutki jest według niego przekonanie świętego Cypriana o niemożności osiągnięcia zbawienia poza Kościołem, którego sakramenty – zdaniem polskiego gnostyka – nie czynią katolików ludźmi lepszymi pod względem moralnym od bezwyznaniowców czy innowierców.

Prokopiuk zdaje się przede wszystkim dostrzegać jedynie połowiczne zrozumienie manicheizmu przez Ojca Kościoła. Polski gnostyk zauważa, że Augustiańskie polemiki z teozofami manichejskimi, takimi jak Faustus z Mileve, Fortunat oraz Segontin, zawierają obraz manicheizmu dla niewtajemniczonych. Kluczowym momentem wydaje się przy tym wspomniane spotkanie przyszłego świętego z biskupem manichejskim. Zostaje ono oddane przez polskiego ezoteryka poniższymi słowami:

„Cały czas powinniśmy pamiętać o tym, że Faustus z Mileve obiecał Augustynowi, czy w jego imieniu obiecywano, że on przyjdzie i wszystko wyjaśni. Myślę, że to jest pewne nieporozumienie i to samego Augustyna być może. Nie Faustusa na pewno. Są przecież różnego rodzaju wyjaśnienia. Można coś wyjaśnić intelektualnie i zapewne Faustus to powiedział: on nie od tego, to nie jest jego mocna strona. Nie przypisywał sobie czegoś, czego nie miał. Natomiast przypuszczam, że mogło być tak, o czym albo Augustyn wprost nie wiedział – bo mu o tym nie powiedziano – albo się nie domyślał, że Faustus porozmawiał z nim i przekonał się, że on do inicjacji się nie nadaje. I o czym miał więcej rozmawiać...Mógłby mu wyjaśnić, ale dając mu ogląd rzeczy, a nie sumę pojęć”⁵⁰⁵.

Według Prokopiuka, dzieje Kościoła są procesem permanentnej projekcji, oznaczające nieświadome rzutowanie własnych przewin na inne wyznania czy też „style życia”, skutkujące oskarżeniami o pogaństwo, żydostwo, heretyckość oraz schizmatyczność. Prokopiuk twierdzi:

„(Najjaskrawszym przykładem kościelnej superprojekcji jest właśnie koncepcja wiecznego Piekła wbrew ewangelicznym zasadom miłości i totalnego wybaczenia). Autoerotyzm (samozakochanie się) i autyzm Kościoła powoduje, że kocha on tylko siebie, świat widzi przez pryzmat własnych przekonań i marzeń, toteż nie jest w

⁵⁰⁴ J. Prokopiuk, *Manifest...*, dz. cyt., s. 76.

⁵⁰⁵ Tamże, s. 64.

stanie ani poznać, ani pokochać «innego» (pomijając kaznodziejskie werbalizmy). (...) odziedziczył «kozła ofiarnego», karmi go i tuczy aż do dziś (*Dominus Jezus* Ratzingera). Kościelna projekcja miała fazę normalną, dopóki służyła uświadomieniu sobie swego religijnego ego, stała się patologiczna, kiedy utracił on zdolność autentycznego dialogu z każdym «innym» (*fight or flight* tylko), bo stała się formą obrony przed lękiem. Dopóki w innym widzi wroga – trzeba się go lękać, uciekać więc lub go zwalczać. Projekcja z okresu (przedłużonego) dojrzewania u dorosłego jest już patologią⁵⁰⁶.

Gnostyk uważa przy tym, że jednym z czynników, poprzedzające współczesną dominację materializmu jest uznanie przez Kościół katolicki dogmatu, uznającego człowieka za jedność psychofizyczną. Stało się to na soborze w Konstantynopolu w latach 869-870. W ten sposób przekreślono wcześniej obowiązującą triadyczną wizję człowieka. Według niej człowiek nie tylko składa się z ciała i duszy, lecz również z ducha, partycypując w rzeczywistości duchowej. Według Prokopiuka redukcja człowieka do istoty psychofizycznej, stanowi pierwszy krok w stronę animalizacji człowieka⁵⁰⁷, co rzutuje na jego niezbyt wybredną ocenę tomizmu jako „trupiej filozofii”⁵⁰⁸. Chrześcijaństwo ortodoksyjne, czyli katolicyzm, prawosławie i protestantyzm, przejęło z judaizmu wiarę w zmartwychwstanie ciał przed Sądem Ostatecznym. Odrzuciło zatem ważną dla ezoteryki koncepcję reinkarnacji. Natomiast od filozofii starożytnych Greków zapożyczyło ono psychofizyczną koncepcję człowieka, obdarzonego nieśmiertelną duszą, oscylując pomiędzy rozwiązaniem platońskim oraz arystotelesowskim, co oznaczało w gruncie rzeczy waloryzację ciała.

Według Steinera, manichejczycy, zwłaszcza zaś wybrani manichejczycy, są pewnego rodzaju szkołą inicjacji obliczoną na kilkaset lat. Ludzie, którzy przeszli przez jedną inkarnację manichejską bardzo wiele wycierpieli, co czyni ich predysponowanych do pracy nad zbawieniem istot demonicznych. Taki jest sens istnienia manicheizmu⁵⁰⁹. A jaki jest sens istnienia katolicyzmu? Prokopiuk odpowiada:

„Wyobraźmy sobie (...) że Jezus z Nazaretu umiera i nie zmartwychwstaje lub też, że Saul z Tarsu nie ma wizji Zmartwychwstałego na pustyni. Świat nasz nie ulega zmianie: Cesarstwo Rzymskie istnieje do dziś (?), może z mitraizmem jako religią państwową, Żydzi zaś albo godzą się z Rzymem (mało prawdopodobne), albo – jak to się stało faktycznie – zostają wypędzeni po siedemdziesiątym roku naszej ery ze swej ojczyzny. (Podobną wizję miał Philip Dick). I co? Wszyscy jesteśmy poganami, niektórzy żydami, w Rzymie rządzi cesarz, nie papież, być może świat jest rzymski, być może panuje mocno zdegenerowana kultura hellenistyczna. (...) Wiem tylko, że – choć byłby to świat w pewien sposób uczciwszy (dziś też jesteśmy poganami lub żydami, tylko udajemy chrześcijan). Ja bym w nim, świecie kalekim, żyć nie chciał. *Nein, danke*”⁵¹⁰.

⁵⁰⁶ Tamże, dz. cyt., s. 83.

⁵⁰⁷ J. Prokopiuk, *Ścieżki...*, dz. cyt., s. 84.

⁵⁰⁸ Tenże, *Światłość i Radość*, tom II, Dom Wydawniczy tCHu, Warszawa 2018, s.345.

⁵⁰⁹ Tenże, *Jestem...*, dz. cyt., s. 64.

⁵¹⁰ Tamże, s. 155-156.

9.6 Wobec racjonalistycznego materializmu i jego przodka

Głównym światopoglądowym oponentem Prokopiuka jako spirytualistycznego holisty jest racjonalistyczny materializm. Racjonalistyczny materializm zaprzecza istnieniu świata duchowego poprzez zawężenie horyzontów poznawczych do rzeczywistości naturalnej. W jego przekonaniu na początku była ezoteryka, która z czasem degradowała się w postacię wierzeń religijnych, spekulacji filozoficznych a wreszcie badań naukowych. Prokopiuk zatem w pewen sposób powtarza stanowisko znane z pozytywizmu, ale interpretuje je na własny sposób. Dla niego odejście od pierwotnej ezoteryki nie jest postępowaniem, lecz upadkiem jego upadkiem. Poznanie bowiem zostaje zredukowane do intelektualnego opracowania danych doświadczenia. Przy czym doświadczenie zostaje ograniczone do danych czy percepcji zmysłowych. Polski gnostyk wskazuje na kompatybilność naturalizmu metodologicznego z naturalizmem epistemologicznym oraz naturalizmem ontologicznym, wykluczającym *de facto* istnienie rzeczywistości duchowej oraz sceptycznie odnoszącą się do zjawisk paranormalnych.

Przy czym Prokopiuk dość ambiwalentnie wypowiada się na temat wywodzącej się niejako z ducha pozytywizmu parapsychologii oraz innych zjawisk z pogranicza życia naukowego i szeroko pojętej religijności, takich jak spirytyzm czy ufologia, łącznie z tak zwaną teorią starożytnych astronautów. Prokopiuk zdaje sobie sprawę z dwuznaczności szeroko pojętych badań parapsychologicznych, przestrzegając ich zwolenników przed Scyllą do przednaukowych form uprawiania okultyzmu, a także Charybdą sceptycznej anihilacji przedmiotu badawczego, wymykającego się statystykom oraz pomiarom. Jednocześnie uważa on, iż próby materializacji doświadczenia duchowego niejako mijają się z celem, ponieważ zadaniem człowieka jest raczej podnoszenie materii do poziomu ducha – a nie na odwrót. Łatwo zatem dojść do wniosku, że materialistyczne podejście do badania zjawisk duchowych wypacza je. Jednak z drugiej strony, polski gnostyk przewiduje powrót ezoteryki za pośrednictwem nauki w ramach opisywanego w poprzednim rozdziale paradygmatu wyobraźni.

Prokopiuk źródeł materialistycznego racjonalizmu dopatruje się w rozpowszechnieniu światopoglądu religijnego jako odejścia od gnostycznej zasady inicjacji na rzecz wiary. Gnostyk, interesując się różnymi formami religijności, skłania się faworyzowania religii bliższych ezoteryce, a co za tym idzie negatywnie oceniając te przejawy życia religijnego, które oddalają się od ezoteryki. Z tego polski gnostyk w większym stopniu sympatyzuje z religiami pogańskimi niż z monoteistycznymi religiami

objawienia. Religie monoteistyczne odżegnywały się od związków z gnozą oraz magią, a także mistyków traktowały z rezerwą czy wręcz podejrzliwością. Polski gnostyk przy tym dość zdawkowo wypowiada się na temat judaizmu i islamu, biorąc przed wszystkim pod uwagę konfrontację ezoterycznego oraz egzoterycznego chrześcijaństwa: prawosławia, protestantyzmu oraz katolicyzmu. Najwięcej uwagi poświęcając dziejom Kościoła katolickiego.

Prokopiuk z różnych względów krytycznie oceniał katolicyzm. W jego opiniach zauważyć da pewnego rodzaju rozdwojenie na dość konwencjonalny antyklerykalizm oraz na mniej szablonowe poglądy o charakterze ezoterycznym. W ramach poglądów antyklerykalnych polski gnostyk chętnie odwołuje się do ciemnych kart w historii Kościoła, wypominając mu żądzę władzy i bogactwa oraz towarzyszące im akty przemocy, łącznie z represjonowaniem ludzkiej seksualności, prowadzących do kolejnych patologii. Natomiast z ezoterycznego punktu widzenia Kościół stał się w okolicach drugiego wieku, kiedy zerwał praktycznie z zasadą inicjacji. Później święty Augustyn w największym stopniu przyczynił się do racjonalizacji teologii, nie rozumiejąc zbyt wiele z manicheizmu, który odrzucił na rzecz katolicyzmu. Według gnostyka, nauczanie Kościoła, a szczególnie przyjęta przez niego antropologia jedności psychofizycznej oznaczała pierwszy krok w stronę animializacji człowieka, a także materialistycznego pojmowania rzeczywistości. W ten sposób katolicyzm jako główny przedstawiciel chrześcijaństwa przyczynił się do powstania cywilizacji naukowo-technicznej i związanych z nim kolejnych etapów sekularyzacji, mających prowadzić do odrodzenia ezoteryki.

10. Prokopiuk w kontekstach

10.1 Od rozproszenia do kontekstów

Rozważaniom na temat ezoterycznego światopoglądu Prokopiuka towarzyszyło kilka trudności. Jedną z nich było rozproszenie jego pism, zwanych przez niego niekiedy na wyrost esejami. W związku z tym, czytanie esejów polskiego gnostyka w dużej mierze okazało się czytaniem jego dwudziestu trzech książek, w których chociażby tomy pamiętników były potraktowane raczej zdawkowo. (Dalsze części pamiętników będą jeszcze wydawane). Z pewnością pomocne okazały się późne publikacje Prokopiuka, które stanowiły próby osiągnięcia światopoglądowej syntezy. Pomocne okazały się teksty okolicznościowe zawarte w tomie *Mel vitae=Miód życia* oraz trzecim tomie *Światłości i Radości*. Trudno zatem porównywać polskiego gnostyka pod względem spójności wykładu chociażby do – chyba najwybitniejszego luminarza Nowej Ery – Fritojfa Capry. Jego trylogię stosunkowo łatwo scharakteryzować. W jej pierwszej części, czyli w *Tao fizyki* zostały przedstawione źródła ruchu, czyli próby łączenia obrazu świata wynikającego z odkryć fizyki kwantowej z koncepcjami religii orientalnych. *Punkt zwrotny* rozwijał społeczne konsekwencje zarysowanego w poprzedniej publikacji spojrzenia na świat. Natomiast w *Należy do wszechświata*, odwołując się do ustaleń z poprzednich publikacji rewidował postrzeganie religii⁵¹¹.

Z pewnością na poglądy Prokopiuka największy wpływ antropozofia Steinera, z którą zetknął się za pośrednictwem Waltera. Warto powtórzyć, że Walter przekazał Prokopiukowi podejście do antropozofii, stawiające na niezależność adepta, raczej jako metodę poznania świata duchowego niż namiastkę wyznania religijnego. Walter również nakłonił Prokopiuka do prób budowania własnego światopoglądu, mającego stanowić swoiste pogodzenie optymizmu nowoczesnej gnozy transformacyjnej z pesymizmem dawnej gnozy eskapistycznej. Budowanie światopoglądu zaowocowało łączenie antropozofii z różnymi postaciami ezoteryki w ramach spirytualnego holizmu, prowadząc niejako do prób zaktualizowania antropozofii na przełomie dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku przez postulowanie paradygmatu wyobraźni oraz próby jej łączenia z Ruchem Nowej Ery. Antropozoficzne tło widoczne jest również w późniejszych latach, kiedy Prokopiuk coraz bardziej praktykuje gnozę lateralną, tworząc projekt alternatywnej rzeczywistości. Jego

⁵¹¹ Por. R.T. Ptaszek, *Nowa...*, dz. cyt., s. 164.

osobista perspektywa zdaje się przy tym przysłaniać właściwie sygnalizowaną potrzebę budowania polskiej – bardziej manichejskiej – antropozofii. Miałaby ona nawiązywać do romantycznego mesjanizmu.

Z pewnością Prokopiuk w wielu swoich publikacjach podkreśla znaczenie Steinerowskiej antropozofii oraz jego *Filozofii wolności* do kształtowania jego światopoglądu. Przywiązanie od antropozofii wydaje się poniekąd generować dwa skutki, które w pewien sposób osłabiają wymowę poczynąń polskiego ezoteryka. Pierwszym z nich jest status antropozofii, która z postulowanej nauki duchowej stała się modelowym przykładem pseudonauki, odwołującej się do intersubiektywizmu autorytarnego, której niektóre twierdzenia stoją w sprzeczności z osiągnięciami współczesnej nauki. Prokopiuk antropozofię woli traktować poniekąd jako atrakcyjną alternatywę światopoglądową, co wydaje się być stanowiskiem co najmniej ekscentrycznym. Co więcej jego opracowania antropozofii pomimo tego, że mogą pełnić rolę wprowadzenia w antropozoficzne arkaana nie uwzględniają najnowszych osiągnięć w akademickim a nie *stricte* antropozoficznym piśmie Steinera. Podobnie łączenie Prokopiuka z przebrzmiałym w teraźniejszości Ruchem Nowej Ery też nie pomaga na wzrost zainteresowania jego osobą. Trzeba jednak pamiętać, że o ile *New Age* skomercjalizował się i skończył pod koniec dwudziestego wieku, to niektóre idee tego ruchu zdają się być nadal obecne, a co za tym idzie zasługiwać na refleksję.

Wreszcie jednym z zarzutów towarzyszących powstawaniu tej pracy było przekonanie, że opracowywane są w niej poglądy ekscentryka, nadających się do działu ciekawostek historycznych nie mających wiele wspólnego z uprawianiem filozofii czy nawet poważnym rozważaniem kwestii światopoglądowych. W celu oddalenia tak postawionego zarzutu, w niniejszym rozdziale zostaje przedstawiony Prokopiuk w interakcjach z innymi myślicielami – często nietuzinkowymi przedstawicielami polskiej nauki i filozofii. W pierwszej kolejności są one związane z powstałym z inicjatywy bohatera niniejszej pracy klubem *Gnosis*. Z pewnością kolejnym tropem okazały się tłumaczenia Prokopiuka, a także związane z nimi teksty, obrazujące różnice światopoglądowej z takimi filozofami jak przywołani już w tej pracy Rosińska czy Siemek. Wreszcie nazwisko Prokopiuka pojawia się w kontekście różnorodnych rozważań na temat ezoteryki i gnozy: od teologii po literaturoznawstwo.

10.2 Środowisko *Gnosis*

W rozdziale poświęconym biografii polskiego gnostyka przedstawiam go jako założyciela klubu *Gnosis* oraz czasopisma wydawanego pod tym samym tytułem, co spowodowało nietrafione zarzuty o jego rzekome dyktatorskie czy też sekciarskie zapędy⁵¹². Podejmowane przez niego inicjatywy świadczą z pewnością o trudzie nie tylko własnych poszukiwań światopoglądowych, wyrażanym przy pomocy pisanych tekstów, lecz także próbie budowania środowiska oddanego ezoteryce. Oznacza to, że bohater niniejszej pracy nie był w swoich wysiłkach do końca odosobniony a poszukiwanie recepcji jego poglądów wymaga w pierwszej kolejności uwzględnienia środowiska, które co najmniej współtworzył. Stąd poniższe rozważania sygnalizują raczej możliwe do pojęcia wątki w przyszłości niż stanowią rezultat pracy porównawczej domagającej się rekonstrukcji nie tylko poglądów Prokopiuka, lecz także wspomnianych w niniejszej pracy Maurina, Nowickiego, Wiercińskiego oraz Renaty Wieczorek.

Zwłaszcza urodzonych jeszcze przed wojną Maurina i Wiercińskiego uważa się za przedstawicieli chrześcijańskiej ezoteryki czy też chrześcijańskiego gnostycyzmu, którego praktykowanymi do dnia dzisiejszego formami jest antropozofia oraz antycypujący ją Różo-Krzyż⁵¹³. Maurin był wybitnym profesorem matematyki, między innymi autorem trzypięciotomowego podręcznika *Analizy* a także inicjatorem (prowadzonego do dnia dzisiejszego) seminarium „Układy otwarte”. Maurin nie tylko interesował się matematyką, lecz także filozofią oraz religiami – o czym mogą świadczyć publikowane już od lat pięćdziesiątych dwudziestego wieku artykuły publikowane pod pseudonimem Michał Mazur. ukazujące się chociażby w „Znaku”. Aktywność Maurina znalazła swoje podsumowania w niedawno opublikowanych książkach, w których można poznać jego bardziej filozoficzne oblicze: *Odczyty w Castel Gandolfo*, *Wielkie tęsknoty ludzkości: mistyka-matematyka-magia* oraz *Spotkania*. Maurin w wielu swoich tekstach, podobnie jak Prokopiuk, odróżnia od siebie poznanie symboliczne oraz poznanie diaboliczne. Maurin pisze:

„Chce więc być poznawana w tym prawdziwym jednoczącym procesie, który w dawnych świętych językach oznaczał jednocześnie poznanie, jak i płodzenie, rodzenie. (...) Poznający symbolowo tworzy w procesie poznawczym dla poznawanego nową przestrzeń, przestrzeń symboliczną, w którą tamta istota może wejść i rozwinąć jak pąk w promieniach światła i ciepła”⁵¹⁴.

⁵¹² T. Cegielski, *Jerzego Prokopiuka ścieżka obok drogi*, [w:] J. Prokopiuk, *Światłość i Radość*, tom III. Dom Wydawniczy tCHu. s.33

⁵¹³ J. Dobrowolski, *Żegnaj Merkuriuszu*, [w:] J. Prokopiuk, *Światłość i Radość*, tom III. Dom Wydawniczy tCHu, s. 69-70.

⁵¹⁴ K. Maurin, *Odczyty w Castel Gandolfo*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2020, s. 44.

Tak scharakteryzowane poznanie symboliczne zdaje się charakteryzować dobrych psychoterapeutów czy prawdziwych artystów, tworzących przestrzeń dla otwartości. Przeciwwstawione poznaniu symbolicznemu poznanie diaboliczne okazuje się poznaniem dominującym w nauce oraz technice. Maurin twierdzi:

„Zakaz spożywania owocu drzewa poznania, w którego gałęziach mieszka dia-bolos nie jest zakazem poznania w ogóle, lecz poznania dzielącego, dia-bolicznego... Wygnanie z raju nie stanowi jakiejś kary wymierzonej z zewnątrz: proces poznania diabolicznego jest już utraceniem rajskiego życia, życia w raju. Dawna sztuka chrześcijańska wiedziała dobrze o tych tajemnicach”⁵¹⁵.

O ile poznanie symboliczne ma za zadanie łączyć, to poznanie diaboliczne służy rozdzieleniu. Píše on: „Owa potęga, Diabolos-Aryman, działa i poznaje (także poprzez nas) w owym dzielącym, zniewalającym poznaniu, którego zasadą jest *divide et impera*, „dziel i rządź”. Ten rodzaj poznania panuje w naukach przyrodniczych, a jakże często również w polityce”⁵¹⁶.

Natomiast Wierciński – wspomniany przy okazji młodzieńczych poszukiwań oraz rozdziału dotyczącego *New Age* – był wybitnym polskim antropologiem religii, autorem *Magii i religii* oraz książki *Przez ogień i wodę. Biblia a Kabala*, a także nauczycielem wielu polskich badaczy - głównie religioznawców. Prokopiuk po jego śmierci napisał o nim:

„Andrzej podchodził do ezoteryki jako badacz – badacz-naukowiec – to znaczy w dużym stopniu z zewnątrz. (Na przykład nigdy - o ile mi wiadomo – nie praktykował żadnych form medytacji, co mieli mu za złe pewni jego słuchacze buddyści). Rudolfa Steinera i antropozofię (także Roberta Waltera cenił bardzo wysoko) stawiał chyba najwyżej w swej hierarchii wartości różnych szkół ezoterycznych – przede wszystkim jako reprezentantów chrześcijaństwa ezoterycznego. Ale antropozofem nigdy nie był – nad czym ja z kolei po trosze ubolewam. Pocięszało mnie tylko to, że – w pewnym sensie i do pewnego stopnia – postępował w duchu antropozoficznym (...) Z drugiej strony Andrzej z sympatią obserwował moje (jakże skromne) wysiłki wprowadzenia do myśli polskiej «paradygmatu wyobraźni». Najbardziej jednak znaczącym dowodem nie tylko trwałej naszej przyjaźni, lecz także «sojuszu» ideowego był udział Andrzeja w wykładach założonego przeze mnie klubu «Gnosis» oraz kilkakrotne zaproszenie mnie do udziału w Konferencjach «The Peculiarity of Men» organizowanych przez w Warszawie i Kielcach na przełomie XX i XXI wieku”⁵¹⁷.

Wierciński oprócz swojej teorii paradygmatów, cytowanej przez Prokopiuka, dał się również poznać jako obrońca *New Age*, broniąc go przed nadgorliwymi krytykami. Do owych grzechów krytyków należą: po pierwsze, brak znajomości tekstów źródłowych *New Age*; po drugie, brak znajomości doktryn Dalekiego Wschodu; po trzecie, niebranie pod uwagę wiedzy

⁵¹⁵ Tamże, s. 49.

⁵¹⁶ K. Maurin, *Spotkania*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2022, s. 36-37.

⁵¹⁷ J. Prokopiuk, *Ostatni...*, dz. cyt., s. 269.

naukowej z własnymi stwierdzeniami doktrynalnymi; po czwarte, brak głębszego pojmowania chrześcijaństwa⁵¹⁸.

Kolejną ważną postacią w klubie *Gnosis* jest Światosław Florian Nowicki – tłumacz Boehmego oraz Hegla – a także osoba otwarcie przyznająca się do ezoterycznych praktyk: astrologii, channelingu, tarota. Nowicki w swoich tekstach starał się łączyć ze sobą wątki heglowskie oraz jungowskie. Wspominając Prokopiuka w następujący sposób, Nowicki pisze:

„Dla mnie ezoteryka stanowi zaplecze każdej filozofii z prawdziwego zdarzenia, a z kolei Jerzy traktował filozofię jako pełnoprawny (choć pewnie drugoplanowy z właściwą ezoteryka) składnik światopoglądu, na co nie bez wpływu był zupełnie fakt, że jego mistrz duchowy Rudolf Steiner, był z wykształcenia doktorem filozofii (...) filozofia stała się uprawnionym elementem programowym Klubu, ale rzecz jasna nie jakakolwiek, lecz tylko ta wielka, sięgająca Absolutu, do której filozofia Hegla jak najbardziej należy. Głównym przedmiotem dyskusji między nami (w Klubie Gnosis) był stosunek myślenia pojęciowego do innych rodzajów poznania. Ja, trzymając się Heglowskiego myślenia rozumowego (w przeciwieństwie do zwykłego myślenia rozsądkowego), stawiałem je wyżej od innych form poznania, natomiast Jerzy obstawał przy wyższości myślenia symbolicznego, nie mówiąc już o tym, że uznawał realność Steinerowskich form wyższego poznania, mianowicie poznania imaginatywnego, inspiratorywnego i intuitywnego, traktując myślenie pojęciowe jako formę niższego poznania. Niestety, nie doszło między nami do poważniejszego wspólnego zgłębienia tego zagadnienia, pewnie z braku potrzeby przekonywania drugiego i z powodu niewystarczającej gotowości do zmiany własnego stanowiska. Poza tym zgadzaliśmy się co do tego, że każdy człowiek powinien mieć swój własny światopogląd albo nawet kilka światopoglądów (...). Gdyby jednak doszło do takiej poważniejszej dyskusji, to obstawiałbym przy tym, że rozumowe myślenie pojęciowe w sensie Heglowskim można spróbować podciągnąć pod poznanie intuitywne Steinera, a poza tym – zakładając, że, jest to dla Jerzego autorytet – powołałbym się na jego książkę *Die Rätsel der Philosophie in ihrer Geschichte als Umriss dargestellt*”⁵¹⁹.

Stanowisko Prokopiuka pod wieloma względami zdaje się dzielić Renata Wieczorek omawiająca zagadnienie transcendentnych stanów poznawczych, to znaczy takich, które przekraczają potoczne i naukowe sposoby zdobywania wiedzy⁵²⁰. Najbardziej znaczącym, aczkolwiek nie jedynym trascendentnym stanem poznawczym są według niej doświadczenia mistyczne. Dzięki nim możliwa jest wiedza zwana gnozą. Wieczorek przekonuje, że epistemologia odróżniając wiedzę od gnozy, czyli uświadomienia przez człowieka jego kondycji oraz znaczenia swoich poznawczych wysiłków, milcząco przyjmuje paradygmat racjonalistyczny-naukowy. Innymi słowy, epistemologia zawęża wartościowe poznanie do tego, co wyrażalne w sposób intersubiektywny i w takowych sposób sprawdzalne oraz uzasadnione, określając wszelkie inne poznanie mianem irracjonalnego⁵²¹.

⁵¹⁸ A. Wierciński, *Krytyka krytyki New Age*, [w:] „*Oblicza Nowej Duchowości*”. *Materiały XXIII Ogólnopolskiego Seminarium Estetycznego New Age Kraków-Magilany*, red. M. Gołaszewska, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1995, s. 66.

⁵¹⁹ Ś. F. Nowicki, *Wspomnienie o Jerzym Prokopiuku*, [w:] J. Prokopiuk, *Światłość i Radość*, tom III. Dom Wydawniczy tCHu, s. 39.

⁵²⁰ R. Wieczorek, *Transcendentne stany poznawcze*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018, s. 10.

⁵²¹ Tamże, s. 19.

Jednocześnie autorka powyżej zacytowanych słów zwraca uwagę na mankamenty naturalnych źródeł wiedzy. Za naturalne źródła wiedzy uważa ona: percepcję zmysłową, poznanie rozumowe, zdrowy rozsądek, introspekcję, intuicję, wyobraźnię oraz pamięć. Wszystkie one posiadają swoje mankamenty. Wieczorek tym samym przygotowuje podstawę, mającą za zadanie uwiarygodnić transcendentne stany poznawcze. Filozofka odwołuje się w swojej pracy do kontekstualizmu. Autora *Transcendentnych stanów poznawczych* pisze:

„Epistemologiczni kontekstualiści mówią o okazjonalności i kontekstowej zmienności znaczenia wyrażania *wiem, że*. Ich zdaniem w każdym kontekście wyrażenie to znaczy co innego, ponieważ zmieniają się warunki uznawania przekonań za uzasadnione (a zatem zasługujące na miano wiedzy). I tak na przykład w kontekście o niskich standardach epistemicznych dla wiedzy (chodzi w istocie o niskie standardy uzasadniania) można przypisać (lub komuś) posiadania wiedzy na jakiś temat, podczas gdy w kontekstach o wyższych standardach epistemicznych uczynić tego nie można. (...) Przeciwnicy kontekstualizmu, nawet jeśli akceptują różnorodność kontekstów konwersacyjnych i to, że obowiązują w nich różne standardy dla przypisywania komuś wiedzy, upierają się przy niezmiennych w każdym przypadku warunkach prawdziwości dla zdań typu «wiem, że *p*»⁵²².

Zarzutem wobec kontekstalistycznej epistemologii jest sprowadzanie jej do stanowiska relatywistycznego. Judycki odróżnia przy tym kontekstualizm semantycznym od współczesnego kontekstualizmu, stanowiącego nowy rodzaj nazwania relatywizmu. Kontekstualizm semantyczny jest obserwacją socjologiczną, stwierdzającą sytuacyjność używania słowa wiedza. Natomiast kontekstualizm jako twierdzenie epistemologiczne głosi, że wraz ze zmianą standardów oceny zmieniać się może zarazem siła uzasadnienia oraz wartość logiczna określonego zdania. Podobnie jak relatywistą, kontekstualistą można być na wiele sposobów, to znaczy można być na przykład kontekstualistą w dziedzinie moralnej⁵²³.

Prokopiuk w swojej recenzji *Transcendentnych stanów świadomości* porównał jej autorkę do Hypatii, chwalać ją za śmiałość poznawczą oraz moralną, jakiej domaga się dyskusja z „mniszą czernią dogmatyków i fanatyków neopozytywistycznej (...) teorii nauki”⁵²⁴. Polski gnostyk podkreśla znaczenie, jakie w transcendentnych stanach poznawczych odgrywa wyobraźnia oraz wola. W jego opinii Wieczorek w swojej pracy wykazała się postawą otwartego i krytycznego badania, która powinna znamionować prawdziwych naukowców w przeciwieństwie do „dogmatycznych uczonków”. Jedynym poważnym zastrzeżeniem Prokopiuka wobec jej pracy jest brak odniesień do osiągnięć Steinera⁵²⁵.

⁵²² Tamże, s. 17-18.

⁵²³ S. Judycki, *Epistemologia...*, dz. cyt., s. 234.

⁵²⁴ J. Prokopiuk, *Skandalon dla epistemologii akademickiej*, „Nowe Książki”, 2018/7-8, s. 48.

⁵²⁵ Tamże, s. 49.

10.3 Tropem tłumaczeń

Prokopiuk, przedstawiając Junga jako dwudziestowiecznego gnostyka, zinterpretował go pod wpływem Steinera. Uwidacznia to polemika z Zofią Rosińską. Rosińska, kończąc swoją rozprawę na temat Junga, przeciwstawia dwa rodzaje humanizmów: humanizm antropocentryczny oraz humanizm teocentryczny. Humanizm antropocentryczny głosi, że człowiek jest wartością najwyższą oraz stanowi źródło wszystkich wartości, prowadzącego do aksjologicznego relatywizmu. Pierwowzorem humanizmu anantropocentrycznego jest sofista Protagoras (autor znanego powiedzenia, iż to człowiek jest miarą rzeczy). Natomiast humanizm teocentryczny rozpatruje człowieka z punktu widzenia wieczności, domagając się dla niego czegoś więcej niż tylko życia fizycznego i historycznego. Rosińska, nawiązując do słów Arystotelesa stwierdza, iż proponowanie człowiekowi tylko ludzkiego celu jest niezrozumieniem jego natury⁵²⁶.

Rosińska kwalifikuje myśl Junga do humanizmu teoantropocentrycznego, stwierdzając, iż koncepcja szwajcarskiego psychiatry zaspakaja dwa rodzaje ludzkich potrzeb. Nazywa je ona potrzebą przedmiotowości oraz potrzebą podmiotowości. Zgodnie z Jungowską koncepcją człowiek podporządkowany jest w jest w dużej mierze nieświadomości zbiorowej, co zaspokaja jego potrzebę przedmiotowości. Natomiast potrzebę podmiotowości zaspokaja mit „rozumiejącego wybaczenia”. Dzięki niemu uprzedmiotowiony człowiek zyskuje wyższość nad nieświadomością, ponieważ posiada świadomość. Z istnienie świadomości człowiek czerpie poczucie swojej godności. Natomiast nieświadomość dąży do samoświadomości, czego mitycznym wyrazem jest biblijna opowieść o cierpieniach Hioba. Według Junga, księga Hioba wyraża postawę polegającą na „wybaczeniu Bogu” zła, jakiego człowiek doznaje w świecie. Rosińska stwierdza: „Człowiek posiada wartość instrumentalną. Dzięki niej jest «wyższy» niż przyroda, z niej czerpie poczucie godności. Nie jest jednak wartością najwyższą, nie jest źródłem wartości. Jest nim zbiorowa nieświadomość, która «kieruje i manewruje człowiekiem»”⁵²⁷. Prokopiuk, w odpowiedzi na rozważania Rosińskiej, pisze:

„Otóż wydaje mi się, że – jeśli spojrzymy na problem humanizmu i jego rodzajów z dobrego, gnostycznego i gnostycznego punktu widzenia – a także z punktu widzenia Junga psychologii analitycznej (kompleksowej) – to uznając, że prawdziwym humanizmem jest ten humanizm, który rozwija człowieka, można by powiedzieć, iż humanizm, zwany przez autorkę antropocentrycznym, jest w najlepszym razie humanizmem redukcjonistycznym (gdyż redukuje nasze człowieczeństwo wyłącznie do jego postaci aktualnej: ten fakt ma na

⁵²⁶J. Prokopiuk, *Mój...*, dz. cyt., s. 154-155.

⁵²⁷ Z. Rosińska, *Jung*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1982, s. 133-134.

myśli cytowany przez Autorkę R.N. Anshen, że «ofiarowywać człowiekowi tylko to, co jest ludzkie, to zdradzać go»), w najgorszym zaś po prostu antyhumanizmem. Natomiast jeśli – również w duchu gnozy – uznamy, iż istota człowieczeństwa tkwi w Antroposie: Archetypie Człowieka Kosmicznego, danego jako byt potencjalny, aktualizujący się w zmiennych formach dziejów Nieba i Ziemi, w którym formy te – z racji rozziwu między nimi a Nim – wiedzą Boga; kiedy zaś osiągną (zaktualizują) hierarchicznie najbliższy stopień potencjonalności, odkrywając jego ludzki charakter (...), to nie tylko przewyżcimy dychotomię dwóch humanizmów wyróżnionych przez Rosińską, ale także zobaczymy, że tak zwany humanizm «teocentryczny» jest w istocie humanizmem arcyludzkim – i w ogóle jedynym humanizmem godnym tego miana”⁵²⁸.

Innymi słowy, Prokopiuk, podobnie jak Rosińska, również zdaje się odżegnywać od humanizmu antropocentrycznego, dostrzegając w nim co najwyżej redukcjonizm czy wręcz antyhumanizm. Pod tym względem jest mu zdecydowanie bliżej do stanowiska określanego mianem humanizmu teoantropocentrycznego. Prokopiuk jednak owo stanowisko dynamizuje, nie domagając się od człowieka bynajmniej wierności wobec aktualnej formy człowieczeństwa, ale wzywając do jej przewyżczenia. Dla gnostyka, wierność człowieczeństwu, zakotwiczonemu w czymś więcej niż sam człowiek, odsyła przede wszystkim do archetypu człowieka kosmicznego, czyli jego współistotnego Bóstwu, potencjału. Boski potencjał człowieka oznacza możliwość przeduchowienia ludzkiej egzystencji w kierunku tak zwanego przeanielenia. Przeanielenie przewyżczy na swój sposób ów konflikt pomiędzy obydwoma rodzajami humanizmów, zarazem pomiędzy humanizmem antropocentrycznym, jak też humanizmem teocentrycznym, doprowadzając poniekąd do ich twórczej syntezy, której praktyczną realizacją okaże się praktykowanie ezoteryki.

Dokonana przez Prokopiuka interpretacja psychologii Junga jako dwudziestowiecznej gnozy doprowadziła do przynajmniej dwóch reakcji. Pierwsza z nich zadawała kłam powyższej interpretacji, podkreślając przede wszystkim naukowe przygotowanie oraz osiągnięcia szwajcarskiego psychiatry, dążącego w swoich poczynaniach niejako do unifikacji przyrodznawstwa oraz nauk humanistycznych, potrzebnych do rozumienia świata ludzkich symboli. Reakcji tej towarzyszył poniekąd kuriozalny atak na polskiego gnostyka. Został on określony mianem marksistowskiego religioznawcy⁵²⁹. Inną reakcją na gnostyczne rozumienie Junga zasadnicza zgoda, co do interpretacji jej jako gnozy przy jednoczesnej dezaprobachie gnozy jako takiej. Szczególnie mocno ta postawa jest

⁵²⁸ Tamże, s. 438.

⁵²⁹ K. Pajor, *Śladami Junga*, Eneteia, Warszawa 2008, s. 199.

widoczna chociażby u Aleksandra Posackiego⁵³⁰ czy psychologa i historyka myśli psychologicznej Ryszarda Stachowskiego⁵³¹.

Innym osiągnięciem translatorskim Prokopiuka było tłumaczenie pism Goethego, które stało się pretekstem do zestawienia jego poglądów z przemyśleniami Siemka na temat Schillera. Siemek dostrzega wyjątkowość Schillera w świadomej próbie połączenia inspiracji dwóch najważniejszych osobistości niemieckiej kultury poświeceniowej: „Szło więc tu o swoistą syntezę «filozofii» i «poezji» – i to nie tylko jako dwóch odrębnych form twórczości, ale przede wszystkim jako dwóch różnych wizji świata; o syntezę krytyki i utopii, samoświadomości i mitu, Kanta i Goethego; o pogodzenie dwóch odmiennych diagnoz stanu kultury współczesnej i dwóch ideałów człowieka”⁵³².

Natomiast polski gnostyk nie mało miejsca poświęca zażyłości pomiędzy Goethem a Schillerem. Zażyłość ta nie wynikała z podobieństw pomiędzy nimi, lecz raczej z różnicy. Prokopiuk odwołuje się przy tym do wypracowanego przez Schillera rozróżnienia na dwa aspekty człowieczeństwa: naiwny i sentymentalny. Postawa naiwna zakłada żywy i aktualny związek z naturą. Natomiast postawa sentymentalna traktuje naturę jako miniony, stanowiący źródło tęsknoty, ideał⁵³³. Według Prokopiuka, „sentymentalny” Schiller pokazał, przewyższającego go pod względem „naiwności” Goethemu, że człowiek może stać się dla samego siebie zagadką. W ten sposób, wydawałaby się, że już pełna osobowość „geniusza z Weimaru”, otrzymała impuls do dalszego rozwoju⁵³⁴. Z kolei Goethe pomógł Schillerowi uniezależnić się od kantyizmu, tworząc autorską koncepcję estetycznego wychowania człowieka. Bartosz Działożyński zauważa, że Prokopiukowa interpretacja pism Goethego dokonana jest w Steinerowskim duchu. Kontrastuje ona w znacznej mierze z Siemkową interpretacją twórczości Schillera obecną jeszcze w wydanych wcześniej *Pismach teoretycznych* niemieckiego poety, gdzie znajduje się chociażby odwołanie do Jungowskich typów psychicznych⁵³⁵.

⁵³⁰ M. Wróblewski, *Jung według kacerza i demonologa*, [w:] *Studia ezoteryczne. Wątki polskie*, red. I. Trzcńska, A. Świeżowska, K.M. Hess, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015, s.201-202.

⁵³¹ R. Stachowski, *Posłowie*, [w:] A. Posacki, *Psychologia i New Age*, FENOEMEN – Wydawnictwo Arka Noego, Gdańsk 2007, s. 243-244.

⁵³² M. J. Siemek, *Fryderyk Schiller*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1970, s. 15.

⁵³³ J. Prokopiuk, *Piękno...*, dz. cyt., s. 105.

⁵³⁴ Tamże, s. 107.

⁵³⁵ B. Działożyński, *Przekroczyć Oświecenie*, [w:] M. Siemek, *Wolność...*, dz. cyt., s. 10

10.4 Wobec gnozy

Można zaryzykować przypuszczenie, iż obecność Prokopiuka w dyskursie humanistycznym uzależniona jest w dużej mierze od obecności takich tematów jak ezoteryka oraz gnoza. Stało się tak dlatego, iż polski antropozof przez wiele lat pełnił rolę rodzimego eksperta w wyżej wymienionych tematach. Nazwisko Prokopiuka pojawia się w kontekstach zainteresowania ezoteryką, które objęło różne dyscypliny akademickie – nie tylko filozofię, teologię czy religioznawstwo. Ezoteryka budziła również zainteresowanie wśród przedstawicieli nauk politycznych oraz literaturoznawstwa. Nie zmienia to jednak faktu, że o samym Prokopiuku oraz jego światopoglądzie pisze się stosunkowo niewiele, nie licząc wspomnianych oraz cytowanych w niniejszej pracy tekstów okolicznościowych.

Wyjątkiem potwierdzającym regułę jest tekst Artura Jocz, komentujący Prokopiukową koncepcję światów alternatywnych. Jocz zwraca uwagę na rysującą się w jej ramach możliwość tworzenia nieudolnych światów przez liczne byty partycypujące w kreatywności Bóstwa. Jednym z nich jest nasz świat, stworzony – według polskiego gnostyka przez Demiurga – a próbą uwolnienia się od niego jego kreacja własnej rzeczywistości. Jocz dostrzega podobieństwo rozwiązania Prokopiuka do artystycznej hiperbolizacji, jaką w swojej powieści *Według łotra* przedstawił polski powieściopisarz *science fiction* Adam Wiśniewski-Snerg (1937-1995). W konkluzji zaś swojego artykułu stwierdza:

„Okazuje się, że życie głównego bohatera utworu stanowi w rzeczywistości tylko jeden z elementów rozległego planu filmowego. W efekcie gnostyckiego przebudzenia dostrzega on, że wiele przedmiotów codziennego użytku to jedynie filmowe dekoracje – atrapy, a jego dawni znajomi i przyjaciele są po prostu manekinami, które ze względów ekonomicznych zastąpiły statystów. Można zatem zaryzykować stwierdzenie, że nie zawsze alternatywne rzeczywistości są ozdrowieńczym lekarstwem na cierpienie przepełniające nasz świat”⁵³⁶.

Oprócz Jocz osobne opracowania poglądów Prokopiuka dokonał Mariusz Dobkowski w artykule zatytułowanym „*Uważam się za heretyka i za gnostyka, i szczycę się, że nim jestem*”. *Jerzego Prokopiuka ezoteryczna recepcja gnozy i gnostycyzmu*. Dobkowski podkreśla szereg zalet dokonań polskiego antropozofa, skupiając się na nośności jego definiowania gnozy, rekapitulując je w zwięzłej formie: „Wydaje się zatem, że istotę rozumienia przez Prokopiuka gnozy można wyrazić jako poznanie innej rzeczywistości (boskiej, duchowej, medytacyjnej czy alternatywnej z teorii fizycznych) w celu soterycznym”⁵³⁷. Pierwszą zaletą

⁵³⁶ A. Jocz, *Szczególny przypadek recepcji gnozy w Polsce. Jerzego Prokopiuka poszukiwanie duchowości*, „Przegląd Religioznawczy”, 2016/1, s. 33.

⁵³⁷ M. Dobkowski, „*Uważam się za heretyka i za gnostyka, i szczycę się, że nim jestem*”. *Jerzego Prokopiuka ezoteryczna recepcja gnozy i gnostycyzmu*, „Studia Religioznawcza”, 2021/3, s. 274.

Prokopiukowej charakterystyki gnozy jest jej zestawienie z religią, filozofią oraz nauką. Inną zaletą jest zestawienie ze sobą starego i nowego gnostycyzmu, a co za tym idzie przedstawienie podobieństw oraz różnic między nimi. Niezmienną zasadą gnozy jest „zasada wtajemniczenia”. Badanie zaś różnic sprawia, iż Prokopiuk rozpoznaje przyczyny zewnętrzne oraz wewnętrzne przemian w obrębie gnostycyzmu. W ramach przyczyn zewnętrznych znajduje się oddziaływanie ortodoksyjnego chrześcijaństwa. Oprócz niego do przemian w obrębie gnostycyzmu przyczyniły się odmienne nurty ezoteryczne: kabała, alchemia a także hinduska oraz buddyjska tantra. Natomiast przyczyną wewnętrzną jest sposób postrzegania życia Jezusa Chrystusa a zwłaszcza jego śmierci oraz męki. Prokopiuk, zgodnie z poglądem Steinera, interpretuje śmierć Chrystusa jako połączenie świata duchowego z materialnym, umożliwiającym jego zmartwychwstanie, a co za tym idzie również zbawienie świata materialnego⁵³⁸. Inną zaletą rozważań Prokopiuka jest zestawienie gnozy z filozofią, nauką oraz religią. Dobkowski zwraca uwagę, że ustalenia dotyczące gnozy zostały spożytkowane w polskiej humanistyce na gruncie filozofii (u Stanisława Pieróga) oraz w literaturoznawstwie.

O ile można znaleźć liczne odwołania do stworzonych przez Prokopiuka definicji gnozy, ezotereki w literaturze, to jednak autorzy powołujący się na nie – ze zrozumiących dla siebie powodów – nie interesują się za bardzo – chociażby treść podanych definicji czy wiarygodność ich źródła. Na przykład Marcin Czerwiński dostrzega Steinerowską inspirację w poczynaniach Prokopiuka, ale nie rozwija swojego rozpoznanie⁵³⁹. Jednym z nielicznych wyjątków potwierdzających ową regułę jest Marek Ruba, który krytykuje definicję gnozy polskiego antropozofa za zbyt szeroką w konsekwencji nieprzydatną. Autor rozprawy o Schelerze pisze: „(...) gnoza wypełnia te wszystkie zadania, do których religia, filozofia, teologia, mistyka i technika jedynie aspirują, względnie, że te ostatnie są swego rodzaju wypadkami gnozy”⁵⁴⁰.

Z podobnych względów krytycznie na temat ustaleń termonologicznych Prokopiuka wypowiada się Posacki. Dla teologa (demonologa) szczególnie niebezpieczne jest zrównywanie ze sobą ezoteryzmu oraz okultyzmu, ponieważ prowadziłyby ono do braku odróżnienia ezoteryzmu chrześcijańskiego od tak zwanego chrześcijaństwa ezoterycznego⁵⁴¹. Posacki również w innym miejscu zdaje się wyróżniać Prokopiuka jako najważniejszego przedstawiciela okultyzmu przeznaczonego dla humanistów za pośrednictwem przekładów

⁵³⁸ Tamże, s. 279-280.

⁵³⁹ M. Czerwiński, *Smutek labiryntu*, Universitas, Kraków 2016, s. 216.

⁵⁴⁰ M. Ruba, *Człowiek, absolut, gnoza. Gnostycka filozofia Maxa Schelera*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Rzeszów 1995, s. 30.

⁵⁴¹ A. Posacki, *Ezoteryzm i okultyzm – formy dawne i nowe*, Polwen, Radom 2009, s. 31

oraz tłumaczonych tekstów, odróżniając go od nurtu psychotroniców oraz radiostetów bardziej przemawiających do przedstawicieli nauk ścisłych i zawodów technicznych⁵⁴².

Na wyżej zarysowanym tle przedstawia się również poniekąd polemika, jaką Prokopiuk podjął się z filozofem Zbigniewem Musialem. Musiał przede wszystkim w swoich pracach krytykował metodologiczne podstawy radiestezji oraz psychotroniki. Filozof przekonywał:

„Ideolodzy okultyzmu nie zabiegają już, jak to czynili psychotronicy, o uznanie go za jedną z dziedzin nauki. Przeciwnie, otwarcie dystansują się od nauki, a wiarę w zjawiska paranormalne i okultystyczną percepcję rzeczywistości ogłaszają otwarcie za alternatywę do naukowego poglądu na świat. Twierdzą, że okultyzm w przeciwieństwie do nauki, która ogranicza się do świata fizycznego, wkracza w sfery, których «zwykły racjonalizm» nie jest w stanie ani dostrzec, ani zrozumieć. Potrzeba jak twierdzą, «racjonalności wyższego rzędu», szczególnego rodzaju daru przenikania tajemnic świata rządzonego niewidzialnymi siłami psychicznymi. Okultyzm jest dzisiaj poglądem społecznie ugruntowanym i uznawanym za alternatywny do naukowego obrazu świata»⁵⁴³.

Dla Musiała popularność okultyzmu wiązała się z osłabieniem zarazem nauki oraz chrześcijaństwa a wraz z nią poszukiwania dla nich alternatywy. Musiał pisał: „Idea «alternatywności» stanowi duszę Ery Wodnika, jej ideowy fundament, pełni podobną rolę, jak idea soterii w chrześcijaństwie»⁵⁴⁴. Filozof przy tym dochodzi do wniosku, że popularyzacja okultyzmu wiąże ma za zadanie przede wszystkim osłabianie oświecenia społeczeństwo, co przypomina krytykę okultyzmu dokonaną przez Teodora Adorno⁵⁴⁵. Prokopiuk, krytykując w jednym z tekstów stanowisko Musiała, przekonywał nie tylko do możliwości istnienia zjawisk paranormalnych, ale także ubolował nad tendencją polskiego filozofia do myślenia na temat okultyzmu w trybach spiskowej teorii dziejów. Zgodnie z nim promowaniem ezoteryki były zainteresowane najważniejsze siły polityczne III Rzeczypospolitej⁵⁴⁶. Prokopiuk także odżegnywał się zatem od pojmowania gnozy w kategoriach ideologii politycznej, do czego najmocniej przekonywali tacy myśliciele jak Voeglin czy Besançon a przede wszystkim z „nienawistnikiem” Brumlikiem. Ostatni z wymienionych autorów nie odróżniał gnostyckiego antyjudajizmu od antysemityzmu⁵⁴⁷.

⁵⁴² Tenże, s. 27.

⁵⁴³ Z. Musiał, *Antyracjonalizm*, [w:] Z. Musiał, J. Skarbek, B. Wolniewicz, *Trzy nurty: racjonalizm-antyracjonalizm-scjentyzm*, Uniwersytet Warszawski Wydział Filozofii i Socjologii, Warszawa 2006, s.130.

⁵⁴⁴ Tenże, *Neookultyzm w dwadzieścia lat później*, [w:] *Sklonność metafizyczna. Bogusławowi Wolniewiczowi w darze*, red. M. Omyła, Wydział Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, s. 221.

⁵⁴⁵ Por. I. Butmanowicz-Dębicka, *Wiedza...*, dz. cyt., s.284.

⁵⁴⁶ J. Prokopiuk, *Jestem...*, dz. cyt., s. 196-197.

⁵⁴⁷ Tenże, *Matrix...*, dz. cyt., s. 25-26.

10.5 Podsumowanie

Celem niniejszej pracy była pierwsza krytyczna rekonstrukcja ezoterycznego światopoglądu Prokopiuka. Ezoteryka w kulturze oraz filozofii europejskiej zwykle pełni rolę marginalną, dochodząc do głosu w momentach przełomowych, dochodząc do głosu w momentach przełomowych. Dlatego wpływ ezoteryki na filozofię widoczny jest w czasach późnego antyku, na początku nowożytności czy też w okresie przełomu antypozytywistycznego, zbiegającego się w czasie z powstaniem antropozofii. Zgodnie z ustaleniami Hanagraafa można ezoterykę porównać do zbioru idei odrzuconych czy też ciągle odrzucanych. Ezoterykę z podejrzliwością traktują chrześcijańskie wyznania religijne, jak też „odczarowująca” rzeczywistość myśl naukowa. Z religijnego czy też teologicznego punktu widzenia ezoteryka zasługuje na potępienie jako szatańska uzurpacja do samobawienia. Natomiast zgodnie z naukowym obrazem rzeczywistości ezoteryka – a zwłaszcza mająca przynosić praktyczne rezultaty magia – „grzeszy” raczej metodologiczną nieporadnością.

Głównym punktem odniesienia dla światopoglądu Prokopiuka jest antropozofia. Antropozofię wyróżnia na tle innych nurtów ezoterycznych odniesienie do myśli antykantowskiej, jaką jest Steinerowska *Filozofii wolności* – dopiero od niedawna odkrywana przez historyków filozofii a nie antropozofów oraz badaczy ezoteryki. Idee zawarte w najważniejszej publikacji Steinera przenikają zarazem antropozofię, jak też światopogląd Prokopiuka. Steinerowska koncepcja wolności podkreśla nie tylko znaczenie myślenia w dziele poznawania i tworzenia rzeczywistości, lecz także specyficzną ludzką zdolność do jego obserwacji. Obserwacja myślenia stanowi fundament dla postulowanej przez Steinera nauki duchowej oraz wykładanych – w jego licznych pismach antropozoficznych – rezultatów badań duchowych. Uchodzą one raczej za modelowy przykład pseudonauki, gdyż antropozofia jako program badawczy stanowiła oksymoryczny przypadek intersubiektywności autorytarnej a jej rezultaty nierzadko wchodzą w sprzeczność z ustaleniami współczesnych nauk. Mimo tych – wydawałoby się chwiejnych podstaw – antropozofia ciągle funkcjonuje jako realizowany projekt tworzenia alternatywnej cywilizacji za pośrednictwem edukacji waldorfskiej czy rolnictwa biodynamicznego.

Prokopiuk zapoznał się z antropozofią za pośrednictwem Waltera. Walter nauczył go traktowania antropozofii przede wszystkim jako metody poznawania świata duchowego, a także powierzył mu misję budowania własnego światopoglądu. Prokopiuka nie do końca bowiem przekonywała antropozoficzna teodycea, a liczne trudności na ścieżce inicjacyjnej (ale także życiowej) wymusiły na nim zainteresowanie się psychologią. Uczeń Waltera

szczególnie upodobał sobie psychologię Jungowską, rozpoczynając proces tłumaczenia jej na język polski, a także rozumiejąc ją jako dwudziestowieczną gnozę. Polski antropozof w swoich licznych przekładach oraz publikacjach starał się łączyć ze sobą antropozofię oraz psychologię Jungowską, postulując od lat osiemdziesiątych dwudziestego wieku powstanie paradygmatu wyobraźni. Paradygmat wyobraźni miał pomóc w odrodzeniu się ezoteryki za pośrednictwem psychologii głębi oraz fizyki kwantowej (odwołując się pod tym względem do popularnych swego czasu idei Capry). W ten sposób polski gnostyk stał się jednym z ważniejszych propagatorów Ruchu Nowej Ery. Ów proponowany przez Prokopiuka „paradygmat jungowsko-caprowski” co najwyżej jest kontrowersyjnym postulatem.

W późniejszych tekstach Prokopiuk nie tyle jest zainteresowany propagowaniem „wodnikowych” idei, co skupia się na rozwiązaniu wewnętrznego konfliktu oraz zbudowaniu własnego światopoglądu. Budowie własnego światopoglądu, oscylującego pomiędzy transformatywnym charakterem nowej gnozy oraz eskapistyczną postawą gnozy dawniejszej, służą liczne artykuły (z czasem przyjmujące postać oddzielnych publikacji książkowych) na temat różnych form ezoteryki i religii. Jego swoistym rozwiązaniem jest zaangażowanie się w gnozę lateralną, zakładającą możliwość istnienia i tworzenia własnych światów alternatywnych. Prokopiuk, uzasadniając prawdopodobieństwo gnozy lateralnej powołuje się zarazem na platoński realizm pojęciowy, jak też na powstałą w fizyce kwantowej „metateorię Everetta”. Niezależnie od stopnia wiarygodności tego typu teorii uzasadnianej w aż nazbyt swobodny sposób powstaje pytanie o charakter (być może iluzoryczny) wymyślanej/tworzonej rzeczywistości.

11. Literatura podmiotu:

- Oboleńska Diana, Prokopiuk Jerzy, *Antropozofia*, [online:] <http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/127> [data dostępu: 21.11.2021].
- Prokopiuk Jerzy, *Antropozoficzna droga do świata duchowego*, Nearché, Kraków 2020.
- Prokopiuk Jerzy, *Anty-Kant. Palinodia*, [w:] *Mel vitae=Miód życia. 75 –lecie Jerzego Prokopiuka*, red. J. Prokopiuk, Z. Rosińska, Akasha, Kraków 2010.
- Prokopiuk Jerzy, *Bóg, Szatan, Hiob*, [w:] *Mel vitae=Miód życia. 75 –lecie Jerzego Prokopiuka*, red. J. Prokopiuk, Z. Rosińska, Akasha, Kraków 2010.
- Prokopiuk Jerzy, *Carl Gustav Jung – gnostyk czy neognostyk?*, [w:] *Przewodnik po myśli Carla Gustava Junga*, red. H. Machoń, PWN, Warszawa 2017.
- Kaleński Igor, Prokopiuk Jerzy, *Czy antropozof żyje tak, jak mu Steiner przykazał. Próba wiwisekcji?*, [w:] *Mel vitae=Miód życia. 75 –lecie Jerzego Prokopiuka*, red. J. Prokopiuk, Z. Rosińska, Akasha, Kraków 2010.
- Prokopiuk Jerzy, *Dusza ludzka – oś świata*, Studio Astropsychologii, Białystok 2007.
- Prokopiuk Jerzy, *Dzieje magii*, tom I, Akasha, Kraków 2006.
- Prokopiuk Jerzy, *Eliade o inicjacji i stowarzyszeniach tajemnych*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 2007/4.
- Prokopiuk Jerzy, *Freud w cieniu gnozy*, [w:] *Freud i nowoczesność*, red. Z. Rosińska, Universitas, Kraków 2008.
- Prokopiuk Jerzy, *Gnoza i gnostycyzm, Vis-à-vis, Etiuda*, Kraków 2021.
- Prokopiuk Jerzy, *Gnoza i ja – raz jeszcze*, [w:] *Mel vitae=Miód życia. 75 –lecie Jerzego Prokopiuka*, red. J. Prokopiuk, Z. Rosińska, Akasha, Kraków 2010.
- Prokopiuk Jerzy, *Herezja znaczy wolność*, Studio Astropsychologii, Białystok 2008.
- Prokopiuk Jerzy, *Hermes – wysłannik bogów*, Constanti, Kraków 2008.
- Prokopiuk Jerzy, *Historia Różo-Krzyża*, A.M.O.R.C, Kraków 2013.
- Prokopiuk Jerzy, *Jestem heretykiem*, Studio Astropsychologii, Białystok 2004.
- Prokopiuk Jerzy, *Jerzy Prokopiuk: 5 czerwca 1931 – 18 marca 2021*, [online:] <http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/1033>.
- Prokopiuk Jerzy, *Labirynty herezji*, Muza SA, Warszawa 1999.
- Prokopiuk Jerzy, *Libellum album*, Studio Grom, Kraków 2020.
- Prokopiuk Jerzy, *Luciferiana: między Lucyferem a Chrystusem*, KOS, Katowice 2009.
- Prokopiuk Jerzy, *Manifest wolności*, Studio Astropsychologii, Białystok 2014.

Prokopiuk Jerzy, *Martin Buber i C.G. Jung w sporze*, „Przegląd Filozoficzny: Nowa Seria”, 2015/4.

Prokopiuk Jerzy, *Matrix, czyli okultystyczny bróg (ale nie plewiony)*, Studio Astropsychologii, Białystok 2008.

Prokopiuk Jerzy, *Mój Jung*, KOS, Katowice 2008.

Prokopiuk Jerzy *Nieba i piekła. Okultyzm, mistycyzm, demonologia*, Uraues, Gdynia 2000.

Prokopiuk Jerzy, *Ostatni końcowy*, Studio Astropsychologii, Białystok 2016.

Prokopiuk Jerzy, *O symbolu i symbolu jako takim*, [w:] C.G. Jung, *Człowiek i jego symbole*, tłum. R. Palusiński, KOS, Katowice 2018.

Prokopiuk Jerzy, *Piękno jest tylko gnozy początkiem*, KOS, Katowice 2007.

Prokopiuk Jerzy, *Rozdroża, czyli zwierzenia gnostyka*, KOS, Katowice 2004.

Prokopiuk Jerzy, *Siedem kroków ku „ja”, a teraz: z powrotem*, [w:] J. Hillman, *Re-wizja psychologii*, Laurum, tłum. J. Korpanty, Warszawa 2016.

Prokopiuk Jerzy, *Skandalon dla epistemologii akademickiej*, [w:] „Nowe Książki”, 2018, nr 7-8.

Prokopiuk Jerzy, *Słabość i moc myślenia*, „Karto-teka Gdańska”, 2020/2.

Prokopiuk Jerzy *Słabość i moc myślenia. Część 2*, „Karto-teka Gdańska”, 2021/1.

Prokopiuk Jerzy, *Steiner Rudolf. Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modern Weltanschauung*, [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skarga, PWN, Warszawa 1994.

Prokopiuk Jerzy, *Szkice antropozoficzne*, Studio Astropsychologii, Białystok 2003.

Prokopiuk Jerzy, *Ścieżki wtajemniczenia*, Dom Wydawniczy tCHu, Warszawa 2000.

Prokopiuk Jerzy, *Światłość i Radość*, tom I, Dom Wydawniczy tCHu, Warszawa 2016.

Prokopiuk Jerzy, *Światłość i Radość*, tom II, Dom Wydawniczy tCHu, Warszawa 2018.

Prokopiuk Jerzy, Piotrowska Paulina, *Władcy siedmiu planet i człowiek*, Biblioteka Polskiego Towarzystwa Astrologicznego, Warszawa 2015.

12. Literatura przedmiotu:

- Ajdukiewicz Kazimierz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Czytelnik, Warszawa 1983.
- Albert Karl, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, tłum. J. Marzęcki, Antyk, Kęty 2002.
- Avanzini Federico, *Religie Chin*, tłum. K. Stopa, WAM, Kraków 2004.
- Bagient Michael, Leigh Richard, *Święty Graal, święta krew*, tłum. R. Sodół, Książka i Wiedza, Warszawa 1994.
- Baranowska Marta, Fiktus Paweł, *Rudolf Steiner o wolności człowieka*, „Kultura i Edukacja”, 2017/3.
- Baranowski Stefan, *Jerzego Prokopiuka dzieło przekładowe*, [w:] *Mel vitae = miód życia. 75 –lecie Jerzego Prokopiuka*, red. J. Prokopiuk, Z. Rosińska, Akasha, Kraków 2010.
- Bear Randall N., *W matni New Age*, [w:] R.N. Bear, S. Rouvillious, *W matni New Age. New Age - kultura i filozofia*, tłum. J. Kłós, K. Mądel, K. Skorulski, M – Rhema, Kraków 1995.
- Bergson Henry, *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło, K. Skorulski, Homini, Kraków 2007.
- Berlin Izaak, *Cztery eseje o wolności*, tłum. H. Barosiewicz, PWN, Warszawa 1994.
- Bloom Harold, *Księga J*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2018.
- Bławatska Helena, *Doktryna tajemna*, tłum. W. Dynowska, Interart Tedar, Warszawa 1996.
- Bocheński Józef, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Philed, Kraków 1994
- Bocheński Maria Innocenty, *Filozofia a światopogląd*, „Znak”, 1985/5.
- Bocheński Maria Innocenty, *Współczesne metody myślenia*, tłum. S. Judycki, W drodze, Poznań 1992.
- Buber Martin, *Zaćmienie Boga*, tłum. P. Lisicki, KR, Warszawa 1994.
- Bugaj Roman, *Hermetyzm*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1991.
- Butmanowicz-Dębicka Iwona, *Wiedza pozaracjonalna w świetle wybranych teorii*, Aureus, Kraków 2015.
- Brumlik Micha, *Gnostycy. Marzenie o samobawieniu człowieka*, tłum. Ś. F. Nowicki, I. Nowicka, Uraeus, Gdynia 1999.
- Cachro Jacek, *Dlaczego astrologia jest pseudonauką?*, [w:] A. Grobler, *Metodologia nauk*, Aureus-Znak, Kraków 2006.
- Cegielski Tadeusz, *Jerzego Prokopiuka ścieżka obok drogi*, [w:] J. Prokopiuk, *Światłość i Radość*, tom III. Dom Wydawniczy tCHu.

- Cholewińska Hanna, *Zagadnienie istnienia zła w myśli świętego Augustyna*, „Studia Theologia Varsaviensa”, 1999, 31/1.
- Cieciuch Jan, *Czym jest światopogląd? Filozoficzny kontekst psychologicznego pojęcia*, „Psychologia Rozwojowa”, 2005/2.
- Clement Christian, „*Einleitung*,” in *Rudolf Steiner*, [w:] R. Steiner, *Philosophische Schriften*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 2016, s. XXVIII.
- Clement Christian, *A New Paradigm in the Academic Study of Anthroposophy?*, [online:] <https://steiner-studies.org/articles/10.12857/STS.951000140-5/> (dostęp: 14.04.2021).
- Czerwiński Marcin, *Smutek labiryntu*, Universitas, Kraków 2016.
- Dilthey Wilhelm, *O istocie filozofii*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987.
- Dobiasz Maja, *Antropozoficzna cywilizacja uzdrowienia*, Katedra, Gdańsk 2014.
- Dobiasz Maja, *Edukacyjny przełom demokratyczny w Polsce na przykładzie szkoły waldorfskiej*, niepublikowana rozprawa doktorska.
- Dobkowski Mariusz, *Gnostycyzm*, [online:] <http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/277>.
- Dobkowski Mariusz, „*Uważam się za heretyka i za gnostyka, i szczerę się, że nim jestem*”. *Jerzego Prokopiuka ezoteryczna recepcja gnozy i gnostycyzmu*, „Studia Religiologica”, 2021/3.
- Dobkowski Mariusz, *Religie z perspektywy gnostyka*, [w:] *Mel vitae = miód życia. 75 –lecie Jerzego Prokopiuka*, red. J. Prokopiuk, Z. Rosińska, Akasha, Kraków 2010.
- Dobroczyński Bartłomiej, *New Age*, Znak, Kraków 1997.
- Dobrowolski Jacek, *Żegnaj Merkuriuszu*, [w:] J. Prokopiuk, *Światłość i Radość*, tom III. Dom Wydawniczy tCHu.
- Dorosz Krzysztof, *Jerzemu – wdzięczność*, [w:] J. Prokopiuk, *Światłość i Radość*, tom III, Dom Wydawniczy tCHu, Warszawa 2020
- Duda Tomasz, *Do zobaczenia w Atlanie*, [w:] J. Prokopiuk, *Światłość i Radość*, tom III, Dom Wydawniczy tCHu, Warszawa 2020.
- Dudek Zenon Waldemar, *Podstawy psychologii Junga. Od psychologii głębi do psychologii integralnej*, Eneteia, Warszawa 2006.
- Dudek Zenon Waldemar, *Sny, bogowie i człowiek współczesny*, [w:] *Spotkania z Jungiem*, red. K. Maurin, Z.W. Dudek, Wyd. Eneteia, Warszawa 2007.
- Działożyński Bartosz, *Przekroczyć Oświecenie*, [w:] M. Siemek, *Wolność i utopia w myśli filozoficznej Schillera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018.

- Eco Umberto, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, tłum. A. Kreisberg, K. Zaboklicki, J. Gałuszka, L. Eustachiewicz, W.A.B., Warszawa 2008.
- Eco Umberto, *Historia i interpretacja*, [w:] *Interpretacja i nadinterpretacja*, red. S. Collini, Znak, Kraków 2008.
- Eco Umberto, *Nadinterpretowanie tekstów*, [w:] *Interpretacja i nadinterpretacja*, red. S. Collini, Znak, Kraków 2008.
- Eliade Mircea, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, tłum. A. Grzybek, KR, Warszawa 1997.
- Filipiak Marian, *New Age jako rezultat współczesnych przemian kulturowych*, [w:] „Kultura i Edukacja”, 1994/1.
- Fort Chris, *How esoteric is Rudolf Steiners concept of freedom*, [online:] https://www.academia.edu/537155/How_Esoteric_is_Rudolf_Steiners_Concept_of_Freedom_With_Special_Reference_to_his_Philosophy_of_Freedom, (dostęp 01.01. 2010).
- Foucault Michael, *Hermeneutyka podmiotu*, tłum. M. Herer, PWN, Warszawa 2012.
- Frazer James George, *Złota gałąź*, tłum. H. Krzeczowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1962.
- Friszke Andrzej, *Między wojną a więzieniem 1945-1953. Młoda inteligencja katolicka.*, Biblioteka „Więzi” i Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2015.
- Fromm Erich, *Mieć czy być?*, tłum. M. Chałubiński, Rebis, Poznań 2005.
- Fromm Erich, *Ucieczka od wolności*, tłum. O. Ziemilska, A. Ziemilski, Czytelnik, Warszawa 2000.
- Ganges Hal Jon, *The act of knowing: Rudolf Steiner and the neo-kantian tradition*, [online:] <https://researchdirect.westernsydney.edu.au/islandora/object/uws%3A12220/datastream/PDF/view>, (dostęp: 01.02.2012).
- Garewicz Jan, *Schopenhauer*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1988.
- Gethin Rupert, *Podstawy buddyzmu*, tłum. T. Macioś, A. Stępień, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.
- Głazewski Michał, *Rudolf Steiner. Przyczynek do biografii*, „Przegląd Pedagogiczny”, 2013/1.
- Goodrich-Clarke Nicholas, *The Western Esoteric Traditions*, Oxford University Press, Oxford 2008.
- Gordon Mieczysław, *Leibniza koncepcja rodzajów i genezy zła*, [w:] „Studia Philosophiae Christianae”, 1988/2.

- Grobler Adam, *Metodologia nauk*, Aureus- Znak, Kraków 2006.
- Grudnik Krzysztof, *Okultyzm i nowoczesność*, IX, Kraków 2021.
- Hadot Pierre, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. J. Domański, Aletheia, Warszawa 2003.
- Hansson Sven Ove, *Is anthroposophy science?*, [online:] <http://www.waldorfcritics.org/articles/Hansson.html>
- Herbut Józef, *Elementy metodologii filozofii*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2004.
- Höffe Otfried, *Kant*, tłum. A. M. Kaniowski, PWN, Warszawa 2003.
- Jäger Willigis, *Fala jest morzem. Roznowy o mistyce*, Jacek Santorski i S-ka, Warszawa 2000.
- Janeczek Stanisław, *Koncepcja historii filozofii w kontekście relacji: filozofia a światopogląd*, [w:] *Światopoglądowe odniesienia filozofii polskiej*, red. S. Janeczek, R. Charzyński, M. Maciołek, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2015.
- Janus Damian, *Wiedza a gnoza – psychologia akademicka a psychologia głębi*, [w:] *Oblicza gnozy*, red. E. Przybył, Nomos, Kraków 2000.
- Januszkiewicz Michał, Sokół Lech, Werner Mateusz, *Bez fundamentów. Wprowadzenie do problematyki nihilizmu i nowoczesności*, [w:] *Nihilizm i nowoczesność*, red. E. Partyga, M. Januszkiewicz, Oficyna Wydawnicza Errata, Warszawa 2012.
- Jocz Artur, *Antropozofia Rudolfa Steinera, (1861-1925), czyli próba stworzenia podstaw neognozy*, [w:] *Oblicza gnozy*, red. E. Przybył, Nomos, Kraków 2000.
- Jocz Artur, *Szczególny przypadek recepcji gnozy w Polsce. Jerzego Prokopiuka poszukiwanie duchowości*, „Przegląd Religioznawczy”, 2016/1.
- Judycki Stanisław, *Epistemologia, W drodze – Instytut Tomistyczny, Poznań – Warszawa 2020*, tom I.
- Jonas Hans, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Platan, Kraków 1994.
- Jung Carl Gustav, *Aion*, tłum. R. Reszke, KR, Warszawa 2016.
- Jung Carl Gustav, *Mysterium Coniunctionis, Studium dzielenia i łączenia przeciwieństw psychicznych w alchemii*, tłum. R. Reszke, KR, Warszawa 2002.
- Jung Carl Gustav, *O istocie psychiczności. Listy 1906-1961*, tłum. R. Reszke, Wrota, Warszawa 1996.
- Jung Carl Gustav, *Wspomnienia, sny, myśli*, tłum. R. Reszke, Wrota – KR, Warszawa 1993.
- Kant Immanuel, *Co to jest Oświecenie?*, tłum. A. Landmann, [w:] Z. Kuderowicz, *Kant*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2000.

Kant Immanuel, *Krytyka czystego rozumu*, tom I, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957.

Kant Immanuel, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. B. Bronstein, Antyk, Kety 2002.

Kant Immanuel, *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałęcki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1964.

Kant Immanuel, *Logika*, tłum. A. Banaszekiewicz, słowo/obraz terytorium, Gdańsk 2005.

Kant Immanuel, *O niepowodzeniu wszelkich prób filozoficznych w przedmiocie teodycei*, [w:] T. Kroński, Kant, Warszawa 1966.

Kant Immanuel, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bernstein, PWN, Warszawa 1960.

Kant Immanuel, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Znak, Kraków 1993.

Kant Immanuel, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1953.

Kępiński Antoni, *Psychopatie*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1977.

Kleszcz Ryszard, *Światopogląd naukowy*, [online: <https://filozofuj.eu/ryszard-kleszcz-swiatopogląd-naukowy/>] [data dostępu 05.02.2021].

Kłoczowski Andrzej, *Drogi człowieka mistycznego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001.

Kochan Jerzy, *Wolność i interpelacja*, Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2003.

Kołakowski Leszek, *Jeśli Boga nie ma...*, tłum. T. Baszniak, M. Panufnik, Znak, Kraków 2011.

Kowalewska Barbara, *O antropozofii Rudolfa Steinera. Moje ścieżki między Amsterdamem, Warszawą a Samotraką*, Universitas, Kraków 2015.

Kudelska Marta, *Filozofia Indii – kilka uwag wstępnych*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymanska, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001.

Kuderowicz Zbigniew, *Kant*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2000.

Kuderowicz Zbigniew, *Filozofia dziejów*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1983.

Kuhn Thomas, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromęcka, J. Nowotniak, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.

Kuzioła-Zimnica Emilia, *New Age a chrześcijaństwo*, „Acta Universitas Lodzianensis. Folia Sociologica”, 2007/32.

Levi Eliphas, *Historia magii*, tłum. J. Prokopiuk, Aletheia, Warszawa 2015.

Listkowska Bożena, *O „belkocie” sfabrykowanego światopoglądu*, „Filo-Sofija”, 2013/2.

Łagosz Zbigniew, *Aparat represji wobec Roberta Waltera i jego działalności na kanwie masonerii ezoterycznej Memphis-Misraim*, [online:],

http://niniwa22.cba.pl/aparat_represji_wobec_roberta_waltera.htm [data dostępu: 16.11.2021].

Łoski Mikołaj, *Historia filozofii rosyjskiej*, tłum. H. Paprocki, Marek Derewiecki, Kęty 2000.

Marciszewski Witold, *Analiza logiczna*, [w:] *Mała encyklopedia logiki*, red. W. Marciszewski, Wydawnictwo Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970.

Marciszek Piotr, *Nowa gnoza Arthura Koestlera*, Ossolineum, Wrocław 1987.

Markowski Michał Paweł, *Kulturowa teoria literatury*, [w:] A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku*, Znak, Kraków 2006.

Maurin Krzysztof, *Przedmowa*, [w:] J. Prokopiuk, *Ścieżki wtajemniczenia*, Dom Wydawniczy tCHu, Warszawa 2000.

Maurin Krzysztof, *Odczyty w Castel Gandolfo*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2020.

Maurin Krzysztof, *Spotkania*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2022.

Mazurek Sylwia, *Interpretacja postaci Chrystusa w ruchu New Age*, [w:] „Nurt SVD”, 2018/1.

Meister Chad, *Wprowadzenie do filozofii religii*, tłum. D. Misztal, T. Sieczkowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2010.

Miłosz Czesław, *Hymn o perle*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1983.

Miłosz Czesław, *Zniewolony umysł*, Kolekcja „Gazety Wyborczej”, Warszawa 2004.

Morawski Stefan, *Na Witkacodromie jaśniej i... ciemniej*, „Twórczość”, 1977/5.

Musiał Łukasz, *W poszukiwaniu straconego Kafki*, „Teksty Drugie”, 2013/ 6.

Musiał Zbigniew, *Antyracjonalizm*, [w:] Z. Musiał, J. Skarbek, B. Wolniewicz, *Trzy nurty: racjonalizm-antyracjonalizm-scjentyzm*, Uniwersytet Warszawski Wydział Filozofii i Socjologii, Warszawa 2006.

Musiał Zbigniew, *Neokultyzm w dwadzieścia lat później*, [w:] *Sklonność metafizyczna. Bogusławowi Wolniewiczowi w darze*, red. M. Omyła, Wydział Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007.

Myszor Wincenty, *Między ortodoksją a herezją*, [online:] <https://teologiapolityczna.pl/ks-wincenty-myszor-miedzy-ortodoksja-i-herezja> [data dostępu: 20.02. 2017].

Myszor Wincenty, *Na tropach wiedzy tajemnej*, „Znak”, 1975/6.

Noras Andrzej J., *Spór o materializm*, „Idea - Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, 2009/ 21.

- Nowicki Światosław Florian, *Wspomnienie o Jerzym Prokopiuku*, [w:] J. Prokopiuk, Światłość i Radość, tom III, Dom Wydawniczy tCHu, Warszawa 2022.
- Otto Rudolf, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Thesaurus, Wrocław 1993.
- Pajor Kazimierz, *Śladami Junga*, Eneteia, Warszawa 2008.
- Pieróg Stanisław, *Światopogląd a filozofia – charakterystyka genetyczna*, [w:] *Światopoglądowe odniesienia filozofii polskiej*, red. S. Janeczek, R. Charzyński, M. Maciołek, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2015.
- Piórzyński Józef, *Böhme a Schelling*, „Nowa Krytyka”, 1997/8.
- Platon, *Dialogi*, tom II, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2005.
- Poletyło Mikołaj, *Dowodzenie*, [w:] *Mała encyklopedia logiki*, red. T. Kotarbiński, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970.
- Posacki Aleksander, *Ezoteryzm i okultyzm – formy dawne i nowe*, Polwen, Radom 2009.
- Prinke Rafał T., Weres Leszek, *Mandala życia: astrologia – mity i rzeczywistość*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Poznań 1983.
- Ptaszek Robert T., *Nowa Era Religii? Doktryna New Age i jego doktryna – aspekt filozoficzny*, Academicon, Lublin 2015.
- Przybysz Piotr J., *Filozofia sztuki Stefana Morawskiego*, słowo/ obraz terytoria, Gdańsk 2010.
- Rebes Marcin, *Od epistemologii do ontologii. Hermeneutyka wolności Martina Heideggera w dyskusji z Immanuelem Kantem*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2020.
- Renaut Alain, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, tłum. D. Leszczyński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2001.
- Ricoeur Paul, *O interpretacji. Esej o Freudzie*, tłum. M. Falski, KR, Warszawa 2008.
- Rosińska Zofia, *Jung*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1982.
- Ruba Marek, *Człowiek, absolut, gnoza. Gnostycka filozofia Maxa Schelera*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Rzeszów 1995.
- Rudolph Karl, *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, tłum. G. Sowiński, Nomos, Kraków 1995.
- Rzeczycka Monika, Arciszewska-Tomczak Katarzyna, *Z dziejów antropozofii w Polsce*, [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890-1939*, tom I: *Teozofia i antropozofia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2019.
- Sajdek Paweł, *Wedanta*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001.
- Schayer Stanisław, *O filozofowaniu Hindusów*, PWN, Warszawa 1998.

Schelling Friedrich Wilhelm Joseph, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, tłum. B. Baran, Inter Esse, Kraków 2003.

Schieren Jost, *Naukowość antropozofii*, tłum. B. Kowalewska, [w:] „Studia z Teorii Wychowania”, 2012/1.

Schnädelbach Herbert, *Filozofia w Niemczech 1831-1933*, tłum. K. Krzemieniowa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1992.

Sharp Daryl, *Leksykon pojęć i idei C.G. Junga*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1998.

Sieczkowski Tomasz, *Nowy ateizm. Rekonstrukcja światopoglądu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2018.

Siemek Marek J., *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1977.

Siemek Marek J., *Fryderyk Schiller*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1970.

Siemek Marek J., *Wolność i utopia w myśli filozoficznej Schillera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018.

Sieradzan Jacek, *Gnostycyzm a buddyzm*, [w:] *Oblicza gnozy*, red. E. Przybył, Nomos, Kraków 2000.

Sieradzan Przemysław, *Wspomnienie o okultystycznym indywidualiście*, [w:] J. Prokopiuk, *Światłość i Radość*, tom III, Dom Wydawniczy tChu, Warszawa 2020.

Sołek Marek, *Sześć ćwiczeń na drodze do wolności*, Arche, Kraków 2012.

Steiner Rudolf, *Droga do wtajemniczenia*, tłum. T. Mazurkiewicz, J. Prokopiuk, Rebis, Poznań 2000.

Steiner Rudolf, *Duchowi przewodnicy człowieka*, tłum. M. Waśniewski, Wyd. Genesis, Gdynia 2007.

Steiner Rudolf, *Filozofia wolności*, tłum. J. Prokopiuk, Spektrum, Warszawa 2000.

Steiner Rudolf, *Friedrich Nietzsche, fighter for freedom*, [online:] https://rsarchive.org/Books/GA005/English/RSPI1960/GA005_c04.html (data dostępu: 13.03.2020).

Steiner Rudolf, *Jak uzyskać poznanie wyższych światów?*, tłum. M. Waśniewski, Genesis, Gdynia 2000.

Steiner Rudolf, *Kronika Akasza*, tłum. tłum. M. Waśniewski, Genesis, Gdynia 1996.

Steiner Rudolf, *Misteria wschodu i chrześcijaństwa*, tłum. M. Waśniewski, Genesis, Gdynia 2002.

Steiner Rudolf, *Przejawy karmy*, tłum. M. Waśniewski, Genesis, Gdynia 2009.

- Steiner Rudolf, *Sedno kwestii społecznej*, tłum. M. Waśniewski, Genesis, Gdynia 2014.
- Steiner Rudolf, *Stosunek świata gwiazd do człowieka*, tłum. M. Waśniewski, Genesis, Gdynia 1999.
- Steiner Rudolf, *Teozofia. Wprowadzenie w nadmysłowe poznanie*, tłum. T. Mazurkiewicz, Spectrum, Warszawa 1993.
- Steiner Rudolf, *Teozofia Różokrzyżowców*, tłum. M. Waśniewski, Genesis, Gdynia 1996.
- Steiner Rudolf, *The Stages of Higher Knowledge*, [online:] https://rsarchive.org/Books/GA012/English/AP1967/GA012_c01.html (data dostępu 23.07.2022).
- Steiner Rudolf, *Truth and Knowledge*, [online:] https://rsarchive.org/Books/GA003/English/GC1981/GA003_pref.html (data dostępu: 21. 04. 2022).
- Steiner Rudolf, *U bram teozofii*, tłum. M. Waśniewski, Genesis, Gdynia 1997.
- Steiner Rudolf, *Wiedza dawnych misteriów*, tłum. M. Waśniewski, Genesis, Gdynia 2003.
- Steiner Rudolf, *Wiedza tajemna w zarysie*, tłum. M. Waśniewski, Genesis, Gdynia 2004.
- Steiner Rudolf, *Wpływ rozwoju ezoterycznego na człowieka*, tłum. M. Waśniewski, Genesis, Gdynia 1998.
- Storr Anthony, *Kolosy na glinianych nogach. Studium guru*, tłum. J. Prokoiuk, P. J. Sieradzan, W.A.B., Warszawa 2009.
- Stróżewski Władysław, *Ontologia*, Aureus-Znak, Kraków 2004.
- Szymańska Beata, *Młodopolski mistycyzm*, [w:] *Studia ezoteryczne. Wątki polskie*, red. I. Trzcńska, A. Świerżowska, K. M. Hess, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015.
- Śpiewak Paweł, *Erich Voeglin – filozof i historyk duszy otwartej*, [w:] E. Voeglin, *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Aletheia, Warszawa 1992.
- Świeżawski Stefan, *Dzieje filozofii klasycznej*, Państwo Wydawnictwo Naukowe, Warszawa-Wrocław 2000.
- Świeżowska Agata, *Zapraszamy na sympozjum: „Rozdroża gnostyka: Jerzy Prokopiuk na ścieżkach nauki”*, 20 maja 2022 (wydarzenie on-line), [online:] <http://badania-nad-ezoteryzmem.org/pl/?p=675>.
- Tillich Paul, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, tłum. J. Zychowicz, Znak, Kraków 1994.
- Tomkowski Jan, *Mistyka i herezja*, Paradox, Wrocław 1993.
- Tomkowski Jan, *Moja historia eseju*, Dwa Kolory, Warszawa 2013.
- Trzcńska Izabela, *Gnostycka wizja Boga*, [w:] *Oblicza gnozy*, red. E. Przybył, Nomos, Kraków 2000.

- Trzcńska Izabela, *Jung a tradycja ezoteryczna*, [w:] *Przewodnik po myśli Carla Gustava Junga*, red. H. Machoń, PWN, Warszawa 2017.
- Tyburski Włodzimierz, *Recepcja filozofii Eduarda von Harmanna w Polsce*, „Acta Universitas Nicolai Copernicus. Filozofia”, 1993/15.
- Wasiukiewicz Jadwiga, *Pedagogika waldorfska w teorii i praktyce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2002.
- Walter Robert, *Uwagi na temat magii*, [w:] „3-e Oko”, 1985/2.
- Wątróbski Adam, *Kategoria „wolności od” i „wolności do” w interpretacji wolności religijnej: konfrontacja ujęć E. Fromma i I. Berlina z «Dignitas Huamnae»*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 2002/2003/11–12.
- Wieczorek Renata, *Transcendentne stany poznawcze*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018.
- Wierciński Andrzej, *Człowiek i jego naczelnne paradygmaty*, [w:] „Literatura na Świecie”, 1982/3-4.
- Wierciński Andrzej, *Krytyka krytyki New Age*, [w:] „*Oblicza Nowej Duchowości*”. *Materiały XXIII Ogólnopolskiego Seminarium Estetycznego New Age Kraków-Magilany*, red. M. Gołaszewska, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1995
- Wood David W., *On the spirit and letter of Rudolf Steiner's philosophy*, „ROSE. Research On Steiner Education”, 2013/1.
- Woszczyk Marek, *Antropozofia i Gnoza: REVELATIO CONTINUA*, [w:] *Mel vita = Miód życia. 75-lecie Jerzego Prokopiuka*, red. J. Prokopiuk, Z. Rosińska, Akasha, Kraków 2010.
- Wróblewski Michał, *Ateizm w poglądach Jerzego Prokopiuka*, [w:] *Ateizm. Próba dokończenia projektu*, red. S. Wróbel, K. Skonieczny, Wyd. DiG, Warszawa 2018.
- Wróblewski Michał, *Dlaczego Prokopiuk nie boi się śmierci?*, [w:] *Śmierć, umieralnie, przemijanie*, red. S. Przekłasa, Fundacja dd!kk, Siemianowice Śląskie 2017.
- Wróblewski Michał, *Doświadczenia mistyczne w pracach Jerzego Prokopiuka*, [w:] *Sen, marzenie, zaświaty w literaturze i kulturze. Tom 2. Kultura*, red. P. Poterała, K. Ossowska, M. Sadowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2017.
- Wróblewski Michał, *Jung według kacerza i demonologa*, [w:] *Studia ezoteryczne. Wątki polskie*, red. I. Trzcńska, A. Świeżowska, K.M. Hess, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015, s.201-202.
- Wróblewski Michał, *Światy alternatywne w twórczości Jerzego Prokopiuka*, [w:] *Światy alternatywne. Monografia naukowa*, red. M. Błaszewska, K. Kleczkowska i inni, ATM, Kraków 2015.

Zamojski Adam, *New Age: filozofia, religia i paranauka*, Nomos, Kraków 2002.

Zdybicka Zofia, *Bóg czy sacrum?*, Polskie Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu, Lublin 2007.

Żelazny Mirosław, *Idea wolności w filozofii Kanta*, Comer, Toruń 1993.

