Kamila Gęsikowska

WYŻSZA KULTURA DUCHOWA

Program i działalność Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim (1919–1931)

UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO

„Wyższa kultura duchowa”

Program i działalność
Polskiego Towarzystwa Teozoficznego
na Śląsku Cieszyńskim
(1919–1931)

Kamila Gęsikowska

„Wyższa kultura duchowa”

Program i działalność Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim (1919–1931)

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Katowice 2021

Seria
Historia i Teoria Kultury (2)

Redaktor serii
Anna Gomóła

Recenzent
Zbigniew Pasek

Spis treści

Wstęp 9

1. Teozofia (termin, pojęcie, zjawisko) 37
1.1. Przejawy zainteresowania Wschodem w nowożytnej Europie 69
1.2. *Teozofia* u progu terminologizacji 84
1.3. Hasło *Teozofia* w dziewiętnastowiecznych encyklopediach 98

2. Theosophical Society 113
2.1. Historia, struktury, ludzie 113
2.2. Theosophical Society – szkic historyczny 116

3. Powstanie i działalność Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim 133
3.1. Lokalne uwarunkowania 133
3.2. Przemiany na Śląsku Cieszyńskim od połowy XIX wieku do I wojny światowej 134
3.3. Przemiany na Śląsku Cieszyńskim od I wojny światowej do 1931 roku . . 159

4. Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku Cieszyńskim 175
4.1. Organizacje o charakterze teozoficznym na ziemiach polskich 176
4.2. Powstanie Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim 195

4.3. Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku Cieszyńskim – idee i działalność 206
4.3.1. Statut Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim 206
4.3.2. Cele działalności PTT na Śląsku Cieszyńskim 213
4.3.3. Członkostwo w PTT na Śląsku Cieszyńskim 217
4.3.3.1. Osoby związane z PTT na Śląsku Cieszyńskim 228
4.3.3.1.1. Andrzej Podżorski 230
4.3.3.1.2. Andrzej Kajfosz 233
4.3.4. Działalność 241
4.3.4.1. Spotkania, odczyty, dyskusje 241
4.3.4.2. Biblioteka teozoficzna i działalność wydawnicza 249
4.4. „Wyższa kultura duchowa" – program PTT na Śląsku Cieszyńskim . . . 257
4.4.1. „My chcemy walki, lecz nie tej krwawej". Inspiracje pracami Juliana Ochorowicza 260
4.4.2. Uniwersalny język – uniwersalny system wartości 274
4.4.3. Przeciw okrucieństwu: wegetaryzm 277
4.4.4. Teozofia a „wyższa kultura duchowa" 284

Zakończenie 299

Aneksy. 305
Aneks 1. Zestawienia tabelaryczne danych dotyczących PTT na Śląsku Cieszyńskim 305
1.1. Transkrypcja statutu I i II 305
1.2. Zestawienie zadań Theosophical Society z celami statutowymi Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim . 311
1.3. Zarządy kół przybocznych (1920–1922) 312
1.4. Wykaz tytułów wszystkich tekstów zamieszczonych w „Wyzwoleniu" oraz „Teozofji" 313
Aneks 2. Dokumenty archiwalne dotyczące Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim 339
2.1. Wykaz dokumentów archiwalnych dotyczących Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim (ułożone w porządku chronologicznym) 339

2.2. Skany dokumentów archiwalnych dotyczących Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim (ułożone w porządku chronologicznym) 343

Bibliografia 397
1. Teozofia 397
1.1. Konteksty, opracowania ogólne 397
1.2. Słowniki i encyklopedie 404
1.2.1. Opracowania 407
1.3. Publikacje dotyczące Theosophical Society 408
1.4. Publikacje dotyczące Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim 410
1.4.1. Dokumenty archiwalne 410
1.4.1.1. Archiwum Państwowe w Katowicach o. w Cieszynie (w układzie chronologicznym) 410
1.4.1.2. Książnica Cieszyńska 411
1.4.1.3. Muzeum Beskidzkie im. A. Podżorskiego w Wiśle (w układzie chronologicznym) 411
1.4.1.4. Zemský archiv v Opavě (w układzie chronologicznym) 411
1.4.2. Wydawnictwa PTT na Śląsku Cieszyńskim (w układzie chronologicznym) 414
1.4.2.1. Publikacje prasowe (w układzie chronologicznym) . . 414
1.4.3. Opracowania, konteksty 416
2. Julian Ochorowicz – konteksty 421
3. Opracowania dotyczące Śląska Cieszyńskiego 422
3.1. Historyczne i historycznokulturowe 422
3.2. Ruch narodowy 424
3.2.1. Pamiętniki 425
3.2.2. Materiały archiwalne 425
4. Teoria i antropologia kultury, historia kultury (opracowania). 425

Indeks osobowy 429

Summary 441

Shrnutí 447

Wstęp

Zarówno rozmaite teksty, w których pojawia się słowo „teozofia", jak i samo zjawisko są dużo starsze niż organizacja znana pod nazwą Theosophical Society. Często też, sięgając w przeszłość, odnajdujemy idee, które pierwotnie za teozofię uważane nie były[1], ale później zyskały miano teozoficznych. Trzeba też zauważyć, że pomimo interesującej i bogatej historii obecnie teozofię kojarzy się najczęściej właśnie z Theosophical Society.

Theosophical Society (TS)[2] powstało w 1875 roku z inicjatywy Heleny Pietrowny Bławatskiej, Henry'ego Steela Olcotta i Williama Quan

[1] Szczegółowo omawiam ten problem w rozdziale pierwszym.

[2] Ze względu na częste występowanie w tekście nazw takich jak: Theosophical Society, Polskie Towarzystwo Teozoficzne, Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku Cieszyńskim, przyjęłam dla każdej z tych organizacji następujące skróty: Theosophical Society – TS, Polskie Towarzystwo Teozoficzne – PTT, Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku Cieszyńskim – PTT na Śląsku Cieszyńskim. Poszerzonej nazwy Theosophical Society (Adyar) zaczęto używać w czasie, gdy stowarzyszenie Bławatskiej przeniosło się do Indii, a miasto Adyar stało się jego siedzibą (1883). Nazwa ta jest w powszechnym użyciu od momentu wyodrębnienia się amerykańskiej gałęzi Theosophical Society – ta z kolei przyjęła nazwę Theosophical Society (Pasadena). Dlatego też dla działającego w Stanach Zjednoczonych i mającego siedzibę główną w Pasadenie TS przyjmuję skrót TS (Pasadena), a dla Theosophical Society mającego siedzibę główną

Judge'a. W zamierzeniu miało na celu głoszenie idei teozoficznych, ale także studiowanie „odwiecznej prawdy", która według założycieli stanowiła podstawę wszystkich systemów religijno-filozoficznych:

> Ta „boska" wiedza czy też religia Mądrości jest właściwie jedynym w swym rodzaju, najwznioślejszym systemem e t y c z n y m, wyrazem jakiejś prawdy absolutnej, niezależnej od czasu, miejsca i okoliczności ludzkiego życia; jest dana „raz na zawsze" i „raz na zawsze" formułuje przepisy postępowania, ugruntowując je ostatecznie w metafizycznym świecie wartości[3].

Tak pojmowana teozofia miała przekładać się na cele, które towarzystwo postawiło przed sobą. Były nimi:

1. Stworzenie zalążka uniwersalnego braterstwa ludzi bez różnicy rasy, kasty, koloru skóry, wiary i płci;
2. Prowadzenie studiów porównawczej historii religii, filozofii i nauk przyrodniczych;
3. Badanie niewyjaśnionych sił przyrody oraz mocy ukrytych w człowieku[4].

Realizacją tych zadań mieli zająć się członkowie TS poprzez wdrożenie określonych działań. Pomimo że towarzystwo przeszło kilka poważnych kryzysów[5], z czasem jego popularność zaczęła znacząco rosnąć, a głoszone przez nie idee stały się inspiracją dla wielu osób. Często skutkowało to zrzeszaniem się ludzi i zakładaniem nowych stowarzyszeń o charakterze teozoficznym. TS było fenomenem globalnym, który objął zasięgiem wielką liczbę krajów na całym świecie. Z pewnością powodowane było to także dużą swobodą i autonomią, którymi sekcje

w Adyar w Indiach przyjmuję skrót TS (Adyar). Dla stowarzyszeń teozoficznych będących ogniwami TS (Adyar) zapisuję nazwę „Adyar" w nawiasie obok oficjalnej nazwy organizacji.

[3] J. Marzęcki, *Światopoglądowe treści teozofii*, „Prace Instytutu Nauk Ekonomiczno-Społecznych" 1979, z. 23, s. 46.

[4] T. Doktór, *Towarzystwo Teozoficzne*, „Zeszyty Filozoficzne" 1998, z. 7, s. 82.

[5] Piszę o tym obszerniej w rozdziale drugim.

narodowe cieszyły się od 1888 roku[6]. Należy jednak podkreślić, że nie wszystkie organizacje powołane do życia dzięki fascynacji ideami teozoficznymi głoszonymi przez TS zostały afiliowane przez organizację-matkę. Nie wszystkie też dążyły do tego[7].

Polskie stowarzyszenia teozoficzne, swą tradycją sięgające XIX i początków XX wieku[8], w pełni rozwinęły się w latach 1919–1939. W Polsce międzywojennej działało przeze wszystkim Polskie Towarzystwo Teozoficzne (Adyar) z siedzibą główną w Warszawie. Powstało ono w roku 1920 jako Polskie Towarzystwo Teozoficzne, a TS (Adyar) afiliowało je w roku 1923. Dziejami tego stowarzyszenia od lat interesuje się wielu badaczy. Nie była to jednak pierwsza organizacja, która została utworzona pod auspicjami odradzającego się po 123 latach państwa polskiego. W 1919 roku powołano do życia Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku Cieszyńskim. Było ono pierwszą polską powojenną organizacją nawiązującą do programu Theosophical Society (Adyar). PTT na Śląsku Cieszyńskim założone zostało w okresie gwałtownych przemian politycznych i narastającego konfliktu polsko-czeskiego. W 1920 roku znalazło się po czechosłowackiej stronie granicy, w 1938 roku na krótko powróciło na ziemie polskie, by po perturbacjach II wojny światowej wrócić w granice odrodzonej Czechosłowacji; ostatecznie przetrwało do 1951 roku. Towarzystwo, choć nawiązywało do programu TS (Adyar) i posługiwało się długi czas pieczęcią wzorowaną na jego pieczęci, nigdy nie stało się oficjalną sekcją. Dzieje tej organizacji są interesującym fenomenem – badacz kultury może zadać sobie pytanie o to, co „pragmatycznych" Cieszyniaków skłoniło do zainteresowania się teozofią. W jaki sposób idee teozoficzne zostały zaadaptowane do potrzeb lokalnej cie-

[6] Zob. T. Doktór, *Towarzystwo Teozoficzne…*, s. 82.

[7] W książce wielokrotnie nawiązuję do kwestii zależności między TS (Adyar) a PTT na Śląsku Cieszyńskim, zarówno w kontekście struktury organizacji, jak i uznawanych, deklarowanych i realizowanych wartości. Strukturalnie PTT na Śląsku Cieszyńskim nie było filią TS (Adyar), lecz odrębną, autonomiczną jednostką, choć jej członkowie nawiązywali do idei i do statutu TS (Adyar).

[8] Pisze o tym szerzej Ludwik Hass: *Ambicje, rachuby, rzeczywistość. Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej 1905–1928*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984, s. 77–89.

szyńskiej wspólnoty? By odpowiedzieć na to pytanie, należy najpierw zapoznać się z zawikłaną historią Śląska Cieszyńskiego, a także zgłębić problem historii teozofii.

Kwestia genezy i działalności TS była dotąd poruszana na gruncie np. filozofii, religioznawstwa, historii idei, socjologii, literaturoznawstwa – doczekała się również wielu wyczerpujących opracowań. Fenomen towarzystwa był szeroko dyskutowany przez uczonych wywodzących się z różnych tradycji badawczych, zarówno w trakcie największej aktywności stowarzyszenia (koniec XIX wieku, początek wieku XX do 1939 roku), jak i w okresie późniejszym, po roku 1945. Od końca XIX wieku zaszły istotne zmiany w traktowaniu teozofii jako problemu naukowego. Znaczny wpływ na to miały pojawienie się i działalność Theosophical Society. Od tego czasu teozofię rozpatrywano jako ideę, ale także wiązano z powstawaniem określonych organizacji. Tak zorientowane badania prowadzone były dotychczas przede wszystkim przez religioznawców. Współcześnie teozofia jest analizowana przede wszystkim z perspektywy religioznawczej, wpisana w dyskurs akademicki dotyczący nauki i religii, oraz interpretowana m.in. w pracach: Joscelyna Godwina, Antoine'a Faivre'a, czy Olava Hammera.

Problem teozofii jest obecnie związany przede wszystkim z akademickimi próbami definiowania i opisywania zjawiska opatrzonego terminem *ezoteryzm*. Teozofia stanowi w tym ujęciu część większego systemu, który określa się na gruncie akademickim mianem zachodniego ezoteryzmu, pojmowanego jako zwarta formacja ideowa, zakorzeniona ściśle w zachodnim kontekście historycznym[9]. Prace z tego zakresu pojawiały się regularnie od lat dziewięćdziesiątych XX wieku.

[9] Trudno jednak jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie o to, co badacze tego nurtu rozumieją przez „Zachód", zachodni ezoteryzm jest bowiem stawiany w opozycji do ezoteryzmu wschodniego, tj. pochodzącego z terenów Dalekiego Wschodu i Indii. Mgliste i niedoprecyzowane granice pomiędzy tymi pojęciami wynikają m.in. z poszukiwania określonego zestawu cech konstytutywnych, którymi ezoteryzm zachodni miałby się wyróżniać. Teorie te cechuje dość silne zakorzenienie w wyobrażeniu Europy i europejskości, które w dużym stopniu odpowiada jeszcze m.in. wzorcom osiemnastowiecznym (por. np. koncepcję granic, zasięgu oraz znaczenia Europy w: P. Chaunu, *Cywilizacja wieku*

Na temat TS powstało dotąd wiele publikacji, z których część można uznać za opracowania naukowe problemu, część zaś jedynie za źródła, niekiedy zdecydowanie przyczynkarskie. Wśród materiałów odnajdziemy również wypowiedzi krytyczne, nie mają one jednak charakteru naukowego. Joscelyn Godwin napisał duże opracowanie dotyczące TS pt. *Theosophical Enlightenment* (1994). Ważnym, choć niebezpośrednio odnoszącym się do problemu TS dziełem jest *Theosophy, Imagination, Tradition. Studies in Western Esotericism* Antoine'a Faivre'a (2000). W roku 2013 ukazał się *Handbook of Theosophical Current* pod redakcją Olava Hammera i Mikaela Rothsteina, będący zbiorem artykułów poświęconych towarzystwu od jego powstania po czasy współczesne. Istotne rozważania na temat TS zawarł Olav Hammer w pracy *Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age* (2004). Duży rozdział poświęcił TS również Nicholas Goodrick-Clarke w *The Western Esoteric Traditions. A Historical Introduction* (2008). Cenne powiązania historii jogi z TS przedstawiła Elizabeth De Michelis w *A History of Modern Yoga. Patañjali and Western Esotericism* (2004). Osobno warto wspomnieć o czasopiśmie naukowym „Theosophical History", ukazującym się od roku 1985 do dziś, w którym publikowane są liczne artykuły poświęcone historii teozofii.

Badania podejmowane przez osoby wywodzące się z takich ośrodków, jak paryska Sorbona (Faivre) czy Uniwersytet Amsterdamski (Wouter Jacobus Hanegraaff), miały na celu stworzenie terminologii pozwalającej opracować nowy profil studiów nad zjawiskami związanymi z szeroko pojętą ezoteryką i okultyzmem. Termin *ezoteryka* odrzucono

Oświecenia, tłum. E. Bąkowska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1989), ale jednocześnie wydaje się dość mocno nawiązywać do idei kultury Zachodu, porównywalnego z użyciem tego pojęcia przez Edwarda T. Halla (tj. krąg kulturowy Europy Zachodniej, Stanów Zjednoczonych i Kanady, por. E.T. Hall, *Poza kulturą*, tłum. E. Goździak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984). Przeciwstawiany ezoteryzmowi zachodniemu ezoteryzm wschodni wydaje się natomiast często tworem odpowiadającym europejskim orientalistycznym wyobrażeniom o Wschodzie (w rozumieniu orientalizmu obciążonym znaczeniami, jakie przyjął E. Said w swojej pracy: *Orientalizm*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2005).

jako zbytnio obciążony historycznie i etymologicznie, wprowadzono natomiast terminy *ezoteryzm* oraz *zachodni ezoteryzm* (pierwszy będący terminem szerszym, drugi – węższym). Teozofia z perspektywy religioznawczej jest badana przede wszystkim w obrębie koncepcji zachodniego ezoteryzmu. Propozycja przedstawiona przez Faivre'a budziła często sprzeciw, choć zaproponowane przez niego terminy zostały w pełni zaadaptowane przez wielu naukowców zachodnioeuropejskich i polskich (m.in. *western esotericism*). Część badaczy natomiast przyjęła terminologię Faivre'a, odchodząc jednak od jego sposobu definiowania i wykorzystując odmienne metody.

Krytykę taką przeprowadził m.in. Hanegraaff. Podkreślił, że nie jest możliwe badanie tradycji ezoteryzmu poprzez wyznaczenie pewnego niezmiennego modelu, który z biegiem czasu staje się jedynie „przeżytkiem" (*survival*)[10] przeszłości[11], co było dość charakterystyczne dla koncepcji Faivre'a. W swoim pierwszym głośnym artykule, *Empirical Method in the Study of Esotericism* (1995), Hanegraaff przedstawił własną propozycję metody badawczej, określając ją mianem empirycznej[12]. Punkt ciężkości badań przeniósł na dynamikę zmian intelektualnych, nie akcentując różnicy pomiędzy wielkimi i pomniejszymi myślicielami. Zauważalnym problemem dla badacza było również rozróżnienie poziomu emiczności i etyczności. Hanegraaff terminy *emic* i *etic* (po raz pierwszy zdefiniowane w pracach Kennetha Lee Pike'a, a mające początek w słowach *phonemics* i *phonetics*[13]) rozumiał w specyficzny sposób, tj. emicz-

[10] Hanegraaff nawiązuje zdecydowanie do terminu „przeżytek" w znaczeniu przedstawionym przez Edwarda Tylora.

[11] Zob. W.J. Hanegraaff, *Western Esotericism. A Guide for the Perplexed*, Bloomsbury, London 2013, s. 8–9.

[12] Holenderski badacz odwołał się w koncepcji *unit-ideas* Arthura Onckena Lovejoya, akcentując jednak nie badanie historii idei poprzez *unit-ideas*, filozofię elementów (*doctrine of elements*), ale raczej filozofię wpływów (*doctrine of forces*). Zob. W.J. Hanegraaff, *Empirical Method in the Study of Esotericism*, "Method & Theory in the Study of Religion" 1995, vol. 7/2, s. 107–108.

[13] Marvin Harris, opisując problem terminów *emic*/*etic*, zauważył, że w kontekście lingwistycznym fonemiczne jest to, co ukryte, co użytkownicy danego języka mają „we wnętrzu swoich umysłów i czego używają dla zidentyfikowania istotnych wyrażeń w swoim języku", fonetyczne zaś oparte jest na taksonomii

ne miało być to, co pochodzi z wnętrza danej organizacji, etyczną zaś perspektywa badacza, a szerzej – nauki[14]. Należy jednak zauważyć, że Hanegraaff, powołując się na badania Pike'a i Marvina Harrisa (antropologa, twórcy szkoły materializmu kulturowego), błędnie, a przynajmniej dość powierzchownie, zinterpretował koncepcję *emic*/*etic*. Dla Harrisa:

> Z powodów, które zostaną przedstawione za chwilę, operacje prawidłowe dla odkrywania wzorów, z uwzględnieniem tego, co dzieje się w ludzkich umysłach, stały się znane pod nazwą operacji „emicznych", natomiast te, które są odpowiednie dla odkrywania wzorów w zachowaniach, upowszechniły się pod nazwą operacji „etycznych"[15].

Harris postulował w swoich badaniach wyraźne rozdzielenie tych terminów, ale wskazywał na szereg zależności, które sprawiają, że perspektywy te nie stanowią nieruchomej i nieodwracalnej konfiguracji, powstającej pomiędzy etycznym spojrzeniem badacza i emicznym spojrzeniem informatora[16]. Metoda empiryczna przyjęta przez Hanegraaffa zakładała natomiast programowy, całkowity brak odniesienia do emicznych kategorii przez badaczy – stąd dla autora *Empirical Method*…

ciał i części ciała używanych w procesie wyrażania się. W ten sposób, jak pisał Harris, teoria Pike'a, zakorzeniona w lingwistyce strukturalnej, miała pomóc w odnalezieniu emicznych elementów zachowań językowych (takich jak fonemy, morfemy) dla zidentyfikowania elementów emicznych (behawioremów) w nurcie behawioralnym (*behavior stream*). W takim rozumieniu elementy etyczne są jedynie środkami, które pozwalają początkowo na wejście w obszary emiczne języka. Zob. M. Harris, *History and Significance of the Emic/Etic Distinction*, "Annual Review of Anthropology" 1976, vol. 5, s. 331–332.

[14] Zob. W.J. Hanegraaff, *Empirical Method*…, s. 104.

[15] M. Harris, *History and Significance*…, s. 330. Wszystkie tłumaczenia na polski są wykonane przeze mnie, chyba że zaznaczono inaczej.

[16] Harris, odwołując się do antropologicznej praktyki terenowej, zauważał konieczność wyraźnego oddzielenia od siebie kategorii emicznych i etycznych, jednak wskazywał na możliwość ich realizacji na wielu płaszczyznach. Np. kategorie pokrewieństwa zaproponowane przez Alfreda Kroebera uznał Harris za emiczne, były bowiem zbudowane na podstawie emicznych informacji. Podobnie informatorzy mogą posługiwać się zarówno kategoriami emicznymi, jak i kategoriami etycznymi. Por. tamże.

emiczne jest równe nieempirycznemu. Ja natomiast, adaptując terminy *emic*/*etic*, sięgać będę do koncepcji zaprezentowanej przez Harrisa. Rozumienie przedstawione przez Hanegraaffa zostało jednak przyjęte przez wielu badaczy z kręgu religioznawstwa.

Ostatnim istotnym autorem, którego chciałabym przywołać, jest Olav Hammer. Odnosząc się do propozycji Faivre'a i Hanegraaffa, zauważył, że stworzone przez nich koncepcje oparte są głównie na specyficznej zależności pomiędzy terminami *ezoteryzm* i *okultyzm*. Koncepcja Faivre'a zakłada, że ezoteryzm jest terminem szerszym, okultyzm zaś węższym, funkcjonującym jako określenie dla specyficznych przejawów ezoteryzmu. Hanegraaff z kolei uważa, że okultyzm tworzą rozwinięte po XVIII wieku formy ezoteryzmu (tj. te powstałe pod wpływem sekularyzmu i racjonalizmu). Hammer natomiast rozpatruje powstanie m.in. teozofii raczej w ramach ruchów New Age. Poświęcił zagadnieniu teozofii, a w szczególności Theosophical Society, osobną pracę – *Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age* (2004), był także współredaktorem i autorem w *Handbook of Theosophical Current* (2013). Hammer w swoich badaniach nawiązuje do terminologii wytworzonej na gruncie nauk o kulturze, posługuje się nią jednak głównie w kontekście ustaleń postmodernistów. W pracy *Claiming Knowledge*… badacz rozważa problem nowoczesnej tradycji ezoterycznej, gdzie nowoczesność jest rozumiana (z perspektywy socjologicznej, nie historycznej) jako wywodząca się z oświecenia i jego konsekwencji. Przedstawiana w takim rozumieniu tradycja ezoteryczna jest fragmentaryczna i podlega coraz silniejszemu rozproszeniu w różnych odłamach ruchu New Age. Dla opisu doktryn ezoterycznych badacz wykorzystał m.in. termin *bricolage*, wprowadzony przez Claude'a Lévi-Straussa[17], po-

[17] Claude Lévi-Strauss definiował *bricolage* w następujący sposób: „Przetrwała zresztą wśród nas pewna forma aktywności pozwalająca dość dobrze uchwycić na gruncie techniki, czym – w dziedzinie teorii – może być wiedza, którą chętniej określiłbym mianem »pierwotnej« niż prymitywnej. Jest to forma aktywności pospolicie nazywana w języku francuskim *bricolage*. […] Dzisiaj ktoś uprawiający *bricolage* to człowiek, który używa własnych rąk, posługując się środkami zastępczymi w porównaniu ze środkami zawodowców. Otóż cechą myślenia mitycznego jest wypowiadanie się za pomocą niejednorodnego re-

sługując się nim raczej z perspektywy postmodernistycznego studium tekstu niż zgodnie z założeniami wspomnianego antropologa[18]. W wyniku tego opisywane aspekty tradycji ezoterycznej wydają się tworzyć zbiór, w którym zaadaptowane elementy zyskują nowe funkcje i znaczenia, bez próby wykazania, dlaczego określone elementy zostały przejęte. Pojęcie kontekstu kulturowego w rozważaniach Hammera pojawia się jedynie w odniesieniu do osób, które objaśniają, jak elementy przejęte z innych kultur powinny być rozumiane. Propozycja ta wiąże się także z odwołaniami do teorii organizacji Maxa Webera, czy ściślej – jego teorii grupy korporacyjnej (org. *Verband*), tj. „takiej relacji społecznej, która jest albo zamknięta, albo ogranicza napływ obcych poprzez normy"[19].

Wykorzystanie teorii Webera w stosunku do opisywanego zjawiska zachodniego ezoteryzmu w dość wyraźny sposób podkreśliło rolę zarządów tych towarzystw oraz różnicę hierarchiczną pomiędzy nimi a zwykłymi członkami[20]. Takie podejście nie pozwala jednak, na podstawie analizy instytucji, zadać pytania o to, jak stawiane przez nią cele mają się do jej programu, realizowanych przez nią działań, ani o rezultat tych działań. Badacze religii zajmujący się problemem TS badają działania i drogę życiową prominentnych członków, interesują się przede wszystkim tekstami, które stowarzyszenie wprowadzało w obieg zachodni,

pertuaru – choć rozległego, to mimo wszystko ograniczonego; musi ono jednak korzystać z niego, niezależnie od wyznaczonego sobie celu, nie rozporządza bowiem niczym innym. W ten sposób myślenie magiczne jawi się jako rodzaj intelektualnego *bricolage*, co wyjaśnia obserwowane między nimi zależności". C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 31–32.

[18] Zob. O. Hammer, *Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*, Brill, Leiden–Boston 2004, s. 8.

[19] M. Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, transl. A.M. Henderson, T. Parsons, William Hodge and the Company Limited, London–Edinburgh–Glasgow 1947, s. 133. Za kluczową dla powstania grupy korporacyjnej uznaje się obecność osoby kierującej nią (*chief*, org. *Leiter*) oraz osób administrujących, podejmujących regularnie określone działania i tworzących obdarzoną autorytetem kadrę sprawującą władzę (*governing authority*, org. *Regierungsgewalt*). Por. tamże.

[20] Zob. tamże.

próbują opisać sposoby legitymizacji źródeł wiedzy TS. Nie odnoszą się natomiast do kontekstu społeczno-kulturowego, w którym działało towarzystwo jako całość oraz wszystkie jego filie i oddziały. W związku z tym nie próbują pokazać specyfiki poszczególnych grup. Skupiają się jedynie na tym, co głosili najbardziej znani teozofowie.

Podobny kierunek przyjęto w polskich badaniach – nadal są one przede wszystkim domeną religioznawców. Obecnie ruchy teozoficzne analizuje się przede wszystkim w kontekście koncepcji zachodniego ezoteryzmu wypracowanej przez Antoine'a Faivre'a[21]. Badania nad teozofią polską prowadzone były m.in. w ramach projektu grantowego „Kultura polska wobec zachodniej filozofii ezoterycznej w latach 1890–1939", realizowanego przez uczonych z Uniwersytetu Gdańskiego, Uniwersytetu Jagiellońskiego, Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie oraz Uniwersytetu Warszawskiego. Zwieńczenie ich prac stanowi pięciotomowa seria Polskie Tradycje Ezoteryczne 1890–1939. Teozofii i antropozofii poświęcono tom pierwszy, częściowo tom drugi (*Formacje, ludzie, idee*) oraz tom czwarty, w którym zamieszczono wybór dokumentów źródłowych. O doktrynie TS pisał wcześniej Józef Marzęcki w artykule *Światopoglądowe treści teozofii*, który ukazał się w zeszycie 23 „Prac Instytutu Nauk Ekonomiczno-Społecznych" z 1979 roku. O teozofii polskiej wspominał także często Ludwik Hass w monografii poświęconej polskiemu wolnomularstwu: *Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej w XVIII i XIX wieku* (1982). Częściowo historię PTT (Adyar) z siedzibą w Warszawie opisał Tadeusz Doktór, do którego artykułu *Towarzystwo Teozoficzne*, pomieszczonego w zeszycie 7 „Zeszytów Filozoficznych" z 1998 roku, będę nawiązywać. Informacje na temat polskiej teozofii odnajdziemy też w pracach Daniela Bargiełowskiego, takich jak monografia *Po trzykroć pierwszy. Michał Tokarzewski-Karaszewicz. Generał broni, teozof, wolnomularz, kapłan Kościoła liberalnokatolickiego* (t. 1, 2000) czy artykuł *Wakacje teozofów* opublikowany w numerze 87 periodyku „Karta" z 2016 roku. Historią polskiej teozofii zajmowała się również Izabela Trzcińska

[21] Omawiam tę perspektywę badawczą w sposób obszerny w pierwszym rozdziale.

w artykule *„Staję się rodzajem mitu". Teozoficzne wątki w biografii Wandy Dynowskiej*[22].

Należy jednak zauważyć, że pomimo szerokiego omówienia różnych aspektów funkcjonowania Polskiego Towarzystwa Teozoficznego historia i działalność Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim nie doczekały się dotąd szerszego opracowania. Pojawiają się one jako przedmiot opisu w niewielkiej liczbie prac – żadna z nich nie jest też wyczerpująca. Złożyło się na to wiele czynników. Stowarzyszenie po roku 1920 pozostawało organizacją polską, działało jednak na terenie Czechosłowacji. Dużo lepiej zbadana została tematyka ruchów spirytystycznych, zarówno po czeskiej, jak i po polskiej stronie granicy.

Dotychczas intensywniejsze badania nad specyfiką PTT na Śląsku Cieszyńskim przeprowadził jedynie Józef Szymeczek. Wspomina również krótko o tej organizacji Trzcińska, powołując się na badania Hassa[23]. Sam Hass pisze o „śląskich ezoterykach", podając zresztą błędne dane dotyczące czasopisma „Odrodzenie"[24]. Na temat PTT na Śląsku Cieszyńskim wzmianki zamieszcza Zbigniew Pasek w pracy poświęconej życiu religijnemu Śląska Cieszyńskiego[25]. O śląskim PTT pisze także krótko Karolina Hess[26]. Informacje na temat towarzystwa pojawiają się w pracy Jolanty Zych dotyczącej spirytyzmu polskiego w okresie międzywojennym[27]. O ruchach spirytystycznych, tak jak o teozofii, pisze się w kontekście życia religijnego na Śląsku Cieszyńskim, a teozofia uzna-

[22] I. Trzcińska, *„Staję się rodzajem mitu". Teozoficzne wątki w biografii Wandy Dynowskiej*, w: *Studia ezoteryczne. Wątki polskie*, red. I. Trzcińska, A. Świerzowska, K.M. Hess, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015.

[23] Zob. tamże, s. 169.

[24] Zob. L. Hass, *Ambicje, rachuby, rzeczywistość…*, s. 324, 238.

[25] Z. Pasek, *Spirytyzm i ruch rozwoju duchowego*, w: R. Czyż, Z. Pasek, *Kościoły i wspólnoty religijne Wisły*, Galeria „Na Gojach", Wisła 2008, s. 39–55.

[26] K.M. Hess, *The Beginnings of Theosophy in Poland: From Early Visions to the Polish Theosophical Society*, "The Polish Journal of the Arts and Culture" 2015, nr 1, s. 67–69.

[27] Zob. J. Zych, *Rzecz o duchach w Drugiej Rzeczpospolitej czyli przewodnik po ruchu spirytystycznym oparty na rzetelnych źródłach*, NW Publications, Kraków 1999, s. 45, 75. Wzmianki o towarzystwie pojawiają się często w opisach dotyczących ruchów spirytystycznych.

wana jest przez badaczy za formę religijności. Najwcześniejsze drobne informacje dotyczące cieszyńskich teozofów można odnaleźć w dwóch fragmentach pracy Ludwika Hassa *Ambicje, rachuby, rzeczywistość…* W jednym z nich, poświęconym czeskiemu ruchowi spirytystycznemu, autor pisze: „Na pograniczu śląskim utrzymywali spirytualiści czescy ożywione stosunki z polskimi. Wydawane po stronie polskiej czasopisma śląskich ezoteryków »Teozofia« (Nydek), »Wyzwolenie« (Wisła) i »Odrodzenie« (Cieszyn-Katowice) były rozprowadzane także na terenie Czech”[28]. W innym fragmencie czytamy:

> Z organizacji szerokiego wolnomularstwa najszybciej i najszerzej rozwinęła się teozoficzna. Jej ruchliwy ośrodek na Śląsku Cieszyńskim wydawał od 1919 r. czasopismo „Odrodzenie”. Utrzymywał też kontakty ze środowiskiem polskiego nieregularnego wolnomularstwa i teozofów w USA, które od 1923 r. wydawało periodyk „Wolna Myśl”. […] Różokrzyżowcy przejęli w 1921 r. od teozofów miesięcznik „Odrodzenie”, który przenieśli do Katowic[29].

Informacje podawane przez Hassa są dokładne, ale mimo to niekiedy mylące, należy bowiem pamiętać o tym, że Nydek, w którym mieściła się redakcja „Teozofji”, znajdował się po 1920 roku po czechosłowackiej stronie granicy. „Wyzwolenie”, choć redagowane w Wiśle, było organem Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim, którego główna siedziba znajdowała się w Nydku. „Odrodzenie” to czasopismo redagowane przez Józefa Chobota i wydawane w Polsce (najpierw w polskim Cieszynie, potem w Katowicach). Sama nazwa „Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku Cieszyńskim” nie pojawia się w pracy Hassa.

O teozofii na Śląsku Cieszyńskim wspomniano również w książce *Kościoły i wspólnoty religijne Wisły* autorstwa Renaty Czyż i Zbigniewa Paska. Pasek pisze:

---

[28] L. Hass, *Ambicje, rachuby, rzeczywistość…*, s. 224.

[29] Tamże, s. 238.

> Szczególnie prężnie ruch spirytystyczny rozwijał się w dwudziestoleciu międzywojennym. W latach 1918–1920, kiedy Śląsk Cieszyński był całością, Andrzej Kajfosz, prezes polskiego Towarzystwa Teozoficznego w Nydku, zainicjował wydawanie pierwszego pisma z nurtu alternatywnej duchowości pt. „Wyzwolenie", które ukazywało się od maja 1919 roku. Do pierwszego numeru pisma artykuły napisali dwaj mieszkańcy Wisły, A. Podżorski i J. Chobot. Po podziale Śląska w 1920 roku siedzibę redakcji przeniesiono do Nydka, a tytuł zmieniono na „Teozofia" (dość nieregularnie ukazywała się pod tym tytułem do 1931 roku)[30].

Ten krótki fragment zawiera kilka pomyłek i nieścisłości. Wskazuje na Śląsk Cieszyński jako całość w latach 1918–1920, podczas gdy – jak wcześniej wspomniałam – był to okres dla tego obszaru najbardziej newralgiczny. Następowały wtedy zmiany przebiegu granic i panowała napięta sytuacja polityczna – walki toczono nawet po zakończeniu wojny siedmiodniowej. Położenie przyszłych członków Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim, znajdującym się w Zagłębiu Ostrawsko-Karwińskim (będącym w strefie polskiej tylko od 5 listopada 1918 roku do wybuchu wojny siedmiodniowej; po tejże wojnie znajdującym się w strefie czeskiej), nie może być postrzegane w ten sam sposób, co sytuacja mieszkańców Wisły, żyjących przez cały czas w strefie polskiej (należy pamiętać, że ofensywa wojsk czeskich zatrzymała się na linii Wisły i została odparta z Żywiecczyzny). Kontakty Józefa Chobota z towarzystwem, a także z Andrzejem Podżorskim, który nie tylko pisał do „Wyzwolenia" artykuły, jak zauważył Pasek, ale był również jego redaktorem naczelnym, były utrzymywane i podtrzymywane w chwili dramatycznych starć o przynależność terytorialną Śląska Cieszyńskiego. Wynika też z przytoczonego fragmentu, że ruch teozoficzny był jednym z odłamów ruchów spirytystycznych, co jest interpretacją błędną – członkowie Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim często wywodzili się ze struktur ruchu spiry-

[30] Z. Pasek, *Spirytyzm i ruch rozwoju…*, s. 45.

tystycznego, ale występowali przeciwko wielu jego postulatom[31]. Pasek dopuścił się nieścisłości, pisząc o kwestii tzw. Zaolzia przed rokiem 1920 – wtedy termin ten po prostu nie istniał[32]. Zawężanie problemu teozofii i Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim do „ruchu duchowego" czy też szerzej – do formy religijności, przy równoczesnym odcinaniu go od zawiłej sytuacji historycznej, skutkuje niebezpiecznymi uproszczeniami, a może i przekłamaniami.

Karolina Hess, zajmując się początkami polskich ruchów teozoficznych, poświęca niewielki fragment swego artykułu działaniom PTT na Śląsku Cieszyńskim. Wskazuje na specyficzne kulturowe uwarunkowania, które doprowadziły m.in. do powstania towarzystwa. Zauważa, że ze względu na „pluralizm", zarówno religijny, jak i filozoficzny, charakteryzujący Śląsk Cieszyński, obszar ten stał się swoistą „niszą" dla „idei ezoterycznych": „Wśród osób znanych z angażowania się w działalność tego typu byli: Andrzej Kajfosz, Józef Chobot, Agnieszka i Jerzy Pilchowie[33], Andrzej Podżorski, Jan Hadyna oraz Julian Ochorowicz"[34]. Dokonane przez autorkę zestawienie budzi wątpliwości. Kajfosza, Chobota, Pilchów oraz Hadynę w istocie łączyły pewne zależności strukturalno-organizacyjne i nawiązywane kontakty, postać Podżorskiego jednak dużo trudniej wpisać w ten ciąg pomimo jego niekłamanej sympatii dla idei reprezentowanych przez np. PTT na Śląsku Cieszyńskim oraz angażowania się w działalność tego ruchu. Natomiast zupełnie nietrafne wydaje się umieszczenie w tym wyliczeniu Juliana Ochorowicza. Po-

[31] Zob. np. A. Podżorski, *Spirytyzm na Śląsku*, „Wyzwolenie" 1919, r. 1, nr 2, s. 7–10. Czasopismo „Wyzwolenie" wychodziło w latach 1919–1920 (wtedy ukazało się 12 numerów – w tym dwa podwójne oznaczone w następujący sposób: 9/10, 11/12 – składających się na pierwszy rocznik), a jego kontynuacją była „Teozofja", której w latach 1920–1922 ukazało się 12 numerów (w tym trzy podwójne oznaczone w następujący sposób: 3/4, 6/7, 10/11) oznaczonych jako rocznik drugi. Trzeci rocznik ukazał się w latach 1923–1931, wydano 12 numerów, w tym dwa potrójne oznaczone w następujący sposób: 1–3 i 6/8, oraz trzy podwójne: 4/5, 9/10, 11/12. Dokładne informacje na ten zob. Aneks 1.4.

[32] Zob. Z. Pasek, *Spirytyzm i ruch rozwoju…*, s. 45.

[33] Należy w tym miejscu zauważyć, że imię męża Agni Pilch to Jan, nie „Jerzy".

[34] K.M. Hess, *The Beginnings of Theosophy in Poland…*, s. 68.

traktowanie reprezentowanych przez niego idei jako „ezoterycznych" może skutkować daleko idącymi uproszczeniami, zacierającymi granice pomiędzy przemyśleniami uznanego w skali europejskiej badacza, posiadającego gruntowne przygotowanie uniwersyteckie i posługującego się empirycznymi metodami w przeprowadzanych przez siebie eksperymentach mediumicznych, a przekonaniami reprezentowanymi przez członków ruchu spirytystycznego. Hess nawiązuje przede wszystkim do wiślańskiego ośrodka spirytystów, wzmiankuje jednak krótko o tym, że pierwsze instytucjonalne działania były związane z teozofią i powstaniem PTT na Śląsku Cieszyńskim, oraz wymienia „Wyzwolenie" jako pierwsze wydawane czasopismo[35]. Przedstawione informacje autorka stara się wpisać w pewien kontekst geograficzno-historyczny, całość jest jednak potraktowana dość schematycznie.

Najobszerniej charakteryzuje PTT na Śląsku Cieszyńskim Józef Szymeczek. W artykule *Życie religijne*[36] przytacza m.in. główne cele towarzystwa (na podstawie statutu) oraz informacje dotyczące liczby kół i członków. Uznaje również teozofię za reakcję na dominację spirytyzmu na Śląsku Cieszyńskim. Dla niego teozofia także jest ruchem religijnym. We wcześniejszej publikacji, pt. *Towarzystwo Teozoficzne*, Szymeczek przedstawił działalność osób związanych z PTT na Śląsku Cieszyńskim po roku 1946, gdy doszło do jego oficjalnego rozwiązania. Ważne jest też to, że autor skupił się na strukturach i historii stowarzyszenia, co stanowi nieocenione źródło informacji dla niniejszej pracy[37]. Poświęcił również osobne opracowania Andrzejowi Kajfoszowi, jego poglądom oraz dziejom towarzystwa po roku 1931.

Nie znajdziemy właściwie informacji na temat teozofów z obszaru ziemi cieszyńskiej w innych publikacjach. Zainteresowaniem badaczy w pewnym stopniu cieszy się działalność Józefa Chobota (wydawcy

[35] Zob. tamże, s. 67–69.

[36] J. Szymeczek, *Życie religijne*, w: *Śląsk Cieszyński w latach 1918–1945*, tłum. A. Rusnok, red. K. Nowak, Starostwo Powiatowe w Cieszynie, Cieszyn 2015, s. 408.

[37] Zob. J. Szymeczek, *Towarzystwo Teozoficzne*, „Biuletyn Ośrodka Dokumentacyjnego Kongresu Polaków w Republice Czeskiej" 1995, nr 2, s. 26–35.

Książnicy Wiedzy Duchowej[38] oraz redaktora „Odrodzenia") czy Jana Hadyny (redaktora „Hejnału" i „Lotosu", powiązanego ze słynną wówczas w Polsce „jasnowidzącą z Wisły" – Agnieszką Pilchową[39]). Rzadko także pojawiają się w publikacjach nawiązania do czeskiego ruchu teozoficznego, obecnego i rozwijającego się zarówno na terenie Śląska Cieszyńskiego, jak i w całej Czechosłowacji. PTT na Śląsku Cieszyńskim wyraźnie ideowo nawiązywało do organizacji polskich, jednak specyficzny kontekst kulturowo-historyczny, w którym powstało, nie pozwala na pominięcie kwestii związanej z koegzystującymi z towarzystwem Andrzeja Kajfosza organizacjami czeskimi. Przedstawiane przeze mnie rozważania dotyczące określonej grupy polskich teozofów są m.in. próbą przynajmniej częściowego zarysowania brakujących danych kontekstualnych i scalenia ich w bardziej czytelny obraz. Opracowując problematykę związaną z towarzystwem, sięgnęłam przede wszystkim do narzędzi, które oferują nauki o kulturze.

Już w XIX wieku można było dostrzec początki refleksji nad współczesnymi formami okultyzmu czy też ezoteryzmu w formującej się właśnie wówczas antropologii. Tego typu rozważania wprowadził do swoich badań m.in. Edward Burnett Tylor, który w monumentalnej pracy *Primitive Culture*…[40] zawarł uwagi dotyczące m.in. ówczesnego spirytyzmu.

[38] Seria wydawnicza, w której ukazywały się prace oryginalne i tłumaczenia dotyczące szeroko rozumianej ezoteryki i okultyzmu.

[39] Wspomnieniom Agnieszki Pilchowej poświęciłam artykuł oraz referat: K. Gęsikowska, *Doświadczenie postrzegania pozazmysłowego – przypadek Agni Pilch*, w: *Zanikanie i istnienie niepełne. W labiryntach romantycznej i współczesnej podmiotowości*, red. P. Paszek, L. Zwierzyński, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2013, s. 129–144; K. Gęsikowska, "Biographies Based upon Materials Provided by the Subject. Opowieść o życiu Agni Pilch", referat wygłoszony 3 czerwca 2016 r. na Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej „Między słowami. Egodokumenty w perspektywie kulturowej" (2–3 czerwca 2016 r. w Toruniu), organizatorzy: Zakład Folklorystyki i Literatury Popularnej (Katedra Kulturoznawstwa Uniwersytetu Mikołaja Kopernika), Koło Naukowe Folklorystów Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

[40] E.B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, vol. 1–2, John Murray, Albemarle Str., London 1871. Przekład polski: Tenże, *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologji, filozofji, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, tłum. Z.A. Kower-

Antropologia przez długi czas zajmowała się jednak przede wszystkim namysłem nad kulturami pozaeuropejskimi oraz ich opisywaniem, a nawet badaniem na podstawie wówczas obowiązujących metod. Bez wątpienia można wskazać – zarówno w XIX wieku, jak i w czasach późniejszych – nie tylko wiele wzmianek, ale i szerszych opracowań dotyczących magii oraz rytuałów magicznych. Badaczy zajmował także problem „umysłowości pierwotnej" czy – zgodnie z koncepcją autora *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*[41] – „umysłowości prelogicznej" w kulturach prostych (nazywanych wtedy pierwotnymi).

Zagadnienia związane z magią i religią oraz ich miejscem w kulturze (rozumianej atrybutywnie i dystrybutywnie) pojawiały się również w pracach m.in. takich uczonych (a jednocześnie pionierów badań terenowych), jak Lewis Henry Morgan, znany przedstawiciel klasycznego ewolucjonizmu i jednocześnie autor niedawno przełożonego na język polski dzieła *The League of the Ho-dé-no-sau-nee or Iroquois*[42]. Niezwykle istotne były one też dla przedstawicieli funkcjonalizmu: Bronisława Malinowskiego i Alfreda Reginalda Radcliffe-Browna, oraz badaczy ze szkoły kultury i osobowości (m.in. Ruth Benedict i Margareth Mead). Nie sposób pominąć także rozważań Claude'a Lévi-Straussa w *La Pensée sauvage*[43]. O europejskich korzeniach magii, okultyzmu czy ezoteryzmu w Europie i Stanach Zjednoczonych pisał natomiast amerykański antropolog i astronom Anthony Aveni[44].

---

ska, wstęp J. Karłowicz, t. 1, Wydawnictwo „Głosu", Warszawa 1896; t. 2, Druk. F. Csernáka, Warszawa 1898.

[41] L. Lévy-Bruhl, *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Les Presses universitaires de France, Paris 1910. Przekład polski: Tenże, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, tłum. B. Szwarcman-Czarnota, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.

[42] L.H. Morgan, *The League of the Ho-dé-no-sau-nee or Iroquois*, Sage, Rochester 1851. Przekład polski: Tenże, *Liga Ho-de'-no-sau-nee, czyli Irokezów*, tłum. B. Hlebowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011.

[43] C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Plon, Paris 1962. Przekład polski: Tenże, *Myśl nieoswojona*…

[44] Zob. m.in. A. Aveni, *Poza kryształową kulą. Magia, nauka i okultyzm od starożytności po New Age*, tłum. R. Bartołd, Zysk i S-ka, Poznań 2001.

Proponowane przeze mnie badania dotyczące Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim zakładają opis funkcjonowania tego stowarzyszenia zarówno w lokalnym środowisku, jak i w szerszym kontekście „aury intelektualnej" epoki, w której przyszło mu powstać. Przyjmuję zatem perspektywę odmienną od religioznawczej[45]. Autorzy wspomnianych przeze mnie najnowszych badań dotyczących m.in. polskiej teozofii kierowali się następującymi – innymi od prezentowanych w tej książce – założeniami badawczymi:

> Jako najbardziej uniwersalna została przyjęta perspektywa fenomenologiczna, odwołująca się do pionierów badań nad ezoteryzmem zachodnim: Faivre'a Warburga, Yates i ich kontynuatorów: Goodricka-Clarke'a, Introvigne i Versiliusia, a także do historii idei Arthura O. Lovejoya […] i ikonologii Panofsky'ego. Jednocześnie w wybranych analizach zostały zastosowane także narzędzia dekonstrukcji, zwłaszcza w rozumieniu proponowanym przez Hanegraaffa. Na potrzeby prowadzonych […] badań została przyjęta […] klasyczna definicja Faivre'a, sześć kryteriów wyróżnio-

[45] Najstarsze kulturoznawstwa w Polsce, w tym ośrodek katowicki (obejmujący m.in. od 1975 r. Zakład Teorii i Historii Kultury, którego jestem wychowanką), przyjęły różne perspektywy badawcze, wynikające zarówno z przygotowania naukowców tworzących poszczególne ośrodki, jak i ze strukturalnego ulokowania tychże ośrodków w ramach poszczególnych uniwersytetów. Efektem tego zróżnicowania były studia o odmiennym charakterze, budowane na różnych modelach teorii kultury. Szczegółowy profil badawczy ZTiHK oraz jego historia zostały opisane w monografii *Badanie kultury. Ludzie, projekty, realizacje* pod redakcją Anny Gomóły i Marka Pacukiewicza (Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2016). Odwołując się do zdobyczy antropologii i etnologii, historii kultury, antropologii literatury (autorska propozycja Ewy Kosowskiej), ośrodek prowadzi badania oparte zarówno na źródłach zastanych (w tym archiwalnych), jak i na źródłach wywołanych (empiryczne badania terenowe, szczegółowo opisane m.in. w artykule Marka Pacukiewicza: *Kulturoznawstwo pomiędzy empirią a teorią: alternatywy. O badaniach terenowych prowadzonych w Zakładzie Teorii i Historii Kultury*, zamieszczonym we wspomnianym tomie; zespół pod kierownictwem Anny Gomóły prowadzi również badania z zakresu historii mówionej).

> nych przez francuskiego badacza daje się bowiem odnaleźć w większości zjawisk, przekonań i narracji poddanych analizie […][46].

Badania kulturoznawcze wymagają jednak zastosowania odmiennych metod oraz aparatu pojęciowego. Teozofię rozpatruję w szerokim kontekście historyczno-kulturowym i świadomie nie ograniczam się do jedynie aspektowego jej rozumienia. Odwołuję się zatem do koncepcji Bronisława Malinowskiego, którą wykorzystuję do odtworzenia stanu i sposobów działalności towarzystwa w badanym przeze mnie okresie jego funkcjonowania (1919–1931). Odnoszę się również do propozycji badawczych Ralpha Lintona – w szczególności do jego koncepcji wzoru kultury (rzeczywistego oraz idealnego)[47]. Dla opisu funkcjonowania Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim uznałam za istotną teorię wspólnoty Ferdinanda Tönniesa[48] i do niej także nawiązuję. Teoria analizy instytucjonalnej Bronisława Malinowskiego stosunkowo rzadko jest wykorzystywana w badaniach potrzeb duchowych danej społeczności. Tymczasem Malinowski, który oprócz wyróżnienia potrzeb pierwotnych i potrzeb wtórnych pisał też o zespole potrzeb duchowych (*a set of spiritual needs*), podkreślał, że nawet

> objawienie, w rodzaju tego, które przydarzyło się pani Mary Baker Eddy lub pani Aimee Semple Mac Pherson czy Josephowi Smithowi lub Frankowi Buchmanowi[49], przede wszystkim trzeba ogłosić grupie ludzi. Potem ludzie

[46] I. Trzcińska, A. Świerzowska, J. Szymeczek, *Z dziejów polskiej teozofii*, w: *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 1. *Teozofia i antropozofia*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2019, s. 28.

[47] Za Lintonem definiuję wzory kultury jako pewne standardy zachowania przyjęte w danym społeczeństwie. Zob. R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości*, tłum. A. Jasińska-Kania, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975, s. 31.

[48] F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, tłum. M. Łukasiewicz, wstęp J. Szacki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988.

[49] Mary Baker Eddy (1821–1910) była założycielką stowarzyszenia Christian Science (Chrześcijańskiej Nauki) oraz Church of Christ, Scientist (Kościoła

> ci zorganizują się, to znaczy przygotują się materialnie i przyjmują szereg praw regulujących działania, z których pomocą wykonują swoje czynności rytualne i praktykują swoje zasady dogmatyczne i moralne. W ten sposób zaspokajają zespół potrzeb duchowych, bez wątpienia mniej podstawowych niż te związane z materiałem ze sztucznego jedwabiu czy gatunkiem whisky, ale w każdym razie rzeczywistych[50].

Być może sam Malinowski nie dostrzegł jednak możliwości badania tego typu fenomenów jako odrębnej instytucji kulturowej, wiązał je raczej z magią:

> Magia – już samo to słowo zdaje się odsłaniać świat tajemniczych i nieoczekiwanych możliwości! Magia bowiem w jakiś szczególny sposób przyciąga nawet tych, którzy nie podzielają owego pożądania „tajemnego", owego chorobliwego zainteresowania, które dziś tak się szerzy na skutek stałego odradzania połowicznie tylko rozumianych wierzeń i kultów antycznych, lansowanych pod nazwą „teozofii", „spirytyzmu", „spirytualizmu" oraz różnych pseudo-„nauk", różnych -„ologii" i -„izmów"[51].

Odwołując się do Tylorowskiej koncepcji odżytku kulturowego[52] (w oryginale widnieje słowo *revival*[53]), widział badacz w teozofii ra-

Scjentystów); Aimee Semple McPherson (1890–1944) była inicjatorką Foursquare Gospel Church (Kościoła Poczwórnej Ewangelii); Joseph Smith (1805–1844) zapoczątkował powstanie Latter Day Saint movement (ruchu Świętych w Dniach Ostatnich), a Franklin Buchman (1878–1961) założył Oxford Group (Grupę Oksfordzką).

[50] B. Malinowski, *Naukowa teoria kultury*, tłum. T. Buczyńska, w: B. Malinowski, *Szkice z teorii kultury*, tłum. H. Buczyńska, H. Stasiak, T. Święcka, Książka i Wiedza, Warszawa 1958, s. 65.

[51] B. Malinowski, *Magia, nauka i religia*, tłum. T. Święcka, w: B. Malinowski, *Szkice…*, s. 444.

[52] Poświęciłam zagadnieniu *revival* artykuł pt. *„Odżytek" – zapoznany termin polskich nauk o kulturze* (tekst ten dopiero się ukaże).

[53] Zob. B. Malinowski, *Magic, Science and Religion*, in: tegoż, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, The Free Press – Beacon Press, Boston, Mass.–Glencoe, Ill. 1948, s. 50.

czej odradzające się „antyczne wierzenie". Nieprzypadkowo Malinowski przywoływał także przykłady osób, które w XIX wieku zasłynęły z głoszonych przez nie objawień (*revelations*)[54]. Antropolog, który magii w kulturze Trobriandów poświęcił całe osobne studium[55], miał wyraźny problem – jak wielu badaczy kultury przed nim i po nim – z usytuowaniem nowoczesnych form irracjonalności w zracjonalizowanym świecie Europy postoświeceniowej. Przy stawianiu pytania o naturę głębokich mechanizmów kierujących kulturą nie było możliwe, jak czyniono to w wieku XVIII, „wyparcie" z obszaru nauki instytucjonalnej wszelkich form irracjonalności. Wielką zdobyczą ewolucjonizmu jako kierunku w antropologii było przywrócenie irracjonalności miejsca wśród przedmiotów badań[56]. Jednak problemem, z którym mierzono się długi czas,

[54] Objawienie we wszystkich omawianych przez Malinowskiego przypadkach jest nawiązaniem do typu objawienia religijnego spotykanego w Starym Testamencie wśród proroków. Abraham Joshua Heschel, charakteryzując objawienie, którego doświadcza prorok, wymienił następujące cechy konstytutywne: nie wywołuje go prorok (pojawia się bez jego woli lub wbrew niej), natchnienie pochodzi od znanego Boga, przydarza się człowiekowi, jest wydarzeniem w życiu Boga (decyzja i ukierunkowanie dotykają człowieka jako akt transcendentny), nie jest aktem przekazania informacji o charakterze ogólnym (osobisty przekaz Boga dla człowieka), jest pojęciem Bożego stanu umysłu (zbliżanie się, bliskość). Zob. A.J. Heschel, *Prorocy*, tłum. A. Gorzkowski, Wydawnictwo Espirit, Kraków 2014, s. 713. Należy również zauważyć, że w tradycji hebrajskiej odnoszącej się do tego zjawiska proroctwo pochodzi od rdzenia חזה ChZ(He) – 'widzieć, zobaczyć (Boga), mieć widzenie, stawać się objawieniem'; od niego pochodzi słowo חָזוֹן Ch(a)Z(o)N – 'wizja'; synonimiczny rdzeń ראה R(a)(He) w koniugacji hifil ('zrobić coś pod czyimś wpływem na własną korzyść') ma znaczenie: 'pozwolić, aby ktoś coś zobaczył, pokazać komuś, Bóg pozwala, aby prorocy widzieli', od tego rdzenia pochodzi też słowo רֹאֶה R(o)(e)' – 'wizja'. Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, tłum. K. Madaj, t. 1–2, Oficyna Wydawnicza „Vocatio", Warszawa 2008 – t. 1, s. 287; t. 2, s. 217. Za pomoc w opracowaniu tego zagadnienia dziękuję Pani Profesor Kamilli Termińskiej.

[55] B. Malinowski, *Dzieła*, t. 4. *Ogrody koralowe i ich magia*, cz. 1. *Opis ogrodnictwa*, tłum. A. Bydłoń; cz. 2. *Język magii i ogrodnictwa*, tłum. A. Bydłoń, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987.

[56] Franz Cumont pisał: „Pod wpływem rozumu w wiekach osiemnastym i dziewiętnastym uznano to [astrologię – K.G.] za herezję w imię ortodoksji naukowej. W 1824 Letronne uważał za stosowne przeproszenie Akademii Inskrypcji

nie była obecność magii, przesądów, słowem: irracjonalności, w kulturach prostych ani nawet w kręgu kultury europejskiej (gdzie dostrzegano tendencje irracjonalne w kulturze chłopskiej, a w przeszłości także w innych warstwach społeczeństwa[57]), ale wśród osób wykształconych i inteligentnych na modłę europejską, a więc – racjonalnych. Działalność TS budziła zainteresowanie i ciekawość wielu wielkich tego świata (m.in. Albert Einstein miał uczestniczyć w niektórych spotkaniach austriackich teozofów), skłaniała też intelektualistów uznawanych za wybitnych do wstępowania w szeregi stowarzyszenia (jednym ze znanych przypadków jest przykład Benjamina Lee Whorfa, o którym piszę w dalszej części książki). Przystępowanie intelektualistów do takich organizacji jak TS budziło często zdziwienie oraz generowało pytanie o powód takiego zachowania. Można by w tym miejscu potraktować różnego rodzaju działania ezoteryczne czy też okultystyczne grup oraz systemów ideowych jako swego rodzaju praktyki „ujarzmiania" tego, co irracjonalne. Inspiruję się tutaj uwagami poczynionymi przez Annę Gomółę w artykule *Może lepiej, gdy patrzą?*. Pisząc o monografii Rafała Nahirnego dotyczącej Jeremy'ego Benthama, badaczka zauważa:

> Bentham to architekt dyscyplinujących i uprzedmiotawiających człowieka maszyn władzy, próbujący połączyć ochronę „niewinnych" z możliwością osiągnięcia zysku, ale to także człowiek przekonany o potrzebie szerszej edukacji kobiet i zmiany ich sytuacji prawnej, niezgadzający się na penalizację homoseksualizmu, opowiadający się za zniesieniem niewolnictwa i przeciw ekspansji kolonialnej, wrażliwy na niedolę słabszych i cierpią-

za omawianie »absurdalnych mrzonek«, w których nie widział »nic poza jednym z tych upadków, który uczynił wielki dyshonor ludzkiemu umysłowi« – jak gdyby ludzkie upadki nie były często bardziej pouczające niż triumfy. Lecz w końcu dziewiętnastego wieku rozwój historii, z różnych stron, przyciągnął uwagę ku badaniu starożytnej astrologii". F. Cumont, *Astrology and Religion among Greeks and Romans*, G.P. Putnam's Sons – The Knickerbocker Press, New York–London 1912, s. XVI–XVII.

[57] Zob. E.B. Tylor, *Cywilizacja pierwotna…*; J.G. Frazer, *Złota gałąź*, t. 1, tłum. H. Krzeczkowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1971.

cych – także zwierząt, empatyczny. To jednocześnie ktoś pełen irracjonalnego lęku przed istotami, w które nie wierzy[58].

Nahirny pisze, że Bentham był człowiekiem, który „przez większą część swojego życia cierpiał na chorobliwy i paraliżujący lęk przed duchami, czarownicami i diabłami”[59], a w związku z tym „powtarzał kompulsywnie przed snem wszystkie znane mu argumenty dowodzące, że duchy i podobne im istoty pochodzące z ludowych baśni oraz legend nie istnieją”[60]. Bentham, jak zauważa Gomóła, wie, że „wobec lęku żadne próby racjonalizowania nie będą skuteczne, ale je podejmuje, ponieważ nie ma innych narzędzi (nie)radzenia sobie z najgłębszymi utrapieniami”[61]. „Rozdarcie”, które przyniósł racjonalny wiek XVIII, przewartościowało istotnie światopogląd wielu światłych Europejczyków, ale pozostawiło także problemy, które nie zawsze potrafiono rozwiązać. Wielki tryumf nauki instytucjonalnej był jednocześnie próbą racjonalizacji, uporządkowania świata zewnętrznego według nowych kategorii myślowych. Jednak dotychczasowe lęki, które od wieków projektowano na zewnątrz siebie (lęk przed śmiercią, lęk przed niepewnością ludzkiego losu), tłumaczono za pomocą religii, wierzeń, a także np. astrologii. Można zatem powiedzieć, że systemy te porządkowały w pewien sposób świat – wiek XVIII zdyskredytował je nie tyle jako wadliwe, ile jako niemające podstaw bytu lub po prostu jako nieistniejące. Dla oświeconej warstwy Europy to odziedziczony po Kartezjuszu model racjonalności stał się obowiązujący. Jednocześnie wiek XIX odnotował bezsprzecznie wielki „powrót do życia” wymarłych, jak się wydawało, form irracjonalności w nowych odsłonach w postaci m.in. spirytyzmu i teozofii. Być może jednak należałoby te zorganizowane systemy – również w postaci zrzeszonych organizacyjnych struktur – potraktować raczej jako nowoczes-

[58] A. Gomóła, *Może lepiej, gdy patrzą?*, „Kultura Współczesna” 2019, nr 4, s. 176.

[59] R. Nahirny, *Granice kontroli. Maszyneria władzy Jeremy Benthama*, Instytut Badań Literackich PAN. Wydawnictwo – Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych Uniwersytetu Wrocławskiego, Warszawa–Wrocław 2018, s. 75.

[60] Tamże.

[61] A. Gomóła, *Może lepiej…*, s. 176.

ny, alternatywny sposób racjonalizacji świata[62]. Być może odrębne stowarzyszenia pozwalały na mediację pomiędzy twardym racjonalizmem a próbą odpowiedzi na pytania, w których nauka instytucjonalna zawodziła, dając odpowiedzi mało satysfakcjonujące lub zbyt skomplikowane – ujarzmiając tym samym wewnętrzne lęki i przywracając porządek świata. Myślę, że sięgnięcie do koncepcji instytucji kulturowej[63] jest kluczowe w próbie zrozumienia, dlaczego organizacje takie jak PTT na Śląsku Cieszyńskim powstawały. Autor *Szkiców z teorii kultury* zauważył, że w badaniach nad zespołem potrzeb duchowych istotny jest fakt, iż każda z pojawiających się tego typu potrzeb musi być ujawniona, jeśli ma zostać uznana za zjawisko kulturowe[64]. Zwrócił też uwagę na to, że zaspokajanie zespołu potrzeb duchowych odbywa się dzięki konkretnej działalności oraz sprzyja powstawaniu zorientowanych na nie instytucji. Dzieje się tak, ponieważ ludzka myśl, refleksja czy nawet indywidualnie podejmowana inicjatywa, żeby zostać wprowadzone w kulturę, muszą zyskać oblicze organizacyjne. Ważne są więc organizacje oraz ich badanie. Malinowski pytał, w jakim celu tworzona jest dana instytucja,

[62] Otóż w XIX wieku, na co wskazują pisma takich antropologów, jak np. Edward B. Tylor, oświeceniowe wartości zachodniej Europy, budowane na myśli Kartezjusza, zaczęły ustępować „powracającym do życia" (jak pisze właśnie Tylor) formom irracjonalnym, takim jak spirytyzm i teozofia. Zajmowali się nimi nierzadko ludzie gruntownie wykształceni, w tym także zawodowo parający się pracą badawczą. Stały się one również przedmiotem zainteresowania nauki oraz wybitnych uczonych (por. Julian Ochorowicz) jako alternatywne formy poznania.

[63] Instytucja kulturowa, czyli zorganizowany system ludzkiej działalności, który „możemy zdefiniować jako grupę ludzi zjednoczonych dla dokonania prostych czy złożonych czynności, posiadającą zawsze zasoby materialne i wyposażenie techniczne, zorganizowaną zgodnie z określonym przepisem prawnym i zwyczajowym, ujętą jako mit, legenda, prawo, zasada oraz ćwiczoną i przygotowywaną do spełnienia stojących przed nią zadań". B. Malinowski, *Dynamika przemian kulturowych*, tłum. H. Stasiak, w: B. Malinowski, *Szkice…*, s. 174.

[64] „Wynalazek techniczny, odkrycie nowej zasady, sformułowanie nowej idei, religijne objawienie, kierunek etyczny czy estetyczny są kulturalnie obce, jeżeli nie zostaną włączone do zorganizowanej działalności ludzkiej". B. Malinowski, *Naukowa teoria kultury…*, s. 33. Por. S. Czarnowski, *Kultura*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958.

czemu ona służy oraz czy i w jakim zakresie przyjmowane przez grupę idee (w różny sposób głoszone i propagowane), cele oraz założenia wdrażane są w życie. Wszystkie elementy instytucji są powiązane ze sobą. Zachodzą między nimi określone relacje, które badaczowi dostarczają podstawowych informacji na temat funkcjonowania danej instytucji kulturowej[65]. Myślę, że odwołanie się do tej koncepcji pozwala na ponowienie pytania o istotne realizacje potrzeb duchowych.

W przedstawionej przeze mnie analizie uwzględniam materiały z zaledwie dwunastu lat istnienia PTT na Śląsku Cieszyńskim. Jednak nawet w ciągu tak krótkiego czasu można dostrzec pewne istotne zmiany w funkcjonowaniu tej organizacji, zachodzące pod wpływem warunków zewnętrznych, ale i zależne od zainteresowań oraz decyzji jej członków. Działalność towarzystwa sprzyjała również zadzierzgnięciu i podtrzymywaniu więzi międzyludzkich, a także propagowaniu określonych, ważnych dla tej organizacji idei. Idee powinny zostać wyrażone w programie, ten zaś musi zostać wcielony w życie poprzez odpowiednie działania. Napięcie pomiędzy ideami, programem i działaniami członków stowarzyszenia będzie dla mnie szczególnie ważne: wyzwoli pytanie o wartość i istotę wspólnoty (w rozumieniu Tönniesa), która utworzyła się dzięki aktywności towarzystwa.

Wykorzystam przy tym zgromadzone przeze mnie dokumenty o charakterze archiwalnym (statuty, dokumenty urzędowe, dokumenty osobiste, druki ulotne) oraz dostępne opracowania dotyczące interesujących mnie kwestii związanych ze Śląskiem Cieszyńskim, a także publikacje poświęcone stowarzyszeniu (w tym również te zawierające informacje o powiązanych z nim postaciach). Aby podjąć próbę zrozumienia określonego zjawiska, trzeba zobaczyć je we właściwym mu kontekście spo-

[65] Por. B. Malinowski, *Naukowa teoria kultury…*, s. 40–51. Zob. również K.J. Brozi, *Antropologiczne przesłanki funkcjonalizmu Bronisława Malinowskiego*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982; Tenże, *Antropologia funkcjonalna Bronisława Malinowskiego. Problemy metodologiczne*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1983; *Antropologia społeczna Bronisława Malinowskiego*, red. M. Flis, A.K. Paluch, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985; A. Gomóła, E. Kosowska, *Kuchnia w Biszkeku*, „Laboratorium Kultury" 2013, nr 2, s. 18–20.

łeczno-historycznym. Dlatego też, zajmując się PTT na Śląsku Cieszyńskim, musiałam spojrzeć na fascynacje teozoficzne, biorąc pod uwagę uwarunkowania historyczne ziemi cieszyńskiej.

Moje analizy zostały oparte przede wszystkim na materiałach związanych z samym PTT na Śląsku Cieszyńskim. Przeprowadziłam kwerendy archiwalne w takich placówkach, jak: Książnica Cieszyńska, Archiwum Państwowe w Katowicach Oddział w Cieszynie, Archiwum Państwowe w Katowicach Oddział w Bielsku-Białej, Muzeum Beskidzkie im. A. Podżorskiego w Wiśle, Biblioteka Śląska, Centrum Informacji Naukowej i Biblioteka Akademicka, Biblioteka Jagiellońska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich. Korzystałam także w dużym stopniu ze zbiorów zdigitalizowanych przez następujące jednostki: Śląska Biblioteka Cyfrowa, Dolnośląska Biblioteka Cyfrowa, Biblioteka Cyfrowa Uniwersytetu Jagiellońskiego, RCIN, Polona, archive.org. Gdy okazało się, że materiałów na temat towarzystwa należy szukać też w Czechach, rozpoczęłam swoje poszukiwania również na tych terenach. Kwerendą objęłam Zemský archiv v Opavě (dzięki życzliwości pracowników oraz dyrektora Archiwum udało mi się uzyskać wiele interesujących materiałów) oraz Státní okresní archiv Karviná. Z uwagi na niedostępność w Polsce niektórych istotnych pozycji religioznawczych związanych z teorią oraz historią idei badania przeprowadziłam także w Katholieke Universiteit Leuven Bibliotheken w Belgii. Pracownikom wszystkich tych instytucji składam tą drogą podziękowania. Wiele informacji dotyczących PTT na Śląsku Cieszyńskim uzyskałam dzięki niezwykłej życzliwości Doktora Józefa Szymeczka, który udostępnił mi do wglądu maszynopisy swoich artykułów, oraz dzięki Ośrodkowi Dokumentacyjnemu Kongresu Polaków w Republice Czeskiej, gdzie wskazano mi m.in. dane metrykalne Andrzeja Kajfosza, a także jego fotografię, za co serdecznie dziękuję[66]. Za pomoc w tłumaczeniu z języka czeskiego składam podziękowania Profesorowi Janowi Kajfoszowi.

[66] Niniejsza książka powstała na podstawie obronionej przeze mnie w 2018 r. rozprawy doktorskiej pt. „Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku Cieszyńskim (1919–1931). Idee, działalność, funkcje".

Za wieloletnie wsparcie, ogromną cierpliwość, wielogodzinne rozmowy na temat teorii i historii kultury, niekończące się inspiracje intelektualne oraz zaszczepienie we mnie i ciągłe rozwijanie pasji badawczej chcę najmocniej podziękować mojej Promotor, Profesor Annie Gomóle, jak również mojej Promotor pomocniczej, Profesor Małgorzacie Rygielskiej za jej ogromne wsparcie i życzliwość, opiekę merytoryczną oraz erudycję, rozmowy dotyczące historii i teorii kultury, które zawsze poszerzają horyzonty intelektualne. Wyrazy wdzięczności chcę przekazać Profesor Ewie Kosowskiej za wszystkie porady, opanowanie, życzliwość, wieloletnie dzielenie się ze mną ogromną wiedzą, także podczas pisania tej książki, a Profesor Kamilli Termińskiej za zarażenie mnie miłością do hebrajszczyzny, wspólne przygody lingwistyczno-kulturowe, konsultacje w zakresie teorii języka i religii oraz życzliwy odbiór tej pracy. Za cenne rady i przychylność dziękuję recenzentom mojej pracy doktorskiej: Profesorowi Stefanowi Bednarkowi oraz Profesorowi Henrykowi Hoffmannowi. Za istotne uwagi dziękuję też recenzentowi tej książki, Profesorowi Zbigniewowi Paskowi.

1. Teozofia (termin, pojęcie, zjawisko)

Wypada rozpocząć od wyjaśnienia terminu *teozofia* i jego znaczenia na gruncie filozofii w kulturze greckiej. Używając internacjonalizmu[1] *teozofia*, mam na myśli wywodzące się ze starożytnej greki *théosophia*, a w okresie nowożytnym jego odpowiedniki w takich językach, jak: niemiecki, francuski, angielski, polski. Jean-Louis Siémons w pracy *Theosophia in Neo-Platonic and Christian Literature (2nd to 6th Century A.D.)*[2] pisze:

> Problem historycznych korzeni słowa *teozofia* jest szczególnie ważny dla Europy, gdzie nacisk często kładzie się na określony nurt w myśli teozoficznej, reprezentowany przez takich sławnych mistyków, jak Jakub Boehme, Saint Martin, Swedenborg itd., a wszyscy oni są *chrześcijanami*. Niektórzy współcześni autorzy pomijają fakt, że wielcy reprezentujący

[1] Przez słowo *internacjonalizm* rozumiem wyraz należący do wspólnego słownictwa różnych języków określonego kręgu kulturowego. Zob. W. Pisarek, *Internacjonalizm*, w: *Encyklopedia języka polskiego*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1992, s. 127.

[2] Są dwie równoległe edycje tej pracy, obie z 1988 r. Ja odwołuję się do wersji angielskiej: J.-L. Siémons, *Theosophia in Neo-Platonic and Christian Literature (2nd to 6th Century A.D.)*, Theosophical History Centre, London 1988.

szkołę neoplatońską używali tego terminu w sposób niezwiązany z chrześcijańskimi znaczeniami[3].

Siémons zwraca uwagę na zapoznany przez wielu badaczy fakt, że *teozofia* jako termin pojawiła się w starożytności, więc nie należy wiązać jej jedynie z myślą nowożytnej Europy. Badacz wskazuje również, że greckie *theosophia* jest jednym z derywatów wywodzących się ze słowa *théos* (gr. *Θεός*), które, jak podaje *Słownik grecko-polski*, może dotyczyć ogólnie boga, bóstwa lub bogów, bóstw, ale może oznaczać także zjawiska natury, tytuł władcy lub osobę sędziego[4]:

> Z pewnością istniejące w nim [słowie *teozofia* – K.G.] idee były znane w Grecji od dłuższego czasu, w czasach autorów klasycznych, którzy wyrażali je poprzez użycie złożeń słów, w tym absolutu (*to théion*), rzeczy absolutnych (*ta théia*), wraz z terminami denotującymi mądrość (*sophia*), poznanie (*épistèmè*), wiedzę (*gnôsis*), inteligencję praktyczną (*phronèsis*) itd. Nawet w I/II wieku p.n.e. Plutarch używał wielu odrębnych wyrażeń tam, gdzie moglibyśmy oczekiwać słowa *théosophia*. Co ciekawe, korzenie tego ostatniego mogą pozostać dla nas nieznane […][5].

Gdy słowo *théosophia* pojawiało się w tekstach filozoficznych, mogło oznaczać dwie rzeczy: atrybut istoty absolutnej i odnosić się do mądrości absolutu (*divine wisdom*) lub odnosić się do osoby, która została „oświecona" (*enlightened*) w wyniku bezpośredniego kontaktu z absolutem, poprzez ćwiczenia duchowe, kontemplację oraz ekstazę[6].

---

[3] Tamże, s. 1. Wszystkie tłumaczenia na polski są wykonane przeze mnie, chyba że zaznaczono inaczej.

[4] Zob. [b.a.], *Θεός*, w: *Słownik grecko-polski*, t. 1, red. Z. Abramowicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, s. 451.

[5] J.-L. Siémons, *Theosophia in Neo-Platonic*…, s. 4.

[6] Zob. tamże.

Antoine Faivre, pisząc w pracy *Theosophy, Imagination, Tradition. Studies in Western Esotericism*[7] o najwcześniejszych użyciach słowa *teozofia*, odwołuje się do rozważań Siémonsa oraz Jamesa Santucciego[8]. Interesuje się przede wszystkim opisaną przez wspomnianych badaczy kwestią występowania wyrazu *theosophos* w tekstach Porfiriusza[9], gdzie termin ten, jak pisze, pojawił się po raz pierwszy i oznaczał „byt idealny, w którym miały się godzić i jednoczyć zdolności filozofa, artysty i kapłana wyższej rangi"[10]. Jeśli chodzi o innych myślicieli, Faivre wymienia:

> Jamblich (250–330) mówił o „inspirowanej absolutem Muzie" (*theosophos Mousê*); Proculus (412–485) używa [słowa – K.G.] *theosophia* dla oznaczenia „doktryny", gdy pośród wczesnochrześcijańskich pisarzy, np. Klemensa Aleksandryjskiego (ok. 150–215), odnajdujemy [twierdzenie – K.G.], że *theosophos* oznacza „poruszany przez wiedzę absolutną". Podobnie, gdy czytamy prace Pseudo-Dionizego, jesteśmy zmuszeni do odróżnienia *theologia*, *theosophia* i filozofii absolutu, gdy zaś późni Platończycy używali słowa *theosophia* dla określenia każdej zasady duchowej, nawet samej teurgii. Wreszcie, w średniowieczu termin ten zyskał znaczenie *theologia*, *theosophoï*, a więc stał się tym, co [znajdziemy – K.G.] w *Summa Philosophiae* przypisywanej Robertowi Grosseteste (1175–1253), kolejną nazwą dla autorów Pisma Świętego[11].

Mimo przytoczenia tych przykładów, zaczerpniętych z pism starożytnych i średniowiecznych, Faivre'a nie interesuje najstarsza refleksja teo-

[7] A. Faivre, *Theosophy, Imagination, Tradition. Studies in Western Esotericism*, transl. Ch. Rhone, State University of New York Press, Albany, NY 2000. Wyd. oryg.: A. Faivre, *Acces de l'Esoterisme occidental*, Gallimard, Paris 1996.

[8] Podaję za A. Faivre'em: J.-L. Siémons, *Théosophia: aux sources néoplatoniciennes et chrétiennes (II–VI siècles)*, Cariscript, Paris 1988; J.A. Santucci, *On Theosophia and Related Terms*, "Theosophical History" 1987, vol. 2, no. 3, s. 107–110.

[9] Porfiriusz (232–305), filozof neoplatoński, komentator Platona i Arystotelesa.

[10] A. Faivre, *Theosophy, Imagination, Tradition*…, s. 3.

[11] Tamże.

zoficzna. Dla niego teozofia jako zjawisko zamyka się w dwóch wielkich formach:

> Pierwszą wielką formą [teozofii – K.G.] jest początkowo niespójna galaktyka, która zaczęła przybierać kształt w duchowym polorze Niemiec późnego szesnastego wieku, dochodząc do takich wyżyn w wieku siedemnastym, z przeplotami faz wzlotów i upadków, że pozostaje do dziś częścią kultury Zachodu. Druga wielka forma jest reprezentowana przez samo Theosophical Society, oficjalnie założone w 1875 [roku – K.G.] za namową Heleny Pietrowny Bławatskiej (1831–1891), które realizowało względnie precyzyjnie swe kierunki i cele, odkąd się pojawiło (usiłowanie właściwe każdej grupie tego typu), do tego stopnia, że czasem, słusznie lub nie, jest ono postrzegane jako nowy ruch religijny, jeśli nie jako nowa religia[12].

W swoich rozważaniach bierze Faivre pod uwagę przede wszystkim pierwszą formę teozofii, zjawisko zamykające się w okresie trzech stuleci – od XVI do XVIII wieku. Doktryną proponowaną przez Theosophical Society badacz w zasadzie nie zajmuje się. W przywołanej pracy Faivre określa ją mianem *classical theosophy* (teozofii klasycznej). W *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* używa natomiast określenia *Christian theosophy* (teozofia chrześcijańska) na jej oznaczenie. W haśle *Christian Theosophy* zauważa:

> *Teozofia* nie powinna być rozumiana przez historyka współczesnych zachodnich prądów ezoterycznych w jej esencjalnym znaczeniu, opartym np. na jej etymologii (*Theo-Sophia*, boska wiedza), ale w znaczeniu przyjętym na gruncie akademickim. Jako taka oznacza albo specyficzny ezoteryczny prąd powstały w wyniku wyłonienia się współczesnego zachodniego ezoteryzmu od końca XV wieku (np. neoaleksandryjski hermetyzm, chrześcijańska kabała […], różokrzyż, „duchowa" alchemia etc.), albo odnosi się do względnie nowej historii Theosophical Society (założonego

[12] Tamże, s. 4.

w 1875). W tym haśle [słowo – K.G.] *teozofia* jest używane w pierwszym znaczeniu[13].

Faivre, wyłaniając tak rozumianą teozofię chrześcijańską, wyodrębnia przy tym następujące jej cechy konstytutywne:

a) trójkąt Bóg – człowiek – natura [*The God/Human/Nature Triangle*] – natchniona spekulacja teozofa jest oparta na Bogu i naturze boskiej, Naturze (zewnętrznej, intelektualnej, materialnej) oraz człowieku (jego pochodzeniu, miejscu we wszechświecie, roli w dziele zbawienia). Pomiędzy tymi trzema elementami istnieje skomplikowana sieć relacji i powiązań;
b) prymat mitycznego [*The Primacy of the Mythic*] – teozof wciąż poddaje rozważaniom hermeneutycznym teksty obdarzone autorytetem (np. Biblię), przyznając prymat elementom przepełnionym rozważaniami mitycznymi (np. w Księdze Ezechiela)[14]. Stąd częste nawiązania teozofów do upadku Natury, Lucyfera i dopowiadanie tych wątków;
c) bezpośredni dostęp do światów wyższych [*Direct Access to Superior Worlds*] – według teozofów człowiek jako istota posiada w sobie (z reguły uśpiony, ale zawsze obecny) element pozwalający na bezpośredni kontakt z istotami wyższymi[15].

Dla Faivre'a wymienione cechy charakteryzują dzieła teozoficzne – poczynając od Paracelsusa, aż do schyłkowych tekstów, tworzonych w XIX wieku. Co więcej, działalności powstałego w 1875 roku TS nie łączy on z tak rozumianą teozofią, wskazując na zasadnicze różnice między tym, co nazywa *teozofią chrześcijańską*, a poglądami ludzi zrzeszonych w stowarzyszeniu Bławatskiej[16]. Pierwszą, tj. chrześcijańską, „właściwą" formę teozofii postrzega jako zjawisko, które osiągnęło doj-

[13] A. Faivre, *Christian Theosophy*, in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, eds. W.J. Hanegraaff et al., Brill, Leiden–Boston 2006, s. 259.

[14] Faivre nie tłumaczy, co rozumie poprzez słowa *myth* i *mythic*.

[15] A. Faivre, *Christian Theosophy…*, s. 259.

[16] Biografię Heleny Bławatskiej przedstawiam szerzej dalej.

rzałość w XVII wieku. W jego opisie uwidacznia się heterogeniczność tej pierwszej, druga zaś przedstawiona jest jako względnie homogeniczna dzięki doktrynie TS. Faivre uważa również, że każda z form teozofii odwołuje się do innego zespołu tekstów i ma odmienny „styl":

> Korpus referencyjny pierwszego [nurtu – K.G.] należy przede wszystkim do typu judeochrześcijańskiego; jego teksty założycielskie datują się od końca szesnastego do początku siedemnastego wieku. Drugi [nurt – K.G.] wykazuje bardziej uniwersalizujące podejście; jest głęboko powiązany z elementami wschodnimi, w szczególności hinduizmem i buddyzmem[17].

Francuski badacz, odwołując się do dwóch podstawowych rodzajów teozofii, zauważa, że odróżnia je od siebie – wynikające z tekstów formujących te nurty – ukierunkowanie albo na myśl Zachodu, albo Wschodu. Dla Faivre'a najważniejsze jest wypracowanie pewnego modelu mówienia o teozofii, nie zaś odnoszenie się do wielu potencjalnych, uwarunkowanych kontekstualnie znaczeń terminu *teozofia* oraz zjawiska, które określa mianem *teozofii*. Konkluduje:

> Tych kilka przykładów eksponuje zarówno wielość znaczeń, jak i ich pokrewieństwo. Tak samo, jeśli przyjmiemy, że ogólne znaczenie słowa *teozofia* to „boska mądrość" lub „poznanie rzeczy absolutnych", można wybrać albo drogę zaznaczania semantycznych rozbieżności pomiędzy różnymi znaczeniami, albo odszukać znaczenie pośrednie oraz wspólną podstawę, zgodnie z indywidualnymi przekonaniami[18].

Tym samym Faivre skupia się właśnie na metodzie pozwalającej na wyodrębnienie wspólnej podstawy teozofii. Francuski badacz podkreśla, że o tekstach teozoficznych można mówić dopiero wtedy, gdy znajdziemy w nich wszystkie trzy wskazane cechy (opis relacji Bóg – człowiek – natura, przekonanie o prymacie mitycznego i o możliwości bezpośredniego kontaktu z absolutem). Proponuje interpretowanie obu

[17] A. Faivre, *Theosophy, Imagination, Tradition*…, s. 4.

[18] Tamże, s. 3.

tych rodzajów teozofii jako przejawów zachodniego ezoteryzmu (rozumianego ogólnie jako nurt w historii idei Europy, odwołujący się do helleńskiej filozofii hermetycznej, gnostycyzmu, astrologii, wraz z alchemią, magią, neoplatonizmem i kabałą)[19]. Faivre jednocześnie przy-

[19] Wprowadzona przez Favire'a typologia zaczęła być powszechnie stosowana. Pozwolę sobie szerzej omówić w tym miejscu koncepcję opracowaną przez francuskiego uczonego, stała się ona bowiem także podstawą stworzenia przez niego terminu *teozofia chrześcijańska*. Faivre jako pierwszy zaproponował pojęcie *ésotérisme occidental*. Swoją definicję terminu *zachodni ezoteryzm* oparł na ustaleniu następujących cech konstytutywnych (z których cztery pierwsze są stałe, dwie ostatnie zaś addytywne): a) teoria odpowiedników – wszystkie elementy natury, w danych im wymiarach i stopniach istnienia (gwiazdy, planety, ludzie, zwierzęta, rośliny, minerały itd.), są z sobą ściśle połączone na zasadzie analogii. Widoczna jest analogia makrokosmosu i mikrokosmosu. Działa zasada: „jak na górze, tak na dole"; b) idea żywej natury – kosmos jest skomplikowanym tworem, który w swej naturze jest niejednorodny i hierarchiczny, lecz jego części są z sobą powiązane żyjącą energią lub duszą; c) wiara w wyobraźnię jako pomost do świata magii i nośnik realnego doświadczenia – istnieje „swego rodzaju organ w duszy", który może wytworzyć połączenie z mezokosmosem znajdującym się pomiędzy wymiarami makrokosmosu i mikrokosmosu; d) wiara w przemianę wewnętrzną jako źródło wiedzy – ezoteryzm nie jest systemem opisującym jedynie pewien typ wiedzy o wszechświecie – wiedza ta jest oświeceniem otrzymywanym w stanach podobnych do przemian alchemicznych; e) próba osiągnięcia połączeń – od końca XV wieku pojawiają się próby ustanowienia połączeń pomiędzy przeróżnymi rodzajami wiedzy ezoterycznej; f) transmisja – tradycyjny model przekazu wiedzy z mistrza na ucznia na drodze inicjacji. Tłumaczenie pierwszych czterech wyznaczników teorii Faivre'a podaję za: D. Misiuna, *„Człowiek stwarza samego siebie", czyli o okultystycznym projekcie antropologii*, w: *Ezoteryzm, okultyzm, satanizm w Polsce*, red. Z. Pasek, Wydawnictwo Libron, Kraków 2005, s. 44. Pozostałe dwa elementy nie zostały uwzględnione przez autora tekstu, podaję zatem tłumaczenia własne. Zob. N. Goodrick-Clarke, *The Western Esoteric Traditions: a Historical Introduction*, Oxford University Press, Oxford–New York 2008, s. 8–10. Tak przedstawiona typologia została opracowana przez Faivre'a w wyniku zastosowania określonych metod badawczych. W sposób krytyczny odniósł się on do „religionizmu" i „uniwersalizmu", jako konstruujących przedmiot idealny, zakładany *a priori*, później zaś poszukujących potwierdzenia swoich założeń. W pracy *Western Esotericism. A Concise History* (wyd. ang. 2010; wyd. oryg. w języku francuskim: *L'ésotérisme*, Paris 1992) badacz uzasadniał opracowanie swojej koncepcji potrzebą ponownego zdefiniowania ezoteryzmu jako przedmiotu badań naukowych. Wypracowanie nowych metod badawczych miało doprowadzić do ponownego zdefiniowania

chyla się do propozycji Siémonsa, dla którego różnice pomiędzy teozofią np. Jakuba Böhmego[20] i Bławatskiej nie są aż tak rażące:

zarówno samego terminu, jak i opisującego go pojęcia. Propozycja wysunięta przez Faivre'a oparta została na konkretnych studiach porównawczych, które miały wyłonić ogólny model ezoteryzmu charakterystyczny dla Europy (przede wszystkim Zachodniej), oparty na zestawie konstytutywnych cech. Zob. A. Faivre, *Western Esotericism. A Concise History*, transl. Ch. Rhone, Suny Press, Albany 2010, s. 8–9. Koncepcja Faivre'a wyłoniła się na drodze studiów porównawczych, filologicznego studiowania tekstów autorów uznanych za czołowych przedstawicieli nurtu, wyłonienia rodziny znaczeń (*family resemblance*) pozwalającej zdefiniować opisywane zjawisko (w rozumieniu wittgensteinowskim), a także przejęcia od Arthura O. Lovejoya terminu *unit ideas* (mającego „pozwolić na odróżnienie rodzin kluczowych idei spokrewnionych z sobą, których historyczne drogi i ponowne wystąpienia można przeanalizować". A. Faivre, *Theosophy, Imagination, Tradition*…, s. XXIX). Faivre przyjął założenie, że można wskazać zestaw dystynktywnych cech, na podstawie których możliwe jest wyróżnienie określonego modelu danego zjawiska. Uważał, że istotne jest ustalenie nowego pojęcia, które mogłoby opisywać dane zjawisko. Całość koncepcji metodologicznej została przedstawiona przez badacza w przedmowie do pracy *Theosophy, Imagination, Tradition*… (tamże, s. XIII–XXXV).

W przypadku badań nad teozofią Faivre posłużył się określeniem *Christian theosophy* ('teozofia chrześcijańska'). Wyróżnił następnie cechy konstytutywne teozofii chrześcijańskiej, łącząc ją ściśle z opisywanym przez niego zachodnim ezoteryzmem. W takim ujęciu teozofia jawi się przede wszystkim jako zjawisko przynależne do historii idei i stanowi część historii intelektualnej Europy.

[20] Jakub Böhme (1575–1624), filozof, mistyk. Wywodził się z chłopskiej rodziny luterańskiej, odebrał dość staranne wykształcenie. W młodości pracował jako szewc. Ok. 1600 r. Böhme miał doświadczyć wizji, dzięki której zyskał przekonanie, że musimy dostrzec „prawdziwe niebo". W latach 1600–1612 powstało jego dzieło *Morgen Röte im Auffgang*, które ukazało się potem pt. *Aurora*. Jego kolejne prace to: *Beschreibung der Drey Principien Göttliches Wesens* (1618), *Vom dreyfachen Leben des Menschen*, *Viertzig Fragen von der Seelen*, *Von der Menschwerdung Jesu Christi* oraz *Von sechs theosophischen Puncten* (oba z 1620), *De Signatura Rerum* (1622), *Mysterium Magnum* (1623). Po śmierci jego twórczością zajęto się m.in. w Holandii, Anglii, we Francji i w większej części Niemiec. Zob. A. Weeks, *Boehme Jacob*, in: *Dictionary of Gnosis*…, s. 185–192. Więcej na temat myśli Jakuba Böhmego zob. np. J. Piórczyński, *Absolut, człowiek, świat. Studium myśli Jakuba Böhmego i jej źródeł*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1991; B. Markiewicz, B. Szymańska, *Od mistycyzmu do symbolizmu (Jakub Boehme i Emanuel Swedenborg)*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1985, s. 14–32.

> Akceptując oczywiste rozbieżności pomiędzy Theosophical Society i zachodnią teozofią, Siémons dodaje, że różnice te „nie są aż tak istotne, aby stworzyć barierę nie do pokonania". Nie można nie zgodzić się z nim w tym miejscu[21].

Faivre przychyla się do koncepcji Siémonsa, ale jednocześnie nie jest do niej do końca przekonany. Własną opisuje, kreśląc wyobrażenie „ezoterycznego dworu", w którym poszczególne „rodziny" teozofii mogłyby zajmować własne pokoje, ale jednocześnie dzielić z sobą pewne wspólne przestrzenie – współegzystując, ale różniąc się zestawem ważnych cech[22]:

> Jeśli założymy, że w ezoterycznym dworze istnieją różne pokoje, jak możemy to zaobserwować, to każdy z nich powinien posiadać przypisany do niego styl mebli; jeśli natomiast każda z dwóch teozoficznych „rodzin" jest na tyle duża i bogata, że nie może pomieścić się w jednym lub nawet w kilku z tych pokoi, nic nie stoi na przeszkodzie, aby nie zabraniać im koegzystencji w podobnych pokojach i przestrzeniach[23].

Dla Faivre'a najistotniejsze jest jednak ukazanie modelu teozofii opartego na „empirycznych danych", przez które rozumie jedynie teksty pisane. Dzięki temu wyróżnia najważniejsze nurty teozofii europejskiej. Wspominam o tym z kilku powodów. W mojej pracy te kwestie mają przede wszystkim walor kontekstowy. Interesująca mnie instytucja, czyli Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku Cieszyńskim, była odłamem TS założonego przez Helenę Bławatską. Stowarzyszenie Bławatskiej odwoływało się do pism teozofów, o których pisze Faivre, co nie oznacza, że był to namysł pogłębiony[24]. Sami badacze rekonstru-

[21] Zob. A. Faivre, *Theosophy, Imagination, Tradition*…, s. 5.

[22] Zob. tamże.

[23] Tamże.

[24] Jak relacjonuje Faivre, Siémons w *Politica Hermetica* pisze, że w pracach Bławatskiej można odnaleźć ok. dwudziestu odwołań do pism Jakoba Böhme. Zob. tamże.

ujący historię terminu *teozofia* także sięgali do prac Bławatskiej[25]. Natomiast badając materiały dotyczące Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim, sporadycznie spotykałam się z odwołaniami do tych autorów (moją uwagę zwrócił fragment prac Jakuba Böhmego w tłumaczeniu Adama Mickiewicza)[26]; niemniej jednak ważne jest ukazanie tego problemu jako kontekstu – tła intelektualnego, które ważne było dla powstania i działania Theosophical Society.

W pierwszym okresie rozwoju teozofii chrześcijańskiej (tj. klasycznej), czyli w XVI–XVII wieku, kształtował się korpus tekstów teozoficznych – publikowane były prace głównie autorów niemieckich, takich jak: Valentin Weigel[27], Johann Arndt[28] i Heinrich Khunrath[29], które później zostały rozpoznane jako teozoficzne. Na przełom XVII i XVIII stulecia, zdaniem

[25] Siémons pisze, że rekonstruując historyczne znaczenia terminu *teozofia*, sięgał m.in. do *The Key to Theosophy* Heleny Bławatskiej. Zob. J.-L. Siémons: *Theosophia in Neo-Platonic*…, s. 1.

[26] *Pokłosie* Jakoba Böhmego zostało zamieszczone w numerze 11/12 „Wyzwolenia" z 1920 r. Szczegółowe zestawienie wszystkich autorów zawarłam w Aneksie 1.4.

[27] Valentin Weigel (1533–1588), urodzony i zmarły w Saksonii, luterański pastor. W swoich pracach odwoływał się do myśli Eckharta von Hochheima, Johannesa Taulera, Sebastiana Francka, Martina Lutra (*Theologia Deutsch*), ale sięgał także do dzieł Paracelsusa czy Mikołaja z Kuzy. Pomimo że nie opublikował wielu prac za życia (pojawiły się tylko: *Vom Ort der Welt*, *Der güldene Griff*, *Dialogus de Christianismo*), jego poglądy dotyczące m.in. kosmologii, alchemii itd. stały się popularne po jego śmierci (wówczas też zaczęto wydawać pozostałe prace). Zob. A. Weeks, *Weigel Valentin*, in: *Dictionary of Gnosis*…, s. 1165–1166.

[28] Johann Arndt (1555–1621), urodzony w Edderitz, teolog luterański. Znany przede wszystkim z komentarzy do *Amphitheatrum* Khunratha. Stworzona przez niego koncepcja łączyła myśl średniowieczną z systemem paracelsjańskim i tradycjami alchemicznymi. Myśl Arndta wpłynęła nie tylko na teozofię, ale również na idee różokrzyżowców. Zob. A. Faivre, *Theosophy, Imagination, Tradition*…, s. 6.

[29] Heinrich Khunrath (1560–1605), urodzony w Lipsku lub Dreźnie, z wykształcenia medyk, autor wielu prac z zakresu alchemii. Jednym z jego najbardziej znanych tekstów jest *Amphitheatrum sapientiae aeternae solius verae* (wyd. pierwsze, skrócone – 1595; wyd. drugie, pośmiertne, pełne – 1609). Dzieło to wywarło znaczny wpływ m.in. na myśl różokrzyżowców, ale także na koncepcje Eliphasa Léviego. Zob. J. Telle, *Khunrath Heinrich*, in: *Dictionary of Gnosis*…, s. 662–663.

Faivre'a, przypadł pierwszy „złoty wiek" teozofii. Rosło też wtedy zainteresowanie tym zjawiskiem – na początku XVIII wieku teksty teozoficzne, dzięki tłumaczeniom, miały swoich czytelników także poza obszarem Niemiec[30]. Louis Claude de Saint-Martin[31] przełożył najważniejsze dzieła Jakuba Böhmego na język francuski, ale sam również inspirował się nimi, tworząc własne prace. Idee teozoficzne zaczęły dzięki temu upowszechniać się na nieznaną dotąd w Europie skalę. Teozofia przeniknęła też do ugrupowań wolnomularskich. Poza terenem Niemiec pojawił się także historyczny namysł nad tym zjawiskiem, poczyniony z perspektywy innej niż teozoficzna: w połowie wieku XVIII hasło encyklopedyczne poświęcone teozofom pojawiło się w *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (pierwsze wydanie: 1751–1772)[32].

Francuski, będący od XVIII wieku językiem o zasięgu europejskim, stał się jednocześnie językiem elit. Należy pamiętać o tym, że już w XVII wieku dwór Ludwika XIV był wzorem, który starały się naśladować warstwy wyższe Europy. Faivre zwrócił uwagę, że to właśnie tłumaczenia

[30] Zob. A. Faivre, *Christian Theosophy…*, s. 259–263.

[31] Louis Claude de Saint-Martin (1743–1803), francuski filozof i mistyk. Studiował (i krótko praktykował) prawo, ale porzucił je dla kariery wojskowej. Czytał dzieła filozofów oświeceniowych, aby znaleźć odpowiedzi na nurtujące go pytania dotyczące przeznaczenia ludzkości. Ponieważ nie udało mu się to, zwrócił się ku poglądom głoszonym przez Martinèsa de Pasqually, założyciela ugrupowania wolnomularskiego Élus-Coëns (w pracy stosuję następujący zapis: „Élus-Coëns", natomiast w tłumaczeniach przyjmuję wersję zapisu danego autora; ugrupowanie to omawiam szczegółowiej w dalszej części rozdziału). Saint-Martin został kontynuatorem myśli Martinèsa de Pasqually, zwanej martynizmem. Ideą martynizmu był powrót człowieka do stanu pierwotnego, przed wygnaniem z raju. Pierwsze prace Saint-Martina to: *Des erreurs et de la verite, ou Les hommes rappeles au Principe universel de la science* (1775), *Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'homme, et l'univers* (1782). Fascynacja dziełami Böhmego przyczyniła się do napisania kolejnych tekstów przez Saint-Martina: *L'Homme de desir* (1790), *Le Ministere de l'homme-esprit* (1802), *De l'esprit des choses, ou Coup d'oeil philosophique sur la nature des etres et sur l'objet de leur existence* (1802). Odnosił się do mitu o doskonałym początku ludzkości, jej późniejszym upadku oraz potrzebie ponownego odkrycia elementu boskości w człowieku. Zob. A. McCalla, *Saint-Martin Louis-Claude de*, in: *Dictionary of Gnosis…*, s. 1024–1031.

[32] Piszę o tym szerzej w dalszej części tego rozdziału.

Saint-Martina, powstałe w latach 1788–1791, wpłynęły na ponowne „odkrycie" Böhmego na ziemiach pruskich, ale i zainteresowanie w innych częściach Europy[33]. Nie dziwi ten fakt, jeśli weźmiemy pod uwagę specyficzną pozycję języka francuskiego w ówczesnych Prusach. O jego statusie pisał m.in. Norbert Elias w *O procesie cywilizacji*:

> Na dworach, o ile starcza na to pieniędzy, naśladuje się, nie mając po temu wystarczających środków, dwór Ludwika XIV i mówi po francusku. Niemczyzna, język warstw niższych i średnich, jest nieporadna, toporna. […] Od dworów przejmuje francuszczyznę również górna warstwa mieszczaństwa. Wszystkie osoby dostojne, poważne […] mówią po francusku. Mówienie po francusku jest znamieniem stanowym warstw wyższych[34].

Europa oświecona, Europa cywilizowana (termin *cywilizacja* również pochodzi z Francji[35]) adaptuje wzory kultury francuskiej. Pierre Chaunu pisze o pojawieniu się w XVIII wieku tzw. Europy centrum, obejmującej Anglię, Walię, części Szkocji, Francję, Niemcy, Austrię, a także część północnych Włoch. Te obszary charakteryzowały się względnie dużą liczbą osób piśmiennych, stabilnym przyrostem demograficznym. Tu dokonała się rewolucja rolnicza[36]. Tempo zachodzących zmian zdecydowało o dominującej roli tych ziem w kształtowaniu Europy oświeconej. Francja przyjęła myśl teozoficzną i odkryła ją dla reszty kontynen-

[33] Zob. A. Faivre, *Theosophy, Imagination, Tradition*…, s. 21.

[34] N. Elias, *O procesie cywilizacji. Analizy socjo- i psychogenetyczne*, tłum. T. Zabłudowski, K. Markiewicz, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2011, s. 85. Na temat znaczenia języka francuskiego w Prusach por. także: S. Salmonowicz, *Fryderyk Wielki*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1981.

[35] Pojęcie cywilizacji w XVIII w. często łączono z nauczaniem, doskonaleniem, polerowaniem, oświatą, a więc z rozwojem umysłowym (por. np. definicję kultury przedstawioną przez Jana Śniadeckiego w 1810 r.). Zob. M.H. Serejski, *Przeszłość a teraźniejszość. Studia i szkice historiograficzne*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1965, s. 238–243.

[36] Chaunu zauważał, że pomimo iż rewolucja rolnicza rozpoczęła się w Anglii, to na kontynent przedostała się i rozprzestrzeniła dzięki wpływom francuskim. Zob. P. Chaunu, *Cywilizacja wieku Oświecenia*, tłum. E. Bąkowska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1989, s. 258–259.

tu dzięki tłumaczeniom. Można jednak sądzić, że nie bez wpływu na późniejsze „ponowne odkrycie" pism siedemnastowiecznych teozofów (przede wszystkim Böhmego, tworzącego w języku niemieckim) był ferment intelektualny obserwowany w Prusach w końcu XVIII i na początku XIX wieku. Zdaniem Faivre'a francuskie „pośrednictwo" znacznie silniej wpłynęło na recepcję Böhmego w Prusach niż wznowienia jego prac po niemiecku na początku XVIII wieku.

Niemały wpływ na rozszerzenie zasięgu oddziaływania myśli teozoficznej miały również powstające pod koniec XVIII wieku tajne stowarzyszenia, m.in. o charakterze wolnomularskim. Nicholas Goodrick-Clarke pisał: „Jeśli ruch różokrzyżowców wspierał mit tajnych stowarzyszeń kultywujących wiedzę hermetyczną[37], wolnomularstwo w okresie późniejszym stało się środkiem transmisji teozoficznych i alchemicznych tradycji"[38].

Można zatem powiedzieć, że w oświeceniu zwiększył się zasięg recepcji idei teozoficznych i stopień ich upowszechnienia. Proces ten nie przekroczył jednak pewnego progu (zjawisko umasowienia stało się powszechniejsze w wieku XIX, m.in. za sprawą prasy oraz większej dostępności literatury, a także wydawnictw encyklopedycznych). Można również zadać pytanie o to, dlaczego właśnie w „wieku rozumu" doszło do upowszechnienia wiedzy teozoficznej. Osiemnastowieczna krytyka była oparta na dyspucie filozoficznej dotyczącej natury człowieka. Warto wspomnieć w tym miejscu o koncepcji Isaiaha Berlina dotyczącej tzw. *Counter-Enlightenment* (kontroświecenia[39]), używanej, żeby opisać m.in. teozofię. Termin ten, stosowany na gruncie historii idei, wprowadzony został w języku angielskim w 1973 roku[40]. Oznaczać miał zwrot w historii

[37] Na ten temat pisała Frances Yates w pracy *The Rosicrucian Enlightenment* (Shambhala Publications Inc., Boulder 1978).

[38] N. Goodrick-Clarke, *The Western Esoteric Traditions*…, s. 138.

[39] Przyjmuję tłumaczenie tego terminu na język polski za: M. Deszczyńska, *Sprzeciw wobec oświeceniowego credo*, w: tejże, *Polskie Kontroświecenie*, Bel Studio, Warszawa 2011, s. 31–85.

[40] Przyjęte jest, że termin ten upowszechnił się po publikacji artykułu Berlina w 1973 r. w *Dictionary of the History of Ideas*… Zob. I. Berlin, *The Counter-Enlightenment*, in: *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal*

myśli europejskiej, w którym wielu intelektualistów jeszcze w wieku XVIII miało odnosić się sceptycznie do ogólnie przyjętych oświeceniowych postulatów. Postulaty te, głoszone m.in. przez środowisko encyklopedystów, literatów i filozofów (takich jak Wolter, Diderot, Kant itd.), spotykały się z krytyką przed wybuchem rewolucji francuskiej, jednak to właśnie ona spowodowała, że po raz pierwszy oskarżono filozofię o bezpośredni wpływ na zmianę warunków społecznych (ponownie krytyka tego typu pojawiła się w czasie dwóch wojen światowych). Zgodnie z tą koncepcją, mówiąc ogólnie, poglądy, które eksponowały wpływ nowoczesnej filozofii oraz obwiniały ją za kryzys społeczeństwa[41], mogły zostać uznane za kontroświeceniowe. Z kolei idee, które pojawiły się w tym samym czasie, ale poszukiwały odpowiedzi na powstały kryzys, mogły zostać uznane za oświeceniowe[42]. Koncepcję tę wykorzystano także w opisie zjawisk takich jak osiemnastowieczna teozofia. Goodrick-Clarke napisał:

> Znaczny przyrost liczby tajnych stowarzyszeń działających w Niemczech i Francji zaprzecza obrazowi osiemnastego wieku jako stulecia twardego racjonalizmu i sekularyzacji, „wieku rozumu" zdominowanego przez *Aufklärung* (oświecenie). Historycy, którzy badali rozprzestrzenianie się pietyzmu, wysoko wtajemniczonej masonerii i ruchu neo-różokrzyżowców w Niemczech tego okresu, widzieli, w szczególności w dwóch ostatnich [wymienionych – K.G.] ruchach, *anti-Aufklärung*, konstytuujący wsteczne kontroświecenie: nostalgiczne, tradycjonalistyczne, a nawet represywne. Isaiah Berlin był pierwszym, który wprowadził termin kontroświecenie,

Ideas, vol. 2, ed. P.P. Wiener, Charles Scribner's Sons, New York 1973, s. 100–112. Jak dowodził jednak Robert Wokler, sam termin jest starszy – wskazuje on na niemieckich filozofów, którzy jeszcze w wieku XVIII zaczęli używać pojęcia *Aufklärung*, a wiek później zaadaptowali termin *Gegen-Aufklärung*. Zob. R. Wokler, *Isaiah Berlin's Enlightenment and Counter-Enlightenment*, "Transactions of the American Philosophical Society. New Series" 2003, vol. 93, no. 5, s. 13.

[41] Wpływ poglądów oraz dzieł literatów i ekonomów osiemnastowiecznych na wybuch rewolucji francuskiej opisał także Alexis de Tocqueville w pracy *L'Ancien Régime et la Révolution*, M. Lévy Frères Libraires–Éditeurs Rue Vivienne 2 Bis., Paris 1856.

[42] Zob. M. Lilla, *What is Counter-Enlightenment?*, "Transactions of the American Philosophical Society. New Series" 2003, vol. 93, no. 5, s. 4.

> aby opisać nurt intelektualny takich myślicieli, jak Giambattista Vico, Johann Georg Hamann i Johann Gottfried Herder, którzy sprzeciwiali się racjonalistycznym i liberalnym ideom oświeceniowym[43].

Badacze tematu wyróżniali w związku z tym trzy ważne prądy myślowe epoki oświecenia: oświecenie, charakteryzujące się racjonalnością i świeckością myśli, wynoszące nowe idee ponad autorytet i tradycję; absolutyzm oświecony, który charakteryzowały przemiany społeczne i stanowe, prawne i administracyjne[44]; oraz kontroświecenie, łączone ze wzrostem irracjonalizmu, który

> był blisko związany z reakcją przeciwko praktycznym reformom racjonalizmu i oświeceniu. Znalazło to wyraz w przewartościowaniu emocjonalnych, intuicyjnych i duchowych przeżyć. Różne ich przejawy rozpowszechniały się szeroko, rozciągając się od ponownego odkrycia średniowiecznych form (rycerstwa, ballad, architektury gotyckiej), przedromantycznego zainteresowania starożytną poezją ludową i obyczajowością, po literaturę gotycką, kultywującą wzniosłość, trwogę i nadnaturalność. Kontynuowano również tradycje hermetyczne, rozprzestrzeniały się teozofia Jakuba Boehme, pietyzm, alchemia i myśl różokrzyżowców. Wraz z rozwojem oświecenia rozkwitła kontrkultura sekt i sekretnych związków powiązanych z tymi nurtami[45].

Wszystkie te czynniki wpłynęły na upowszechnienie się teozofii, ale jednocześnie sprawiły, że ulokowana została po stronie tych prądów myślowych, które później uznano za „irracjonalne". W okresie przedromantycznym teozofia, jak pisze Faivre, miała przeżywać ponowny rozkwit i kolejny „złoty wiek". W tym czasie oraz w romantyzmie idee teozoficzne stawały się coraz częściej inspiracją dla literatów – szczególnie popularne były prace Böhmego[46]. Do jego twórczości sięgał

[43] N. Goodrick-Clarke, *The Western Esoteric Traditions*…, s. 137.

[44] Zob. tamże, s. 137–138.

[45] Tamże, s. 138.

[46] Zob. A. McCalla, *Romanticism*, in: *Dictionary of Gnosis*…, s. 1006.

m.in. Novalis[47] (w dziele *Die Christenheit oder Europa* Böhme pojawia się jako jeden z twórców, których idee przeciwstawiały się powolnemu upadkowi Europy[48]). Popularność zyskały także dzieła Saint-Martina – inspirował się nimi m.in. Juliusz Słowacki. Okres schyłkowy teozofii chrześcijańskiej miał się rozpocząć od połowy XIX wieku (i trwać po dzień dzisiejszy)[49]. Jak już wspomniałam, Faivre wyraźnie oddzielał teozofię klasyczną (chrześcijańską) od teozofii rozwijanej i propagowanej przez Theosophical Society. Chciał znaleźć kryteria pozwalające na dokonanie takiego podziału, ale jednocześnie zaznaczał, że zdaje sobie sprawę z poziomu trudności tego zadania[50]. Badacz skonstruował swoją koncepcję, odwołując się do (także stworzonego przez siebie) zestawu tekstów, które uznał za kanoniczne. Prezentuję tutaj szkicowo (w sposób chronologiczny – za Faivre'em) sylwetki tych, których dorobek złożył się na kanon pism teozofii chrześcijańskiej.

Początki teozofii chrześcijańskiej Faivre łączy z osobami Valentina Weigela, Johanna Arndta i Heinricha Khunratha, nazywając ich proto-teozofami (*proto-theosophers*). Wspomina też pisma Paracelsusa[51], traktując je jako podstawę myśli teozoficznej[52]. W pełni ukształtowana myśl teozoficzna miała zaś pojawić się wraz z dziełami Jakuba Böhmego. Wszystkie wymienione postaci były z sobą różnorako powiązane –

[47] Georg Philipp Friedrich von Hardenberg, pseudonim Novalis (1772–1801), poeta okresu romantyzmu, filozof, prawnik i inżynier górnictwa. Jego pisma były ważne dla historii idei Europy. Zakładał, że ludzkość zawsze dąży do ponownego osiągnięcia swego „złotego wieku", który odznaczać miał się istnieniem harmonii pomiędzy człowiekiem i naturą (harmonia ta została dawno temu utracona).

[48] Zob. W.J. Hanegraaff, A. Versluis, *Novalis*, in: *Dictionary of Gnosis…*, s. 870.

[49] Zob. A. Faivre, *Theosophy, Imagination, Tradition…*, s. 3–5.

[50] Zob. tamże, s. 4.

[51] Paracelsus (1493 lub 1494–1541), właśc. Theophrastus Bombast von Hohenheim, urodzony w Einsiedeln, uczony, którego idee i pisma wpłynęły głęboko na wiele systemów myślowych w Europie (m.in. na medycynę, ale także takie systemy, jak alchemia, teozofia itd.). Pozostawił po sobie wiele dzieł z zakresu medycyny, astronomii, teologii, sztuk przepowiadania przyszłości czy magii. Zob. U. Benzenhöfer, U.L. Gantenbein, *Paracelsus*, in: *Dictionary of Gnosis…*, s. 922–931.

[52] Zob. A. Faivre, *Christian Theosophy…*, s. 259.

bezpośrednio (poprzez współpracę lub relację uczeń – mistrz) bądź pośrednio (poprzez lekturę, komentowanie i rozwijanie myśli zawartych w dziełach poprzedników). Warto również podkreślić, że przyjęte przez Faivre'a rozumienie teozofii oparte jest przede wszystkim na zaakcentowaniu jej związków z luteranizmem:

> Na początku teozofia wyłoniła się z gleby luterańskiej. Przede wszystkim, luteranizm zezwala na swobodne zadawanie pytań (czy to teoretycznych, czy związanych z definiowaniem), co w niektórych natchnionych duszach może przekształcić się w prorokowanie. Ponadto, luteranizm charakteryzuje paradoksalna mieszanka mistycyzmu i racjonalizmu, stąd potrzeba przedyskutowania wewnętrznych przeżyć, i odwrotnie, przełożenia dyskusji na przeżycie wewnętrzne. W końcu, na początku siedemnastego wieku, mniej niż sto lat po reformacji, duchowe ubóstwo protestanckich kazań i skostniałość teologii budziły czasem gorzkie niezadowolenie, stąd potrzeba rewitalizacji luteranizmu[53].

Zdaniem Faivre'a w pierwszym okresie pisma teozofów nie spotkały się z większym odzewem, ale pod koniec wieku XVII intelektualiści zaczęli prowadzić dysputy na temat teozofii, przychylając się do koncepcji teozoficznych lub je potępiając[54]. W XVIII wieku teozofia stała się obiektem dyskusji akademickich – zajmowano się nią również w pracach naukowych (rozprawy Daniela Colberga, Gottfrieda Arnolda, Friedricha Gentzkego, Johanna Franciscusa Buddeusa, a także Jacoba Bruckera[55]).

[53] A. Faivre, *Theosophy, Imagination, Tradition*…, s. 9.

[54] Zob. tamże, s. 11.

[55] Daniel Colberg (1659–1698), protestancki pastor z Greifswald. Słowo *teozofia* nie pojawia się w jego pracy *Platonic-Hermetic Christianity*… (1690–1691; tytuł podaję za A. Faivre'em), ale jak pisze Faivre, tekst ten odwołuje się do tez teozoficznych. Colberg krytykował teozofów, m.in. Paracelsusa czy Böhmego. Jego dzieło zyskało szerokie grono czytelników i zostało opublikowane ponownie w 1710 r. Por. tamże.

Gottfried Arnold (1666–1714), teozof, autor *Unpartheyische Kirchen- und Ketzhistorie*… (1699–1700) i *Historie und Beschreibung der mystischen Theologie oder geheimen Gelehrtheit*… (1703). Dzieła te prezentują teozofię w pozytywnym świetle, zawierają też krytykę stanowiska Colberga. Por. tamże.

Po tym okresie zainteresowanie tą filozofią zmalało – powróciła ona w momencie pojawienia się pism Emanuela Swedenborga[56]. Faivre od-

Friedrich Gentzke, autor *Historia philosophiae: In qua philosophorum celebrium vitae eorumque hypotheses notabiliores, ac sectatum fata a longa rerum memoria ad nostra usque tempora succincte et ordine sistuntur* (Hamburg 1724). Dzieła Paracelsusa były dla niego źródłem „mistycznej filozofii i teozofii" (*mystical philosophy and theosophy*), inspirowanej kabałą, magią, astrologią, alchemią, teologią i mistycyzmem. Wymienił dystynktywne cechy teozofa (zna naturę lepiej niż zwykły śmiertelnik; zna astrologię i potrafi przepowiadać przyszłość; wie, jak uzyskać złoto w procesie alchemicznym; twierdzi, że istnieją trzy podstawowe elementy w człowieku – ciało, dusza i duch). Por. tamże, s. 16.

Johann Franciscus Buddeus (1667–1729), niemiecki teolog i filozof. Autor *Isagoge Historico-theologica Ad Theologiam Universam Singulasque Ejus Partes* (1727), w którym opisał teozofów. Dowodził, że nie można tych, którzy sami nazywają siebie teozofami, określać w ten sposób – jeśli mówią rzeczy prawdziwe, muszą być teologami, jeśli zaś mówią rzeczy nieprawdziwe, nie mogą być teozofami, co mogłoby wskazywać na to, że teozofowie muszą być teologami. Por. tamże, s. 17.

Jacob Brucker (1696–1770), pastor z Augsburga. W latach 1731–1736 wydał *Kurze Fragen aus der philosophischen Historiae*, a w latach 1742–1744 *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*. Oba dzieła cieszyły się dużą popularnością i służyły jako źródło odniesienia dla kilku pokoleń. Filozof odróżnił teozofów od renesansowych restauratorów wiedzy „pitagorejsko-platonistyczno-kabalistycznej" (np. Pico della Mirandolę). Dla Bruckera korpus myśli teozoficznej stanowią dzieła m.in. Paracelsusa, Weigela, Böhmego czy Khunratha. Pisał, że teozofowie zakładają istnienie wewnętrznej zasady (*interior principle*) w ludziach, pochodzącej od absolutu. Uważał, że wszyscy teozofowie podzielają następujące poglądy: „Są to: (a) emanacja, jak u neoplatoników: wszystko emanuje z substancji absolutnej i musi powrócić do jej środka; (b) poszukiwanie natychmiastowego objawienia dla duszy poprzez Ducha Świętego, a nie poprzez filozoficzne dociekania (zdrowy rozum typu arystotelejskiego, preferowany przez Bruckera); (c) znaki, które są obrazem substancji absolutnej we wszystkich rzeczach; wiedza o tym, że wszystkie rzeczy zaczynają się w Bogu i można je w nim rozpoznać; (d) idea uniwersalnego ducha dla magicznych celów; dla przeniknięcia tajemnic Natury, dla działania na jej podstawie i posiadania władzy nad duchami (np. magiczna astrologia, duchy astralne, teurgia itd.); oraz (f) potrójny podział człowieka (iskra boża, duch astralny, ciało)". Tamże, s. 17–18.

[56] Emanuel Swedenborg (1688–1772), uczony, filozof, teolog i mistyk. Jego najbardziej znanym dziełem było *De Caelo et Eius Mirabilibus et de inferno, ex Auditis et Visis* (1758), opisujące życie po śmierci. Karierę swą rozpoczynał jako

notował też, że w XVIII wieku zainteresowanie teozofią przybrało po raz pierwszy „kształt organizacyjny”[57]:

> Powszechnie uznane jest rozprzestrzenianie się organizacji o charakterze inicjacyjnym, w szczególności masońskim, w ostatnim trzydziestoleciu XVIII wieku […]. Poza Elus Coëns[58] […] kilka ważniejszych [organizacji – K.G.] powinno być tutaj wymienionych: Ryt Szkocki Rektyfikowany (będący pod dużym wpływem teozofii Martinèsa de Pasqually i Saint-Martina), stworzony w Lyonie ok. roku 1768 przez Jean-Baptiste'a Willermoza (1730–1824) […]. Istniał również Zakon Złotego Różokrzyża, założony w 1777 w Niemczech, inspirowany różokrzyżowymi i alchemicznymi ideami Bractwa Krzyża […], Bractwo Azjatyckie stworzone w 1779 przez Heinricha von Ecker und Eckhoffen; Ryt „Oświeconych Teozofów”, powstały ok. roku 1783 (z modelu swedenborgiańskiego), ważny w Wielkiej Brytanii i Stanach Zjednoczonych, a także Ryt Szkocki Dawny i Uznany, stworzony we Francji ok. roku 1801. Kompletna lista byłaby długa[59].

Goodrick-Clarke pisze o tym szerzej:

> Stowarzyszenia te [reprezentujące nurt kontroświeceniowy – K.G.] były otwarcie ezoteryczne w swoich ideach i praktykach, stwarzając symbiotyczną relację z lożami masońskimi, których członkowie sami prze-

badacz i wynalazca, jednak w późniejszym okresie zasłynął przede wszystkim jako mistyk. Jego prace były niezwykle istotne dla rozwoju m.in. spirytyzmu w wieku XIX. Zob. J. Williams-Hogan, *Swedenborg Emanuel*, in: *Dictionary of Gnosis…*, s. 1096–1105.

[57] Zob. A. Faivre, *Theosophy, Imagination, Tradition…*, s. 23–24.

[58] Élus-Coëns, organizacja o charakterze masońskim, zainicjowana przez Martinèsa de Pasqually w poł. XVIII w. Nawiązywała nazwą do imienia nadanego przez anioła Gabriela Danielowi oraz do biblijnych koenów (kapłanów). Zob. M. Nahon, *Élus-Coëns*, in: *Dictionary of Gnosis…*, s. 332–334.

[59] A. Faivre, *Theosophy, Imagination, Tradition…*, s. 24. Tłumaczenie nazwy *order of "Illuminated Theosophers"* jest mojego autorstwa, ponieważ nie odnalazłam polskiego odpowiednika. Pozostałe spolszczone nazwy podaję za: L. Hass, *Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej w XVIII i XIX wieku*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Wrocław 1982.

> siąknięci byli mitami o legendarnym początku i loży hermetycznej. Gdy kontynentalna masoneria wchłonęła te idee, jej wyższe stopnie z reguły odwzorowywały motywy rycerskie, teozoficzne, różokrzyżowe oraz alchemiczne. Masoneria wyższych stopni miała bezpośredni kontakt z tymi sektami i tajnymi stowarzyszeniami poświęconymi misteriom teozoficznym i tradycjom ezoterycznym, sama stwarzając formę teozoficznej masonerii[60].

O lożach masońskich w drugiej połowie XVIII wieku pisał także Ludwik Hass w pracy *Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej w XVIII i XIX wieku*:

> Loże, aczkolwiek oparte na coraz mniej dla tych środowisk sympatycznych wątkach oświeceniowych i racjonalistycznych, były już zbyt wartościowym instrumentem wpływu na opinię publiczną, żeby można było z nich zrezygnować bez walki. Dlatego równolegle z przejawami postępowej ewolucji jednych kręgów wolnomularskich w innych przejawiały się tendencje wyraźnie przeciwstawne. Na wystąpienia materialistów francuskich […] zareagowały więc niektóre środowiska francuskich wolnomularzy mocniejszym akcentowaniem w doktrynie lożowej momentów chrześcijańskich, przeciwstawieniem nowożytnych, empirycznym metodom poznawczym wiedzy transcendentalnej, odrodzeniem średniowiecznych skłonności i upodobań, a więc owych nastrojów mistycznych, zainteresowaniem „naukami tajemnymi", poszukiwaniami kamienia filozoficznego, eliksiru życia itp.[61].

Powiązanie idei teozoficznych z organizacjami wolnomularskimi nastąpiło w momencie, gdy samo słowo *teozofia* zyskiwało popularność. Pierre Chaunu w *Cywilizacji wieku Oświecenia* także zauważył, że specyficzny nurt myśli oświeceniowej (m.in. teozoficzny) przeniknął do

[60] N. Goodrick-Clarke, *The Western Esoteric Traditions*…, s. 138.

[61] L. Hass, *Wolnomularstwo w Europie*…, s. 91.

struktur masonerii[62]. Organizacje angielskich i francuskich wolnomularzy uważał przy tym za mniej podatne na tego typu wpływy niż wolnomularzy niemieckich:

> Wszystkie te prądy mają oparcie w mistycznym odgałęzieniu wolnomularstwa, które w Niemczech stanowi przedłużenie starego bractwa różokrzyżowców i którego duch jest inny niż w lożach francuskich, wywodzących się z lóż londyńskich, wcześnie pozyskanych przez racjonalizm, encyklopedyczny (chociaż nie było jeszcze *Encyklopedii*) i agresywny[63].

Niemniej jednak do francuskiego wolnomularstwa przeniknęła myśl m.in. Saint-Martina[64], a z nią elementy teozoficzne. Wątek ten splata się z innym, o którym krótko wspomniał Faivre, tj. z ukazaniem się hasła *Théosophie* w *Encyclopédie…*, która w pewnym sensie reprezentowała ducha oświecenia. Zdaniem badacza Denis Diderot miał przygotować hasło będące dwudziestoszesciostronicowym artykułem. Faivre uważa, że było to ewenementem na skalę europejską, słowo[65] to nie występuje bowiem w innych słownikach i encyklopediach z tego czasu[66]. Fakt, iż dane hasło zostało zamieszczone w wydawnictwie encyklopedycznym, wskazuje na to, że dla jego twórców było ono ważne z punktu widzenia całości obrazu opisywanego świata. Świadczyło to również o upowszechnieniu terminu. Faivre, opisując pracę Diderota, powołuje się na analizę wykonaną przez Jeana Fabre'a w artykule *Diderot et les théo-*

[62] „Martinez i Saint-Martin (1743–1803) potrafili przeniknąć do masonerii, i to we Francji, gdzie była ona najbardziej oporna wobec tego rodzaju wpływów". P. Chaunu, *Cywilizacja wieku Oświecenia…*, s. 250–251.

[63] Tamże, s. 251.

[64] Zob. tamże.

[65] To dość ostra teza, zwłaszcza że Faivre pisze nie o haśle (co stosunkowo łatwo sprawdzić, przeglądając wydawnictwa encyklopedyczne), ale o słowie, które może występować w obrębie opracowywanych haseł.

[66] Zob. A. Faivre, *Theosophy, Imagination, Tradition…*, s. 16; por. również: J. Fabre, *Diderot et les théosophes. Communication de M. Jean Fabre (Sorbonne) au XIIe Congrès de l'Association, le 26 juillet 1960*, « Cahiers de l'Association internationale des études françaises » 1961, n° 13, s. 208.

sophes[67], który zauważył, że Diderot popełnił plagiat pracy wspomnianego wcześniej Jacoba Bruckera (*Historia critica philosophiae…*, 1741):

> *Encyclopédie* (poza artykułami pisanymi przez specjalistów) bazowała na kompilacjach, a nawet plagiatach, Diderot zatem, pisząc swoje artykuły, nie posługuje się innymi metodami niż jego *factotum*, Jaucourt[68]. Jednakże pomimo kopiowania i wyróżniania jego umysł nie pozostał bierny, jak widzimy w przypadku artykułu *Théosophes*, gdzie Diderot zapożyczył całość materiału, nie troszcząc się o podanie źródła […]. Oryginał nie jest trudny do odnalezienia. […] Jednym z głównych źródeł – można by powiedzieć głównym, jeśli nie bierzemy pod uwagę Bayle'a – był Niemiec: Jacob Brucker, który pisząc swój podręcznik po łacinie, uczynił z niego jedno z fundamentalnych dzieł europejskiej filozofii tego wieku. Opublikowana w Lipsku w 1741 roku *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta* już w samym zamierzeniu i jej rozmachu była pokaźnym dziełem: pięć wielkich tomów w latach czterdziestych, poszerzone w drugiej edycji z 1767 roku do sześciu tomów[69].

Faivre jednak błędnie zapisał tytuł artykułu Diderota – słowo *Théosophes* zamienił na *Théosophie*. Diderot nie opisał teozofii, lecz teozofów (tak jak czynili to autorzy przed nim). Pomimo że Faivre w przypisie odwołuje się do pierwszego wydania *Encyclopédie…* (tom szesnasty, 1765), należy zauważyć, że w tej wielkoformatowej edycji hasło *Théosophes* zajmuje jedynie osiem stron, nie zaś, jak twierdził badacz, dwadzieścia sześć. Wyjaśnienie tego problemu odnajdujemy w artykule Fabre'a, odwołującego się do wydania krytycznego dzieł Diderota przygotowanego przez Julesa Assézata i Maurice'a Tourneux. Rozbudowane hasło *Théosophes* znajduje się w tomie siedemnastym *Œuvres complètes de Diderot…* (1876), który zawiera rozszerzone wersje haseł encyklope-

[67] Por. J. Fabre, *Diderot et les théosophes…*, s. 203–222.

[68] Louis de Jaucourt (1704–1779), francuski uczony, jeden z głównych kontrybutorów haseł w *Encyclopédie…*

[69] J. Fabre, *Diderot et les théosophes…*, s. 207.

dycznych[70]. Te zamieszczone w encyklopedii były czasem krótsze niż wersje przygotowane przez autorów. Assézat i Tourneux opublikowali obszerniejsze wersje niektórych haseł na podstawie zachowanych notatek Diderota. Artykuł *Théosophes* został umieszczony w kategorii *Hist. de la Philosophie* (historia filozofii) w *Encyclopédie…* Jak pisze Faivre, treść jego

> dotyczy przede wszystkim Paracelsusa, co więcej, [Diderot wyraża się o nim – K.G.] w sposób aprobujący (prawdopodobnie ta dziwna, wędrująca i genialna postać lekarza była dla niego przekonująca); Diderot lekceważy i ośmiesza Boehmego, wspomina zaś tylko pięć innych nazwisk: Sperber, Fludd, Pordage, Kuhlmann i J.B. Van Helmont[71].

Nie dziwi informacja Faivre'a o tym, że w okresie, w którym ukazała się encyklopedia, słowo *théosophie* stało się popularniejsze. Do końca XVIII wieku ukazało się sześć wersji *Encyclopédie…* opartej na wydaniu oryginalnym[72]. Jak pisze Joanna Olkiewicz:

> Z zestawienia nakładów tych wydań wynika, że w ostatecznym efekcie ze wszystkich pras w Europie zeszło przed rokiem 1789 około 24 000 egzemplarzy encyklopedii. Co najmniej 11 500 z nich trafiło do czytelników francuskich. „Tak więc encyklopedia stała się bestsellerem w kraju, w którym się narodziła i w którym była najbardziej prześladowana" (R. Darnton)[73].

Artykuł Diderota zatem upowszechnił wiedzę o teozofii, ale pomógł także z pewnością utrwalić pewne wyobrażenie o niej. Stanowi to istot-

[70] Zob. *Œuvres complètes de Diderot: revues sur les éditions originales comprenant ce qui a été publié à divers époques et les Manuscrits inédits conservés a la Bibliothèque de l'Ermitage, notices, notes, table analytique; étude sur Diderot*, vol. 17, ed. J. Assézat, M. Tourneux, Garnier Frères Libraires-Éditeurs, Paris 1876, s. 242–268.

[71] A. Faivre, *Theosophy, Imagination, Tradition…*, s. 19.

[72] Zob. J. Olkiewicz, *Od A do Z czyli o encyklopediach i encyklopedystach*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1988, s. 81.

[73] Tamże, s. 80.

ną informację. Teozofia nie tylko była w XVIII wieku ideą, która pojawiała się w wielu koncepcjach, ale zyskała też formę instytucjonalną. Nie oznacza to jednak, że wyobrażenie o niej ukształtowane przez encyklopedię Diderota oraz teozofia obecna w myśli stowarzyszeń wolnomularskich były tożsame. Faivre wspomina o tym, że Diderot ośmieszył teozofię Böhmego. W istocie, wersety dotyczące go są raczej lakoniczne, okraszone cytatami z jego dzieł i podsumowane w następujący sposób:

> Reszta idei tego autora jest [utrzymana – K.G.] w podobnej sile i zrobimy przysługę czytelnikowi: w tym miejscu trzeba powiedzieć, że nie ma szaleńca, który nie znajdzie głupców podziwiających go[74].

Należy pamiętać jednak, że to właśnie myśl Böhmego zyskała na popularności w końcu XVIII wieku i była żywa jeszcze w wieku XIX. Hasło Diderota na pewno wpłynęło na uporządkowanie i rozpowszechnienie wiedzy dotyczącej teozofii. Użył on jeszcze dwukrotnie słowa *théosophie* (o czym nie wspomina Faivre) – w artykułach: *Sarrasins ou Arabes* (*Saraceni albo Arabowie*, t. 14) oraz *Pythagorisme, ou Philosophie de Pythagore* (*Pitagoreizm albo filozofia Pitagorasa*, t. 13). Do pierwszego wątku powrócę w dalszej części rozdziału. Tutaj napomknę jedynie o drugim tekście. Teozofia pojawiła się w nim jako określenie związane z filozofią neoplatońską, w nawiązaniu do takich systemów, jak np. kabała[75]. Diderot pisze zatem o zjawisku teozofii w podobny sposób jak Faivre. Choć hasło *Théosophes* opublikowane zostało w pierwszej edycji *Encyclopédie…* z 1765 roku, jak twierdzi Faivre, tendencja do eksponowania słowa *teozofia* pojawiła się w nowych edycjach dzieł Böhmego już w pierwszej połowie XVIII wieku: *Theosophia revelata, das ist, Alle göttliche Schriften des gottseligen und hocherleuchteten deutschen Theosophi,*

[74] D. Diderot, *Théosophes (les)*, in: *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t. 16, Samuel Faulche & Compagnie, Libraires & Imprimeurs, Neufchastel 1765, s. 258.

[75] Zob. D. Diderot [przypisywany], *Pythagorisme, ou Philosophie de Pythagore*, in: *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t. 13, Samuel Faulche & Compagnie, Libraires & Imprimeurs, Neufchastel 1765, s. 630.

Jacob Böhmens… (1715), *Theosophisches Handbuch* (1730; org. *Der Weg zu Christo, verfasset in neun Büchlein…*, 1624). Wydawać by się mogło, że popularność Böhmego przeczy opinii Diderota; niemniej pojawienie się w encyklopedii hasła poświęconego teozofom świadczy o tym, że encyklopedyści uznali teozofię za zjawisko warte opisania, mimo iż było ono sprzeczne z ich oglądem świata. Faivre wymienia również szereg tytułów z XVIII i początków XIX wieku, w których użyto słowa *theosophie*, m.in. dzieło Johannesa Fredericusa Helvetiusa *Monarchia arcanorum theo-sophica et physico-medica, contra pseudo-philosophiam Spino-cartesianam* (1709). Badacz dodaje, że określenie to pojawiło się też m.in. w znaczeniu 'świętej teozofii' – czasem utożsamiano ją bowiem z teologią. Idee teozoficzne wyeksponował w swoich pracach Emanuel Swedenborg i wtedy, zdaniem Faivre'a, nastąpił ponowny rozkwit teozofii (od lat siedemdziesiątych XVIII wieku aż do połowy XIX wieku). Słowo *teozofia* w podobnym znaczeniu pojawiło się również w dziełach takich autorów, jak: Louis Claude de Saint-Martin, Franz von Baader, Karl von Eckartshausen, Johann Heinrich Jung-Stilling, Frédéric-Rodolphe Salzmann, Jean Philippe Dutoit-Membrini, Michael Hahn czy Friedrich Christoph Oetinger[76]. *Des erreurs et de la vérité* (1775) Saint-

[76] Franz von Baader (1765–1841), uznawany za najważniejszego przedstawiciela teozofii XIX w. Studiował medycynę, zajmował się również chemią. Baader zetknął się z pracami Tiecka, Novalisa, Schellinga, czytywał również Saint-Martina, Böhmego i Eckharta. Jego dzieła zebrane zostały wydane w Lipsku w 1851 r. Baader sam siebie umieszczał w teozoficznym nurcie wywodzącym się od Böhmego. Zob. A. Versluis, *Baader Benedict Franz Xaver von*, in: *Dictionary of Gnosis…*, s. 148–154.

Karl von Eckartshausen (1752–1803), pisywał sztuki teatralne, zajmował się literaturą, ale od 1788 r. poświęcił się głównie ezoteryce. Napisał *Zahlenlehre der Natur* (1794), a także *Die Wolke uber dem Heiligthum* (1802). Zob. J. Fabry, *Eckartshausen Karl von*, in: *Dictionary of Gnosis…*, s. 326–328.

Johann Heinrich Jung-Stilling (1740–1817), ukończył medycynę, specjalizował się w operacjach oczu, wykładał także ekonomię polityczną w Kaiserslauten. W jego koncepcji pojawia się przekonanie o dwóch zasadniczych upadkach w historii świata – najpierw Lucyfera, potem człowieka. Zob. J. Fabry, *Jung-Stilling Johann Heinrich*, in: *Dictionary of Gnosis…*, s. 655–656.

Frédéric-Rodolphe Salzmann (1749–1821), syn luterańskiego pastora, studiował prawo, historię i teologię. Angażował się w organizacje wolnomularskie.

-Martina była według Faivre'a książką, która rozpoczęła renesans teozofii. Dzieła Saint-Martina, Martinèsa de Pasqually[77], Eckartshausena czy Jung-Stillinga nie miały w ocenie francuskiego badacza charakteru profetycznego i opierały się raczej na spekulatywnych przemyśleniach niż wewnętrznych doświadczeniach (w przeciwieństwie do tekstów np. Böhmego). Niemniej jednak myśliciele ci znali prace poprzedników i często do nich sięgali – Saint-Martin, o czym już wspominałam, był m.in. tłumaczem utworów Böhmego na język francuski, zanim w 1790 roku wystąpił z Élus-Coëns i poświęcił się własnym poszukiwaniom. Po pojawieniu się tych przekładów w Prusach sięgnięto również po prace

Jean Philippe Dutoit-Membrini (1721–1793), pisywał pod pseudonimem Keleph Ben Nathan, studiował teologię. Podczas choroby w 1750 r. miał doznać „oświecenia". W dziele *La philosophie divine* (1793) objaśnił swoje przeżycia i poglądy. Zob. A. Faivre, *Dutoit-Membrini Jean-Philippe*, in: *Dictionary of Gnosis*…, s. 325–326.

Michael Hahn (1758–1819), pochodził z rodziny pietystów. Dla zrozumienia jego drogi życiowej ważna jest informacja o tym, że w 1777 r. po raz pierwszy doświadczył „oświecenia"; po drugim tego typu doświadczeniu mistycznym postanowił spędzić resztę życia, służąc Bogu. Chciał zbudować zwarty system teozoficzny. Uważał, że aby pojąć Biblię, ważniejsze jest osobiste obcowanie z Bogiem od intensywnego jej studiowania. Opisywał w swoich pracach relację Bóg – człowiek. Zob. J. Fabry: *Hahn Michael*, in: *Dictionary of Gnosis*…, s. 454–455.

Friedrich Christoph Oetinger (1702–1782), teolog luterański. Inspirował się myślą chrześcijańską, żydowską kabałą oraz teozofią Swedenborga. Tłumaczył dzieła Swedenborga, korzystał z nich przy tworzeniu własnego światopoglądu mistycznego. Zob. R. Breymayer, *Oetinger Friedrich Christoph*, in: *Dictionary of Gnosis*…, s. 889–894.

[77] Martinès de Pasqually (1709 lub 1727–1774), założyciel Élus-Coëns, organizacji wolnomularskiej, od jego imienia pochodzi nazwa kierunku martynizm. Historycy nie są zgodni co do poszczególnych faktów z jego biografii, zwłaszcza do 1754 r. Prawdopodobnie urodził się w Grenoble. Doktryna wyłożona przez niego była „nauką człowieka" (*science of a man*), tj. była skoncentrowana na tłumaczeniu połączeń pomiędzy człowiekiem a Bogiem i wszechświatem. Martinès de Pasqually historię człowieka rozpoczyna opowieścią o pierwotnej jedności z Bogiem, która później została rozerwana. Celem proponowanych przez niego działań miało być ponowne połączenie z Bogiem poprzez doświadczenie teozoficzne. Zob. J.-F. Var, *Pasqually Martinès de*, in: *Dictionary of Gnosis*…, s. 931–936.

samego Saint-Martina, co miało z kolei duży wpływ na romantyzm niemiecki[78]. Rozbudowane komentarze dzieł Saint-Martina oraz Böhmego wyszły spod pióra Baadera. Duży wpływ na dalszy rozwój teozofii miały także oryginalne dzieła tego ostatniego – opracował on system teozofii i pansofii, który, jak twierdzi Faivre, stał się istotny dla niemieckiego nurtu *Naturphilosophie*[79]. Ważnym momentem dla rozwoju teozofii było również ponowne odczytanie prac Swedenborga (m.in. *Arcana caelestia*, 1745–1758; *De Nova Hieosolyma*, 1758; *Apocalypsis revelata*, 1766; *Apocalypsis explicata*, 1758–1789), różniących się znacznie od wymienionych wcześniej dzieł siedemnastowiecznych teozofów „brakiem dynamiki i statycznością prezentowanych obrazów"[80]. Według Faivre'a owa statyczność przedstawień w dziełach Swedenborga wpłynęła znacznie na ich łatwiejsze przyjęcie[81]. Podsumowując ten okres, badacz pisze: „Jeśli chodzi o słownictwo, pomimo że słowo »teozofia« zdążyło do tego czasu wystarczająco zakorzenić się w znaczeniu, jakie prezentujemy w tym tomie, jego użycia pozostały jednak zróżnicowane"[82].

Faivre dodaje, że pojawiły się w tym czasie prace traktujące o teozofii w sposób krytyczny (jak np. praca Jean-Baptiste-Claude'a Delisle'a de Sales *De la Philosophie de la Nature*, 1769). Friedrich Schiller użył określenia *teozofia* w sposób bliżej niesprecyzowany w utworze *Theosophie*

[78] Zob. A. Faivre, *Theosophy, Imagination, Tradition*…, s. 21.

[79] *Naturphilosophie* – kierunek myślowy wyodrębniony przez Faivre'a, istniejący w Prusach od końca XVIII do pierwszej połowy XIX w. Na jego ukształtowanie miały wpływ m.in. teozofia chrześcijańska, prace nad zwierzęcym magnetyzmem czy „teologia elektryczności" (*theology of electricity*). Faivre zauważył, że w dziełach przedstawicieli *Naturphilosophie* można wyróżnić następujące wspólne założenia: Natura ma historię mitycznego porządku ("First tenet: Nature has a history of a mythical order"); Duch i Natura są z sobą tożsame ("Second tenet: The identity of Spirit and Nature"); Natura jako całość jest żywą siecią powiązań, które mogą być odszyfrowane poprzez holistyczne spojrzenie ("Third tenet: Nature as a whole is a living net of correspondences to be deciphered and integrated into a holistic worldview"). Zob. A. Faivre, *Naturphilosophie*, in: *Dictionary of Gnosis*…, s. 822–826.

[80] A. Faivre, *Theosophy, Imagination, Tradition*…, s. 23.

[81] Zob. tamże, s. 19–23.

[82] Tamże, s. 24.

des Julius (1784), Henri Conqueret w dziele *Théosophie ou science de Dieu* (1803) używał tego słowa jako synonimu teologii, natomiast według Friedricha Schlegela (1772–1829), językoznawcy i indologa, teozofia jest trudna do jednoznacznego zdefiniowania, ale łączy się z „wiedzą wyższego porządku" ("knowledge of higher order"). Faivre zauważa również, że w pismach Baadera słowo *teozofia* pojawia się z rzadka – z kolei jego uczniowie używali go powszechnie. Drugą połowę XIX wieku oraz początki XX stulecia łączy badacz z pojawieniem się ruchów okultystycznych (*occult movements*), które zdecydowanie faworyzowały, jak pisze Faivre, wiedzę o Oriencie, poszukiwały bowiem aktywnie „pierwotnej tradycji" (*Primordial Tradition*) lub tradycji-matki – z istotną recepcją spotkały się prace René Guénona[83], francuskiego myśliciela i pisarza, współtwórcy koncepcji tradycjonalizmu integralnego[84]. Myśl Guénona łączyła się z refleksją nad efektami rewolucji przemysłowej. Jego idee skoncentrowane były wokół przekonania, że postęp technologiczny jest tak naprawdę porażką, zabija bowiem jakiekolwiek wartości duchowe. Guénon uważał, że wszystkie religie mają jeden wspólny początek w pojedynczej, nieprzemijającej religii. Kierunek jej rozwoju, Orient, widziany m.in. w Bliskim Wschodzie, był przez myśliciela identyfikowany z tradycją, natomiast kraje zachodnie łączył on z nowoczesnością[85]. „Pierwotną

[83] Faivre zauważył, że sam Guénon nie interesował się teozofią, skrytykował jedynie krótko i ostro Towarzystwo Teozoficzne. Zob. tamże, s. 27. Swoje poglądy zawarł Guénon w książce *Le théosophisme, histoire d'une pseudo-religion* (1921).

[84] René Jean Marie Joseph Guénon (1886–1951), urodził się w Blois, w katolickiej rodzinie. Tradycje konserwatywnego katolicyzmu były ważne również dla jego poglądów w dorosłym życiu, choć w 1912 r. dokonał konwersji na islam. Jego pierwsza książka, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, ukazała się w 1921 r. W latach trzydziestych przeniósł się do Egiptu – postanowił zostać muzułmańskim sufi (jak podają źródła, udało mu się tego dokonać). Pozostał w tym kraju do śmierci. Jego najbardziej znanymi dziełami są: *La crise du monde moderne* oraz *Le regne de la quantite et les signes des temps*. Zob. W. Quinn, *Guénon René Jean Marie Joseph*, in: *Dictionary of Gnosis…*, s. 442–445.

[85] Zob. A. Zaczkowska, *Cienie aryjskich przodków. Mitologia polityczna w Rosji*, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 2016, s. 210–211.

tradycję" Guénona można wiązać z tzw. *philosophia perennis* („filozofią wieczystą").

W myśli Faivre'a można dostrzec wyraźnie wybiórcze potraktowanie kwestii użycia słowa *teozofia* w XIX wieku. Ponieważ zajmuje go przede wszystkim teozofia chrześcijańska, zainteresowanie myślą Wschodu (Dalekiego i Bliskiego) łączy jedynie z koncepcjami wypracowanymi przez Theosophical Society. Taką redukcję uważam za nieuzasadnioną. Opisując krótko różnice pomiędzy teozofią chrześcijańską a koncepcjami Theosophical Society, badacz przyjmuje teozofię chrześcijańską za formę „pierwotną". Przypomina, że stowarzyszenie zakładało, iż dystansuje się od wszystkich religii i struktur religijnych[86].

Powstanie TS Faivre wiąże, jak powiedziałam wcześniej, bezpośrednio z ruchem okultystycznym drugiej połowy XIX wieku (m.in. z postacią Éliphasa Léviego[87]), który zdaniem badacza próbował łączyć dorobek ówczesnej nauki z doktrynami ezoterycznymi wieków wcześniejszych[88]. Faivre, analizując doktrynę stworzoną przez Bławatską, zauważa, że pomiędzy omówioną przez niego teozofią chrześcijańską a teozofią w rozumieniu Bławatskiej zachodzą istotne różnice: ta druga ma charakter nie tyle niereligijny, ile w założeniu panreligijny, a zatem nie odwołuje się jedynie do tradycji chrześcijańskiej lub judeochrześcijańskiej, ale także chce czerpać z dorobku religijnego innych kultur (wspomina bowiem o popieraniu studiów nad religiami). Dostrzegalne jest jednak niezwerbalizowane do końca przez samego Faivre'a, ale zauważalne, swoiste przesunięcie – najważniejsze jest dla niego nie tyle połączenie w doktrynach TS myśli Wschodu i Zachodu, ile nacisk położony na tę pierwszą. Jeśli dla teozofów klasycznych punktem odniesienia była reli-

[86] Zob. A. Faivre, *Theosophy, Imagination, Tradition*…, s. 28.

[87] Éliphas Lévi (1810–1875), właśc. Alphonse Louis Constant, urodzony we Francji, zajmował się magią i historią magii. *Histoire de la magie* (1860) stanowi do dziś jedno z najbardziej rozpoznawalnych jego dzieł. Był związany z europejskim ruchem spirytystycznym. Jego prace miały znaczny wpływ na Hermetyczny Zakon Złotego Brzasku, okultystyczną organizację powstałą pod koniec XIX w., poświęcającą się badaniu magii, metafizyki i zjawisk paranormalnych. Zob. J.-P. Laurant, *Lévi, Eliphas*, in: *Dictionary of Gnosis*…, s. 689–692.

[88] Zob. A. Faivre, *Christian Theosophy*…, s. 266.

gia chrześcijańska, to program Bławatskiej obejmował przede wszystkim religie Wschodu, głównie Indii. Faivre dostrzega w pismach Bławatskiej pewne elementy wywodzące się z teozofii chrześcijańskiej: Böhmego, Paracelsusa, Khunratha, van Helmonta[89], jednakże „stanowią oni pomimo to odizolowane figury w potężnym zbiorze osobowości, których H.P.B. poszukiwała w każdym zakątku świata"[90]. W krótkim fragmencie poświęconym TS Faivre zajmuje się przede wszystkim (pobieżnie) doktryną Bławatskiej, która w istocie mocno wpłynęła na skłonienie się towarzystwa ku Wschodowi. Nie wspomina jednak zupełnie o takich postaciach, jak Annie Besant czy William Quan Judge[91]. Wydaje się to dość dziwne, albowiem poglądy deklarowane przez Judge'a czy Besant w sposób bardziej wyraźny odnoszą się do chrześcijaństwa. Tzw. druga generacja zarządu towarzystwa, kierująca nim w latach 1907–1933, powracała często do myśli chrześcijańskiej i motywów w niej występujących (pomimo przejścia Besant na hinduizm). Wówczas stowarzyszenie zwiększyło znacznie swoje szeregi oraz przeszło wiele przekształceń (dwa ważne rozłamy).

Okres, który najbardziej interesuje mnie w działalności Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim (1919–1931), przypada na czas nie tylko największej aktywności, ale także największego rozkwitu Theosophical Society, jak również ogólnie panującej na terenie Europy „mody" na teozofię. Odwołanie do chrześcijańskich wartości ważne jest dla mnie też z innego względu – członkowie Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim wywodzili się ze środowiska protestanckiego, a inspiracje chrześcijańskie oraz biblijne pozostały niezwykle ważne w ich twórczości i działaniach. Nie zarzucam oczywi-

[89] Joan Baptista van Helmont (1579–1644), urodził się w Brukseli, studiował na uniwersytecie w Lowanium. Zajmował się właściwościami ziół, czytał prace Hipokratesa, Avicenny, Galena. Zdobył tytuł doktora medycyny. Studiował teksty Paracelsusa. Doświadczył kilkakrotnie „oświecenia" – swoje najważniejsze dzieła napisał w ostatnich dziesięciu latach życia. Obecnie za ważne prace van Helmonta uznawane są: *Ortus medicinae* oraz *Opuscula medica inaudita*. Zob. A. Roodant, *Helmont Joan Baptista van*, in: *Dictionary of Gnosis…*, s. 464–468.

[90] A. Faivre, *Theosophy, Imagination, Tradition…*, s. 28.

[91] Życiorysy obojga podaję skrótowo w drugim rozdziale.

ście Faivre'owi, że nie brał pod uwagę lokalnych uwarunkowań PTT na Śląsku Cieszyńskim, ale w jego badaniach pojawiają się odwołania tylko do centralnej struktury TS i wypowiedzi właściwie jednej jego przedstawicielki. Uważam, że całkowite pominięcie wątków związanych z wpływem chrześcijaństwa na TS nie pozwala uchwycić istoty zmian zachodzących nie tylko wewnątrz samego towarzystwa, ale w mentalności Europejczyków XIX i początków XX wieku. Te zależności opisuję dokładnie w rozdziale poświęconym samemu Polskiemu Towarzystwu Teozoficznemu na Śląsku Cieszyńskim.

Faivre, pisząc o teozofii chrześcijańskiej w końcu XIX i w XX wieku, stwierdza: „Nawet jeśli nurt teozoficzny w ścisłym znaczeniu pozostał przy życiu, nie był on zbytnio obficie reprezentowany. Wynika to z powodów przedłożonych wcześniej. W każdym razie, nie był on porównywalny z poprzednim okresem"[92]. Za przedstawicieli tego prądu myślowego badacz uznaje m.in. Władimira Siergiejewicza Sołowjowa (1853–1900)[93], twórcę takich dzieł, jak *Conférences sur la théantropie*, *La beauté de la Nature*, *Le Sens de l'amour*, a także Rudolfa Steinera[94], który pierwotnie przynależał do niemieckiego odłamu Theosophical Society, w 1913 roku utworzył jednak Anthroposophische Gesellschaft:

> Steinerowski korpus (przytaczamy tu tylko *Goethe als Theosoph*, 1904 i *Theosophie*, 1904) i jego spadkobiercy w istocie reprezentują oryginalną orientację pośród nurtu teozoficznego, ale ten nowy korpus – ilościowo najważniejszy w tym okresie – czerpał z poprzedników, w szczególności

[92] A. Faivre, *Theosophy, Imagination, Tradition*…, s. 28.

[93] Jego brat, Wsiewłod Siergiejewicz Sołowjow, który przez krótki czas przynależał do Theosophical Society, został następnie zjadliwym krytykiem Bławatskiej. Zob. V. Solovyoff, *A Modern Priestess of Isis*, Longmans, Green and Co., London 1895.

[94] Rudolf Steiner (1861–1925), urodzony w Austro-Węgrzech. Był filozofem, architektem, działaczem społecznym oraz ezoterykiem. Steiner związał się z Theosophical Society dopiero od 1900 r. Wystąpił z niego w momencie, gdy Annie Besant podjęła próbę wykreowania Jiddu Krishnamurtiego na „mesjasza". Poświęcił się później całkowicie antropozofii jako osobnemu kierunkowi myślowemu. Zob. C. Leijenhorst, *Steiner, Rudolf*, in: *Dictionary of Gnosis*…, s. 1084–1091.

> z [dzieł – K.G.] Paracelsusa, [dzieł – K.G.] różokrzyżowców, pansofii i teozofizującej *Naturphilosophie*[95].

Dla Faivre'a kryterium bycia teozofem chrześcijańskim stanowią odwołania do starych autorytetów teozoficznych (czyli należących do „pierwotnego" korpusu teozofów); jeśli chodzi o Steinera, to francuski badacz zapomina, że należał on pierwotnie do Theosophical Society. W późniejszych latach autor *Theosophy, Imagination, Tradition*… zmodyfikował trochę swe stanowisko – w haśle *Christian Theosophy* dla *Dictionary of Gnosis*… wspomina już tylko o „odcieniach" teozoficznych w pracach Sołowjowa oraz pisze o tym, że Steiner inspirował się raczej dziełami różokrzyżowców, *Naturphilosophie* i dziełami Bławatskiej niż „właściwym" nurtem teozoficznym[96]. W zakończeniu hasła dodaje:

> Konkludując, historia teozofii miała swój okres rozwoju, a jej los był podobny do innych ezoterycznych nurtów. Pojawiła się w specyficznym kulturowym okresie – barokizującego późnego renesansu, późnego niemieckiego luteranizmu – od którego nie można jej oddzielać. Założywszy jej esencjalną specyficzność, jej własna natura skłoniła ją do odnalezienia nowego rozmachu w oświeceniu, a potem w okresie przedromantycznym i romantycznym. Później przetrwała dzięki epigonom oraz kilku oryginalnym myślicielom; jednak jej uparte wpływanie na ezoteryczny pejzaż mogło i może wciąż być dostrzeżone w kilku kierunkach, aczkolwiek głównie niebezpośrednio, w formie przeróżnych migracji i derywacji[97].

Uważam, że francuski badacz szuka przede wszystkim pewnej utrwalonej formy, która po staniu się „dojrzałą" podlegać może już tylko degradacji i karłowaceniu. Dlatego też opowieść Faivre'a o teozofii chrześcijańskiej drugiej połowy XIX wieku i późniejszej przypomina raczej poszukiwanie formy skostniałej, którą trudno odnaleźć w podlegającej coraz szybszym zmianom Europie XIX wieku – stąd dostrzega on tyl-

[95] A. Faivre, *Theosophy, Imagination, Tradition*…, s. 29.

[96] Zob. A. Faivre, *Christian Theosophy*…, s. 266–267.

[97] Tamże, s. 267.

ko „elementy" teozoficzne. Nie poszukuje pewnego *continuum* teozofii, które stanowiłoby rdzeń zjawiska modyfikującego się w czasie. Traktuje on również okres XIX wieku niezwykle wybiórczo, nie zauważając szerszych przemian, także dotyczących pojęcia *teozofii* (jeszcze przed powstaniem Theosophical Society). Dlatego też nie mogę uznać przedstawionych przez niego wniosków i interpretacji za w pełni satysfakcjonujące i odpowiadające na stawiane przeze mnie pytania. Interesuje mnie bowiem nie tylko odtworzenie bezpośredniego kontekstu kulturowego istnienia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim, ale również pewna „aura intelektualna" epoki bezpośrednio poprzedzającej jego powstanie, a dzieje Europy XIX wieku stanowią dla mnie kontekst historyczno-kulturowy. Z tego powodu szczątkowe i wybiórcze potraktowanie tematu w literaturze dotyczącej teozofii nie jest dla mnie satysfakcjonującym rozwiązaniem – tworzy lukę informacyjną obejmującą ponad siedemdziesiąt lat. Jak wskazują przeprowadzone przeze mnie badania, samo słowo *teozofia* pojawiało się w jeszcze innych kontekstach niż te wskazane przez Faivre'a. Uważam, że badacz ten pominął kilka istotnych problemów, które pozwolę sobie dalej zasygnalizować, a w kolejnym podrozdziale częściowo uzupełnić. Przede wszystkim trzeba skupić się na rodzimych przejawach fascynacji teozofią – tego wątku dotychczas badacze nie podjęli – najwcześniejsze informacje na temat organizacji teozoficznych na ziemiach polskich odnoszą się bowiem dopiero do wydarzeń po 1905 roku[98].

1.1. Przejawy zainteresowania Wschodem w nowożytnej Europie

Trudno zgodzić się z Faivre'em, gdy dostrzega on związki pomiędzy teozofią i myślą wschodnią dopiero, gdy zaczęły upowszechniać się poglądy Bławatskiej. Badacz ignoruje zupełnie okres od końca XVIII do połowy XIX wieku, kiedy to Zachód coraz baczniej zaczął przyglądać się Wschodowi, interesować się nim, opisywać go oraz, o czym nie można

[98] Zob. L. Hass, *Wolnomularstwo w Europie…*, s. 88.

zapominać – kolonizować. Szerszy horyzont historyczny odnaleźć można w pracy Joscelyna Godwina *Theosophical Enlightenment*: autor rekonstruuje zainteresowanie Wschodem od drugiej połowy XVIII wieku, jednakże podobnie jak Faivre nie wychodzi poza kontekst badań nad ezoteryzmem. Dla obydwu badaczy i tych, którzy przyjmują ich koncepcję, dopiero dzięki TS (a nie wcześniejszym ruchom związanych z teozofami) można mówić o zainteresowaniu Wschodem[99].

[99] To, co piszę na temat Wschodu, jest bardzo dużym uogólnieniem, ponieważ trudno jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, czym z perspektywy Europejczyka jest Wschód oraz co można nazwać „wpływami wschodnimi". Nie wszyscy badacze ujmują tę kwestię w podobny sposób. Przywołam tutaj przykład rozstrzygnięć poczynionych przez troje autorów: Frances Yates, Romana Bugaja oraz Rafała Prinkego, którzy wspominają o wpływach wschodnich w europejskiej tradycji ezoterycznej jeszcze przed XIX w. Yates w pracy *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* pisze o zjawisku, które określa mianem „tradycji hermetycznej". Autorka dowodzi, że początek odrodzenia był okresem, w którym przywrócono wiedzę o dziełach starożytnych. Humanistów tego czasu interesowały przede wszystkim te utwory, które uznawano za starożytne. Marsilio Ficino tłumaczył Platona na zlecenie Cosimo de' Medici, gdy odkryto *Corpus Hermeticum* (zespół tekstów grecko-rzymskich poświęconych Hermesowi Trismegistosowi). Przerwał więc uprzednie prace i zajął się tłumaczeniem dzieła, które uznano za reprezentatywne dla tradycji egipskiej (obecnie datuje się je na II w. n.e.). *Corpus Hermeticum* stało się jednym z najbardziej poczytnych tekstów przetłumaczonych przez Ficina i wpłynęło na myśl renesansową. Zob. F.A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Colo. Shambhala, London–New York 2002, s. 14. Praca Romana Bugaja *Nauki tajemne w dawnej Polsce – Mistrz Twardowski* jest poświęcona m.in. wpływom autorów starożytnych, takich jak np. Pliniusz Starszy, czy prac neoplatoników na rozwój magii, alchemii, astrologii itd., tworzących zrąb „nauk tajemnych" w okresie renesansu. Bugaj również pisze o zainteresowaniu Europy doby renesansu tekstami związanymi z *Corpus Hermeticum*. Co ważne, polski badacz odwołuje się do takich autorów, jak Cornelius Agrippa, przedstawiciel renesansowej magii hermetycznej, oraz Paracelsus, który system jej znacznie rozwinął (jak pamiętamy, Paracelsus był jedną z postaci uznanych przez Faivre'a za protoplastę teozofii chrześcijańskiej). Wielu myślicieli tego okresu odnosiło się do dzieł Jamblicha (w jego pracach pojawiało się słowo *teozofia*), m.in. do tekstu *O misteriach Egipcjan*. Zob. R. Bugaj, *Nauki tajemne w dawnej Polsce – Mistrz Twardowski*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1985, s. 48–63. Rafał Prinke w pracy *Zwodniczy ogród błędów. Piśmiennictwo alchemiczne do końca XVIII wieku* wspomina, że europejska myśl alchemiczna zawdzięcza wiele pismom arabskim: „Ponieważ

Pisząc o tych kwestiach, nie sposób nie odwołać się do ustaleń Edwarda Wadie Saida. Jak zauważył autor, Europejczycy, a później Amerykanie, posiadali na temat Wschodu – Bliskiego i Dalekiego – ale także Orientu jako specyficznego tworu kulturowego, pewne specyficzne wyobrażenia:

> Amerykanie żywią nieco inne uczucia w stosunku do Orientu, który dla nich łączy się przede wszystkim z Dalekim Wschodem (głównie Chinami i Japonią). W przeciwieństwie do Amerykanów, Francuzi i Brytyjczycy – a w mniejszym stopniu również Niemcy, Rosjanie, Hiszpanie, Portugalczycy, Włosi i Szwajcarzy – posiadają długą tradycję tego, co będę nazywać orientalizmem: sposobu postrzegania Orientu, który wynikał z zajmowanego przezeń miejsca w kulturze Zachodu. Orient nie tylko sąsiaduje z Europą; jest to również obszar największych, najbogatszych i najstarszych europejskich kolonii, źródło jej cywilizacji, języków oraz konkurencyjnej kultury, stanowi też najgłębszy i najczęściej powtarzający się obraz „obcych" w europejskiej kulturze. […] Ale Orient nie jest wyłącznie wyobrażeniem. Jest również integralną, m a t e r i a l n ą części kultury i cywilizacji Europy[100].

większość zachowanych rękopisów pochodzi ze znacznie późniejszego okresu, zwykle z XV–XIX w., a znakomita część nie została opublikowana, ani nawet ujęta w katalogach, wszelkie ustalenia dotyczące chronologii początków alchemii islamskiej są skazane na spekulacje oparte na późniejszych tradycjach. Wiele tekstów przypisywano autorom znanym z korpusu grecko-egipskiego, takim jak Hermes, Ostanes, Demokryt, Agathodaimon, Maria Żydówka, Zosimos czy Stephanos z Aleksandrii, i w części przypadków można potwierdzić, że są to te same teksty". Prinke pisze również w dalszej części swojej pracy: „Tradycja alchemii islamskiej wysunęła na pierwszy plan postać Hermesa, utożsamianego z koranicznym prorokiem Idrisem i biblijnym Enochem, a także z egipskim Thotem. Wcześniej był raczej kojarzony z tekstami filozoficzno-magicznymi i astrologicznymi, natomiast w dziełach arabskich stał się twórcą i pierwszym nauczycielem alchemii, a później jego legenda została jeszcze bardziej rozbudowana". R.T. Prinke, *Zwodniczy ogród błędów. Piśmiennictwo alchemiczne do końca XVIII wieku*, Wydawnictwa IHN PAN, Warszawa 2014, s. 96–98. Powołując się na tego autora, prace związane z kulturą starożytnej Grecji i Rzymu można łączyć z tradycją bliskowschodnią.

[100] E. Said, *Orientalizm*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2005, s. 29–30.

Dalej Said pisze:

> Orient nie jest biernie egzystującym elementem natury. Nie istnieje po prostu, dokładnie tak samo jak nie istnieje po prostu Zachód. […] oba omawiane tu twory geograficzne i kulturowe – nie wspominając już o bytach historycznych – takie miejsca, regiony czy strefy geograficzne jak Wschód czy Zachód, stworzone zostały przez ludzi. Zatem podobnie jak Zachód Orient jest ideą posiadającą historię i tradycję myśli, wyobrażeń i słownictwa, które urzeczywistniły ją i zaznaczyły jej obecność na Zachodzie i dla Zachodu[101].

„Orient" to zatem nie tylko kierunek (w języku francuskim *orient* to 'wschód'), ale i pewna przestrzeń wywodząca się z wyobrażania i porządkowania świata, która jednocześnie była realnie istniejącą przestrzenią kulturową[102]. Said osadza swoje rozważania dotyczące Wschodu w pojęciu tzw. orientalizmu, tj. systemu wiedzy o Oriencie, będącego zbiorem teorii i praktyk, który jednocześnie odwołuje się do określonej pozycji politycznej[103]. Wątek Europy kolonialnej stanowi ważne tło omawianych tu problemów – zainteresowanie Europy oświeconej Wschodem miało m.in. podłoże kolonialne. Opisanie w tym miejscu wszystkich zawiłości dotyczących europejskich kolonii nie jest jednak potrzebne, istotniejsze jest raczej wskazanie na „rozszerzenie" się granic Europy jako wyobrażenia, ale też zasięgu jej wpływów – Chaunu pisze o Europie XVIII

[101] Tamże, s. 34.

[102] Choć właściwym problemem opisywanym przez badacza jest wskazanie na stosunek siły, dominacji i walki o hegemonię pomiędzy Zachodem a Wschodem, gdzie ten pierwszy odczuwa wyższość. Robert Irwin zaprotestował przeciwko Saidowskiemu rozumieniu zjawiska orientalizmu, łącząc je przede wszystkim z rozwojem dyscypliny naukowej, tj. orientalistyką, i badaczami, którzy od XIX w. prowadzili intensywne studia nad kulturami Wschodu. Zob. R. Irwin, *For Lust of Knowing. The Orientalists and Their Enemies*, Penguin Books, London 2006. Obydwaj badacze skupiali się jednak głównie na problemach dotyczących Bliskiego Wschodu, dużo mniejszym zainteresowaniem darząc kwestie związane z Dalekim Wschodem. Zob. U. App, *The Birth of Orientalism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia–Oxford 2010, s. XI.

[103] Zob. E. Said, *Orientalizm*…, s. 36–37.

wieku jako o „bezgranicznej”[104]. Ważne jest również wspomniane przez Saida kształtowanie się w Europie wiedzy na temat Wschodu. Podróżnicy, kupcy czy misjonarze, mający przecież dostęp do owych kultur, od czasów odkryć geograficznych przywozili na ich temat różne opowieści:

> Od czasów Odrodzenia horyzont geograficzny świata europejskiego znacznie się rozszerzył. Poprzez wielkie podróże odkrywcze, poprzez kontakty handlowe Europejczycy poznali nie tylko nie znane im dotąd lądy, ale poznali inne ludy, dowiedzieli się o ich cywilizacjach. […] Podróżnicy, misjonarze, kupcy poznali Indie i Chiny, Amerykę Południową i Japonię, przywieźli wieści nie tylko o skarbach i bogactwach, ale i o pomnikach Majów, o piśmie chińskim, o filozofii indyjskiej[105].

Już wcześniej utrzymywano kontakty z Turcją. Europa nie stroniła od wpływów wschodnich – w XVII wieku wzięciem cieszyła się laka, w XVIII – chińska porcelana; artyści naśladowali sztukę chińską[106], a kolekcjonerzy gromadzili przedmioty sprowadzane ze Wschodu[107]. Ukazywały się także prace dotyczące Chin (Athanasiusa Kirchera *Jesu China monumentis, qua sacris quà profanis, nec non variis naturae & artis spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata auspiciis Leopoldi primi, Roman. Imper. semper Augusti, munificentissimi mecaenatis*, 1667)[108] oraz wiele przekładów (np. *Confucius*

[104] Zob. P. Chaunu, *Cywilizacja wieku Oświecenia…*, s. 64–67.

[105] J. Reychman, *Orient w kulturze polskiego oświecenia*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 1964, s. 13.

[106] Zob. tamże.

[107] Zob. tamże, s. 51.

[108] Da się dostrzec połączenie pomiędzy myślą i działalnością Leibniza a jezuitami. Wiadomo, że wraz z jezuitą Joachimem Bouvet filozof rozpoczął ok. 1700 r. projekt tłumaczeniowy, aby odkodować tekst *I-Ching*, który poprzedzał dzieła konfucjanizmu. Uważali oni, że *I-Ching* jest najstarszą księgą świata, w której zawarte zostały podstawy nauk naturalnych i matematyki. Wiadomo także, iż Leibniz był założycielem Akademie der Wissenschaften (1700), której jednym z celów było otworzenie się na Chiny i wymiana cywilizacyjna pomiędzy nimi a Europą. Zob. Ho-Fung Hung, *Orientalist Knowledge and Social Theories: China and the European Conceptions of East-West Differences from 1600*

sinarum philosophus, sive, Scientia sinensis latine exposita, 1687; *Sinarum Scientia politico Moralis*[109]; dzieła zbiorowe wychodzące pod nazwą *Biblioteca Sinica* itd.). Jednak dopiero badania o charakterze lingwistycznym zapoczątkowały okres innego rodzaju poznania Dalekiego Wschodu[110]. Ściślej mówiąc – zmienił się cel, dla którego badania te prowadzono. Oddzielano coraz śmielej studia nad językami orientalnymi od studiów biblistycznych[111]. Językoznawstwo, jak pisał Chaunu, posługując się metodą porównawczą (wprowadzoną przez Gottfrieda Wilhelma Leibniza, 1646–1716), stopniowo przesuwało się od badania języków europejskich do badania języków starożytnych i orientalnych. Leibniz uważał, że lingwistyka jest dziedziną „królestwa naturalnego" i ma dostarczać „elementów historii ludzkiego umysłu"[112]. XVIII wiek był w związku z tym również momentem, w którym zaczęto aktywnie poszukiwać początków ludzkiej historii w starożytnych językach. Wspominam o tym, ponieważ ma to bezpośrednie przełożenie na niektóre teorie tworzone i wykorzystywane później przez Bławatską oraz propagowane w TS – np. koncepcję rasy aryjskiej, której źródło leży m.in. właśnie w lingwistyce osiemnastowiecznej. Rozwój zainteresowania Wschodem miał też związek ze specyficznym kontekstem, w którym od początku XIX wieku zaczęło pojawiać się samo słowo *teozofia*[113].

W XVIII wieku tłumaczyć zaczęto także wielkie dzieła literatury np. Indii, opisywać i klasyfikować używany w nich język. Wreszcie – rozpoczęto na dużą skalę badania porównawcze języków oraz kultur Europy i Azji, szukając podobieństw mogących wskazywać na wspólne pochodzenie. Od 1704 roku Antoine Galland (1646–1715), orientalista i archeolog, przekładał na język francuski oraz wydawał *Tysiąc i jedną*

to 1900, "Sociological Theory" 2003, no. 3, s. 260–264. Por. również Yu Liu, *The Jesuits and the Anti-Jesuits the Two Different Connections of Leibniz with China*, "Eighteenth Century" 2002, vol. 43, no. 2, s. 161–174.

[109] Nie udało mi się ustalić daty wydania.

[110] Zob. J. Reychman, *Orient w kulturze…*, s. 13.

[111] Zob. tamże, s. 229.

[112] Zob. P. Chaunu, *Cywilizacja wieku Oświecenia…*, s. 220–221.

[113] Piszę o tym szerzej w dalszej części rozdziału pierwszego.

noc (dwanaście tomów, 1704–1717). Jak pisze Jan Reychman, była to swoista rewolucja:

> Inni przystąpili do przełamywania trudności języków martwych: Anquetil-Duperron od kapłanów parsyjskich wydarł tajemnicę języka Awesty. Jones, Wilkins otwarli przed Europą piękno eposów staroindyjskich. Jeszcze trudniej było z językami pisanymi w nieznanych alfabetach, utrwalonych na pomnikach epigraficznych, ukrytych często pod grubą powłoką piasku czy ziemi. Odkrycia archeologiczne odsłoniły pomniki starożytnego Iranu, Egiptu, Asyrii, a wytrwałość archeologów i orientalistów, od odkrycia Champolliona, doprowadziła do odczytania hieroglifów egipskich, pisma klinowego i innych alfabetów otwierających dostęp do najstarszych cywilizacji Wschodu starożytnego[114].

A zatem nie tylko pojawiło się zainteresowanie egzotycznością Dalekiego i Bliskiego Wschodu, ale także Europejczycy zaczęli prowadzić regularne badania nad pozostałościami dawnych kultur. Owe badania zbiegły się w czasie z formowaniem się systemu nauki europejskiej, która nie tylko odwoływała się do uniwersytetów i akademii, ale działała, opierając się na towarzystwach naukowych i czasopismach, w których m.in. pojawiały się publikacje na temat odkryć orientalistycznych. Urs App w pracy *The Birth of Orientalism* zwraca uwagę również na rolę Woltera (1694–1778) w ukonstytuowaniu się samego orientalizmu. Francuski myśliciel, zajmując się kwestią religii uniwersalnej, zwrócił się m.in. ku Azji. W *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII* (1756) rekonstrukcję początków świata rozpoczynał nie od wydarzeń biblijnych, a od historii Chin i Indii, co nie miało precedensu w tamtych czasach. W kolejnych edycjach (trzy za życia autora) tej pracy Wolter zmieniał i korygował wcześniejsze poglądy. Filozof przedstawiał dzieje religii Chin, Indii oraz Japonii, korzystając z dostępnych tekstów dotyczących tych krajów. Jak pisze App, *Essai…* zdobył wielką popularność nie tylko w Europie, ale

[114] J. Reychman, *Orient w kulturze…*, s. 13–14.

dotarł nawet do Indii. W 1760 roku Wolter zapoznał się z *Ezour-vedam*, księgą zawierającą sfałszowany jakoby przez jezuitów tekst, który miał być Wedami. Składał się on z wyboru elementów najbardziej odpowiadających doktrynom chrześcijaństwa, częściowo tłumaczonych z sanskrytu na francuski. Wolter otrzymał księgę od Louis-Laurenta de Féderbe'a (1725–1777), przebywającego wówczas w Indiach, który posłał ją filozofowi, zaznaczając jednak swoje wątpliwości co do jej autentyczności. Wolter, już wcześniej zainteresowany Indiami, doprowadził do wydania *Ezour-vedam* we Francji – jako oryginalnego tekstu, tłumaczonego przez bramina znającego doskonale francuski[115]. Pomimo że w autentyczność dokumentu zaczęto wątpić dość wcześnie (1782), a ostatecznie obalono tę koncepcję w 1822 roku, ponieważ Wolter był filozofem niezwykle wpływowym przez cały wiek XVIII, *Ezour-vedam* uczynił tekstem popularnym, a Indie i ich kultura stawały się coraz istotniejszym tematem w umysłach Europejczyków, tworząc nowe wyobrażenia.

Ukształtowanie się obrazu Indii miało również związek z ich funkcjonowaniem jako kolonii. Robert Irwin pisał, że samo słowo *Orientalist* pojawiło się po raz pierwszy na gruncie brytyjskim w roku 1779. Miało początkowo nawiązywać do multietniczności, różnorodności religijnej i niejasnych granic pomiędzy nimi, szczególnie na terenie imperium brytyjskiego. We Francji ekwiwalent tego słowa zaczął być używany dopiero dwadzieścia lat później. W XVIII i XIX wieku w Europie, mówiąc o Oriencie, myślano przede wszystkim o Bliskim Wschodzie i imperium osmańskim, a nie o Azji jako takiej. Do roku 1830 słowo *Orientalist* miało jednak specyficzne znaczenie na terenie kolonialnych Indii. Odnosiło się początkowo do Brytyjczyków, którzy interesowali się kulturą tego kraju oraz popierali panowanie nad nim w zgodzie z lokalnymi prawami i obyczajami. Orientaliści sprzeciwiali się również nadmiernej aktywności brytyjskich misjonarzy na terenie Indii, co doprowadziło do krytyki ich działalności w kraju ojczystym i ostatecznie – usunięcia[116]. Niewątp-

[115] Zob. U. App, *The Birth of Orientalism*…, s. 15–76.

[116] Zob. R. Irwin, *For Lust of Knowing*… [wydanie e-book, bez wyszczególnionych numerów stron].

liwie jednak brytyjskie badania nad Indiami wniosły szereg ważnych uzupełnień do europejskiej wiedzy o tym państwie. Duży wpływ na ukształtowanie się obrazu Indii miały m.in. prace Williama Jonesa[117], które są dziś uznawane za jedne z najważniejszych zarówno na gruncie rozważań filologicznych, jak i – zauważył Joscelyn Godwin – mitograficznych. Prace Jonesa związane były z okresem brytyjskiej kolonizacji Bengalu. Studia nad Orientem uzyskały wówczas bardziej akademicki charakter – badacz w 1784 roku założył Bengal Asiatic Society (później Royal Asiatic Society)[118]. Po roku 1784 napisał *On the Gods of Greece, Italy, and India*, w której to pracy założył, że bóstwa tych narodów były do siebie zbliżone. Teoria ta, jak pisze Godwin, zakładała istnienie powiązań pomiędzy Grecją i Egiptem (czego doszukiwano się dość powszechnie), ale pojawił się w niej nowy element, tj. została przetestowana w nowych warunkach – Indii (m.in. egipskie bóstwa Izis i Ozyrys miały być ekwiwalentami Iśwary i Idi, jako męskie i żeńskie siły Natury). Praca Jonesa opublikowana została w "Asiatic Researches" w roku 1788. Porównywanie z sobą starożytnych systemów religijnych Grecji, Egiptu i Indii stało się inspiracją dla dalszych poszukiwań, często czysto spekulatywnych (porównywano np. słowa używane na zakończenie misteriów eleuzyjskich: *knox, om, pax* do sanskryckiego: *ganesha om pascha*[119]). Prace Williama Jonesa były ponadto przedrukowywane jako osobne edycje książkowe (poza raczej trudno dostępnymi artykułami drukowanymi w "Asiatic Researches") i czytane we wszystkich środowiskach akademickich zachodniego świata[120]. Badacz w 1786 roku dostrzegł podobieństwo między sanskrytem a językami europejskimi. Stwierdził, że „podobieństwo między udostępnionym od niedawna nauce europejskiej sanskrytem a niektórymi językami Europy jest tak wielkie, że języki te

[117] William Jones (1746–1794), prawnik, filolog, jeden z pionierów badań języków (w szczególności starożytnych) oraz kultury Indii. Prace Jonesa były jednymi z pierwszych, dzięki którym Europejczycy mieli szansę zapoznać się z kulturą tego kraju. Wysunął koncepcję języka praindoeuropejskiego.

[118] Zob. J. Godwin, *Orientalism*, in: *Dictionary of Gnosis…*, s. 907.

[119] Zob. J. Godwin, *The Theosophical Enlightenment*, State University of the New York Press, Albany, NY 1994, s. 16.

[120] Zob. tamże, s. 4–18.

muszą pochodzić ze wspólnego źródła”[121]; za twórcę językoznawstwa indoeuropejskiego uchodzi jednak Franz Bopp (1791–1867), który w pracy *Über das Konjugationssystem der Sanskritsprache, in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache* (1816) dowiódł wspólnego pochodzenia tytułowych języków[122]. W czasie, gdy Jones zastanawiał się nad relacjami między sanskrytem a językami europejskimi, pojawiło się pierwsze tłumaczenie Bhagavad-Gita (1785), wykonane przez Charlesa Wilkinsa[123]. W Europie wiedzę o Indiach rozpowszechniały również prace Henry'ego Colebrooke'a[124].

W Prusach Johann Gottfried von Herder, jak pisze Godwin, „przygotował grunt pod przyjęcie Indii jako źródła mądrości”[125], wydając *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (cztery tomy, 1784–1791)[126]. Sława doniosłej pracy Herdera wykraczała jednak poza teren Prus, warto zatem tutaj wspomnieć o tym nieco szerzej. Dzieło filozofa w pierwszych dekadach XIX wieku stało się w Europie popularne – w 1800 roku pojawiło się tłumaczenie na język angielski (*Outlines of a Philosophy of the History of Man*), a w latach 1827–1828 przełożono je na język francuski (*Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*)[127]. Idee Herdera, waż-

[121] [B.a.], *Założenia językoznawstwa indoeuropejskiego*, w: *Języki indoeuropejskie*, red. L. Bednarczuk, t. 1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, s. 19. Do badań językoznawczych w specyficzny sposób odwoływała się Bławatska. Teozofka pisała o Ariach w kontekście autorskiej koncepcji ewolucji ras. W jej ujęciu Ariowie byli piątą z kolei rasą, która miała wyłonić się w wyniku ewolucji ludzkości. Zob. H.P. Blavatsky, *The Secret Doctrine. The Synthesis of Science, Religion and Philosophy*, vol. 2. *Anthropogenesis*, Theosophical Publishing Company Limited, London 1888.

[122] Zob. [b.a.], *Założenia językoznawstwa indoeuropejskiego…*, s. 19.

[123] Charles Wilkins (1749–1836), orientalista i tłumacz, jeden z założycieli Asiatic Society.

[124] Henry Thomas Colebrooke (1765–1837), orientalista, tłumacz oraz matematyk. Jeden z założycieli Asiatic Society. Jego rozprawy dotyczyły m.in. filozofii, systemu prawnego, a także sanskrytu.

[125] J. Godwin, *Orientalism…*, s. 907.

[126] Zob. tamże.

[127] Pierwszy polski przekład pojawił się dopiero w 1838 r. (J.G. Herder, *Pomysły do filozofii dziejów rodzaju ludzkiego*, t. 1–3, tłum. J. Bychowiec, nakł. i druk T. Glücksberga, Wilno 1838), ale początki zainteresowania dziełem Herdera

ne dla rozkwitającej wówczas myśli romantycznej, mogły wpłynąć na sposób, w jaki Europejczycy zaczęli postrzegać Indie. Filozof uważał, że to właśnie w Azji należy szukać prapoczątków ludzkości (podrozdział III Księgi X: *Szlak kultury i dziejów dostarcza historycznych dowodów, że ród ludzki powstał w Azji*[128]). Poświęcił ponadto sporo miejsca opisowi tamtejszych mitów o początkach świata[129], a także typom etnicznym Azji[130]. O usposobieniu i wrodzonych cechach charakterologicznych mieszkańców Indii pisał tak:

> Mieszkaniec Indii Wschodnich jest pod względem używania narządów zmysłowych może najsubtelniejszym ze wszystkich stworzeń. Jego język, nigdy nie pozbawiony wrażliwości przez smak sfermentowanych napojów, czy ostrych potraw, wyczuwa w czystej wodzie najmniejszą domieszkę, a jego palce naśladując potrafią stworzyć najładniejsze dzieła, przy czym nie można odróżnić oryginału od kopii. Dusza jego jest pogodna i spokojna – delikatny oddźwięk czuć, które dookoła łagodnie na nią działają. […] Oprócz ciepłego i łagodnego klimatu nic tak bardzo nie sprzyja tym subtelniejszym czuciom, jak czystość, umiarkowanie i ruch – trzy cnoty życiowe, w których wiele narodów, określanych przez nas jako niecywilizowane, stoi wyżej od nas[131].

Cnoty te miały być atrybutem takich narodów, jak Rzymianie, Persowie, Tatarzy i Hindusi. Jednocześnie Herder podkreślał, że Hindusi

na ziemiach polskich można datować na dużo wcześniejszy okres. Informacje na ten temat znajdujemy m.in. w pracach Kazimierza Brodzińskiego (zob. np.: K. Brodziński, *Listy o polskiéy literaturze*, „Dziennik Warszawski" 1820, luty, s. 212–224), Adama Mickiewicza (pisała o tym Alina Witkowska w: *Historiozoficzna lekcja romantyka. O wierszu „Do Joachima Lelewela"*, „Pamiętnik Literacki" 1961, r. 52, z. 3) czy Maurycego Mochnackiego (piszę o tym w artykule: *Maurycego Mochnackiego rozważania o kulturze i cywilizacji*, „Perspektywy Kultury/Perspectives on Culture" 2020, nr 2, s. 191–207).

[128] Zob. J.G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, tłum. J. Gałecki, t. 1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1962, s. 447–456.

[129] Zob. tamże, s. 456–463.

[130] Zob. tamże, s. 241–251.

[131] Tamże, s. 326–327.

są „najłagodniejszym szczepem ludzkim”[132], i dodawał, że „Kaszmirów uważa się za najbardziej utalentowanych wśród Hindusów, uzdolnionych zarówno do poezji i nauk, jak i do rzemiosł i sztuk; uchodzą za ludzi najlepiej zbudowanych, a ich niewiasty za wzór piękności”[133]. Dostrzegając wyraźną różnicę w stopniu rozwoju poszczególnych kultur, Herder nie negował tego, że posiadanie kultury[134] jest cechą ogólnoludzką. Ważnym postulatem filozofa było sprzeciwienie się panującemu wówczas na gruncie europejskim przekonaniu, że to właśnie Europa reprezentuje to, co można określić mianem cywilizacji[135]: „Jeśli za podstawę weźmiemy pojęcie kultury europejskiej, to kulturę znajdziemy oczywiście tylko w Europie”[136]. Trudno twierdzić, że postawę Herdera cechował relatywizm kulturowy (ten kierunek myślowy i teoretyczny pojawił się dużo później w antropologii amerykańskiej)[137]. Przyjmując jednak perspektywę istnienia pewnych stopni rozwoju kultur, Herder tworzył opis m.in. kultur Azji poprzez wskazanie na ich specyficzne cechy. Wyobrażenie Indii przedstawione przez filozofa bazowało na dostrzeżeniu ich kulturowej odmienności, ale jednocześnie nie było pozbawione wyraźnie przychylnego nastawienia, a nawet pewnej nobilitacji. Wplecione w Herderowską opowieść o kulturze ludzkiej wyobrażenia dotyczące

[132] Tamże, s. 249.

[133] Tamże, s. 248.

[134] Możemy mówić o kulturze jako atrybucie ludzkości w ogóle (w sensie atrybutywnym) lub o poszczególnych, różniących się od siebie kulturach (w sensie dystrybutywnym). Zob. Z. Bauman, *Kultura a społeczeństwo: preliminaria*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966, s. 35–37.

[135] O takim aspekcie rozumienia pojęcia cywilizacji pisał Norbert Elias: „W pojęciu *civilisation* zespoleniu ulegają dwa wyobrażenia: po pierwsze służy ono do wyrażenia przeciwieństwa w stosunku do innego szczebla rozwoju społecznego – stanu »barbarzyństwa«”. N. Elias, *O procesie cywilizacji…*, s. 118.

[136] J.G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów…*, s. 388.

[137] Na temat relatywizmu kulturowego zob. R. Benedict, *Nauka o zwyczajach*, w: tejże, *Wzory kultury*, tłum. J. Prokopiuk, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966. Temat rozumienia pojęcia kultury przez Herdera podjęła Ewa Kosowska w referacie pt. „Apologia tolerancji” wygłoszonym podczas konferencji „J.G. Herder o kulturze. Dziedzictwo Herderowskie w myśli o kulturze” (9 grudnia 2019 r. w Katowicach), zorganizowanej przez Zakład Teorii i Historii Kultury INOK UŚ.

Indii mogły zatem mieć wpływ na późniejsze interpretacje związane z postrzeganiem tego obszaru kulturowego jako szczególnie „wysublimowanego" bądź „uduchowionego".

Należy ponadto zauważyć, że starania podjęte przez badaczy przełomu wieku XVIII i XIX pozwalały na szybki przyrost wiedzy dotyczącej Azji, a dostępne środki przekazu, takie jak czasopisma i prężnie działający ruch księgarski, na skuteczniejsze upowszechnienie rezultatów badań. Na przełomie XVIII i XIX stulecia przetłumaczono także wiele ważnych dzieł Wschodu na języki europejskie[138] – były to prace czytane pierwotnie w Europie Zachodniej, a później zaczęła się nimi interesować wschodnia część kontynentu. Jednocześnie, intelektualiści tej epoki stanęli przed trudnym wyzwaniem dotyczącym opisu i interpretacji zgromadzonego materiału. Ponieważ nowa wiedza wymagała konfrontacji z dotychczasowymi koncepcjami chrześcijańskimi, pojawiły się różnorakie próby porównań (Jones dokonał zestawienia Jezusa i Kriszny). Bardzo ograniczona była na przełomie XVIII i XIX wieku np. wiedza na temat buddyzmu, co prowadziło do rozmaitych uogólnień

[138] Miało to również związek z rozwojem stowarzyszeń, których celem były badania nad Orientem. Uczestniczyli w nich jednak przez długi czas nie uczeni, a amatorzy-fascynaci. W 1795 r. założono École royale et spéciale des langues orientales vivantes, które było następnie prowadzone przez Antoine'a Isaaca Silvestre de Sacy (1758–1838), poliglotę żywo zainteresowanego studiowaniem języków klasycznych Bliskiego Wschodu. Z jego inicjatywy wydany został zbiór najważniejszych tekstów do studiów nad arabskim: A.I. Silvestre de Sacy, *Chrestomathie arabe, ou, extraits de divers écrivains arabes, tant en prose qu'en vers, avec une traduction française et des notes, à l'usage des élèves de l'École royale et spéciale des langues orientales vivantes*, t. 1–3, Imprimerie Impériale, Paris 1806. De Sacy opracował również i wydał *Grammaire arabe à l'usage des élèves de l'École royale et spéciale des langues orientales vivantes* (1810). W 1821 r. powołano do życia Société Asiatique, które od 1823 r. zaczęło wydawać własne czasopismo – «Journal Asiatique». W 1842 r. założono The American Oriental Society, a w 1845 r. Deutsche Morgenländische Gesellschaft. W 1873 r. odbył się pierwszy kongres orientalistyki w Paryżu. Zob. R. Irwin, *For the Lust of Knowing…* Zob. również *Early Writings on India. A Union Catalogue of Books on India in the English Language Published up to 1900 and Available in Delhi Libraries*, ed. H.K. Kaul, Taylor and Francis, London 2017.

i błędnych interpretacji[139] (Godwin pisze, że na początku XIX wieku m.in. rozpowszechniony był pogląd, że buddyzm związany jest z kultem solarnym)[140]. Badacz zauważa: „Od chwili, gdy wiedzy Orientu nie można było dłużej sprowadzać do pogańskich przesądów, stawała się ona częścią światopoglądu każdego, kto swoje zainteresowania wiązał z mitografią, początkami religii i studiami ezoterycznymi"[141]. Ważny zatem był nie tylko przyrost wiedzy dotyczącej Wschodu, wypracowywany przez lingwistów, ale także nowe, zróżnicowane perspektywy postrzegania go (zarówno w perspektywie filozoficznej, jak i politycznej), które pojawiły się na przełomie wieków XVIII i XIX. Nie zaprzestano więc studiów nad Indiami w XIX wieku. Miało to związek nie tylko z chęcią poszerzenia wiedzy czy też badaniem porównawczym języków – problemy natury politycznej i społecznej związane z administrowaniem koloniami stawały się coraz wyraźniejsze. Jak pisze Adam Kuper: „Pod koniec lat pięćdziesiątych XIX wieku przyszłość Indii była prawdopodobnie najważniejszą kwestią polityczną. Towarzyszyły jej problemy natury prawnej i filozoficznej"[142]. Poszukiwaniom właściwych rozwiązań prawnych dla Indii (po powstaniu Sipajów) towarzyszyły także poszukiwania paralel pomiędzy Indiami i Europą. Porównywano rolę, jaką

[139] Henry O'Brien (1808–1835), Irlandczyk z pochodzenia, usilnie próbował wydać swoje dzieło *The Round Towers of Ireland*, gdzie zajmował się istniejącymi na terenie kraju okrągłymi wieżami, których pochodzenie i przeznaczenie były niejasne. Nie tylko powiązał ich istnienie z buddyzmem, ale chciał udowodnić ich połączenie z Indiami m.in. poprzez sferę językową – *Budh* po irlandzku znaczyć miało 'fallus', zatem buddyzm to religia związana z czcią fallusa. Zob. J. Godwin, *The Theosophical Enlightenment*…, s. 18.

[140] Zob. tamże, s. 18–21. Autorka zaznaczyła również, że w XIX w. uczeni brytyjscy stali się ostrożniejsi w głoszeniu swoich poglądów, w szczególności, jak pisze Godwin, po rewolucji francuskiej, gdy zaczęto bardziej restrykcyjnie egzekwować zapis w prawie brytyjskim dotyczący zakazu bluźnierstwa. Miało to duże znaczenie aż do momentu pojawienia się ruchu spirytystycznego w latach pięćdziesiątych XIX wieku. Szczegółowo na temat recepcji idei buddyzmu, konfucjanizmu i taoizmu w Europie pisze U. App, *The Birth of Orientalism*…, s. 15–77.

[141] J. Godwin, *The Theosophical Enlightenment*…, s. 18.

[142] A. Kuper, *Wymyślanie społeczeństwa pierwotnego. Transformacje mitu*, tłum. A. Dąbrowska, T. Sieczkowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s. 41.

miała odegrać Wielka Brytania w Indiach, do roli, jaką odegrać miał starożytny Rzym w dziejach Germanów[143]:

> Tezę, że można porównać Wielką Brytanię z Rzymem, a Indie z dawnymi Niemcami, dało się udowodnić. Dowód miał charakter filologiczny. Lingwiści dowiedli, że języki germańskie są spokrewnione z klasyczną grecką i łaciną, a ostatecznie także z sanskrytem. Wszystkie one przynależały do języków indoeuropejskich. Jacob Grimm, uczeń Savigny'ego, wyodrębnił regularną przesuwkę w języku praindoeuropejskim (Prawo Grimma). Bardziej jednak zasłynął z tego, że wraz ze swym bratem Wilhelmem zebrał niemieckie podania ludowe, dzięki czemu niemieccy badacze mogli ustalić paralele między folklorem niemieckim a mitologią starożytnego Rzymu i Grecji, a nawet Indii[144].

Grimm był również autorem koncepcji dotyczącej praindoeuropejskiej wspólnoty ludowej (*mark*, ze staroniemieckiego, 'wioska', w której ziemia była wspólna). Idee te, jak pisze Kuper, były popularne także w Wielkiej Brytanii, gdzie m.in. Friedrich Max Müller[145], profesor san-

[143] Zob. tamże, s. 43.

[144] Tamże, s. 43–44.

[145] Friedrich Max Müller (1823–1900), urodził się w Dessau. Od 1841 r. studiował w Lipsku filologię klasyczną, ale uczęszczał także na siedem innych zajęć poza swoim kierunkiem (m.in. z gramatyki hebrajskiej, historii poezji starogermańskiej czy antropologii wykładanej przez Hermanna Lotzego). Tam również zainteresował się studiami nad sanskrytem, czyniąc z nich wkrótce główny kierunek swoich dociekań. Stopień doktora uzyskał w 1843 r. Od 1844 r. uczęszczał na wykłady Franza Boppa. W 1845 r. przeniósł się do Paryża, gdzie za namową Eugène'a Burnoufa, indologa i orientalisty, rozpoczął kolekcjonowanie materiałów do pierwszego wydania *Rigvedy* – wkrótce zadanie skompletowania i wydania dzieła otrzymał na polecenie Uniwersytetu w Oxfordzie. W 1848 r. przeniósł się do Oxfordu, gdzie spędził resztę życia. W 1859 r. ukazało się *History of Ancient Sanskrit Literature…*, jedno z ważniejszych dzieł Müllera. Od lat pięćdziesiątych zajmował się nie tylko lingwistyką porównawczą (której był pionierem na Wyspach Brytyjskich), ale także studiami porównawczymi nad mitologią (*History of Ancient Sanskrit Literature, so Far as It Illustrates the Primitive Religion of the Brahmans*, Williams and Norgate, London–Paris–Leipzig 1859; *Contributions to the Science of Mythology*, vol. 1–2, Longmans, Green & Co., London 1897) oraz

skrytu na Uniwersytecie w Oxfordzie, przedstawiał swoje koncepcje indoeuropejskiej filologii. To właśnie wraz z pracami m.in. Müllera został ukonstytuowany na poziomie akademickim pewien kanon wiedzy dotyczącej Wschodu – pod kierunkiem tego badacza ukazała się seria *The Sacred Books of East* (pięćdziesiąt tomów, 1875–1901), zawierająca wiele dokładnych przekładów najważniejszych ksiąg Azji starożytnej, w tym po raz pierwszy wiarygodne tłumaczenia ksiąg taoizmu i konfucjanizmu[146].

Wszystkie wskazane problemy okazały się intelektualnie płodne dla Europy XIX wieku. Zainteresowanie Wschodem (w szczególności Indiami) w kontekście poszukiwań historii praludzi, praspołeczeństw, prareligii, a w końcu powiązań pomiędzy historią Indii a dziejami Europy, stanowiło od końca XVIII stulecia nieustanny przedmiot dyskusji (ale także konkretnych działań[147]). Nie tylko gromadzono, tłumaczono, ale również wykorzystywano wiedzę w działaniach politycznych na terenie Azji.

1.2. *Teozofia* u progu terminologizacji

Mówiąc o terminologizacji, odwołuję się do słów Mariusza Górnicza, który definiował ją następująco: „Transpozycja jednostki leksykalnej z języka ogólnego do języka specjalistycznego" i nadanie jej – poprzez definicję – ścisłego znaczenia[148]. Moment, w którym jednostka leksykal-

nad religiami (*Lectures on the Science of Religion*, Spottiswoode, London 1870). Największym projektem Müllera była seria *The Sacred Books of East* (1875–1901), zawierająca tłumaczenia najważniejszych niechrześcijańskich tekstów (nie tylko z terenów Indii) wykonane przez specjalistów. Zob. A.A. Macdonell, *Friedrich Max Muller: Born 6th December 1823, Died 28th October 1900*, "Man" 1901, vol. 1, s. 18–23.

[146] Zob. J. Godwin, *Orientalism…*, s. 907.

[147] Kuper wskazywał na zastosowanie tych teorii w pracy Henry'ego Maine'a (1822–1888; antropolog, prawnik) *Ancient Law* (1861), a także w późniejszych jego tekstach dotyczących systemu prawnego Indii. Zob. A. Kuper, *Wymyślanie społeczeństwa pierwotnego…*, s. 51–53.

[148] Zob. M. Górnicz, *Terminologizacja*, w: *Języki specjalistyczne. Słownik terminologii przedmiotowej*, red. J. Lukszyn, KJS UW, Warszawa 2002, s. 146.

na staje się terminem, określany jest mianem *progu terminologizacji*[149]. Ten właśnie proces dostrzegam w odniesieniu do słowa *teozofia* w wieku XIX. Od początku XIX stulecia, w związku z przedstawionymi wcześniej przeze mnie badaniami nad kulturami Wschodu, zmieniało się także użycie słowa *teozofia*. Poza wymienionymi przez Antoine'a Faivre'a dziełami tworzącymi według niego korpus prac teozoficznych w XIX wieku słowo to było coraz powszechniej używane, również w odmiennych kontekstach. Pojawiać zaczęło się na określenie pozaeuropejskich systemów religijnych, występujących przede wszystkim na Bliskim, ale i na Dalekim Wschodzie. Na poparcie tej tezy podam jedynie kilka przykładów (zbadanie całości dostępnych materiałów przekracza możliwości tej pracy). Sposób, w jaki słowo to zaczęło funkcjonować w kontekstach związanych ze Wschodem, mógł mieć wpływ na późniejsze zaadaptowanie go przez Bławatską w jej doktrynie. Podczas prac nad realizacją tematu znalazłam kilka tekstów, w których pojawia się wyraz *teozofia*. Chciałabym je tu przedstawić bardziej po to, żeby zwrócić uwagę na kontekst, w którym pojawia się ten leksem, niż poddawać ich treść dokładnej interpretacji.

Użycie słowa *teozofia* w odniesieniu do kultur Wschodu można dostrzec już w pracach Denisa Diderota. We wspomnianym wcześniej haśle encyklopedycznym *Sarrasins ou Arabes* (*Saraceni albo Arabowie*), w części zatytułowanej *De la physique & de la métaphysique des Sarrasins* (*O fizyce i metafizyce Saracenów*) pisze on:

> Jest to arystoteleizm dołączony do religijnych przesądów, **teozofia** [wyróżn. – K.G.] islamska; Thophail[150] potwierdza cztery jakości perypatetyki, mokre i suche, zimne i gorące. To z ich kombinacji dedukuje pochodzenie rzeczy […][151].

[149] Zob. M. Kornacka, *Termin*, w: *Języki specjalistyczne…*, s. 137.

[150] Jaaphar Ebn Thophail, filozof arabski, zmarł ok. 1198 r. Żył w Sewilli, był medykiem.

[151] D. Diderot, *Sarrasins ou Arabes*, in: *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t. 14, Samuel Faulche & Compagnie, Libraires & Imprimeurs, Neufchastel 1765, s. 671.

W dalszej części artykułu Diderot objaśnia dokładniej ów system „teozofii islamskiej". Słowo *teozofia* zostało przez niego użyte w stosunku do filozofii oraz religii arabskiej. Wydaje się to znaczące, teozofią nazywa bowiem Diderot system nienależący do religii chrześcijańskiej. Nie używa natomiast tego określenia w stosunku do azjatyckich systemów filozoficznych. Diderot jest także autorem hasła *Asiatiques. Philosophie des Asiatiques en général* (*Azjaci. O filozofiach azjatyckich ogólnie*)[152]; należy jednak wziąć pod uwagę, że ukazało się ono czternaście lat wcześniej niż hasło *Sarrasins ou Arabes*. Słowo *teozofia* występuje również w dziele *L'Histoire naturelle du genre humain* Julien-Josepha Vireya[153] (wyd. oryginalne: Paryż 1800–1801), w rozdziale poświęconym religiom. Autor pisze:

> Lubo Mahomet formalnie potępił mnichostwo, jednakże widać derwiszów czyli sophis pomnażających się po całej Azyi, i rozsiewających tam mistyczną naukę o pochodzeniu i połączeniu człowieka z bóztwem, gatunek **teozofii** [wyróżn. – K.G.] wyłożonej w *Upnekharti Bhagawatguita*, księgach indyjskich panteizmu nauczających. Mniemanie że świat i dusza są wynikłościami Boga pospolite jest u braministów, buddystów, zwolenników Foki i Lao-ceu, w Chinach; podobnież u gnostyków neoplatonianów aleksandryjskich, kwietystów, nihilistów i t. d[154].

Według Vireya teozofia nie ma związku z chrześcijaństwem europejskim, ale obejmuje religie pochodzące ze Wschodu. W studium

[152] Zob. D. Diderot, *Asiatiques. Philosophie des Asiatiques en general*, in: *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t. 1, chez Briasson, rue Saint Jacques, à la Science, David l'aîné, rue Saint Jacques, à la Plume d'or, Le Breton, Imprimeur ordinaire du Roy, rue de la Harpe, Durand, rue Saint Jacques, à Saint Landry, & au Griffon, Paris 1751, s. 752–755. Szerzej problem m.in. tego hasła encyklopedycznego autorstwa Diderota omawia App. Zob. Tenże, *The Birth of Orientalism*…, s. 133–187.

[153] Julien-Joseph Virey (1775–1846), francuski naturalista i antropolog.

[154] J.-J. Virey, *Historya naturalna rodu ludzkiego*, tłum. P.E. Leśniewski, t. 3, Nakładem S. Orgelbranda Księgarza przy ulicy Miodowej Nro 496, Warszawa 1842, s. 134. W wyd. oryg.: J.-J. Virey, *L'Histoire naturelle du genre humain*, t. 3, Crochard, Paris 1824, s. 142–143.

pt. *Oriental Mysticism, a Treatise on the Sufistic and Unitarian Theosophy of the Persians* (1867), autorstwa Edwarda Henry'ego Palmera (1840–1882), angielskiego orientalisty i podróżnika, czytamy:

> Moja obecna intencja zmierza zaledwie ku przedstawieniu systemu; jego pochodzenie i historię odkładam dla przyszłej pracy, w której mam nadzieję udowodnić, że sufizm naprawdę rozwinął się z pierwotnej religii rasy Ariów. *Ahl i wahdat* tworzą raczej gałąź sufizmu niż osobną sektę **teozofów** [wyróżn. – K.G.]; nalegają na istnienie uniwersalności i jedności Boga[155].

A zatem Palmer, podobnie jak Virey na temat teozofii, pisze o teozofach w kontekście pozachrześcijańskim. U Palmera pojawia się także odniesienie do starożytnych Ariów i temu wątkowi chciałabym poświęcić chwilę uwagi. Jak już wspomniałam, dzięki spostrzeżeniom Williama Jonesa w badaniach lingwistycznych pojawił się „trop aryjski". Słowo *arya* wywodzono m.in. z sanskrytu od wyrazu *ārya* ('zaszczytny, szanowany'). Wiele lat później, w Britannice z 1911 roku, Edward Burnett Tylor pisał w haśle *Anthropology* o indoeuropejskiej rodzinie języków, nazywanej niegdyś aryjską. Takie języki, jak m.in.: grecki, perski, hindi, języki germańskie i słowiańskie, miały według tej teorii brać swój prapoczątek w tym prajęzyku. Jednocześnie wspomina Tylor o użytkownikach języka aryjskiego – Ariach, którzy posługiwali się pierwotnym językiem europejskim[156]. W opracowaniu Palmera „teozofowie" pojawiają się

[155] E.H. Palmer, *Oriental Mysticism, a Treatise on the Sufistic and Unitarian Theosophy of the Persians*, Deighton Bell and co., London 1867, s. XI.

[156] Podaję fragment hasła: „Bardziej uderzające są dowody [na istnienie – K.G.] indoeuropejskiej (dawniej zwanej aryjską) rodziny języków. Hindusi, Medowie, Persowie, Grecy, Rzymianie, Niemcy, Celtowie i Słowianie pojawiają się w mniej lub bardziej odległych datach jako nacje oddzielne zarówno ze względu na język, jak i ze względu na historię. Jednakowoż, jest obecnie uznane, że w pewnych bardziej odległych czasach, zanim nacje te były oddzielone od macierzystego surowca [*parent stock*] i rozmieszczone [*distributed*] po Azji i Europie, jeden barbarzyński naród stał jako fizyczna i polityczna reprezentacja powstającej rasy aryjskiej, mówiąc obecnie wymarłym językiem aryjskim, od którego, po serii modyfikacji nie do oszacowania na przestrzeni tysięcy lat, powstały

w kontekście refleksji nad prareligią Ariów. Praca tego badacza została wydana krótko przed powstaniem Theosophical Society. Nie mam na to żadnych dowodów, ale wydaje mi się, że sytuowanie rozważań nad teozofią w kontekście pierwotnej religii Ariów mogło być inspiracją dla badań teozofów skupionych wokół Bławatskiej.

Także na ziemiach polskich słowo *teozofia* pojawiło się w związku z zainteresowaniem Orientem[157]. W zajmującym mnie kontekście występuje ono w dziele *O literaturze polskiey w wieku dziewiętnastym* (1830) Maurycego Mochnackiego (1803–1834), literata, krytyka i działacza narodowego. Mochnacki użył słowa *teozofia* w rozważaniach nad cywilizacją

języki, które były dla siebie nawzajem niezrozumiałe od początków czasów historycznych, a pomiędzy którymi można było prześledzić fundamentalne relacje jedynie w wieku zaawansowanej filologii". E.B. Tylor, *Anthropology*, in: *The Encyclopaedia Britannica a Dictionary of Arts, Sciences, Literature and General Information*, vol. 2, Encyclopaedia Britannica Inc., New York 1911, s. 115.

[157] Należy krótko wspomnieć o polskim kontekście w odniesieniu do orientalizmu. W Polsce stanisławowskiej można było dostrzec dwa typy wpływów wschodnich – te istniejące od dawna dzięki kontaktom m.in. z Turcją oraz te, które zaczęły przenikać z Zachodu w wyniku mody na Orient. Bliski Wschód był w początkach XVIII w. zdecydowanie bardziej rozpoznany na ziemiach polskich niż Daleki, a jego wpływ na kulturę szlachecką jest dobrze znany. Od końca XVII w. za sprawą handlu (przede wszystkim z sąsiednią Turcją) zaczęły do Polski docierać towary wschodnie, które dodatkowo wpływały na „oswajanie" Orientu. Zob. J. Reychman, *Orient w kulturze*…, s. 51. Gromadzono również opisy podróży po krajach Wschodu. Reychman pisze o nich: „W Polsce wszystkie większe biblioteki posiadały słynne opisy podróży po Wschodzie Taverniera bądź opracowania historyczno-geograficzne Thévenota, Pococka, Chardina, d'Arvieux, Avrila, Du Halde'a, Guérina, Feriola i innych. Duże znaczenie miały relacje jezuickie *Letters édifiantes et curieuses*, *Nouveaux mémoires de la compagnie de Jésus*, *Choix des letters édifiantes* itd. W epoce obudzonych zainteresowań ku Wschodowi przełożono na język polski szereg podróży, jak Totta (1789), Avrila, de La Harpe'a, opisy Chin i inne. Warto też wspomnieć, że właśnie w tym okresie z rękopisu wydano siedemnastowieczną podróż Ormianina Muratowicza do Persji (1777) i relację Małachowskiego do Turcji z przełomu XVII i XVIII w. (1778). W latach osiemdziesiątych z inspiracji króla ogłoszone zostały opisy Turcji Chrzanowskiego i Mikoszy". Tamże, s. 50. W okresie porozbiorowym orientalizm nadal rozwijał się na ziemiach polskich, a koncepcje badaczy-orientalistów docierały na nie za pośrednictwem Europy Zachodniej i były znane.

i kulturą. Wyraz „cywilizacja", pojawiający się częściej, jest stosowany przez autora w dwóch podstawowych kontekstach: gdy mówi o „cywilizacji europejskiej" (tj. współczesnej mu formie cywilizacyjnej Europy oświeconej) oraz o „cywilizacji" w kontekście konkretnych narodowych kultur[158]. Mochnackiego interesował przy tym, jak sam go określił, „umysł publiczny", „umysł ogólny", tj. przynależący do całości danego narodu i przejawiający się w jego „charakterze"[159]. Dostrzegał on znaczne zróżnicowanie pomiędzy poszczególnymi cywilizacjami, kształtujące się m.in. na tle owego umysłu. Cywilizacja w drugim przywołanym tu znaczeniu miała być determinowana poprzez rozwój, w którym określony typ władz umysłowych – czyli pewnego rodzaju elementów, wykształcanych w sposób wyraźniejszy niż inne – staje się dominujący. Mochnacki przywołuje tutaj przykład dwóch wielkich cywilizacji Azji: Chin oraz Indii. W tym kontekście także pojawia się słowo *teozofia*. Sięgając do prac badaczy języków i kultur azjatyckich, takich jak Jones czy Colebrooke, publicysta przeciwstawia sobie dominujące „tendencje umysłowe" obecne w cywilizacji Chin i Indii. O Chinach pisze:

> […] tu panuje *um* i inne władze potłumia, ukraca; *um* systematyczny, porządny, loiczny (sic!), woiuie zwycięzko dyalektyką cienkich myśli, dyalektyką subtelnych poięć, wszystko na polemicznych zasadzaiąc roztyrkach[160].

Przywołane przez Mochnackiego słowo *um* odnieść należy do pojęcia rozumu (*Słownik*… Lindego podaje sanskrycki źródłosłów wyra-

[158] Szerzej na temat rozumienia tych terminów przez Mochnackiego piszę w artykule: *Maurycego Mochnackiego rozważania o kulturze i cywilizacji*… Zob. również: K. Krzemień-Ojak, *Maurycy Mochnacki. Program kulturalny i myśl krytyczno-literacka*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1975; S. Pieróg, *Maurycy Mochnacki. Studium romantycznej świadomości*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1982.

[159] Szerzej na temat kwestii charakteru narodowego zob. S. Bednarek, *Charakter narodowy w koncepcjach i badaniach współczesnej humanistyki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1980, s. 50–59.

[160] M. Mochnacki, *O literaturze polskiey w wieku dziewiętnastym*, t. 1, w Drukarni Józefa Węckiego, Warszawa 1830, s. 64.

zu *um*[161]). A zatem dominującą władzą umysłową Chin jest rozum. Niejako przeciwwagę dla tego kraju widzi autor w Indiach, którym przypisuje przewagę „imaginacyi":

> Owdzie znowu nad tę zwierciadlaną wywyższa się wyobraźnię daleko silnieysza władza, – twórcza gwiaździsta, niepodzielna *fantazya*, i w całém systemie cywilizacyi moc swoję szeroko rozpościera. To w kolosalnéy wyraża się architekturze, to w wysłowieniu postaciowém, figuryczném, to olbrzymie stawia pomniki, i olbrzymi zapał nieci w sercu poetów; maluje się w religii, stwarza **teozofiią** [wyróżn. – K.G.], mistycyzm. Tak było w indyjskiéy krainie nad brzegami Indu i Gangesu[162].

Fantazja i wyobraźnia stanowią dominujące władze w ogólnym obrazie umysłowości Indii. Mochnacki pisze o teozofii we fragmencie poświęconym kulturze tego kraju. Sądzę jednak, że chodzi mu tu nie tyle o konkretny system religijny, ile raczej o formę religijności. Teozofia łączy się z mistycyzmem, a zatem z bezpośrednim doświadczeniem religijnym. Uważam, że takie rozumienie bliskie jest temu, które pojawiło się w artykule oraz w haśle *Théosophes* autorstwa Diderota. Francuski encyklopedysta, pisząc o teozofach, słowa *teozofia* używał, aby nazwać system, który reprezentowali określeni autorzy chrześcijańskiej Europy. Należy jednak zauważyć, że teozofia przeciwstawiana była wielokrotnie rozumowi i rozumowemu pojmowaniu świata. Stanowiło to w przekonaniu autora rys negatywny. Encyklopedysta nawiązywał w swoim haśle również do przeżyć serca jako związanych z doświadczeniem teozoficznym[163]. Diderot był filozofem reprezentującym światopogląd kartezjański. Dlatego też uważał, że poznanie rozumowe jest drogą właściwą (nie

[161] Por. S.B. Linde, *Rozum*, w: *Słownik języka polskiego przez M. Samuela Bogumiła Linde, Fil. Dokt., Członka Izby Eduk: Publ: Rady Dozorczey Szkoły Prawa, Prezesa Towarzystwa do Xiążek Elementarnych, Członka Towarzystwa Królewsk.: Przyjaciół Nauk w Warszawie, Korespondenta Akademii Pragskiéy, Güttingskiey, Wilenskiey, Rektora Liceum Warszawskiego*, t. 6, u Autora i w Drukarni Xięży Piiarów, Warszawa 1814, s. 127.

[162] M. Mochnacki, *O literaturze polskiey…*, s. 64–65.

[163] Zob. D. Diderot, *Théosophes (les)…*, s. 253–254.

da się niczego poznać w sposób adekwatny za pomocą zmysłów ani wyobraźni – poznawalne jest jedynie to, co obejmuje się umysłem)[164]. Mochnacki natomiast nie formułuje tego typu osądu – twierdzi, że poszczególne kultury wybierają sobie własne drogi poznania.

Słowo *teozofia* pojawiło się także w książce poety i prozaika Michała Czajkowskiego (1804–1886) *Kozaczyzna w Turcyi: dzieło w trzech częściach* (1857), we fragmencie *Do czytelników*. Objaśniając zawartość części trzeciej dzieła, dotyczącej „Małorusi Kozaczéj" i „duchowéj przeszłości Sławian", autor pisze:

> A. Mickiewicz z powieści i obrzędów gminnych osnuł ***DZIADY***, i dopiero w 1851 r. jeden Polak pokazał mu i odczytał z nim 25° wiekowy tych Dni zadusznych *Rytuał*, ***DZIADE*** albo ***DZIADEMKE***, w 13[m] Rozdziale, Części Peruerów w Zend-Awestje. Nie tajno dziś że wspólne pojęcia Sławian z Indo-perską **teozofią** [wyróżn. – K.G.] *(Mazdajasń i Dahwajasń)* mózgową i duchową, wrósłszy i poczuciami i głębokością swą językową w siedlisko ich duszy, serce (*średce*) ono to szczęściem, jak lampa wieczysta świeci ich sumieniowi i niemi włada, odpychając zarówno i zcieleśnianie ducha i ubóstwianie materyi, wraz z ich wspólną syntezę *miecz* jako *Ultima ratio*[165].

Czajkowski usiłuje wykazać podobieństwo pomiędzy niektórymi pojęciami występującymi w języku polskim a słownictwem i pojęciami ksiąg Awesty (kompilacji najważniejszych tekstów zoroastryzmu). Autor wskazuje na podobieństwa zachowane w opowieściach i obrzędach „gminnych", a zatem nawiązuje do kultury chłopskiej, którą uważano za przechowującą „zabytki" kultury. W podobnym czasie co praca Czajkow-

[164] Zob. R. Descartes, *O naturze duszy ludzkiej i że łatwiej ją poznać niż ciało*, w: tegoż, *Medytacje o filozofii pierwszej*, tłum. J. Hartman, Aureus, Kraków 2002, s. 39–47. Za cenne wskazówki interpretacyjne dotyczące powiązań pomiędzy sercem i rozumem w rozważaniach Diderota, Kartezjusza i Arystotelesa dziękuję Pani Profesor Małgorzacie Rygielskiej, która zwróciła moją uwagę na ten problem podczas otwartego seminarium doktoranckiego Zakładu Teorii i Historii Kultury (29 maja 2017 r.).

[165] M. Czajkowski, *Kozaczyzna w Turcyi: dzieło w trzech częściach*, W Drukarni L. Martinet przy ulicy Mignon 2, Paryż 1857, s. XII–XIII.

skiego Ignacy Pietraszewski (1796–1869), orientalista, m.in. wykładowca języka tureckiego na Uniwersytetach w Petersburgu i Berlinie, ale także znawca perskiego i arabskiego, wydał *Miano slavianskie w ręku jednéj familii od trzech tyśięcy lat zostające, czyli Nie Zendawesta, a Zędaszta, to jest życie dawcza książeczka Zoroastra* (t. 1 – 1858; t. 2 – 1862)[166]. Jacek Jarmoszko w ten sposób pisze o dziele Pietraszewskiego:

> W dziele swojego życia, zatytułowanym *Miano slavianskie w ręku jednéj familii od trzech tyśięcy lat zostające, czyli Nie Zendawesta, a Zędaszta, to jest życie dawcza książeczka Zoroastra*, a będącym czterojęzyczną parafrazą Awesty opatrzoną tekstem oryginalnym, transkrypcją i komentarzem filologicznym, dokonuje niezwykłego skojarzenia polskiej leksyki z leksyką awestyjską. Główne założenie Pietraszewskiego opiera się na teorii, jakoby język Awesty był językiem prasłowiańskim, a polski – najbliższym jego kontynuatorem. Świadczyć miała o tym zarówno niesamowita zbieżność podobieństw w zakresie leksykalnym, jak i analiza systemu fonologicznego języka awestyjskiego, w którym autor odnotował występowanie pary odpowiadających polskim ekwiwalentom samogłosek nosowych *ą* i *ę*. Dowodzić to miało archaiczności języka polskiego[167].

Jarmoszko zauważył także, iż „Pietraszewski iranizuje język polski, chcąc zbliżyć go jeszcze bardziej do awestyjskiego. I tak stosuje słowa rzekomo polskie, jak np. *przegart* (!) – 'rozdział', neologizm (czy zapożyczenie?) utworzony z kompilacji dialektalnego *przegartywać* – 'przerzucać (zboże)' i awest. *pergert*"[168]. Być może zatem koncepcja związku pomiędzy językiem polskim i awestyjskim była wówczas dość nośna. Sięgnięcie do niej przez Czajkowskiego nie wydaje się przypadkowe. Odwołuje się on ponadto do takiego sposobu poznania bóstwa, istniejące-

[166] Za skierowanie mnie na ten trop bardzo dziękuję Pani Doktor Annie Zaczkowskiej.

[167] J. Jarmoszko, *Polsko-irańskie dziedzictwo językowe, czyli przyczynki do mitu o sarmackich korzeniach Polaków w świetle badań językoznawstwa historyczno-porównawczego*, „Kwartalnik Językoznawczy" 2011, nr 3, s. 80.

[168] Tamże, s. 80–81.

go na Bliskim Wschodzie, które próbuje opisać słowem *teozofia*. Według Czajkowskiego starożytny Wschód zaproponował pewne specyficzne poznanie Boga. Serce (czyli uczucie) występuje tutaj w postaci kluczowego sprawcy i przyczyny szczęścia. Przeciwstawiane jest zarówno „ubóstwieniu materii", jak i „ucieleśnieniu ducha". Na gruncie polskim zatem słowo *teozofia* można odnotować jako występujące w kontekście i Bliskiego, i Dalekiego Wschodu.

Wyraz *teozofia* pojawia się również na gruncie rozważań filozoficznych. Możemy go odnaleźć m.in. w pracach Bronisława Ferdynanda Trentowskiego (1808–1869), filozofa, pedagoga, uczestnika powstania listopadowego[169]. Teozofia była przedmiotem czterotomowego, nigdy nieukończonego „dzieła życia" Trentowskiego pt. *Bożyca lub teozofia*. Filozof zaczął je pisać na emigracji w Prusach w roku 1844 (choć można przyjąć, że pomysł narodził się już w 1842 roku). Pierwsze fragmenty pracy przesłał Trentowski do czasopisma „Teraźniejszość i Przyszłość: przegląd polityczny" w listopadzie 1844 roku. Ukazała się w zeszycie 3 z lat 1843/1845: *Rzecz dotycząca się towiańszczyzny – Ułomek z Teozofii Bronisława Trentowskiego*. Kolejne fragmenty przesłał w grudniu 1844 roku – ukazały się one w czasopiśmie „Rok 1845 pod względem oświaty, przemysłu i wypadków czasowych" (zeszyt 1) jako *Ułomek z Teozofii Bronisława Trentowskiego. Jak można poznać Boga?*. Są to jedyne fragmenty opublikowane za życia autora. Kolejne zostały wydane dopiero w roku 1965 w *Materiałach z sesji poświęconej setnej rocznicy śmierci Bronisława Trentowskiego*. Trentowski, odpowiadając na pytanie o to, co rozumie przez teozofię, pisał: „Teozofia jest **filozofią Boga**, tj. umiejętnością, bawiącą się koło filozoficznego poznania Bożej istoty, tłumaczącą myślącemu światu czem Bóg"[170], a zatem uważał, że teozofia stanowi pewną część filozofii jako takiej. Dodawał:

[169] Więcej na temat życia i twórczości Trentowskiego zob. B. Suchodolski, *Bronisława Trentowskiego filozofia człowieka*, w: „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej", t. 16. *Materiały z sesji poświęconej setnej rocznicy śmierci Bronisława Trentowskiego*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1970, s. 5–16.

[170] B. Trentowski, *Bożyca lub teozofia [Fragmenty]*, w: „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej", t. 11. *Bronisław Trentowski. Pisma o filozofii religii*,

> W teozofii, której podwoje odmykamy, wyzwala się jaźń ludzka z okowów Materializmu i czarodziejskiej magii Spirytualizmu, tj. ze wszelkiego lepu kosmicznej, czasowej, tutejszej prawdy i wiedzy. Empiria i Spekulacja spadają na dół, idą pod nogi, są wraz z ziemią nisko głęboko pod nami, a filozofia bierze nas na boskości pióra. […] Stajemy na ostatecznych iglicach stworzenia i przypatrywać się mamy Stwórcy[171].

Dla Trentowskiego teozofia stanowiła więc ten dział filozofii, który pozwalał na obcowanie z absolutem. Podobnie myślał Józef Kremer (1806–1875), prekursor psychologii, estetyk i filozof. W pierwszym tomie *Wykładu systematycznego filozofii obejmującego wszystkie jéj części w zarysie…* (pierwsze wydanie: 1852) pisał:

> Logika miała za przedmiot ideę bezwzględną nieosobową, abstrakcyjną, rozum oderwany, bezwzględny, nieosobowy – gdy zaś na szczycie logiki ten rozum bezwzględny ta idea bezwzględna, okazała się być myśleniem i rozumem osoby bezwzględnej, myślą Bożą – gdy przestała być abstrakcyą – więc przestała być przedmiotem dla logiki, logika sama ustała. – Umiejętnością roztaczającą pojęcie o osobie bezwzględnej, o Bogu, – jest **Teozofia** [wyróżn. – K.G.][172].

Według Kremera teozofia stanowi zatem sposób poznania, którego przedmiotem jest Bóg – „Bóg jako treść teozofii"[173]. Teozofia zastępuje logikę, gdy przedmiotem refleksji staje się „myśl Boża". W projekcie Kremera jest jednym z działów filozofii, obok logiki i filozofii natury: „Tym razem atoli nie zdołaliśmy jeszcze rozwinąć teozofii, która powinnaby

oprac., wstęp i kom. T. Kozanecki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965, s. 148.

[171] Tamże, s. 150.

[172] J. Kremer, *Wykład systematyczny filozofii obejmujący wszystkie jéj części w zarysie: dla miłośników téj umiejętności pragnących dokładniéj się z nią obeznać*, t. 1. *Fenomenologia. Logika*, Nakład i Druk Lewentala, Warszawa 1877, s. 205.

[173] Tamże.

teraz nastąpić jako trzecia i ostatnia część całéj filozofii”[174]. Miała być „filozofią ducha ludzkiego”. Kremer pisał:

> Teozofia rzeczywiście jest filozofią zapatrującą się na człowieka i wszechjestestwa ze stanowiska opartego na przekonaniu o bytności Bożej. W obec tego przekonania, wszystkie umiejętności przebieżone w tym tomie znalazłyby dopiero zupełne ukończenie swoje. Tutaj natura i duch ludzki, nieśmiertelność i moralność, cnota, Historya powszechna, sztuka piękna i wszystka treść, przebywająca w sercu i myśli naszej, otrzymałaby najwyższe i najzupełniejsze rozwiązanie swoje[175].

W projekcie Kremera teozofia jest tym działem, który jako jedyny, w przeciwieństwie do logiki i filozofii natury, opiera się na przekonaniu o istnieniu Boga. To przekonanie jednak nie odnosi badającego tylko do rzeczywistości transcendentnej, ale przede wszystkim do ludzkiej rzeczywistości kulturowej. Teozofia nie jest teologią, czyli nauką o Bogu, ale poznaniem rzeczywistości ludzkiej w odniesieniu do istoty boskiej. Przez koncepcję nieśmiertelności pozwala mówić o moralności i cnocie, jest kontekstem historii powszechnej i historii kultury. Teozofii miał być poświęcony trzeci tom *Wykładu systematycznego filozofii…*, którego autor jednak nigdy nie napisał, jak czytamy w adnotacji poczynionej przez wydawcę w tomie drugim: „Dzieła osobnego o teozofii Kremer nie wydał. Pośmiertne rzuty, dotyczące kwestyj religijnych, ogłoszone będą w nieniejszém wydaniu dzieł naszego myśliciela”[176]. Sam Kremer

[174] J. Kremer, *Wykład systematyczny filozofii obejmujący wszystkie jéj części w zarysie: dla miłośników téj umiejętności pragnących dokładniéj się z nią obeznać*, t. 2. *Filozofia natury i ducha ludzkiego*, Nakład i Druk Lewentala, Warszawa 1877, s. 459. Na takie potraktowanie teozofii wskazuje również omówienie pracy Kremera zawarte w dziale literacko-artystycznym krakowskiego periodyku „Czas”: „Otóż mamy [według Kremera – K.G.] trzy główne części filozofii: 1) Loikę, 2) Filozofią Natury i Ducha, i 3) Teozofią”. [B.a.], *Wykład systematyczny filozofii obejmującéj wszystkie jéj części w zarysie przez Józefa Kremera. Nakładem J. Zawadzkiego w Wilnie*, „Czas” 1855, nr 103, s. 1.

[175] J. Kremer, *Wykład systematyczny filozofii…*, t. 2, s. IV.

[176] Tamże.

podawał następujące powody konieczności napisania osobnego dzieła poświęconego zagadnieniu teozofii:

> Lecz prawdziwie żałować mi przychodzi, że tym razem nie zdołałem podać łaskawemu czytelnikowi zarysu teozofii, mającéj być właśnie trzecią częścią wykładu mojego. […] Właśnie ogromna waga téj umiejętności była mi powodem, że nie mogłem się ośmielić odbyć ją w rozmiarach poświęconych innym umiejętnościom w téj pracy mojéj. Uważałem, że jak lekkie oznaczenie teozofii byłoby niegodném jéj treści, tak również mogłoby się stać powodem pomyłek wynikających z niedostateczności jéj wykładu[177].

Przedstawione przykłady wskazują na to, że słowo *teozofia* było w pierwszych sześciu dekadach XIX wieku odnoszone do kultur pozaeuropejskich, Bliskiego i Dalekiego Wschodu. Pojawiało się w pracach związanych z badaniami językoznawczymi (refleksja nad prajęzykiem, studia orientalistyczne), kulturologicznymi i religioznawczymi. O teozofii pisano, odwołując się do pozarozumowego poznania transcendencji. Jestem przekonana, że gdyby przeprowadzić szerzej zakrojone badania tekstów, w których występuje słowo *teozofia*, na pewno znalazłoby się ich znacznie więcej. Uważam, że te rozważania warto pogłębić o refleksję nad materiałem encyklopedycznym i słownikowym. Przedstawiłam wcześniej hasło *Théosophes* zredagowane przez Diderota. Francuski myśliciel używał także słowa *théosophie*, ale nie poświęcił mu odrębnego hasła. Mnie udało się dotrzeć, po przejrzeniu (oczywiście ograniczonym) wyboru encyklopedii i słowników, do haseł poświęconych teozofii w wydawnictwach polskich, francuskich i angielskich. Najwcześniejsze, które znalazłam, pochodzą z lat sześćdziesiątych XIX wieku.

Dlatego właśnie tę część rozważań chciałabym uzupełnić wynikami badań nad hasłami encyklopedycznymi i słownikowymi. Z konieczności ów przegląd również będzie dość pobieżny, niemniej moim celem było sprawdzenie, czy powstanie TS wpłynęło na zmianę rozumienia terminu *teozofia*. Uważam, że Faivre zwrócił uwagę na istotną kwestię –

[177] Tamże.

wyraźnie dostrzegł specyficzne pęknięcie pomiędzy doktryną TS oraz poglądami teozofów chrześcijańskich. W ujęciu francuskiego badacza widzę jednak pewien paradoks. Teozofowie żyjący od XVI do XIX wieku (np. Baader) sporadycznie nazywali swoją refleksję *teozofią*, co więcej, trudno w tym okresie mówić o próbie stworzenia zwartego systemu teozoficznego. A zatem to Faivre etycznie nazywa teozofią pewien nurt mistycyzmu europejskiego (choć podkreśla różnorodność użyć samego słowa *teozofia*). Natomiast to, co emicznie[178] (w znaczeniu przyjętym w epoce, w której termin ten był używany) bywało nazywane *teozofią*, jak próbowałam przedstawić wcześniej, nie zawsze odnosiło się do chrześcijaństwa. Dla moich rozważań istotne jest także sprawdzenie, czy rzeczywiście pęknięcie, o którym pisze Faivre, zostało dostrzeżone również przez odbiorców w XIX wieku. Uważam, że w tym celu najlepiej zbadać wydawnictwa encyklopedyczne, w nich bowiem przedstawiany bywa kanon wiedzy obowiązujący w danym czasie. Encyklopedie mają zarówno wymiar naukowy, jak i popularyzatorski. Przygotowane są przeważnie przez znawców tematu (do XX wieku trudno mówić o specjalistach). Ich adresatami mogą być ludzie o różnym stopniu wykształcenia. Co najważniejsze, encyklopedie nie tylko gromadzą wiedzę ważną w momencie ich powstania, ale także ją popularyzują – i tym samym utrwalają[179].

[178] Pisząc o emicznej i etycznej perspektywie, odwołuję się do ustaleń Marvina Harrisa (stąd szersze omówienie jego koncepcji we *Wstępie*), nie zaś do problemu etyczności badań, związanej z przestrzeganiem określonych norm i zasad postępowania. Pisząc z kolei o relatywizmie kulturowym, mam na myśli postawę wobec badanej kultury, która jest warunkiem *sine qua non* formacji aksjologicznej antropologów. Nie ma to nic wspólnego z relatywizmem moralnym.

[179] Ponieważ interesują mnie spojrzenia różnych środowisk intelektualnych, odwołuję się do leksykonów – francuskich: *Grand dictionnaire universel du XIXe siècle* (t. 15, 1870), angielskich: *Encyclopaedia Britannica a Dictionary of Arts, Sciences, Literature and General Information* (vol. 23, 1888; vol. 26, 1911), oraz polskich: *S. Orgelbranda Encyklopedyja powszechna* (t. 25, 1867), *Podręczna encyklopedya powszechna* (1901), *S. Orgelbranda Encyklopedia powszechna z ilustracjami i mapami* (t. 14, 1903), *Encyklopedia kościelna* (t. 28, 1905), *Podręczna encyklopedya kościelna* (t. 39–40, 1914).

1.3. Hasło *Teozofia* w dziewiętnastowiecznych encyklopediach

W *Grand dictionnaire universel du XIXe siècle* Pierre'a Larousse'a wymienione zostały cztery hasła związane z teozofią. Główne i najdłuższe z nich to *Théosophe* ('teozof'), kolejne to *Théosophie* ('teozofia'), *Théosophique* ('teozoficzny') oraz *Théosophisme* ('teozofizm'), które odnoszą się do hasła podstawowego. W *Grand dictionnaire…* czytamy:

> Nazwę **teozofów** [wyróżn. – K.G.] przydaje się określonym mistykom, takim jak Jacques Boehme, Valentin Weigel, Swedenborg, Saint-Martin *etc*. **Teozofia** [wyróżn. – K.G.] nie jest absolutnie teologią, choć, nawiązując do etymologii, wydają się one spokrewnione. Jedna jest znajomością Boga poprzez [poznanie – K.G.] Starego i Nowego Testamentu, według wyjaśnień i nauk Kościoła; teozofia jest bezpośrednią znajomością Boga i jego atrybutów poprzez oświecenie pochodzące od samego Boga. Pomiędzy teozofem i Bogiem, oczywiście, jak twierdzi teozof, zachodzi bezpośrednia komunikacja. Inni mistycy Zachodu, a w szczególności Wschodu, również pretendowali do tego typu bliskości z Bogiem[180].

W *Grand dictionnaire…* dostrzegam nawiązanie do hasła Diderota (m.in. przez to, że obaj piszący zajmują się prymarnie teozofami, a potem dopiero teozofią: *Théosophe – Théosophes*). Jednak w przeciwieństwie do Diderota, który opisał przede wszystkim życie i teorie Paracelsusa, Larousse przedstawił głównie poglądy Saint-Martina, nie wspomniał natomiast o Paracelsusie. Pojawił się też istotny rys, który trudno odnaleźć w *Encyclopédie…*, tj. wskazanie, że teozofia jest związana z tradycjami wschodnimi. W haśle *Théosophie* (dużo zwięźlejszym i zawierającym odsyłacz do hasła *Théosophe*) czytamy: „Nauka o teorii ofiary [org. *Science qui enseigne la théorie des sacrifices* – K.G.], wróżbiarstwa i sposobach nawiązywania kontaktu z bóstwem"[181]. Natomiast w haśle *Théoso-*

[180] P. Larousse, *Théosophe*, in: *Grand dictionnaire universel du XIXe siècle*, t. 15, Administration du Grand Dictionnaire Universel, Paris 1870, s. 92.

[181] P. Larousse, *Théosophie*, in: *Grand dictionnaire…*, s. 92.

phique ('teozoficzny'): „Ten, który odnosi się do teozofii lub teozofów"[182], a w *Théosophisme* ('teozofizm'): „Doktryna teozoficzna"[183].

Jeśli chodzi o polskie encyklopedie i słowniki, najwcześniej hasło *Teozofia* pojawia się w kompendium wydanym przez Samuela Orgelbranda. Krótkie hasło autorstwa Fryderyka Henryka Lewestama[184] zostało zamieszczone w tomie 25 *S. Orgelbranda Encyklopedyi powszechnej* z roku 1867. *Teozofia* jest tam definiowana jako:

> […] właściwie znajomość Boga i rzeczy boskich, zkąd nazwę tę nadano zwykle, dla odróżnienia od Teologii, nauce takich osób zachwyconych, które w badaniach swych nad Bogiem porwane, za granice metodycznego rozumu, bezpośrednio (jak twierdzą) połączyły się z Bogiem i wiadomości swych w tej mierze udzielają innym. Ponieważ warunkiem tego zachwycenia jest połączenie się z Bogiem, przeto nauki teozoficzne częstokroć znachodzą się nietylko w religiach Wschodu, lecz także w systematach filozoficznych przemieniających podstawę panteistyczną w żywioł fantastyczny religijnego marzycielstwa. W takiem znaczeniu nauka Neoplatoników była Teozofiją. Do najsławniejszych teozofów należeli w nowszych czasach: Jakób Böhme, Swedenborg i St. Martin[185].

Lewestam odróżnia teozofię od teologii, porównując sposoby poznania istoty boskiej. Teolog korzysta z drogi poznania rozumowego, natomiast teozof uzyskuje swoją wiedzę poprzez bezpośrednie połączenie z Bogiem – zachwyt. W tym ujęciu *zachwyt* bliski jest znaczeniu

[182] P. Larousse, *Théosophique*, in: *Grand dictionnaire…*, s. 92.

[183] P. Larousse, *Théosophisme*, in: *Grand dictionnaire…*, s. 92.

[184] Fryderyk Henryk Lewestam (1817–1878), historyk literatury, filozof, krytyk literacki. Wydawca i współtwórca „Roczników Krytyki Literackiej" (1842–1843), redaktor m.in. „Kłosów" i „Gazety Warszawskiej". Twórca haseł encyklopedycznych dla *S. Orgelbranda Encyklopedii powszechnej*.

[185] F.H. Lewestam, *Teozofja*, w: *S. Orgelbranda Encyklopedya powszechna*, t. 25, nakład, druk i własność S. Orgelbranda, Księgarza i Typografa, Warszawa 1867, s. 167.

pierwotnemu, odnosi się do ‘chwytania’, ‘łapania’[186]. Lewestam nawiązuje zarówno do kontaktu człowieka z Bogiem, jak i przekazywania wiedzy na ten temat; wskazuje na występowanie teozofii i w religiach Wschodu, i w systemach wychodzących z panteizmu w stronę „religijnego marzycielstwa” – można tu zobaczyć pewne parantele z koncepcją Mochnackiego. W kolejnych edycjach hasło *Teozofia* zostało radykalnie zmienione i poszerzone (nie znamy jego autora). Chciałabym zauważyć, że w pierwszym wydaniu encyklopedii pojawiały się hasła dłuższe, podpisane przez autorów. W kolejnych edycjach znajdziemy przeważnie znacznie krótsze, anonimowe notki hasłowe. Niepodpisane hasło z tomu wydanego w 1903 roku[187] jest dłuższe niż te z omawianej wcześniej edycji, radykalnie zmienione i poszerzone, uzupełnia je również, w pierwszym wydaniu nieobecne, hasło *Teozof*. Pod hasłem *Teozofja* czytamy:

> Teozofja (z grec.), znajomość Boga i rzeczy boskich. Zaczerpnięta nie na drodze teoretycznego rozwijania prawd objawionych, co jest zadaniem *Teologji* (ob.), lecz przez ekstazyjny, bezpośredni związek duszy z Bogiem. Jakób Boehme, Swedenborg, St. Martin w nowszych czasach głośni się stali na tem polu. Ojczyzna **T.** jest Wschód. Od Mistyki różni się teozofja tem, że przybiera kształt skończonego systematu metafizycznego. W nowszych czasach zbudził się ruch teozoficzny pod wpływem buddyzmu[188].

Część pierwsza hasła zbudowana jest w sposób analogiczny do hasła z edycji pierwszej. Jednak zaznaczono wyraźnie, że ojczyzną teozofii jest Wschód, co odróżnia definicję tę od proponowanej przez Lewesta-

[186] S. Linde pisze w haśle *Zachwyt*: „chwytaiąc załapić, zarwać, znagła uchwycić”. Tenże, *Zachwyt*, w: *Słownik języka polskiego…*, s. 611.

[187] Według ustaleń Anny Gomóły dotyczących wydań encyklopedii Orgelbranda tom ten należał do edycji piątej, będącej nowym wydaniem opartym na edycjach drugiej, trzeciej i czwartej. Edycja ta ukazywała się w Warszawie w latach 1898–1904 (szesnaście tomów); Suplement II (t. 17–18; nie wydano suplementu I), Warszawa 1911–1912.

[188] [B.a.], *Teozofja*, w: *S. Orgelbranda Encyklopedia powszechna z ilustracjami i mapami*, t. 14, Wydawnictwo Towarzystwa Akcyjnego odlewni czcionek i drukarni S. Orgelbranda i synów, Warszawa 1903, s. 459.

ma (z 1867 roku), który sygnalizował, że „nauki teozoficzne częstokroć znachodzą się nietylko w religiach Wschodu”[189]. W haśle z 1903 roku teozofia łączona jest z panteizmem i wschodnimi tradycjami mistycznymi, wyraźnie odróżnia się ją od teologii (tak samo jak w edycji z 1867), ale także, czego nie było we wcześniejszym wydaniu, od mistyki. Wskazano również, że teozofia „nowoczesna”, czyli ta związana z Bławatską i jej współpracownikami, narodziła się pod wpływem buddyzmu:

> W nowszych czasach zbudził się ruch teozoficzny pod wpływem buddyzmu. Najwięcej na tem polu zrobiła Bławatska, Rosjanka, która długi czas przebywała w Indjach i twierdziła, że poznała tajniki mądrości Wschodu. Pomocnikiem jej był pułkownik Olcott. Założyli oni towarzystwo teozoficzne, z główną siedzibą w Indjach i z mnóstwem filji, z których najważniejsza jest w Londynie. Po śmierci Bławatskiej kierunek towarzystwa objęła Anna Besant. W Niemczech na czele towarzystwa teozof. stoi Hübbe Schleiden. Istotę poglądów T. stanowią teorje buddyzmu i filozofji staroindyjskiej (Vedanty), oraz kabały żydowskiej. T. liczy wielu zwolenników zwłaszcza w Anglji i Europie[190].

Daty powstania TS nie podano w *Encyklopedii…*, opisano natomiast w sposób pobieżny strukturę organizacji (siedziba główna w Indiach, liczne filie, z najważniejszą w Londynie). Wymieniono nazwiska założycieli, ważniejszych członków oraz wskazano źródła, z których czerpać miało swoje idee towarzystwo. Pod hasłem *Teozof* znajdujemy następujące wyjaśnienie: „Teozof (z grec.), powiernik Boga, zachwycony, marzyciel. W nowszych czasach T. nazywają członka stowarzyszenia teozoficznego założonego przez Bławatską (ob.)”[191]. Podane są zatem dwa znaczenia: jedno – zbliżone do zaproponowanego przez Lewestama, drugie – odwołujące się do Towarzystwa Teozoficznego i jego członków.

Mniej więcej w tym samym czasie ukazała się *Podręczna encyklopedya powszechna* (1901) pod redakcją Adama Wiślickiego, bazująca na piątym

[189] F.H. Lewestam, *Teozofja…*, s. 167.

[190] [B.a.], *Teozofja…*, s. 459.

[191] [B.a.], *Teozof*, w: *S. Orgelbranda Encyklopedia…*, t. 14, s. 459.

wydaniu encyklopedii Meyera[192]. Znajduje się w niej jedynie krótkie hasło: „Teozofia (grec.), rozpoznanie rzeczy boskich, ogólna nazwa na wszystkie systematy mistyczne"[193]. Na teozofię patrzy się tu przez pryzmat doświadczenia religijnego, a nie instytucjonalnych form związanych chociażby z TS, które, o czym wiadomo, miało także na ziemiach polskich swoich zwolenników. Nie dziwi skrótowość hasła – większość notek w tym wydawnictwie była krótka – ale być może niechęć do podawania szerszych informacji wynikała też z profilu intelektualnego „Przeglądu Tygodniowego", który był wydawcą tej pozycji.

Bardzo obszerne hasła dotyczące teozofii znajdują się natomiast w *Encyklopedji kościelnej* wydawanej przez Michała Nowodworskiego (1905) oraz *Podręcznej encyklopedyi kościelnej* (1914). Hasło *Teozofja* autorstwa Aleksandra Dąbrowskiego (profesora Akademii Petersburskiej)[194] w *Encyklopedji kościelnej* złożone jest z trzech części („1. Pojęcie i określenie", „2. Szkic historyczny", „3. Teozofja w Polsce i w dobie obecnej"). Otwiera je następujący fragment: „od grec. θεοσοφία, oznacza wiedzę, naukę o Bogu (rerum divinarum scientia); zajmuje stanowisko pośrednie między wiedzą teologiczną, a filozoficzną"[195]. Teozofia została przez

[192] Pierwsze wydanie *Das grosse Conversations-Lexikon für die gebildeten Stände* ukazało się z inicjatywy Josepha Meyera w latach 1840–1855 w 46 tomach podstawowych i 6 uzupełniających. Dzieło to miało liczne wydania, z czego edycja piąta i szósta są uznawane za najwybitniejsze. Zob. J. Olkiewicz, *Od A do Z…*, s. 177–178. Piąte wydanie ukazało się pt. *Meyers Konversations-Lexikon. Ein Nachschlagewerk des allgemeinen Wissens*, drukowane było w Lipsku i Wiedniu w latach 1893–1897.

[193] [B.a.], *Teozofia*, w: *Podręczna encyklopedya powszechna podług piątego wydania Meyera, opracowana i uzupełniona*, t. 6, Wydawnictwo Przeglądu Tygodniowego, Warszawa 1901, s. 373.

[194] W wykazie autorów przed nazwiskiem podano następującą informację: „X. A. D. Dąbrowski Aleks. M. Ś. T., prof. akad. petersb.". [B.a.], *Spis dotychczasowych współpracowników Encyklopedji kościelnej*, w: *Encyklopedja kościelna podług teologicznej encyklopedji Wetzera i Weltego z licznemi jej dopełnieniami przy współpracownictwie kilkunastu duchownych i świeckich osób wydana przez X. Michała Nowodworskiego*, t. 28, w Drukarni Czerwińskiego i Spółki, Warszawa 1905 [XI].

[195] A. Dąbrowski, *Teozofja*, w: *Encyklopedja kościelna podług teologicznej encyklopedji Wetzera i Weltego…*, s. 376.

autora umieszczona pomiędzy teologią i filozofią – za czynnik łączący wszystkie trzy systemy myślowe uznano wspólny przedmiot badań, tj. Boga. Teologowie i filozofowie opierają się na analizie tekstów, która dostarcza im materiału badawczego, teozof natomiast „pogardza tym przyciężkim a mało wydajnym środkiem sylogizmów; on pragnie uciążliwą umysłową pracę filozofa i teologa zastąpić jednym śmiałym wzlotem swego badawczego ducha w krainę samego Absolutu”[196]. Mam nadzieję, że nie popełniam tu nadinterpretacji, ale jak sądzę, ironia autora wyraźnie wskazuje na to, jaki ma stosunek do tego typu poznania; ironię widać także w charakterystyce teozofa:

> To, co widzeniu teozofji nadaje charakterystyczną barwę, polega na pewnych charakterystycznych własnościach, z owem widzeniem połączonych. Teozof zwykle bywa religijnym marzycielem, hołdującym niejasnemu i niebezpiecznemu, ku panenteizmowi przechylającemu się, mystycyzmowi. Można więc określić teozofję jako pewien z religijnym mystycyzmem połączony kierunek umysłowy, w którym człowiek przez rzekome bezpośrednie zetknięcie się z Absolutem sądzi się być w posiadaniu wyższej „mądrości Bożej”, płynącej z widzenia samego Boga[197].

Notka w polskiej encyklopedii ma dodatkowo bardzo podobny układ do hasła zamieszczonego w *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon oder Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften* (1882), na którym została oparta *Encyklopedja kościelna*. Porównując hasło polskie (*Teozofja*) z hasłem niemieckim (*Theosophie*)[198], można przypuszczać, iż nota polska została zaczerpnięta z wydania niemieckiego, a nawet, że była w pewnym stopniu jego tłumaczeniem, a przynajmniej dokładnym omówieniem. W haśle polskim wyczuwalna jest ironia –

[196] Tamże.

[197] Tamże, s. 377.

[198] Adres bibliograficzny hasła: [b.a.], *Theosophie*, in: *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon oder Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften*, B. 11, Herder'sche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau 1899, łam 1592–1598.

Dąbrowski dopisał również autorską część poświęconą teozofii na ziemiach polskich. Podał też do hasła krótką bibliografię.

Twierdzenie o religijnym marzycielstwie, a także o panteistycznym i mistycznym charakterze teozofii odnajdziemy już u Diderota, Mochnackiego i Lewestama. O ile jednak dwóch ostatnich autorów traktuje ją poważnie (Mochnacki mówi, że jest to cecha kultur preferujących poznanie intuicyjne, Lewestam łączy ją z określonymi formami systemów religijnych), o tyle hasło Dąbrowskiego jest prześmiewcze i złośliwe, choć nie aż tak bardzo jak artykuł Diderota. Zarówno Diderot, jak i Dąbrowski atakują teozofię, chociaż każdy z nich patrzy na nią z innego stanowiska. Diderot jest encyklopedystą-racjonalistą – Dąbrowski duchownym. W haśle pojawienie się teozofii łączone jest z upadkiem refleksji filozoficznej:

> Na widownię dziejową teozofja występuje zwykle w czasach upadku właściwej filozofji i wstrząśnięcia, obudzonego silnemi religijnemi prądami. W przeświadczeniu, że o własnych siłach i własnym aktem może posiąść wszelką prawdę, zbłąkany rozum sądzi, że ją może zaczerpnąć bezpośrednio ze zdroju samej Prawdy przedwiecznej. Objaw ten spostrzegamy przy pierwszym pojawieniu się teozofji w dziejach naukowej myśli[199].

Jeśli chodzi o część dotyczącą tradycji teozoficznej w Polsce, Dąbrowski pisze: „W **Polsce** teozofja szerszego rozpowszechnienia nie znalazła. Miała atoli kilku słynnych przedstawicieli”[200]; zalicza do nich autor: Mickiewicza, Krasińskiego, Towiańskiego, Hoene-Wrońskiego. Pojawia się tu także informacja na temat Theosophical Society:

> Teozoficzne prądy obecnej doby polegają głównie na propagowaniu indyjskiej doktryny buddyzmu. Ci, co odwrócili się od Chrystusa, za popędem animae naturaliter christianae idą na wschód, aby gusłami i kuglarstwem „gwiaździstych braci himalajskich” zastąpić religję. Do aposto-

[199] A. Dąbrowski, *Teozofja…*, s. 377.

[200] Tamże, s. 380.

> łów w Europie i Ameryce buddystycznej nauki należą: rosjanka *Bławacka*, *Olcott*, *Sinett* i in.[201].

W tym ujęciu *teozofia* jest traktowana raczej jako rodzaj herezji niż inny sposób dojścia do Boga. TS i jego działania są oceniane jednoznacznie negatywnie, jako zagrażające chrześcijaństwu, wraz z innymi, czasem odległymi, prądami i kierunkami: „Charakterystycznem jest, że materjalistowska nauka, spirytyzm i teozofizm, choć napozór różnią się, nierzadko w wolnomularskiej loży podają sobie przyjacielskie dłonie pwko wspólnemu wrogowi – religji Chrystusowej"[202].

Obszerny, dotyczący teozofii artykuł autorstwa Jana Szmigielskiego pojawia się również w *Podręcznej encyklopedyi kościelnej* z roku 1914. To najpóźniejsze z badanych haseł, w którym najwięcej miejsca poświęcono TS oraz jego działaniom, zaczyna się w następujący sposób:

> Teozofia. 1. Θεοσοφία – mądrość badająca najwyższe Bóstwo; termin ten używany jest ogólnie na określenie wiedzy, mającej za cel poznanie Boga; poznanie to można osiągnąć przez bezpośrednią intuicyę Boskiej Istoty, Teozofia więc przez swą metodę różni się od teologii, która pozwala na poznanie Boga dzięki Objawieniu i filozofii, co znajomość rzeczy Boskich osiąga przez ludzkie rozumowanie. T. często jest mylnie utożsamiana z mistycyzmem; mistycyzm oznacza właściwe pragnienie połączenia się z najwyższem Bóstwem, pożądanie zrozumienia tego, co niedostępne dla ludzkich zmysłów, skutkiem czego przejawia się w manifestacyach religijnego sentymentu[203].

Pierwsza część hasła nie odbiega znacznie od dotąd analizowanych materiałów, jednak zaznaczona tu została wyraźnie odrębność teozofii

[201] Tamże, s. 381.

[202] Tamże, s. 382.

[203] J. Szmigielski, *Teozofia*, w: *Podręczna encyklopedya kościelna opracowana pod kierunkiem ks. ks. Józefa i Romana Archutowskich, Aleks. Fajęckiego, Jana Niedzielskiego, Antoniego i Adama Szymańskich, Andrzeja Wyrzykowskiego i redaktora ks. Zygmunta Chełmickiego*, t. 39–40, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań–Warszawa 1914, s. 114.

od mistycyzmu. W haśle z *Encyklopedji kościelnej* teozofia nazywana jest „religijnym mistycyzmem", w którym człowiek przez bezpośrednie dotarcie do Absolutu zyskuje mądrość bożą (oczywiście autor hasła dystansuje się od takich praktyk oraz uznania, że jest to możliwe). Natomiast w *Podręcznej encyklopedyi kościelnej teozofia*, jako próba bezpośredniego poznania bóstwa przez intuicję, jest przeciwstawiona mistycyzmowi, czyli chęci bezpośredniego połączenia z Bogiem i zrozumienia tego, co niedostępne człowiekowi. Być może podstawą tego przeciwstawienia jest opozycja intuicja – emocje[204]. W *Encyklopedji kościelnej* nie ma informacji o tym, że teozofia wywodzi się ze Wschodu, natomiast w haśle Szmigielskiego jej pochodzenie wpisuje się we wschodnie systemy myślowe – „Indye stanowią centrum nauki teozoficznej. Oltamera mówi, że kierownicza idea całej cywilizacji hinduskiej jest teozoficzna"[205]. Za teozoficzne uznane są Upaniszady oraz system jogi. Szmigielski pisze także: „Teozoficzne nauczanie rozpoczyna się w trzecim okresie filozofii greckiej, doskonali się w grecko-żydowskiej filozofii u neo-platończyków. Duch teozoficzny, oczywiście spowodowany wpływami Wschodu, zaznacza się u Plotyna"[206]. Dużo miejsca poświęcono w haśle działalności Theosophical Society: „Pewną doniosłość tego [tj. teozoficznego – K.G.] nauczania w myśli nowoczesnej należy przypisać szkole nowożytnej T-i, datującej się od założenia »Theosophical Society« w New-Yorku przez panią Bławatską w 1875 r."[207]. Szmigielski pisze, że Bławatska nazywała teozofię „okkultyzmem tybetańskim", natomiast Alfred Percy Sinnett –

[204] Szmigielski szerzej tłumaczy kwestię poznania teozoficznego: „Wtajemniczeni teozofowie uważają, że przez intuicyę czy oświecenie są w łączności z ośrodkową przyczyną wszechświata. Znajomość sekretu sił natury, wyjaśniającego prawdziwy stosunek między światem i człowiekiem, daje teozofom przewagę nad zwykłymi śmiertelnikami, co są ograniczeni warunkami życia ludzkiego; daje im następnie szczególną władzę nad tajemniczemi siłami mikrokosmu. Ta wyjątkowa władza ma być doświadczalnym dowodem ich wyższej władzy; teozofowie też tylko mogą mieć pewność, że ich nauczanie jest prawdziwe. Utrzymują również, że tę prawdę przekazują drogą natchnienia, więc T. odwołuje się do tradycyi, ale nie w chijańskiem znaczeniu słowa". Tamże.

[205] Tamże.

[206] Tamże, s. 115.

[207] Tamże.

„buddyzmem ezoterycznym". „Teozofia nowożytna" jest opisywana w następujący sposób:

> Nowożytni teozofowie mówią, że posiadają tylko prawdziwe rozwiązanie problemów wszechświata i człowieka, przekazane przez Upanishads'a i Buddhist Sutras'a, za pośrednictwem wschodnich mędrców, „mahatma", wiernych powierników głębokiej i nadludzkiej mądrości. W rzeczywistości większa część ich nomenklatury pochodzi z Indyj; w Indyach szukają usprawiedliwienia swych nauk, wnoszonych do nowoczesnej myśli i opierają się na neo platońskich i żydowskich źródłach, co wywarły również wpływ, jak powiedziano wyżej, na Renesans[208].

Teozofia w wydaniu TS jawi się zatem jako system, który został zbudowany jako połączenie wcześniej istniejących idei teozoficznych oraz wybranych nauk pochodzących z Indii (hinduizmu i buddyzmu tybetańskiego). Cechą charakterystyczną TS jest bezpośredni kontakt założycieli towarzystwa ze „wschodnimi mędrcami", od których mieli przejąć wiedzę. Dalsza część hasła zawiera informacje biograficzne na temat twórców i zarządzających stowarzyszeniem – Bławatskiej, Henry'ego Steela Olcotta, Annie Besant. Jest tu także szczegółowy zarys struktur instytucji – podział na koła, istniejące szkoły, sekcje, zawiązywane na zjazdach i kongresach. Artykuł zawiera szczegółowe omówienie najważniejszych koncepcji głoszonych przez towarzystwo, dotyczących przede wszystkim ewolucji ludzkości przedstawianej przez Bławatską. W przeciwieństwie do Dąbrowskiego wypowiedź Szmigielskiego jest w większości bardzo wyważona, pozbawiona ironii i złośliwości. Jednakże ostatnia sekcja artykułu, poświęcona wyłącznie ocenie działań współczesnych teozofów, jest bardzo krytyczna i napisana została w formie ostrzeżenia:

> Zwrócić należy uwagę, że T. jest śmiertelnym wrogiem Chijaństwa, a w szczególności katolicyzmu, choć głosi, że wszystkie religie jednakowo toleruje. […] T., mieszanina okkultyzmu, ezoteryzmu, panteizmu,

[208] Tamże.

> altruizmu, anarchizmu i szarlateneryi, w swoich zasadach, w pozytywnem i negatywnem swem nauczaniu, w dążeniu do celu, którym jest zniszczenie wszelkiej wiary, pozostaje zawsze nieprzyjacielem religii chjańskiej wogóle, a katolickiej w szczególności[209].

Być może ma to związek z faktem, że wydanie artykułów dzieli okres prawie dziesięciu lat, w ciągu których TS wkroczyło w okres swego największego rozkwitu, pomnożyło liczbę kół na terenie Europy, w tym także na ziemiach polskich. Szmigielski dołączył do hasła niezwykle bogatą bibliografię wraz z informacjami o tym, gdzie publikowane były teksty wydawane przez TS i prace poświęcone temu stowarzyszeniu.

W dziewiątej edycji *Encyclopaedia Britannica* (1888) Andrew Seth[210] pisze w haśle *Theosophy*:

> Termin używany do oznaczenia tych form filozoficznych i religijnych myśli, które roszczą sobie [prawo – K.G.] do specjalnego rodzaju wglądu w boską naturę i jej konstytutywne momenty oraz procesy. Niekiedy ów wgląd jest deklarowany jako rezultat działania siły wyższej lub jakiegoś supernaturalnego objawienia dla jednostki; w innych przypadkach teoria teozoficzna nie jest oparta na specjalnym oświeceniu, lecz jest przedstawiana jako głęboka hipotetyczna wiedza autora. Jest jednakże cechą charakterystyczną teozofii to, że rozpoczyna się wraz z objaśnieniem istoty Boga i stara się wywieść zjawiskowy wszechświat z gry sił w samej boskiej naturze[211].

---

[209] Tamże, s. 120–121.

[210] Andrew Seth (1856–1931), po 1889 r. Andrew Seth Pringle-Pattison (pod tym nazwiskiem ukazał się przedruk artykułu o teozofii w edycji jedenastej *Encyclopaedia Britannica*), filozof, profesor logiki i metafizyki Uniwersytetu w Edynburgu, członek Akademii Brytyjskiej.

[211] A. Seth, *Theosophy*, in: *Encyclopaedia Britannica a Dictionary of Arts, Sciences, Literature and General Information*, vol. 23, Charles Scribner's Sons, New York 1888, s. 278; A. Seth Pringle-Pattison, *Theosophy*, in: *Encyclopaedia Britannica a Dictionary of Arts, Sciences, Literature and General Information*, vol. 26, Encyclopaedia Britannica Inc., New York 1911, s. 788.

Autor twierdzi, że teozofię może być czasem trudno odróżnić od niektórych form filozofii, takich jak filozofia „spekulatywna" czy „absolutna". Przy bardzo szerokim rozumieniu terminu *teozofia* także systemy filozoficzne Hegla czy Spinozy mogłyby za nią zostać uznane (jako że obydwaj myśliciele przyjęli, iż wszechświat jest tworem emanacji płynącej z absolutu)[212]. Seth zauważa również, że teozofia może być panteistyczna w swojej naturze. Tym, co wyraźnie odróżnia ją od filozofii, jest jej połączenie z religią oraz formami religijności. Autor przeciwstawia ją mistycyzmowi, posiadającemu według niego naturę raczej praktyczną niż spekulatywną, co z kolei charakteryzuje teozofię. W haśle odwołuje się do takich teozofów, jak np.: Weigel, Böhme, Schelling, Baader; do ich grona nie zalicza Swedenborga, ponieważ jego system, jak twierdzi, różni się od koncepcji wcześniej wymienionych autorów. Mianem teozofii określa się tu jedynie refleksję europejską, nie ma natomiast odniesień do myśli Wschodu.

W edycji z 1911 roku, uznawanej za najlepsze wydanie *Encyclopaedia Britannica*[213], hasło *Theosophy* zostało przedrukowane w całości. Jednakże uzupełniono je ustępem zatytułowanym *Oriental Theosophy*[214], autorstwa St. George'a Lane Fox-Pitta[215], który stwierdził, że: „Termin teozofia w ostatnich latach jest powszechnie używany w ograniczonym sensie na oznaczenie przekonań i nauczania Theosophical Society"[216]. W uzupełnieniu do hasła zostały opisane działania i doktryna TS. Teozofia orientalna była zatem w tym ujęciu systemem stworzonym przez Helenę Bławatską i wdrażanym przez TS, którego członkowie łączyli myśl teozoficzną Zachodu (przede wszystkim Böhmego) i Wschodu (czerpiąc głównie z tradycji Wed i buddyzmu).

Rekonstruując wypowiedzi na temat teozofii, chciałabym wskazać na relacje pomiędzy słowem (a także terminem, czyli słowem, które prze-

[212] Zob. A. Seth, *Theosophy…*, s. 278.

[213] Zob. J. Olkiewicz, *Od A do Z…*, s. 106–108.

[214] St.G. Lane Fox-Pitt, *Oriental Theosophy*, in: *Encyclopaedia Britannica a Dictionary of Arts, Sciences, Literature and General Information…*, vol. 26, s. 789.

[215] St. George Lane Fox-Pitt (1856–1932), brytyjski inżynier, związany z King's College w Londynie, badacz fenomenów łączących się z psychiką.

[216] St.G. Lane Fox-Pitt, *Oriental Theosophy…*, s. 789.

szło próg terminologizacji) a zjawiskiem. Odwołam się tu do ustaleń Umberto Eco, który pisał o istnieniu związków o charakterze semazjologicznym (pewnym określeniom nadaje się znaczenia) oraz związków o charakterze onomazjologicznym (pewnym znaczeniom nadaje się pewne nazwy)[217]. Nawiązując do rozważań filozofa, można „rozłożyć" teozofię na termin i jego znaczenie, a zatem pisać o tym, co było emicznie nazywane teozofią przez określonych autorów danego czasu, lub też patrzeć z perspektywy etycznej badaczy zjawiska, nazywających teozofią także takie koncepcje, których autorzy nie określali tym mianem. A zatem Diderot pisał o tych, którzy sami nazywali siebie teozofami lub pisali o zjawisku określanym przez nich mianem teozofii, ale również użył słowa *teozofia* w stosunku do niektórych propozycji epistemicznych wywodzących się z Bliskiego Wschodu. Zarówno Diderot, jak i badacze XIX oraz początków XX wieku słowem *teozofia* nazywają, charakterystyczne dla Wschodu (m.in. Indii czy Persji), takie bezpośrednie formy poznania Boga, bóstwa czy absolutu (często łączone z panteizmem), które korzystają z intuicji, „marzycielstwa", czy „drogi serca". Opracowania, o których piszę, opierały się przede wszystkim na zdobyczach europejskiej orientalistyki. Nim Bławatska zorganizowała TS, w Europie w miarę silne było już przekonanie o tym, że wschodnie formy poznania Boga można nazywać teozofią. Widoczne jest to także w literaturze polskiej, szczególnie pierwszych trzech dekad XIX wieku. Zainteresowanie „wschodnim mistycyzmem" można dostrzec m.in. w dziełach romantyków, eksplorujących nowe wyobrażenia dotyczące „mistycznych" Indii czy Persji, ale również współtworzących te wyobrażenia. Rozległe fascynacje Orientem zauważamy we wspomnianej wcześniej pracy Mochnackiego, ale też w dziełach Mickiewicza, Słowackiego czy Krasińskiego[218]. W literaturze religioznawczej pokutuje jednak przekonanie o oryginal-

[217] Zob. U. Eco, *Nieobecna struktura*, tłum. P. Bravo, A. Weinsberg, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003, s. 54.

[218] Zainteresowanie romantyków europejskich Bliskim i Dalekim Wschodem jest dobrze znane i opisane. Zob. np. A. Zajączkowski, *Orient jako źródło inspiracji w literaturze romantycznej doby mickiewiczowskiej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1955; M. Sharafuddin, *Islam and Romantic Orientalism. Literary Encounters with the Orient*, I.B. Tauris, London 1996.

ności połączenia przez Bławatską zjawiska teozofii z wpływami wschodnimi. Pobieżny przegląd udowadnia natomiast, że było inaczej. Na pewno idee Bławatskiej zdobyły niesłychaną popularność, ważne było też, że zostały „ubrane" w formy organizacyjne i z czasem zaczęły przyciągać coraz większe grupy ludzi (w drugim rozdziale podaję dane statystyczne). Z roku na rok powstawały nowe sekcje teozoficzne (to oryginalne określenie teozofów) – część z nich była afiliowana przy TS. Fenomen TS zawładnął w pewnym sensie słowem „teozofia" – ujawnia to analiza haseł encyklopedycznych z końca XIX i początku XX wieku, kiedy wraz z pojawieniem się organizacji Bławatskiej można zaobserwować szybkie zmiany zachodzące w rozumieniu tego wyrazu. Przeważnie, im późniejsze wydanie wademekum, tym więcej miejsca poświęcono TS i informacjom na temat relacji pomiędzy teozofią a myślą Wschodu. W *Encyclopaedia Britannica* rozdzielono teozofię (było to najbliższe koncepcji Faivre'a, lecz z nią nietożsame) na: „teozofię" (obejmującą tradycję europejską) oraz „teozofię orientalną". TS w pewnym sensie zawłaszczyło wschodnią „tradycję teozoficzną" i próbowało przekonać zachodni świat o tym, że dzięki Bławatskiej nastąpiło połączenie racjonalnego Zachodu i mistycznego Wschodu. Musiałam omówić te kwestie, ponieważ w pracach PTT na Śląsku Cieszyńskim odniesienia do tradycji wschodnich są niezwykle ważne. Ustalenia Bławatskiej były dla Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim fundamentem, na którym powstawał „nowy gmach" koncepcji. W pracach stowarzyszenia zainteresowanie Wschodem zyskało nową formę i nową funkcję, choć oficjalnie odnoszono się do „badań Bławatskiej" i jej następców.

2. Theosophical Society

2.1. Historia, struktury, ludzie

Theosophical Society zostało założone w Nowym Jorku w roku 1875. W literaturze przedmiotu wśród inicjatorów, poza Heleną Pietrowną Bławatską (1831–1891), wymieniani są najczęściej: Henry Steel Olcott (1832–1907) oraz William Quan Judge (1851–1896). Bławatska, najbardziej rozpoznawalna przedstawicielka tego ruchu, zajmowała się przede wszystkim tworzeniem jego korpusu ideowego, natomiast wieloletnim prezesem oraz człowiekiem *de facto* zarządzającym towarzystwem był Olcott. Joscelyn Godwin zwrócił jednak uwagę, że w proces powstania Theosophical Society zaangażowana była dużo większa grupa osób[1]. Dwie dekady później (1895) nastąpił pierwszy rozłam w towarzystwie. Doszło do niego przez konflikt Judge'a z Annie Besant (1847–1933). Judge przekształcił amerykańską sekcję Theosophical Society w odrębną organizację – Theosophical Society (Pasadena), z siedzibą w Point Loma, która działała przede wszystkim na terenie Ameryki Północnej. Od tego momentu pierwotne towarzystwo przyjęło nazwę Theosophical

[1] Zob. J. Godwin, *Blavatsky and the First Generation of Theosophy*, in: *Handbook of Theosophical Current*, eds. O. Hammer, M. Rothstein, Brill, Leiden–Boston 2013, s. 17–20.

Society (Adyar), z siedzibą w indyjskim mieście Adyar. Przewodniczył mu najpierw Olcott, a po jego śmierci w 1907 roku – Annie Besant. Do drugiego rozłamu doszło w roku 1909. Został on spowodowany przez Roberta Crosbiego, w wyniku czego z Theosophical Society (Pasadena) wyodrębniło się United Lodge of Theosophists, z siedzibą w Los Angeles. W 1913 roku z Theosophical Society (Adyar) odszedł Rudolf Steiner (dotąd przewodniczący sekcji niemieckiej; utworzył Anthroposophische Gesellschaft), w roku 1929 zaś – Jiddu Krishnamurti (1895–1986), który był przez Besant przygotowywany do roli „nośnika" (ang. *vehicle*)[2] dla „mesjasza" i w którego osobie towarzystwo pokładało duże nadzieje. Szczególnie odejście Krishnamurtiego poważnie wstrząsnęło stowarzyszeniem. Pomimo to Theosophical Society istnieje po dziś dzień, a głoszone przez nie idee trwale wpłynęły na wiele kultur na całym świecie.

W jednym z najpełniejszych opracowań naukowych poświęconych działalności Theosophical Society, *Handbook of Theosophical Current*, przyjęto wyraźny podział na kolejne generacje zarządzających towarzystwem: pierwszą, drugą oraz trzecią. Pierwsza miała być generacją inicjatorów i należeli do niej: Helena Bławatska, Henry Steel Olcott oraz William Quan Judge. Za drugą generację uznano osoby, które przejęły funkcje kierownicze TS (Adyar) po śmierci Olcotta, tj. Annie Besant, Charlesa Webstera Leadbeatera (1854–1934), Jiddu Krishnamurtiego, a w Theosophical Society (Pasadena) – Katherine Tingley (1847–1929). W. Michael Ashcraft wyróżnił ponadto trzecią generację liderów Theosophical Society – działającą od lat trzydziestych XX wieku[3]. TS (Adyar) z czasem intensywnie się rozrastało – na świecie utworzono rozliczne filie (w tym np. w Wielkiej Brytanii, we Francji, w Niemczech czy Australii). Należy również wspomnieć o tym, że powstawało wiele towarzystw nawiązujących do programu TS (Adyar), które nie zawsze zostawały oficjalnie włączane w poczet ogniw tej organizacji.

[2] Zob. J.A. Santucci, *Theosophical Society*, in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, eds. W.J. Hanegraaff et al., Brill, Leiden–Boston 2006, s. 1121.

[3] Zob. W.M. Ashcraft, *The Third Generation of Theosophy and Beyond*, in: *Handbook of Theosophical Current*…, s. 73–74.

Członkowie stowarzyszenia byli znani nie tylko dzięki swojej działalności teozoficznej, ale także dzięki aktywności w różnego typu ruchach i inicjatywach. Słynne jest zaangażowanie pierwszego prezesa towarzystwa, Olcotta, w ruchy niepodległościowe w Indiach oraz praca Annie Besant na polu pedagogiki i edukacji. Len Platt w swoim artykule *Madame Blavatsky and Theosophy in "Finnegans Wake": An Annotated List* zwrócił uwagę na istotny wpływ Theosophical Society (szczególnie jego brytyjskiej filii powstałej w roku 1885) na twórczość ówczesnych pisarzy irlandzkich (m.in. Williama Butlera Yeatsa, George'a Russella, Johna Eglintona oraz Jamesa Joyce'a)[4]. W działalność ruchu teozoficznego zaangażowane były znane osoby związane z nauką, oświatą czy edukacją, jak np. Alfred Russel Wallace (biolog, jeden z pionierów teorii ewolucji). Pierwsza i druga generacja zarządu stowarzyszenia odcisnęła piętno w wielu miejscach – popularność Theosophical Society (Adyar) i głoszonych przez nie idei trafnie podsumował Nicholas Goodrick-Clarke:

> W jaki sposób można wyjaśnić entuzjastyczną recepcję idei Bławatskiej, począwszy od lat osiemdziesiątych, przez znaczną liczbę Europejczyków i Amerykanów? Teozofia oferowała atrakcyjną mieszankę starożytnych idei religijnych i nowych koncepcji zapożyczonych z darwinistycznej teorii ewolucji oraz nowoczesnej nauki. Ta synkretyczna wiara posiadała zatem moc będącą w stanie pocieszyć wiele jednostek, których tradycyjny ogląd [świata – K.G.] został naruszony przez dyskredytację ortodoksyjnej religii, przez niezwykle racjonalny i demistyfikujący postęp nauki oraz kulturowo zaburzający wpływ gwałtownych społecznych i ekonomicznych zmian w późnym wieku dziewiętnastym[5].

[4] Zob. L. Platt, *Madame Blavatsky and Theosophy in "Finnegans Wake": An Annotated List*, "James Joyce Quarterly" 2008, vol. 45, no. 2, s. 281–300.

[5] N. Goodrick-Clarke, *The Occult Roots of Nazism. Secret Aryan Cults and Their Influence on Nazi Ideology*, Tauris Parke Paperbacks, New York 2005, s. 22. Wszystkie tłumaczenia na polski są wykonane przeze mnie, chyba że zaznaczono inaczej.

Można powiedzieć, że idee teozoficzne Bławatskiej stały się swoistym mediatorem pomiędzy „starym" modelem kultury, w którym dominował światopogląd kreacjonistyczny, a „nowym", opartym m.in. na zdobyczach nowoczesnej nauki (i budowanym na tej podstawie ewolucjonizmie jako kierunku) oraz napędzanym przez rewolucję przemysłową. Theosophical Society wraz ze swoimi sekcjami tworzyło często ważne ośrodki myśli kulturalnej, politycznej, społecznej i pedagogicznej. Jednocześnie, takie koncepcje, jak teoria ras Bławatskiej czy propagowanie pewnej wizji „aryjskości", stanowiły inspirację dla europejskich ruchów nacjonalistycznych czy nawet nazistowskich[6]. Wpływ Theosophical Society był badany przede wszystkim przez pryzmat historii ezoteryzmu. Zawęża to jednak znacznie perspektywę i choć badania te stanowią cenne oraz niezbędne źródło dla analizy antropologicznej, to nie mogą być uznane za wyczerpujące i całościowe. Niniejsza praca także nie pretenduje do ukazania tego ważnego zagadnienia, jej celem jest bowiem zarysowanie kontekstualnych uwarunkowań instytucjonalnego funkcjonowania Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim.

2.2. Theosophical Society – szkic historyczny

Trudno przedstawić struktury i dzieje Theosophical Society bez odwołania się do działalności jego twórców i długoletnich przewodniczących. Należy bowiem zauważyć, że historię stowarzyszenia postrzega się przez pryzmat poglądów jego liderów. Olav Hammer w pracy *Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age* używa – przede wszystkim w odniesieniu do Bławatskiej, Olcotta czy Besant – terminu *spokespersons* ('rzecznicy') dla podkreślenia ich wiodącej roli w kształtowaniu informacji, które wychodziły na zewnątrz

[6] „Ariozofowie, początkowo aktywni w Wiedniu przed I wojną światową, połączyli niemiecki volkistowski nacjonalizm i rasizm z okultystycznymi wyobrażeniami zapożyczonymi z teozofii Heleny Petrowny Bławatskiej, aby wieszczyć i zrealizować nadchodzącą erę niemieckiego panowania nad światem". Tamże, s. 2.

organizacji oraz przekazywane były wewnątrz niej[7]. Wypada zgodzić się z opinią Hammera, że głos szeregowych członków Theosophical Society właściwie nie był zbytnio słyszalny (choć czasem oponowali przeciwko działaniom zarządu). Członkowie zarządu pisali i publikowali najważniejsze dzieła, które złożyły się na korpus ideowy towarzystwa. Oni również podejmowali wiele ważnych decyzji i reprezentowali ruch na zewnątrz. Należy także wziąć pod uwagę swoistą masowość przystąpień do Theosophical Society na całym świecie – organizacja ta posiadała niezwykle dużą liczbę filii w wielu krajach, co sprawiło, że jedynie nieliczni ich członkowie (głównie członkowie zarządów) mieli wpływ na to, jakie fakty dotyczące działalności stowarzyszenia zostawały ujawnione odbiorcy zewnętrznemu. Opowieść dotyczącą Theosophical Society rozpocznę zatem od krótkiego przedstawienia biografii i działalności jego twórców oraz długoletnich przewodniczących – Heleny Pietrowny Bławatskiej, Henry'ego Steela Olcotta oraz Williama Quana Judge'a.

Na temat Heleny Bławatskiej powstało wiele prac biograficznych, większość ma charakter popularnonaukowy. Poważniejsze publikacje (a do tych przede wszystkim się odwołuję) dotyczą zachodniego ezoteryzmu oraz ruchu teozoficznego. Należy jednak zauważyć, że historia życia Bławatskiej przed założeniem towarzystwa została odtworzona na podstawie jej własnych wspomnień, świadectw rodziny oraz osób, które ją znały. W związku z tym właściwie nie ma źródeł, które moglibyśmy uznać za obiektywne, choć wielu badaczy podejmowało trud zweryfikowania podawanych przez nią informacji[8]. Trzeba zaznaczyć, że wszelkie informacji biograficzne na temat Bławatskiej były zapisywane dopiero w późnym etapie jej życia, najczęściej zaś dopiero po śmierci kobiety. Częsta mityzacja tej postaci i próby wskazania jej niezwykłych

[7] Zob. O. Hammer, *Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*, Brill, Leiden–Boston 2004, s. 36–37.

[8] Godwin wymienia m.in. Borisa de Zirkoffa, który będąc redaktorem *Collected Writings* Bławatskiej, podjął trud odtworzenia chronologii wydarzeń pomiędzy 1850 a 1860 r. Jean Overton Fuller i Paul Johnson uzupełnili informacje, podejmując próbę oddzielenia prawdziwych od fałszywych. Próby takie podejmował też sam Godwin. Zob. Tenże, *Blavatsky and the First Generation*…, s. 15–16.

zdolności to chętnie wybierane elementy z życiorysu Bławatskiej jako założycielki Theosophical Society[9]. Podobne próby wykazywania niezwykłości i predestynowania do wielkich rzeczy podejmowano w tym czasie w biografiach wielu postaci związanych z ezoteryką lub okultyzmem[10]. W 1937 roku ukazały się *Personal Memoirs of H.P. Blavatsky*. Mary Katherine Neff, sama będąc teozofem i pracując na archiwaliach zgromadzonych przez TS (Adyar), próbowała w tej publikacji uporządkować i przywołać najważniejsze wydarzenia z życia Bławatskiej na podstawie pozostawionych przez nią dokumentów osobistych. Neff, określając samą siebie mianem „kompilatora", cytowała z dokonanego przez siebie wyboru pism założycielki TS[11]. Nicholas Goodrick-Clarke zauważył, że lepiej udokumentowana część życia Bławatskiej, którą nazywa publiczną, rozpoczęła się po przybyciu przyszłej liderki TS do Stanów Zjednoczonych (1873)[12].

Helena Bławatska, jak podają biografowie, urodziła się 12 sierpnia 1831 roku (31 lipca według kalendarza juliańskiego) w Jekaterynosławiu (obecnie Dniepr), w rodzinie arystokratycznej (von Hahn)[13] o tradycjach intelektualnych. Jej babka ze strony matki, Elena Pawłowna Fadeewa (1789–1860), była osobą wszechstronnie wykształconą, korespondującą z wieloma intelektualistami europejskimi. Matka natomiast była popularną pisarką. Samą Helenę kształciła angielska guwernantka, a wiedzę mogła zdobywać dzięki bogatej bibliotece pradziada, Pawła

[9] Po śmierci Bławatskiej ukazały się biografie i wspomnienia jej dotyczące. Zob. np. A. Besant, *H.P. Blavatsky and the Masters of the Wisdom*, Theosophical Publishing Society, London 1907.

[10] Np. biografia astrologa i różokrzyżowca Maxa Heindla, napisana przez jego żonę, miała w zamierzeniu udowadniać jego niezwykłe zdolności. Próbowano to udowodnić m.in. poprzez preparowanie i odpowiednie usytuowanie elementów w jego horoskopie urodzeniowym, co doprowadzało do określonych ich interpretacji.

[11] Zob. M.K. Neff, *Personal Memoirs of H.P. Blavatsky*, Rider & CO. Paternoster House, London 1937.

[12] Zob. N. Goodrick-Clarke, *The Western Esoteric Traditions: a Historical Introduction*, Oxford University Press, Oxford–New York 2008, s. 214.

[13] Zob. J.A. Santucci, *Blavatsky Helena Petrovna*, in: *Dictionary of Gnosis…*, s. 177.

Dondoukow-Korsakowa, zawierającej pozycje bibliograficzne z zakresu „nauk tajemnych”[14]. W 1849 roku wyszła za mąż za Nikifora Wasiliewicza Bławatskiego, gubernatora rosyjskiego, szybko jednak odeszła od męża, udając się w podróże po Europie i Azji[15]:

> Od tego czasu rozpoczęła wieloletnią wędrówkę, prawdopodobnie w celu poszukiwania prawd ezoterycznych i nauczania okultystycznego, podróżując do wielu miejsc, w tym Konstantynopola – gdzie istniało największe skupisko mistyków sufickich – Grecji, Egiptu i Europy Wschodniej. Podczas pobytu w Egipcie (1849–1850) poznała koptyjskiego okultystę Paulosa Metamona, tzw. magika, który wiele lat później (1871) miał pomagać Bławatskiej w zakładaniu Societe Spirite w Kairze. Twierdzono, że Metamon miał być jej okultystycznym nauczycielem podczas wczesnych lat jej podróży. Z Egiptu Bławatska wyruszyła do Europy, podróżując do Paryża i Londynu, gdzie, jak twierdzono, miała po raz pierwszy spotkać swojego Mistrza[16], w Hyde Parku w lecie 1850 roku[17].

Po tym okresie Bławatska udała się w dalszą podróż – po Ameryce Północnej, poszukując najpierw jej „pierwotnych” mieszkańców, Indian, później zaś próbując ustalić pochodzenie praktyk *voodoo* w Nowym Orleanie. W 1852 roku udała się do Ameryki Południowej. W tym czasie postanowiła też pojechać do Indii. Chciała także przedostać się do Tybetu – ten zamiar jednak nie powiódł się. Przez południowe Indie, Jawę i Singapur powróciła następnie na Wyspy Brytyjskie. W Anglii przebywała w latach 1853–1854, a w drugiej połowie 1854 roku wyruszyła znów w podróż, tym razem po Stanach Zjednoczonych, odwiedzając Nowy Jork, Chicago i San Francisco, gdzie pozostała do końca roku 1855. Później przez Japonię i Indie ponownie próbowała przedostać

[14] Zob. J. Godwin, *Blavatsky and the First Generation*…, s. 15–16.

[15] Zob. J.A. Santucci, *Blavatsky Helena Petrovna*…, s. 177.

[16] Santucci rekonstruuje tę historię, ale nie wymienia z imienia owego „mistrza”. Godwin przytacza kryptonim „M.”, podając informację, że niektórzy badacze uważają, iż chodzi o włoskiego rewolucjonistę Giuseppe Mazziniego. Zob. J. Godwin, *Blavatsky and the First Generation*…, s. 16.

[17] J.A. Santucci, *Blavatsky Helena Petrovna*…, s. 177.

się do Tybetu. Z Indii powróciła do Europy w roku 1857 (przez Francję, Niemcy do Rosji). W latach 1858–1863 przebywała ze swoją rodziną. Jak pisze James Santucci, ważny w jej życiu był rok 1859, ponieważ wtedy poważnie zachorowała i była bliska śmierci. Wówczas, jak sądzono potem, obudziły się w niej „zdolności mediumistyczne"[18]. Bławatska nie była jedyną osobą, która w tym czasie „odczuła" przypływ „zdolności mediumistycznych". W latach pięćdziesiątych XIX wieku do Europy zawitała moda na „kręcenie stołów", jak określał to Julian Horain[19], w wyniku czego ostatecznie narodził się ruch spirytystyczny, choć badacze uznają, że jego początków należy doszukiwać się jeszcze w końcu lat czterdziestych[20]. Wówczas to w Hydesville w Stanach Zjednoczonych po raz pierwszy udokumentowano, jak twierdzono, próby porozumienia się z duchami za pomocą stukotów[21]. Po tych zdarzeniach wiele osób rozpoczęło praktyki związane z próbami komunikacji z duchami zmarłych[22]. Pod koniec lat pięćdziesiątych ruch spirytystyczny był już dość dobrze

[18] Zob. tamże, s. 177–178.

[19] Zob. J.F. Horain, *Stoły wędrujące. Szkic pół-naukowy i pół-humorystyczny*, Nakładem Aleksandra Nowoleckiego Księgarza, przy ulicy Krakowskie Przedm: wprost Kolumny, Warszawa 1853.

[20] O początkowych latach eksperymentów ze stołami wirującymi i modzie na nie w Europie lat pięćdziesiątych XIX w. piszę szerzej w artykule: K. Gęsikowska, *Ludyczne aspekty europejskiego spirytyzmu w latach 1853–1854*, w: *Etno-grafie, kulturo-grafie*, red. K. Gęsikowska, K. Kozakowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2018, s. 77–99.

[21] Rodzina Foxów wprowadziła się do domu, w którym wciąż słyszała stukanie. Mieszkańcy uznali, że jest ono pochodzenia nadnaturalnego. Foxowie wielokrotnie próbowali komunikować się z siłami wytwarzającymi dziwne odgłosy. Okazało się, że ich dzieci (Kate i Maggie) obdarzone są darem komunikowania się z duchami. Nagłośnienie sprawy w prasie spotkało się z wielkim zainteresowaniem i jednoczesnymi oskarżeniami o fałszerstwo. Anthony Aveni w pracy *Poza kryształową kulą…* w przystępny sposób opisuje historię rodziny Foxów. Zob. A. Aveni, *Poza kryształową kulą. Magia, nauka i okultyzm od starożytności po New Age*, tłum. R. Bartołd, Zysk i S-ka, Poznań 2001, s. 190–204; por. również R.S. Cox, *Body and Soul. A Sympathetic History of American Spiritualism*, University of Virginia Press, Charlottesville–London 2003, s. 6–7.

[22] Robert S. Cox zauważył, że zdarzenia związane z rodziną Foxów nie były ewenementem w tym czasie. Jeszcze wcześniej pojawiła się koncepcja *harmonial spiritualism* Andrew Jacksona Davisa. Jednak dopiero po zdarzeniach

rozwinięty i przyjmował różnorodne formy (zawsze jednak nawiązujące do seansu spirytystycznego). Anthony Aveni zauważył dodatkowo, że spirytyzm można uznać raczej za nurt niż za organizację[23], co nie oznacza jednak, że spirytyści nie zrzeszali się. Spirytyzm był ruchem masowym – wiele osób traktowało bardzo poważnie wszystkie podejmowane podczas seansów próby komunikacji z duchami. Pomimo że, jak pisze Santucci, stosunek Bławatskiej do spirytyzmu był ambiwalentny[24], należy stwierdzić, że rozwijający się w zawrotnym tempie ruch spirytystyczny nie pozostawał bez wpływu zarówno na jej początkowe doświadczenia, jak i na sam ruch teozoficzny, którego współinicjatorką stała się później. Wspomniane wcześniej Société Spirite, założone przez nią w Kairze w roku 1871, miało związki ze spirytyzmem. Bławatska zafascynowana była pracami Allana Kardeca, którego *Le Livre des Esprits est l'ouvrage fondateur du spiritisme* (1857) uważano wówczas za podstawową lekturę spirytystyczną[25].

W latach 1863–1867 Bławatska znów wyruszyła w podróż, m.in. do Włoch (gdzie miała brać udział w powstaniu Garibaldiego), na Bałkany, do Egiptu i Persji. Jak pisze Santucci, Bławatska twierdziła, że w 1868 roku

w Hydesville rozpoczęto podejmowanie prób nawiązania „kontaktu" z duchami zmarłych na skalę masową. Zob. R.S. Cox, *Body and Soul…*, s. 7–10.

[23] „Ruch spirytystyczny w najwcześniejszych stadiach zajmował się bardziej łamaniem zasad religijnych niż naruszaniem norm naukowych. Można powiedzieć, że spirytyzm jest filozofią; bardziej nurtem niż organizacją". A. Aveni, *Poza kryształową kulą…*, s. 209.

[24] Zob. J.A. Santucci, *Theosophy and the Theosophical Society*, Theosophical History Centre, London 1985, s. 4. Goodrick-Clarke zauważył także, że sama Bławatska zajmowała się przekazami „ze świata duchów" jako medium, uważała jednak, że choć amerykański spirytyzm jest przydatny, to brak mu „prawdziwej" wiedzy okultystycznej. Zob. N. Goodrick-Clarke, *The Western Esoteric Traditions…*, s. 214. Santucci dowodził, że Bławatska napisała wiele artykułów w obronie spirytyzmu w latach 1874–1875, a jego wpływ na założenie Towarzystwa Teozoficznego jest niezaprzeczalny. Zob. J.A. Santucci, *Theosophy and the Theosophical Society…*, s. 3.

[25] Bławatska uważała jednak, że podczas seansów nie pojawiają się „dusze zmarłych", ale zaledwie strzępy ich osobowości „przelewane" przez „astralne światło" (termin ten zapożyczyła od Eliphasa Léviego). Zob. N. Goodrick-Clarke, *Western Esoteric Traditions…*, s. 262.

miała znaleźć się w Tybecie wraz ze swoim mistrzem (wnioskując z narracji Santucciego, chodzi o „Mistrza KH" – Koot Hoomi)[26]. Kwestia mistrzów tybetańskich, do których należy wspomniany Mistrz KH, jest dość zawiła, należy jednak objaśnić ją w tym miejscu, mieli oni bowiem fundamentalne znaczenie dla całego Theosophical Society. Wspominałam wcześniej o kilkukrotnych próbach przedostania się Bławatskiej do Tybetu. Badacze spierają się, czy miało to kiedykolwiek miejsce[27]. Nie ulega jednak wątpliwości, że Tybet przedstawiany przez Bławatską w jej późniejszych pracach (takich jak *Isis Unveiled*) funkcjonował jako źródło prawdziwej, „pierwotnej" mądrości – dostarczanej przez rzeczonych mistrzów, zwanych też przez Bławatską Mahatmami. Mieli oni być „grupą wysoko rozwiniętych istot rezydujących w Himalajach"[28], niezstępujących jednak z gór, a komunikujących się z wybranymi jednostkami poprzez np. pismo automatyczne. Bławatska była pierwszą osobą, która twierdziła, że ma kontakt z mistrzami. Uzyskiwane przez nią wiadomości stanowiły zaś później jedną z podstaw doktryny teozoficznej – nazywano je często „Listami Mahatmów"[29]:

> Sama Bławatska ustawiała się vis-à-vis w stosunku do nauki [instytucjonalnej – K.G.] od samego początku swojej teozoficznej kariery. *Listy Mahatmów* przedstawiają dość niesystematyczną polemikę przeciwko współczesnej nauce oraz prezentują doktrynę Mistrzów zawartą w listach jako dużo ważniejszą niż otrzymane naukowe opinie[30].

Do kwestii Mahatmów nawiążę jeszcze w późniejszej części rozdziału. Bławatska, kontynuując swoje podróże, dotarła do Europy przez Kair

[26] Zob. J.A. Santucci, *Blavatsky Helena Petrovna*…, s. 178.

[27] Hammer wysuwa argumenty świadczące o umiejętnym plagiacie książki *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie et le Tibet*, wydanej w 1844 r. przez dwóch francuskich księży, Évariste Régis Huca i ojca Gabeta, popełnionym przez Bławatską w *Isis Unveiled*, w której to pracy opisywała swoją wizytę w Tybecie. Zob. O. Hammer, *Claiming Knowledge*…, s. 130–132.

[28] Tamże, s. 221.

[29] Choć nie zawsze zawierały one informacje o naturze doktrynalnej.

[30] O. Hammer, *Claiming Knowledge*…, s. 261.

(tam krótko zajmowała się m.in. spirytyzmem, założyła wspomniane wcześniej Société Spirite, ale funkcjonowało ono niedługo)[31]. Od 1873 roku przebywała w Stanach Zjednoczonych. Santucci konkluduje:

> Co można sądzić o tym długim czasie podróży odbytej przez dziewczynę, która rozpoczęła ją jako świeżo poślubiona nastolatka, twierdząca później, że była w najbardziej niedostępnych miejscach świata, czasem przebrana za mężczyznę, raz biorąc udział w bitwie, spotykając się z praktykującymi magię i okultyzm, spędzając większą część tych dwudziestu lat jak istna Cyganka[32]?

Chociaż Santucci również rekonstruuje wczesną biografię Bławatskiej na podstawie niepewnych źródeł, to uważa, że te fragmenty, które tutaj przedstawiłam, mimo iż podkoloryzowane, można uznać za prawdziwe. Jak już wspomniałam, Bławatska wprawdzie korzystała z m.in. biblioteki pradziadka, w której zgromadzone były książki dotyczące „wiedzy tajemnej", ale oficjalnie głosiła, że wpływ na nią miały głównie nauki pobierane od mistrzów (tj. Mahatmów)[33]. Nie można jednak zaprzeczyć, że jako inicjatorka powstania Theosophical Society i jedna z czołowych jego postaci miała ogromny wpływ zarówno na kształt samego stowarzyszenia, jak i na korpus ideowy przezeń wytworzony.

Kolejną ważną postacią związaną z Theosophical Society był Henry Steel Olcott (1832–1907), współinicjator i długoletni prezes Theosophical Society, później Theosophical Society (Adyar). Michael Gomes w haśle encyklopedycznym poświęconym Olcottowi pisze, że zainteresował się on dość wcześnie reformą rolną, później został sekretarzem redakcji w nowojorskiej "Tribune", specjalizując się w tej problematyce. Podczas wojny secesyjnej został wcielony do wojska, potem mianowano go śledczym przy Departamencie Wojny USA. Gdy powstawało Theosophical Society, Olcott był już dobrze znanym prawnikiem w Nowym Jorku[34].

[31] Zob. J.A. Santucci, *Blavatsky Helena Petrovna*…, s. 179.

[32] Tamże.

[33] Zob. tamże.

[34] Zob. M. Gomes, *Olcott Steel Henry*, in: *Dictionary of Gnosis*…, s. 894.

Wczesnemu okresowi jego życia (przed założeniem Theosophical Society) badacze nie poświęcają tak wiele uwagi, jak życiorysowi Bławatskiej. Można jednak wnioskować, że Olcott fascynował się spirytyzmem. Wiadomo, że zajmował się on m.in. badaniem osób, które, jak twierdzono, przejawiały zdolności mediumistyczne. Ta pasja doprowadziła go do Bławatskiej. Ich pierwsze spotkanie miało miejsce, gdy Olcott zajmował się sprawą rodziny mieszkającej w miejscowości Vermont, o której twierdzono, że ma zdolności mediumistyczne. Olcott szybko zorientował się, że podobne uzdolnienia posiada sama Bławatska. Stąd też doszło do nawiązania pomiędzy nimi współpracy[35]. Znajomość ta wkrótce zaowocowała zebraniem grupy podobnie myślących ludzi i organizowaniem spotkań połączonych z wykładami. Pomysł utworzenia towarzystwa miał się narodzić podczas wykładu "The Lost Canon of Proportion of the Egyptians" George'a Henry'ego Felta[36], który odbył się 7 września 1875 roku w mieszkaniu Bławatskiej. Podczas dyskusji Olcott wystąpił z propozycją utworzenia grupy zajmującej się zapomnianą wiedzą starożytnych Egipcjan i Chaldejczyków[37]. Pierwsze spotkanie w tej sprawie odbyło się 8 września, ale stowarzyszenie ostatecznie założono 17 listopada, po dopełnieniu wszystkich kwestii formalnych. Santucci zauważył, że przeważnie Bławatską uznaje się za pierwszą założycielkę, jednak dokumenty świadczą o tym, że jej wkład w tym zakresie jest przeceniany; sekretarzem nowego stowarzyszenia został William Quan Judge, pierwszym prezesem zaś – Henry Steel Olcott[38].

Judge urodził się w Dublinie, jednak jego rodzina wcześnie wyemigrowała do Stanów Zjednoczonych. Z wykształcenia był prawnikiem, ale od

[35] Zob. tamże.

[36] George Henry Felt (1831–1906), architekt i inżynier, współzałożyciel Theosophical Society. Zob. N. Goodrick-Clarke, *The Western Esoteric Traditions*…, s. 217.

[37] Jak pisze Goodrick-Clarke, wszyscy uczestnicy wykładu zainteresowani byli okultyzmem. Ich nazwiska podaję za tym badaczem: Seth Pancoast (1823–1889), Emma Hardinge Britten (1823–1899), Charles Sotheran (1847–1902), Henry J. Newton (1823–1895), Charles Carleton Massey (1838–1905). Zob. tamże.

[38] Zob. J.A. Santucci, *Theosophy and the Theosophical Society*…, s. 3–7.

zawsze interesował się okultyzmem i ezoteryką – gdy poznał Bławatską i Olcotta, został jednym z członków-założycieli Theosophical Society. Działał przede wszystkim w jego amerykańskiej sekcji, ale pozostawał gorącym zwolennikiem idei Bławatskiej. Dopiero po jej śmierci, w wyniku konfliktu z Besant, stworzył własną organizację na bazie amerykańskiej sekcji Theosophical Society. Jego najbardziej znaną pracą jest *The Ocean of Theosophy* (1893).

Po utworzeniu towarzystwa początkowo dyskutowano nad jego głównymi zadaniami. Ostatecznie wskazano trzy najważniejsze: stworzenie zaczątku uniwersalnego braterstwa bez względu na rasę, wyznanie, płeć, status, czy kolor skóry[39]; popieranie porównawczych studiów religii, filozofii i nauki; badanie niewyjaśnionych praw Natury i sił ukrytych człowieka (podaję w porządku, jaki został przyjęty przez Theosophical Society; stan z 1896 roku)[40].

W roku 1875 Bławatska zaczęła pisać swoje pierwsze dzieło: *Isis Unveiled: A Master Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology* (publikacja w roku 1877). Zdaniem Goodrick-Clarke'a: „Ta dwutomowa praca stanowi programowy sprzeciw współczesnego okultyzmu wobec nauki materialistycznej"[41]. Oskarżenia Bławatska kierowała m.in. w stronę Charlesa Darwina i Thomasa Henry'ego Huxleya, przeciwstawiając koncepcjom ewolucjonistycznym domniemaną wiedzę starożytnych, mesmeryzm, spirytyzm itd. Krytykowała chrześcijaństwo, powołując się na tradycje buddyjskie, hinduistyczne, na pisma neoplatońskie czy filozofię hermetyczną. Twierdziła, że istnieje tylko jedna prawdziwa podstawa wszystkich religii. W jej książce pojawiają się terminy *teozofia* oraz *teozof*. Towarzystwo interesowało się Wschodem, przede wszystkim Indiami, co, jak zauważył Goodrick-Clarke, miało podłoże zwłaszcza w kolonialnym micie romantycznym[42]. Na mit ten złożyła się wiedza

[39] Wiara w uniwersalne braterstwo i zainteresowanie religiami azjatyckimi zostały dodane później, w 1878 r., po tym jak towarzystwo zaczęło działać w Indiach. Por. N. Goodrick-Clarke, *The Western Esoteric Traditions*…, s. 218.

[40] Zob. J.A. Santucci, *Theosophy and the Theosophical Society*…, s. 8.

[41] N. Goodrick-Clarke, *The Western Esoteric Traditions*…, s. 216.

[42] Można zatem stwierdzić, że teozoficzne odczytanie Orientu było w pewnym stopniu zbieżne z tym, o którym pisał Edward Said.

zgromadzona przez (głównie) badaczy-orientalistów, wyrażająca się na początku w formie zainteresowania Wschodem, a później uznania go za źródło mądrości. Inspirowano się m.in. pismami Rammohuna Roya (1772–1833), hinduskiego reformatora, który wprowadził ideę indoeuropejskiego złotego wieku, a także książką Edwarda Arnolda *The Light of Asia* (1879), która oferowała Zachodowi popularną wiedzę na temat buddyzmu. Goodrick-Clarke pisze, że Bławatska w swoich pracach czerpała informacje z dzieł obu tych autorów[43].

Przenosząc Theosophical Society do Indii (w 1878 roku), Bławatska i Olcott pracowali jednocześnie na rzecz upowszechnienia tam idei teozoficznych; wykazywali również zainteresowanie lokalną kulturą. Od 1879 roku rozpoczęto wydawanie czasopisma "The Theosophist"[44]. W 1880 roku Bławatska i Olcott formalnie przeszli na buddyzm. Dzięki podróżom oraz spotkaniom w Indiach Bławatska miała okazję zapoznać się z pewnymi informacjami dotyczącymi Upaniszad, Bhagavad-Gity oraz Wedanty. Wykorzystała je w swoich pismach dotyczących teozofii (m.in. pojawiły się one w *The Secret Doctrine*, nad którą prace rozpoczęła w roku 1883)[45]. Jeśli, jak powiedziałam wcześniej, Bławatska zajmowała się przede wszystkim kwestiami związanymi z doktryną teozoficzną, to działalność Olcotta dotyczyła „praktycznej" strony – jego umiejętności organizacyjne i nacisk na praktykę etyki teozoficznej miały w ocenie Gomesa wpływ na zyskanie przez towarzystwo szacunku[46]. Olcott działał również na rzecz hinduistów i buddystów, broniąc ich przed poczynaniami kolonizatorów i misjonarzy[47].

Ważnymi postaciami, które przystąpiły do towarzystwa w Indiach, byli: Alfred Percy Sinnett (1840–1921), brytyjski redaktor "The Pioneer" w Indiach, oraz Allan Octavian Hume (1829–1912), emerytowany

[43] Zob. N. Goodrick-Clarke, *The Western Esoteric Traditions*…, s. 216–218.

[44] Czasopismo było redagowane przez Bławatską przez sześć lat. Chętnie przyjmowano artykuły wykształconych osób z Indii, które, jak zauważył Godwin, były często ignorowane przez brytyjski rząd. Zob. J. Godwin, *Blavatsky and the First Generation*…, s. 22.

[45] Zob. N. Goodrick-Clarke, *The Western Esoteric Traditions*…, s. 216–219.

[46] Zob. M. Gomes, *Olcott Steel Henry*…, s. 894–895.

[47] Zob. J. Godwin, *Blavatsky and the First Generation*…, s. 24.

sekretarz rządu w Indiach. Od 1880 roku TS donosiło, że wiadomości od Mahatmów napływały z większą częstotliwością (przede wszystkim te pochodzące od Mistrzów Koot Hoomi i Morya). Twierdzono, że miało to związek z przystąpieniem do stowarzyszenia Sinnetta i Hume'a – Bławatska „otrzymywała" wiadomości dla nich. Sinnett był adresatem ponad stu takich „wiadomości" w latach 1880–1885. Jego pierwsza książka, *The Occult World* (1881), opisująca fenomen Bławatskiej i Mahatmów, dotarła do szerokiego grona czytelników władających językiem angielskim i wywołała wśród nich sensację. Kolejna praca tego autora, *Esoteric Buddhism* (1883), stała się wkrótce niezwykle popularną lekturą, wyjaśniającą podstawowe zasady teozofii. W 1883 roku Sinnett powrócił do Londynu, gdzie pełnił funkcje sekretarza i prezesa loży londyńskiej[48].

Od lat osiemdziesiątych XIX wieku hipotetyczne przekazy Mahatmów stały się niezwykle ważnym elementem doktryny i podstawą konkretnych działań TS. Wówczas również Bławatska zaadaptowała dla teozofii ideę karmy[49]. Działalność teozofów na terenie Indii miała ponadto wpływ na tzw. odrodzenie buddyzmu – Gomes zauważył, że Olcott jest pamiętany w Azji Południowej jako jeden z jego pionierów[50]. W 1888 roku ukazała się kolejna książka Bławatskiej, *The Secret Doctrine*, zawierająca zdaniem autorki podstawową wiedzę, na której oparta jest każda religia. Od lat osiemdziesiątych coraz częściej jednak pojawiały się głosy krytyczne pod adresem TS i samej Bławatskiej. Po wyjeździe teozofki na Wyspy Brytyjskie Olcott pozostał prezesem towarzystwa i redaktorem "The Theosophist", jednak z uwagi na jego częste podróże wiele obowiązków przejął Charles Leadbeater, młody anglikański pastor, który w roku 1883 przystąpił do organizacji. Leadbeater miał być wtajemniczany w sprawy okultyzmu przez Mahatmów. Został naczelnym ideologiem TS – był autorem ponad czterdziestu książek. Twierdził, że posiada zdolności jasnowidzenia, które wykorzystywał często, aby poznać przeszłość członków organizacji, ale także – historię świata. Z to-

[48] Zob. N. Goodrick-Clarke, *The Western Esoteric Traditions…*, s. 219–221.

[49] Zob. tamże, s. 223.

[50] Zob. M. Gomes, *Olcott Steel Henry…*, s. 894.

warzystwem, m.in. za sprawą Leadbeatera, przez wiele lat był związany Jiddu Krishnamurti[51].

Bławatska po wyjeździe na Wyspy Brytyjskie nie powróciła już do Indii, przed śmiercią wydała jednak jeszcze dwie prace – *The Voice of Silence* i *Key to Theosophy*. W ostatnich latach jej życia do TS przystąpiło kilka kolejnych osób. George Robert Stowe Mead (1863–1933), absolwent Cambridge, historyk, tłumacz, redaktor, miał znaczny wpływ na późniejsze pisma Bławatskiej – służył jej pomocą zarówno w zakresie redakcji, jak i swą wiedzą z dziedziny języków starożytnych. Stał się również autorytetem w zakresie gnostycyzmu, hermetyzmu i początków chrześcijaństwa. Annie Besant, działaczka społeczna, która była uznaną oraz szanowaną osobistością, została poproszona o napisanie recenzji *The Secret Doctrine* Bławatskiej i, jak pisze Godwin, po przeczytaniu książki natychmiast przystąpiła do towarzystwa. Besant była postacią wpływową – jeszcze przed śmiercią Bławatskiej, bo w 1890 roku, siedziba stowarzyszenia została przeniesiona do jej domu w Londynie. Bławatska spędziła tam ostatnie dni swego życia, otoczona kilkorgiem rezydujących tamże zaufanych członków organizacji[52].

Po śmierci Bławatskiej w 1891 roku prezesem towarzystwa wciąż był Olcott, ale do tej funkcji pretendowali także Besant i Judge, wyznaczeni przez Bławatską na jej sukcesorów. Pod koniec XIX wieku kierujący organizacją nie mieli wspólnej wizji jej przyszłego kształtu. Olcott za istotne uznawał idee obecne w azjatyckim buddyzmie oraz prace na rzecz edukacji, Besant była zainteresowana hinduizmem i żywo angażowała się w ruchy niepodległościowe na terenie Indii, Judge zaś uważał, że zarówno przeszłość, jak i przyszłość towarzystwa powinny być związane ze Stanami Zjednoczonymi i światem zachodnim. Szczególnie ostry konflikt miał miejsce pomiędzy Besant i Judge'em, którzy próbowali się wzajemnie zdyskredytować w oczach członków stowarzyszenia. Judge zmarł na gruźlicę w roku 1896, a jego następcą została Katherine Tingley, medium, która wspierała Judge'a w ostatnich latach życia. Zajęła się aktywnie działalnością przeciwko Besant, w 1898 roku zmieniła na-

[51] Zob. B. French, *Leadbeater Charles*, in: *Dictionary of Gnosis…*, s. 685.

[52] Zob. J. Godwin, *Blavatsky and the First Generation…*, s. 28.

zwę towarzystwa na The Universal Brotherhood and the Theosophical Society, a w 1900 roku przeniosła siedzibę organizacji do Point Loma. W ten sposób z głównego TS wydzielone zostało TS (Pasadena). Pomimo tego rozłamu oraz kilku pomniejszych kryzysów TS (Adyar) powiększało wciąż swoje szeregi, a na świecie powstawały liczne jego filie[53].

Po śmierci Olcotta druga generacja zarządu stowarzyszenia stała się bardziej aktywna. Postacie kluczowe dla TS (Adyar) w tym czasie to Besant, Leadbeater i Krishnamurti. Swoją działalność rozwijało również TS (Pasadena), jednak ze względu na brak informacji na jego temat w rozważaniach członków Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim odwoływać będę się przede wszystkim do historii TS (Adyar).

Besant przejęła funkcję prezesa po śmierci Olcotta w 1907 roku i pełniła ją aż do śmierci, przy ścisłej współpracy z Leadbeaterem. Założenia ideowe towarzystwa zostały znacznie zmienione w tym okresie. Besant uważała, że zbawienie ludzi na ziemi dokonać się może tylko poprzez pracę zgodną z zamiarami nadludzkich postaci, m.in. za pośrednictwem mistrzów, którzy mieli kierować ewolucją, a także osoby World Teacher (Nauczyciela Świata). Postać ta, jak pisze Catherine Wessinger, została prawdopodobnie wymyślona przez Leadbeatera, a pomysł ten był później wcielany w życie przez Besant. Z idei tej narodziła się przypuszczalnie koncepcja New Age, zaproponowana przez innego członka Theosophical Society – Alice Bailey (1880–1949), która pierwsza użyła tego sformułowania jako terminu. Wessinger zauważa, że Besant w zakresie umiejętności komunikacyjnych znacznie różniła się od Bławatskiej. Jej prace dotyczące teozofii miały być pisane w sposób jasny i zrozumiały. Różniła się także, jak wspomniałam, jej wizja teozofii. Leadbeatera poznała w roku 1889 – zainteresowała się też szybko jego „zdolnościami", była jego zwolenniczką i popierała go do końca swojego życia, pomimo podnoszonych w TS skarg przeciwko niemu. Besant poświęciła się ponadto pracy na rzecz hinduizmu w Indiach (od 1896 roku), zakładając Central Hindu College dla chłopców w Varanasi (1898; stał się on potem

[53] Zob. tamże, s. 28–30.

zaczątkiem Hinduskiego Uniwersytetu w Banaras), w 1904 roku zaś założyła podobną jednostkę dla dziewcząt (Central Hindu Girls' School). Ideę Nauczyciela Świata zaczęto promować od 1908 roku. Zakładała ona, że Mistrz Maitreya (przyszły Budda) przebywał w Himalajach, ale potrzebował on „ciała", aby komunikować się ze światem zewnętrznym (sam miał nie wytrzymywać jego „wibracji"). Tego typu „ciałem" dla Nauczyciela Świata miał stać się Jiddu Krishnamurti – przedstawiony przez Leadbeatera Besant w 1908 roku. Besant adoptowała go (oraz jego młodszego brata), po czym uformowała Order of the Star in the East (Zakon Gwiazdy na Wschodzie) i ogłosiła, że Nauczyciel wkrótce nadejdzie, wraz z Nową Religią i Nową Cywilizacją. Spowodowało to wzrost zainteresowania towarzystwem i chęć przystąpienia do niego wielu nowych członków. Leadbeater został jednak oskarżony o niewłaściwą postawę w stosunku do Krishnamurtiego[54], a w 1915 roku przesunięty z Indii do Australii. Krishnamurti został zaś wysłany do Anglii w celu dalszej edukacji. TS (Adyar) w latach dwudziestych XX wieku skupione było wokół postaci Krishnamurtiego i jego rzekomego przebudzenia – w 1925 roku zaczął on przemawiać jako Nauczyciel Świata. Kiedy Krishnamurti „dojrzał", jak pisze Wessinger, odrzucił wiarę w mistrzów, reinkarnację i przeszłe życia. Ogłosił też, że nie jest zainteresowany tworzeniem nowej religii, i zaczął nauczać w sposób, który przeciwstawiał się teozoficznemu światopoglądowi. W 1929 roku rozwiązał Zakon Gwiazdy w obecności Besant, która pomimo to do końca życia (zmarła w 1933 roku) wierzyła, że jest on Nauczycielem Świata[55].

W czasie, gdy prezesem towarzystwa była Annie Besant, liczba jego członków na całym świecie wzrosła z 14 700 (1907) do 45 098 (1928)[56]. Skuteczne propagowanie jego programu oraz wydanie wielu nowych prac (Besant i Leadbeater są autorami wielu poczytnych dzieł z zakresu teozofii), a także ich przekład na inne języki, spowodowało coraz szer-

[54] Leadbeater był wielokrotnie oskarżany o pedofilię. Zob. C. Wessinger, *The Second Generation Leaders of the Theosophical Society*, in: *Handbook of Theosophical Current…*, s. 37, przyp. 4.

[55] Zob. tamże, s. 33–43.

[56] Zob. tamże, s. 46.

sze przyswajanie (wciąż zmieniających się) idei Theosophical Society na świecie. Pomimo że kolejni liderzy organizacji mieli coraz to inne pomysły na to, czym jest (lub powinna być) teozofia, uformowany wcześniej korpus idei stanowił inspirację dla wielu osób szukających alternatywnej „wiedzy". Można jednak wskazać pewne podstawowe różnice pomiędzy poglądami pierwszej i drugiej generacji zarządu:

> (1) Włączenie katolicyzmu i jego sakramentów do Theosophical Society (Adyar) poprzez pośrednictwo Starego (później Liberalnego) Kościoła Katolickiego oraz dzięki wysiłkom jego przewodniczącego, biskupa Jamesa Ingalla Wedgwooda (1883–1950) i jego bliskiego współpracownika C.W. Leadbeatera. (2) Twierdzenie na podstawie przekazów mediumistycznych Leadbeatera z 1909 roku, że młody chłopiec z Indii, Jiddu Krishnamurti (1896–1886), będzie wcieleniem Nauczyciela Świata, Chrystusa lub Maitreyi. Ta teza doprowadziła wkrótce do powołania Zakonu Gwiazdy na Wschodzie. (3) Podkreślanie [wagi – K.G.] pism Annie Besant i C.W. Leadbeatera jako głównych dostarczycieli teozoficznych nauk i prawie całkowite wykluczenie pism H.P. Bławatskiej. (4) Podkreślanie raczej [wagi – K.G.] zdobywania oraz kształcenia mediumicznych i okultystycznych sił niż teoretycznego rozumienia okultyzmu[57].

Dalsze dzieje TS (Adyar) są mniej istotne dla niniejszej pracy, wspomnę zatem o nich jedynie pokrótce. William M. Ashcraft pisze o trzeciej generacji, czyli o zarządach kierujących TS (Adyar) po śmierci Besant w 1933 i Leadbeatera w 1934 roku oraz w TS (Pasadena) po śmierci Tingley w 1929 oraz Crosbiego w 1919 roku. Za życia Bławatskiej towarzystwo przekształciło się w organizację skupiającą tysiące członków; największy ich przypływ odnotowano w latach dwudziestych – w roku 1930 TS (Adyar) liczyło 39 311 osób na całym świecie[58]. Wkrótce jednak spadło zainteresowanie teozofią i zmniejszyła się liczba uczestników ruchu – ok. roku 1940 było ich mniej niż 28 000[59]. George Arundale (1878–1945)

[57] J.A. Santucci, *Theosophical Society…*, s. 1121.

[58] Zob. W.M. Ashcraft, *The Third Generation…*, s. 74.

[59] Zob. tamże.

został prezesem TS (Adyar) po zgonie Besant i był nim aż do śmierci, towarzystwo to traciło jednak na znaczeniu – zyskiwało natomiast TS (Pasadena).

Niektóre koncepcje TS zostały przedstawione w niniejszym rozdziale. Warto jednak przytoczyć za Olavem Hammerem pewne podstawowe obszary zainteresowań, które ujawniły się w czasie działalności pierwszych dwóch generacji towarzystwa. Hammer zauważa, że jednym z ważniejszych elementów światopoglądu TS (Adyar) było odwołanie się do wyobrażonej historii i geografii miejsc świętych (*imaginative history and sacred geography*). Badacz wymienia takie miejsca, jak: Tybet, Egipt[60], Indie[61], ale także utopie, takie jak: Szambala, Atlantyda, Agarta. TS wyobrażało sobie Orient jako źródło mądrości i przeciwstawiało mu Zachód jako miejsce zepsute[62]. Bławatska krytykowała chrześcijaństwo, jednak już Besant i Leadbeater czerpali otwarcie z jego tradycji myślowej. Bławatska interesowała się również renesansowymi ideami hermetyzmu i neoplatonizmu. TS (Adyar) odwoływało się często do autorytetu „starożytnej mądrości" i przeciwstawiało ją nauce. Należy jednak zauważyć, że samo nawiązywanie do starożytności jako źródła wiedzy nie było nowe (fascynacja dorobkiem intelektualnym antyku była obecna już w pismach renesansowych myślicieli reprezentujących tradycję hermetyczną, takich jak Marsilio Ficino czy Giordano Bruno[63]). Myśl dziewiętnastowiecznych teozofów podążała zatem utartym szlakiem, choć dostrzec można pewną rekonfigurację elementów składających się na wytwarzany kompleks ideacyjny.

[60] Egipt był ważnym wątkiem w myśli teozoficznej. W interpretacji teozofów miał również stanowić kolebkę wielkiej mądrości, która została zagubiona wraz z biegiem czasu. Zob. O. Hammer, *Claiming Knowledge…*, s. 140.

[61] Tutaj pojawiła się kwestia rasy aryjskiej, która miała przechowywać wielowiekową mądrość. Zob. tamże, s. 120.

[62] Zob. tamże, s. 89–141.

[63] Zob. F.A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge, London–New York 2002, s. 14–16.

3. Powstanie i działalność Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim

3.1. Lokalne uwarunkowania

> Historyczne terytorium Śląska Cieszyńskiego, liczące przeszło 2300 km^2 […], mieściło się w granicach zakreślonych: na zachodzie – przez rzekę Ostrawicę, oddzielającą je od Moraw, na południu – przez pasmo Beskidu Śląskiego na wysokości mniej więcej przełęczy Jabłonkowskiej, na wschodzie – przez rzekę Białkę oraz pasmo górskie wzdłuż szczytów Klimczoka i Baraniej, odgraniczające ziemię cieszyńską od dawnej Rzeczypospolitej, a po pierwszym rozbiorze od Galicji. Rubież północna, biegnąca częściowo wzdłuż Wisły i Olzy do jej ujścia w Odrę, stanowiła granicę ze Śląskiem Pruskim (Górnym)[1].

Obszar geograficzny, z którym związana była działalność Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim, obejmował, poza Nydkiem, będącym jego długoletnią siedzibą[2], takie miejscowości, jak:

---

[1] J. Chlebowczyk, *Nad Olzą*, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 1971, s. 7.

[2] W punkcie pierwszym paragrafu pierwszego Statutu Towarzystwa czytamy: „Nazwa i siedziba towarzystwa: »Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku cieszyńskim« z siedzibą główną w Nydku". Zemský archiv v Opavě, fond Policejní ředitelství Moravská Ostrava, relace ze schůzí, karton 1171, signatu-

Karwina, Sucha Średnia, Darków, Łazy, Łąki – istniały tam koła przyboczne[3] stowarzyszenia. Położenie tych miast jest dość interesującym wyznacznikiem zasięgu, ale także kierunków jego działalności – wszystkie miejscowości, w których istniały koła poboczne, skupione są wokół Karwiny (Łąki, Łazy, Darków, Sucha Górna, Sucha Średnia) i tworzą zamknięty okręg. Jednakże na wieloletnią siedzibę towarzystwa obrany został Nydek, znajdujący się blisko Wisły i Cieszyna, ale oddalony od Karwiny czy Ostrawy[4]. Przyczyn takiego wyboru oraz rozmieszczenia kół istnieje wiele – są one natury ekonomicznej, demograficznej, administracyjnej, ale wiążą się również z kwestią edukacji, dostępem do usług drukarskich oraz odległością od granicy z Polską (Nydek to miejscowość rodzinna prezesa Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim Andrzeja Kajfosza). W niniejszym rozdziale przedstawiony zostanie zarys uwarunkowań kulturowo-historycznych, które wpłynęły na zawiązanie się struktur towarzystwa.

3.2. Przemiany na Śląsku Cieszyńskim od połowy XIX wieku do I wojny światowej

Pomimo że PTT na Śląsku Cieszyńskim zostało założone dopiero w 1919 roku, ludzie tworzący je żyli (i działali) na tych terenach dużo wcześniej. Granice Księstwa Cieszyńskiego, które w XIX wieku stały się podstawą wyznaczenia granic administracyjnych Śląska Cieszyńskiego, ukształtowały się jeszcze w średniowieczu[5]. Po wydarzeniach Wiosny Ludów

ra 221: Druk statutu PTT na Śląsku Cieszyńskim załączony do podania związanego z założeniem kół przybocznych.

[3] Takie pojęcie wprowadzili sami przedstawiciele Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim na określenie jednostek ukonstytuowanych przy głównym kole w Nydku, gdzie mieściła się siedziba zarządu.

[4] Wszystkie nazwy miejscowości podaję według zapisów istniejących w dokumentacji Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim.

[5] Księstwo Cieszyńskie od 1290 r. było pod panowaniem dynastii piastowskiej (pierwszy tytuł książęcy dzierżył Mieszko, syn Władysława). Więcej na ten temat zob. I. Panic, *Dzieje polityczne*, w: *Śląsk Cieszyński w średniowie-*

w 1848 roku wprowadzono patent cesarski znoszący pańszczyznę, sądownictwo patrymonialne i pozostałości świadczeń feudalnych[6]. Było to istotne dla obszaru Śląska Cieszyńskiego, gdzie większość ludności stanowili mieszkańcy wsi. Dotychczas utrzymywali oni siebie i swoje rodziny z rolnictwa, odrabiając przy tym pańszczyznę na gruntach należących do miejscowych arystokratów (takich jak np. ród Larischów). Istotne było także zniesienie w 1859 roku cechów jako formy zrzeszeń – zamiast tego rzemieślnicy zaczęli organizować się w stowarzyszenia[7]. Procesy te były jedną z podstaw poważnych zmian, które nastąpiły w okresie industrializacji Śląska Cieszyńskiego. W skład obszaru administracyjnego tego regionu wchodziły w 1918 roku powiaty: bielski, cieszyński, frydecki i frysztacki[8]. Przed I wojną światową Nydek, Karwina oraz miejscowości przyboczne znajdowały się więc na terenie Śląska Austriackiego[9] (od 1849 roku), będącego częścią ziem podlegających monarchii austriackiej. Od roku 1867 pozostawał on w granicach Austro-Węgier. Od 1868 roku (momentu przywrócenia przez monarchię austro-węgierską powiatów) do 1918 roku Nydek leżał w granicach administracyjnych powiatu cieszyńskiego, ze stolicą w Cieszynie. Karwina oraz miejscowości skupione wokół niej znajdowały się natomiast w powiecie frysztackim. Ziemie, na których ulokowana była Karwina wraz z okalającymi ją miastami

czu (do 1528 roku), red. I. Panic, Starostwo Powiatowe w Cieszynie, Cieszyn 2010, s. 54–69. Od 1653 r., wraz ze śmiercią ostatniego Piasta z linii książąt cieszyńskich (Elżbiety Lukrecji), Śląsk Cieszyński przeszedł w ręce dynastii Habsburgów (już wcześniej Księstwo Cieszyńskie należało do Korony Czeskiej podlegającej monarchii Habsburgów). Zob. szerzej I. Panic, *Dzieje polityczne*, w: *Śląsk Cieszyński w początkach czasów nowożytnych (1528–1653)*, red. I. Panic, Starostwo Powiatowe w Cieszynie, Cieszyn 2011, s. 92–114.

[6] Szczegółowy opis procesu uwłaszczenia zob. J. Gruchała, G. Studnicki, *Rolnictwo i przemiany cywilizacyjne na wsi cieszyńskiej*, w: *Śląsk Cieszyński od Wiosny Ludów do I wojny światowej (1849–1918)*, red. I. Panic, Starostwo Powiatowe w Cieszynie, Cieszyn 2013, s. 258–267.

[7] Zob. tamże, s. 273.

[8] Zob. K. Nowak, *Przemiany prawno-administracyjne, demograficzno-społeczne, społeczno-zawodowe i narodowościowe*, w: *Śląsk Cieszyński od Wiosny Ludów…*, s. 12–13.

[9] Śląsk Austriacki – prowincja Cesarstwa Austriackiego (później Austro-Węgier), na którą składał się Śląsk Opawski i Śląsk Cieszyński.

(a także Nydek), były częścią tzw. Zagłębia Ostrawsko-Karwińskiego[10], niezwykle istotnego ośrodka przemysłu na ziemi cieszyńskiej. Zagłębie to wykształciło się na skutek przemian zachodzących w XIX wieku w gospodarce austriackiej. Milan Myška zauważył, że Śląsk Cieszyński u progu wieku industrializacji położony był pomiędzy dwoma znacznie zróżnicowanymi obszarami. Na zachodzie i północy graniczył z Morawami, Czechami i Dolną Austrią, a także Górnym Śląskiem. Bezpośrednie sąsiedztwo przemysłowych ziem ostrawskich oraz Górnego Śląska miało wpływ na industrializację ziemi cieszyńskiej. Na wschodzie graniczyła ona z ziemiami galicyjskimi, które zachowywały w większości gospodarkę agrarną i nie posiadały wykształconych struktur przemysłowych[11]. Zdaniem historyka to właśnie położenie geograficzne i administracyjne Śląska Cieszyńskiego zadecydowało o jego szybkiej industrializacji w XIX wieku:

> Śląsk Cieszyński w XIX wieku znajdował się na granicy tych wzajemnie stykających się modeli industrializacji[12], a to określało rozwój tego fenomenu w jego środowisku. Mógł czerpać korzyści z progresywnie rozwijającego się regionu swych zachodnich i północnych sąsiadów (przyjmowanie innowacji technicznych i produkcyjno-organizacyjnych, możliwość rozwijania swej bazy surowcowej dla potrzeb bardziej rozwiniętego przemysłu, zwłaszcza w przemysłowym rejonie ziemi ostrawskiej itd.). Z drugiej strony powstający na Śląsku Cieszyńskim sektor przemysłowy, zwłaszcza przetwórstwo wełny i bawełny oraz przemysł hutniczy, mógł korzystać z nienasyconego towarami przemysłowymi rynku swych wschodnich i południowych sąsiadów, a jednocześnie sprowadzać stamtąd stosunkowo ta-

[10] Choć w rzeczywistości była to najbardziej wysunięta na zachód część Górnośląskiego Zagłębia Węglowego, przyjęto nazwę zwyczajową „Zagłębie Ostrawsko-Karwińskie".

[11] Zob. M. Myška, *Industrializacja Śląska Cieszyńskiego. Sytuacja gospodarcza w „długim" XIX wieku*, w: *Śląsk Cieszyński od Wiosny Ludów…*, s. 166–167.

[12] Podaję za Myšką: „Gyula Ránki i Iván Bérend, węgierscy historycy gospodarki, przyjęli następujące modele gospodarki dla kontynentu europejskiego w XIX wieku: zachodnio- i środkowoeuropejski oraz wschodnio- i południowoeuropejski". Tamże, s. 167.

nio surowce (rudę żelaza, wełnę owczą, sól, pod koniec XIX i na początku XX wieku galicyjską ropę)[13].

Śląsk Cieszyński mógł zatem prowadzić rozwiniętą gospodarkę rynkową, opartą na przemyśle, co stanowiło również zaczątek wielu ważnych zmian demograficznych[14]. Pod koniec XVIII wieku większość ludności zamieszkującej owe tereny trudniła się rolnictwem, pasterstwem (92% ogółu ludności wiejskiej) oraz rzemiosłem (w miastach). Proces industrializacji rozpoczął się w pierwszych dziesięcioleciach XIX wieku, choć już wcześniej w ramach inwestycji poczynionych przez Komorę Cieszyńską (w latach 1771–1772) wybudowano hutę żelaza w Ustroniu – wydobywano także na niewielką skalę węgiel. Na początku rozwijał się przede wszystkim przemysł tekstylny (Bielsko), ale budowano też kolejne huty (huta w Trzyńcu, rafineria metali w Laskowcu). Zdecydowany rozwój przemysłu węglowego rozpoczął się od lat trzydziestych. W 1847 roku doprowadzono Kolej Północną Cesarza Ferdynanda[15] do Morawskiej Ostrawy i Bogumina. W połowie XIX wieku zapotrzebowanie na węgiel znacznie wzrosło, a w Zagłębiu Ostrawsko-Karwińskim funkcjonowało 319 sztolni kopalnianych (prawie wszystkie na terenie Śląska Cieszyńskiego). Rozwijał się również przemysł spożywczy – w Suchej Górnej działała cukrownia hrabiego Heinricha Larischa, w Pietwałdzie nowoczesny młyn parowy, w Cieszynie (sześć zakładów) oraz Bogociach (jeden zakład) zakłady produkcji octu i likierów. Myška wyróżnił cztery mikroregiony w okresie wczesnej industrializacji Śląska Cieszyńskiego: bielski (tradycyjny przemysł wełniany), polsko-ostrawsko-frysztacki

[13] Tamże, s. 167–168.

[14] Przyczyniło się do tego także położenie Śląska Cieszyńskiego. Niewielka ilość urodzajnych nizin i rozległe pasma górskie miały wpływ na utrudnienia w prowadzeniu efektywnej uprawy roli. Jednocześnie ziemie te były bogate w naturalne surowce mineralne (np. węgiel kamienny). Zob. tamże, s. 168.

[15] C.K. Uprzywilejowana Kolej Północna Cesarza Ferdynanda – kolej wybudowana w granicach Cesarstwa Austrii (później Austro-Węgier), łącząca Wiedeń z Krakowem. Projekt rozpoczęto w 1836 r. Budowę linii kolejowej sukcesywnie poszerzano i w 1888 r. jej długość wynosiła 1143 km. Z czasem rosła znacznie liczba pasażerów korzystających z usług kolejowych.

(przemysł węglowy, spożywczy i chemiczny), frydecki (hutnictwo żelaza i produkcja tekstylna), trzyniecko-ustroński (hutnictwo żelaza, obróbka metali nieżelaznych). W latach sześćdziesiątych i na początku lat siedemdziesiątych XIX wieku bielski mikroregion dominował jako odrębny ośrodek, rozwijając się w centrum przemysłowe połączone z galicyjską Białą. Pozostałe trzy mikroregiony skłaniały się raczej ku integracji z Morawską Ostrawą. Kryzys gospodarczy z roku 1875 w znacznym stopniu dotknął przede wszystkim przemysł bawełniany i wełniany, w nieznacznym zaś – węglowy i hutniczy. Powrót do stabilności nastąpił dopiero na początku lat osiemdziesiątych, kiedy to przemysł na Śląsku Cieszyńskim zaczął rozwijać się bardziej dynamicznie. W 1900 roku dominowało górnictwo węglowe z hutnictwem żelaza (47% ogólnego zatrudnienia), a ciągły spadek zatrudnienia odnotowywał przemysł tekstylny (18,8% w 1900 roku, ale już tylko 7,7% przed wybuchem I wojny światowej). W związku z dynamicznie postępującą industrializacją nastąpiła również migracja ludności ze wsi do miast i górniczych wiosek. Na Śląsk Cieszyński przybywała też w poszukiwaniu pracy ludność z Galicji, ale także ze Śląska Opawskiego i Moraw[16]. Poza Nydkiem wszystkie miejscowości, w których istniały kółka przyboczne Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku, były w momencie zakładania stowarzyszenia osadami typowo górniczymi[17]. Nydek znajdował się w pobliżu Huty Trzyniec. Przed I wojną światową w Zagłębiu Ostrawsko-Karwińskim zatrudnionych było 44 000 górników, robotników oraz personelu techniczno-gospodarczego, z czego 4/5 przypadały na Śląsk Cieszyński[18]. Należy w tym miejscu wspomnieć także o jednej z pomniejszych gałęzi przemysłu cieszyńskiego, która miała niebagatelne znaczenie dla rozwoju polskiego piśmiennictwa na tych terenach, tj. przemysłu poligraficzne-

[16] Zob. M. Myška, *Industrializacja Śląska Cieszyńskiego…*, s. 172–187.

[17] W Karwinie istniało wiele szybów, Kopalnia Franciszek, w Suchej Górnej Kopalnia Arcyksięcia Franciszka, w Suchej Dolnej Kopalnia Cesarza Franciszka Józefa. Szyby istniały też w Łazach. Wielkie kopalnie na tych terenach były od początku wyposażane w nowoczesną technologię, wprowadzano w nich racjonalne metody wydobycia, nowoczesny transport na powierzchni i pod ziemią. Szybko przystąpiono także do ich elektryfikacji. Zob. tamże, s. 189–190.

[18] Zob. tamże, s. 195.

go. Pierwsza drukarnia została założona w 1806 roku w Cieszynie przez Fabiana Beinhauera[19] (alternatywna pisownia nazwiska – Beynhauer[20]), sprzedano ją jednak jeszcze w tym samym roku Tomaszowi Prochasce[21]. Zakład początkowo realizował głównie zlecenia miejscowych nakładców (m.in. księdza Leopolda Jana Szersznika[22]), cieszyńskiego gimnazjum oraz lokalnych urzędów[23]. Jednak wkrótce wzrosło znacznie zapotrzebowanie na usługi drukarskie, więc istniejący obiekt znacznie rozbudowano, a w latach 1886–1888 wybudowano nowy na Saskiej Kępie. W latach 1901–1910 rozbudowę drukarni kontynuowano[24]. Rodzina Prochasków była od roku 1850 właścicielem księgarni[25], a także wydawnictwa, wypożyczalni książek i nut[26]. Druki wykonywane przez Prochasków były niejednokrotnie nagradzane, prezentowano je również na międzynarodowych wystawach[27]. Zakład wielokrotnie modernizowano[28]. Nie był jednak jedynym oferującym usługi drukarskie w Cieszynie. Henryk Fetzinger (1848–1922) założył na początku lat siedemdziesiątych drukarnię, prowadził też księgarnię. Początkowo drukarnia funkcjonowała pod nazwą Henryk Fetzinger i Spółka. Tłoczono w niej sporą liczbę druków

[19] Fabian Beinhauer (?–1839), drukarz działający głównie w Igławie na Morawach. W 1806 r. założył pierwszy zakład drukarski w Cieszynie przy ul. Stromej. Zob. S. Król, M. Szelong, M. Śliż, *Z dziejów cieszyńskich oficyn drukarskich (1806–1945)*, Nakładem Książnicy Cieszyńskiej, Cieszyn 2006, s. 7.

[20] Zob. M. Myška, *Industrializacja Śląska Cieszyńskiego…*, s. 247.

[21] Tomasz Prochaska (1771–1817; alternatywna pisownia imienia – Thomas), drukarz z Pragi, uczeń Jana Ferdinanda Schönfelda. Zob. tamże.

[22] Leopold Jan Szersznik (1747–1814), jezuita, historyk, pedagog, bibliofil. Jego bogaty księgozbiór stał się podstawą stworzenia biblioteki oraz muzeum w Cieszynie.

[23] Zob. S. Król, M. Szelong, M. Śliż, *Z dziejów…*, s. 7.

[24] Zob. M. Myška, *Industrializacja Śląska Cieszyńskiego…*, s. 247.

[25] Zob. S. Król, M. Szelong, M. Śliż, *Z dziejów…*, s. 7.

[26] Zob. M. Myška, *Industrializacja Śląska Cieszyńskiego…*, s. 248.

[27] Zob. S. Król, M. Szelong, M. Śliż, *Z dziejów…*, s. 8. W zakładzie Prochasków drukowano dzieła o dużym znaczeniu dla Austrii – historię austro-węgierskiej kolei, wielotomowe dzieło o przemyśle austriackim, monografię dotyczącą Zagłębia Ostrawsko-Karwińskiego. Zob. M. Myška, *Industrializacja Śląska Cieszyńskiego…*, s. 248.

[28] Zob. M. Myška, *Industrializacja Śląska Cieszyńskiego…*, s. 248.

w języku polskim, kalendarze, materiały reklamowe itd. Drukarnię ostatecznie sprzedano firmie Kutzer i Spółka, której głównym właścicielem był Fritz Kutzer. Posiadała ona nowoczesne wyposażenie, doceniano także wartość jej druków. W okresie międzywojennym kondycja zakładu pogorszyła się, ale istniał on jeszcze do wybuchu II wojny światowej. Obie wymienione firmy prowadziły działalność ponadregionalną, a jednocześnie były ważnymi ośrodkami lokalnej myśli o charakterze kulturalnym[29]. Szczególnie druga z nich, Kutzer i Spółka, zasługuje na uwagę, właśnie w niej zlecano bowiem druk czasopism wydawanych przez Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku Cieszyńskim. Zarówno „Wyzwolenie", jak i „Teozofja" drukowane były tu od pierwszego do ostatniego numeru (1919–1931). Poza wielkimi spółkami drukarskimi na terenie Cieszyna działały też zakłady średniej wielkości oraz małe oficyny[30].

Wymienione czynniki, takie jak industrializacja, procesy uwłaszczeniowe i zmiana struktury zawodowej, miały również wpływ na demografię, oddziaływały także na zmianę struktury społecznej oraz kształtowały nowe rodzaje więzi i zależności[31]. W drugiej połowie XIX wieku dynamicznie zmieniały się też statystyki dotyczące przynależności narodowej (choć wyznaczane były one na podstawie języka, którym posługiwała się dana osoba). Miało to związek z ruchami migracyjnymi, ale także z konstytuującymi się ruchami narodowymi (najpierw polskim, później również niemieckim i czeskim). Ogólnie ludność Śląska Cieszyńskiego prawie podwoiła swoją liczebność w latach 1880–1910 (w roku 1880 zamieszkiwało te ziemie 268 491 osób, ale w roku 1910 już 434 821 osób)[32]. Sytuacja wyznaniowa także była dość zróżnicowana

[29] Zob. S. Król, M. Szelong, M. Śliż, *Z dziejów…*, s. 11–13.

[30] Łącznie autorzy wymieniają 22 znaczące zakłady drukarskie. Zob. tamże, s. 13–20.

[31] Zob. J. Chlebowczyk, *Wybory i świadomość społeczna na Śląsku Cieszyńskim w drugiej połowie XIX wieku. Przyczynek do badań nad kształtowaniem się świadomości i aktywności społecznej w okresie kapitalizmu*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Katowice–Kraków 1966, s. 7.

[32] Zmiana ta była niezwykle widoczna na tle sąsiedniego Śląska Opawskiego, który w 1880 r. zamieszkiwały 296 984 osoby, a w 1910 r. 322 128 osób. Zob. G. Wnętrzak, *Stosunki polityczne i narodowościowe na pograniczu Śląska Cie-*

i jednocześnie skomplikowana. Przed Wiosną Ludów dominującą religią w Austrii był katolicyzm. Po wydarzeniach 1848 roku chwilowo przyjęto równoważność wyznań, jednak już w 1851 roku znów zaostrzono przepisy. Ostatecznie równouprawnienie w tej kwestii zostało zagwarantowane dopiero konstytucją z 1867 roku. Największe grupy religijne na Śląsku Cieszyńskim to katolicy i protestanci oraz ludność wyznania mojżeszowego. Procentowa przynależność do określonych odłamów też podlegała zmianom. W 1848 roku katolików było 69,39%, protestantów (akatolików, jak ich określała ówczesna ustawa) 29,77%, a Żydów 0,84%. Pod koniec XIX wieku, w 1890 roku, 71,95% katolików zamieszkiwało te tereny, 25,68% protestantów, 2,35% Żydów. Natomiast przed wybuchem I wojny światowej, w 1910 roku: 75,77% katolików, 21,52% protestantów, 2,52% Żydów oraz 0,19% osób innego wyznania[33]. Aby obraz ten stał się pełniejszy, należy również sięgnąć do statystyk dotyczących struktury narodowościowej. Jak pisze Krzysztof Nowak, w przeprowadzanych od 1880 roku co dziesięć lat spisach ludności kryterium narodowości nie pojawiało się. Zawarto w nich jedynie pytanie o język potoczny (*Umgangsprache*)[34]. Historycy przyjmują jednak to kryterium dla opisu narodowości w tworzonych dla Śląska Cieszyńskiego statystykach. Wskazują oni na tendencję wzrostową ludności deklarującej przynależność do narodowości polskiej do 1900 roku, następnie zaś jej spadek (1880 – 58,7%, 1890 – 60,6%, 1900 – 60,7% ogółu, 1910 – 54,8% ogółu)[35]. W różnych miejscowościach Śląska Cieszyńskiego statystyczne różnice

szyńskiego i Galicji Zachodniej w latach 1897–1920, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2014, s. 26.

[33] Zob. M. Morys-Twarowski, *Stosunki wyznaniowe*, w: *Śląsk Cieszyński od Wiosny Ludów…*, s. 299–302; zob. również: G. Wnętrzak, *Stosunki polityczne…*, s. 37.

[34] Zob. K. Nowak, *Przemiany prawno-administracyjne…*, s. 17.

[35] Poza tym Śląsk Cieszyński zamieszkiwało w 1880 r. 27,3% Czechów, 14,0% Niemców, w 1890 r. 25,2% Czechów, 14,2% Niemców, w 1900 r. 23,7% Czechów i 15,5% Niemców. Natomiast w 1910 r. przynależność do narodowości czeskiej deklarowało 27,1% ogółu, niemieckiej zaś – 18,1%. Zob. tamże, s. 18. Por. także J. Gruchała, *Droga Cieszyniaków do Polski odrodzonej (1914–1920)*, Śląski Instytut Naukowy, Katowice 1988, s. 7.

pomiędzy użytkownikami poszczególnych języków przedstawiają się dość skomplikowanie[36].

Z wymienionymi przemianami związany był tzw. polski ruch narodowy, który zaczął się rozwijać w latach czterdziestych XIX wieku. Jego dzieje interesować mnie będą w sposób szczególny, wpłynął on bowiem na działalność Polskiego Towarzystwa Teozoficznego. Maria Pawłowiczowa wyróżniła dwie fazy rozwoju polskiego ruchu narodowego:

> Polski ruch narodowy na Śląsku Cieszyńskim, w pierwszej fazie zwarty i jednolity, ulegał z czasem różnego typu zmianom. Zapoczątkowany Wiosną Ludów trwał do 1920 roku. Wyróżnić można w nim dwa zasadnicze etapy. Cezurą jest tu rok 1890. Zaczyna się wtedy żywiołowy rozwój przemysłu, który wpłynął na zróżnicowanie życia społecznego w rolniczym dotąd regionie. Ruch narodowy angażował kilka pokoleń działaczy, zmieniały się programy. W okresie pierwszym (1848–1890) centrum ruchu był Cieszyn, w drugim nastąpiła decentralizacja – Bielsko, Frysztat, Karwina to żywe ośrodki. W okresie pierwszym to ruch antyniemiecki, w drugim – przeciw germanizacji i czechizacji. W fazie pierwszej opierano się na chłopach i inteligencji, w drugiej podstawą byli robotnicy, wspierała go inteligencja oraz śląscy studenci[37].

Pawłowiczowa za datę rozpoczęcia działań zmierzających ku utworzeniu polskiego ruchu narodowego przyjęła rok 1848, jednak można uznać, że jego zalążki pojawiły się nieco wcześniej. Jeden z jego prekursorów, Andrzej Cinciała[38], w ten sposób pisał o nim po latach:

---

[36] Szczegółowe zestawienia statystyczne, do których odwołam się później, można odnaleźć w opracowaniu Stanisława Zahradnika: *Struktura narodowościowa na Zaolzie według wyników spisów ludności (1880–1981)*, w: *Zarys dziejów Śląska Cieszyńskiego*, tłum. A.M. Rusnok, M. Balowski, Advertis – Komitet Czeskiej Rady Narodowej, Ostrawa–Praga 1992, s. 159–254.

[37] M. Pawłowiczowa, *Książka i biblioteka na Śląsku Cieszyńskim w latach 1740–1920*, Uniwersytet Śląski, Katowice 1986, s. 116–117.

[38] Andrzej Cinciała (1825–1898), notariusz w Cieszynie, jeden z pionierów polskiego ruchu narodowościowego na Śląsku Cieszyńskim. Napisał podręczniki mające stanowić pomoc w kwestiach prawnych dla miejscowej ludności: *Pod-*

> Było nas pięciu Ślązaków. Wszyscy kamizelkorze[39], wszyscy synowie chłopscy, wszyscy ewangelicy, gimnazjaliści cieszyńscy, w jednym wieku i w jednej klasie, wszyscy köstgangerzy[40], wszyscy Niemcy, chociaż rodzice nasi ani słówka po niemiecku nie umieli […]. Tak wyglądaliśmy w roku 1842[41].

Cinciała opisywał proces, dzięki któremu mógł sam siebie nazwać Polakiem. Dzieci chłopskie w początkowych etapach edukacji były uczone języka niemieckiego (następnie wykładano w tym języku). Wszystkie szczeble kariery, np. urzędniczej, również wiodły do uformowania lojalnych poddanych państwa austriackiego. W latach czterdziestych na Śląsku Cieszyńskim odnotowano wzmożoną dyskusję na temat tego, co dzisiaj nazwalibyśmy tożsamością narodową. Zwrócono wtedy uwagę na rozdźwięk między poczuciem przynależności do danego narodu a życiem na terytorium określonego państwa. Działacze narodowi sami zaczęli postrzegać się jako Polacy żyjący na terenie Austrii. Odwoływali się do wspólnoty używanego języka, by budzić, a właściwie kształtować poczucie przynależności narodowej. Józef Chlebowczyk zauważył:

---

ręcznik prawniczy (1883), *Ustawa gminna i wyborcza* (1884). Wydał także *Pieśni ludu śląskiego* (1883), opracował *Słownik dialektyczny* Śląska Cieszyńskiego. Zob. J.S. Bystroń, *Cinciała Andrzej*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 4, Nakładem Polskiej Akademii Umiejętności, skład główny w księgarniach Gebethnera i Wolffa, Kraków 1938, s. 76.

[39] Jak wyjaśniał Cinciała: „Objaśnić muszę, że kamizolkarzami nazywano gimnazjalistów, którzy zamiast surdutów nosili kamizole lub szpencery, tj. kurtki, sięgające tylko do pasa, tak jak je chłopi na Śląsku noszą, wogóle, którzy się zupełnie tak ubierali, jak chłopi wieśniacy u nas". A. Cinciała, *Pierwsi szermierze na kresach śląskich*, w: *Pamiętnik dra Andrzeja Cinciały notarjusza w Cieszynie (1825–1898)*, wydał i wstępem opatrzył J.S. Bystroń, Wydawnictwa Muzeum Śląskiego w Katowicach, Katowice 1931, s. 173. Por. również J. Gruchała, G. Studnicki, *Rolnictwo i przemiany…*, s. 281.

[40] Tj. ci uczniowie, którzy sami się żywili. Zob. A. Cinciała, *Pierwsi szermierze…*, s. 173.

[41] Tamże.

> Co więcej, dla niewielkiego, lecz poważnie zaawansowanego pod względem rozwoju gospodarczo-społecznego oraz – rzecz nader istotna – peryferyjnie położonego Śląska Cieszyńskiego reprezentantem całości polskiego terytorium językowo-etnicznego była z racji bezpośredniego sąsiedztwa i wspólnej przynależności państwowej Galicja. Tymczasem właśnie panujący na terenie Galicji stan rzeczy staje się szczególnie jaskrawym przykładem rozwierającego się coraz bardziej w miarę postępów kapitalizmu dystansu między etnicznie-językową polską częścią Cieszyńskiego a pozostałym obszarem ziem polskich. Z drugiej strony, ów swoisty rys stosunków cieszyńskich, względnie zbliżony do sytuacji panującej w sąsiednich krajach korony św. Wacława, jest kolejnym przejawem zadzierzgającej się wraz z rozwojem formacji kapitalistycznej więzi ekonomiczno-społecznej oraz zarysowującego się podobieństwa rozwojowego między Śląskiem Cieszyńskim a terenami należącymi do innych zupełnie kompleksów etniczno-językowych i kręgów kulturalnych. Wypływające stąd konsekwencje rzutować miały w przyszłości w bardzo istotny sposób na dalszy kierunek kształtowania się procesów świadomości społecznej, osłabiały one działanie więzi etniczno-językowej, stwarzały podłoże do procesów asymilacyjnych[42].

Chlebowczyk zwrócił uwagę na sąsiedztwo Galicji jako ziem rdzennie polskich, przynależność do kręgu ekonomicznego i gospodarczego innych rozwiniętych części Austro-Węgier, wagę zachodzących w cesarstwie austro-węgierskim procesów asymilacyjnych. W momencie pojawienia się polskiego ruchu narodowego industrializacja dopiero postępowała na ziemiach Śląska Cieszyńskiego, a przemiany społeczne zaczynały przebiegać coraz bardziej dynamicznie. Należy także uwzględnić czynnik migracji z Galicji na Śląsk Cieszyński. Wszystkie te przemiany zbiegły się również ze zmianami o charakterze politycznym w samej monarchii Habsburgów. Cinciała oprócz siebie wymienił jeszcze czterech innych prekursorów polskiego ruchu narodowościo-

[42] J. Chlebowczyk, *Wybory i świadomość społeczna*…, s. 33.

wego, tj.: Pawła Stalmacha[43], Andrzeja Kotulę (1822–1891), Jana Bujaka i Jerzego Heczkę (1825–1907). Ludzie ci pochodzili z rodzin chłopskich, wykształcenie zaś, które otrzymali, przekazywane było w różnych językach (z niemieckim jako dominującym językiem urzędowym Cesarstwa Austriackiego). Janusz Gruchała i Krzysztof Nowak w ten sposób pisali o Stalmachu:

> Wstępując w mury szkolne w atmosferze typowej dla swego środowiska fascynacji kulturą niemiecką i z bagażem kompleksów wobec Niemców, Stalmach opuścił je jednak z przekonaniem o wartości języka polskiego dla pracy na cieszyńskiej wsi oraz – mimo fascynacji słowiańskością – historycznej i kulturalnej odrębności polskojęzycznych Ślązaków od ludności czeskiej[44].

W swoim doświadczeniu Stalmach nie był jednak odosobniony. Cinciała pisał w *Pamiętniku*… o pracy u adwokata, Ludwika Kluckiego (1801–1877), który choć słabo po polsku pisał, mówił poprawną polszczyzną[45], a jego kancelaria często obsługiwała dokumenty napływające z Galicji Zachodniej. Cinciała określał ten czas jako przełomowy:

> To też powstała we mnie myśl dalszego prowadzenia i pisania mojego dziennika, który z odejściem mojem z Kaczyc przerwany został, robienia sobie wyciągów z czytanych książek, wogóle myśl kształcenia się, mianowicie w języku polskim. Dotąd pisałem mój dziennik wyłącznie w języku

[43] Paweł Stalmach (1824–1891), redaktor, wydawca, publicysta i działacz narodowy na Śląsku Cieszyńskim. Wraz z Andrzejem Cinciałą i Ludwikiem Kluckim tworzył zręby działalności narodowej.

[44] J. Gruchała, K. Nowak, *Dzieje polityczne*, w: *Śląsk Cieszyński od Wiosny Ludów*…, s. 26.

[45] „Dr. Klucki nie najlepiej mówił i pisał po polsku, ale był rozmiłowany w języku polskim. Jeżeli wiedział, iż ten lub ów rozumie po polsku, to zaraz z nim po polsku mówił i wykpiwał tych, co się po polsku mówić wstydzą. Zachęcał każdego do używania swojego języka i w domu i w życiu publicznem i skarżył się, że naszym polskim językiem w kancelarjach poniewierają". *Pamiętnik dra Andrzeja Cinciały*…, s. 37.

niemieckim, bo zawsze miałem się jeszcze za Niemca, tak jak wszyscy moi koledzy ze szkół gimnazjalnych […], wszyscy synowie rolników, byli Niemcami, bo nas wychowanie gimnazjalne z Polaków zrobiło Niemcami[46].

Dodawał:

> Tym szczęśliwym trafem było dla mnie wstąpienie do kancelarji Dra Kluckiego, tam mi się dopiero oczy otworzyły i poznałem, że jestem w błędzie, mając się za Niemca. To też zacząłem myśleć po polsku, mówić, gdzie było można, w języku ojczystym i modlić się po polsku. Było mi to wszystko z początku trudno, bo mój język zawsze uciekał do Niemiec i było go trzeba nawracać i strofować[47].

Sytuacja, którą opisywał Cinciała, nie była tylko jego udziałem. Posługiwanie się językami polskim i czeskim nie było wystarczające dla zdobycia edukacji. Droga uniwersytecka również częściej prowadziła z terenów Śląska Cieszyńskiego do Wiednia niż do galicyjskiego Krakowa czy Lwowa. Książek oraz prasy w języku polskim na ziemi cieszyńskiej nie było przy tym wiele[48]. Poczucie „bycia Polakiem" wiązało się zatem

[46] Tamże, s. 37–38.

[47] Tamże, s. 38.

[48] Cinciała, opisując zawartość biblioteczki ewangelickiego chłopa, zauważał, że w każdej z nich znajdowały się przede wszystkim książki o treści religijnej (te o treści świeckiej były niezwykle trudno dostępne): „[…] śpiewniki polskie (rzadkie) i czeskie, biblije, postyle (Dąbrowski i wiele bardzo czeskich), książki modlitewne, czasem też i wielkiej rzadkości np. biblja radziwiłowska, – mało zaś treści świeckiej". Tamże, s. 9. Jedyną zaś biblioteczką zawierającą polski księgozbiór była ta zgromadzona przez Ludwika Kluckiego: „[…] każdą wolną chwilkę tego używałem. Czytałem różne książki niemieckie i polskie, których mi bibljoteka Dra Kluckiego w potrzebnej ilości dostarczała. Czytanie polskich książek bardzo mię zajmowało, bo dotąd nie miałem sposobności takowych czytać. Bibljoteka Dra Kluckiego zawierała w sobie znaczną liczbę polskich książek, także i niemieckich, traktujących sprawy słowiańskie, a oprócz tego książek czeskich i innych narzeczy słowiańskich, a książnica jego zawsze się nowemi rzeczami uzupełniała. Chociaż się mieściła w jednej szafie, była przecież dosyć liczną a w całym Śląsku żadna inna jej nie wyrównała, bo też nie było żadnej innej. […] Dr. Klucki trzymał także gazetę urzędową lwowską z beletrystycznym

wyłącznie z używaniem języka macierzystego, wyniesionego z domu. Sytuację tę tłumaczył Chlebowczyk następująco:

> Przejściowy językowo-etnicznie charakter ziemi cieszyńskiej, położonej na styku przenikania polsko-czeskiego obszaru językowego z lokalnymi enklawami niemieckimi, nie odgrywał w warunkach ustroju feudalnego większej roli. Długotrwała przynależność państwowa do obcego pod względem językowo-etnicznym organizmu politycznego stwarzała obiektywne podłoże do procesów asymilacyjnych. Objęły one jednakże na przestrzeni stuleci jedynie cienką warstwę miejscowego ziemiaństwa oraz część mieszkańców tych ośrodków miejskich, które z racji swej ekonomiki czy też funkcji administracyjno-publicznych były w jakimś stopniu powiązane z resztą państwa. Izolowane od wpływów z zewnątrz, zamknięte w sobie życie wsi i miasteczek, stacjonarny charakter panujących tu stosunków demograficznych konserwują przez wieki całe ich pierwotne oblicze językowo-etniczne[49].

Do kwestii związanych z używaniem języka polskiego wrócę także przy opisie działalności Polskiego Towarzystwa Teozoficznego. Warto jednak odnotować, że dominacja języka niemieckiego w sferach oficjalnych życia na Śląsku Cieszyńskim była naturalna dla jego mieszkańców w połowie wieku XIX[50].

---

dodatkiem i często widziałem, jak się ludzie w mieście dziwili i pytali, dlaczego Dr. Klucki tak niepotrzebną i drogą gazetę trzyma. Zdaje mi się, że też nie było wtenczas (1845) żadnej innej polskiej gazety na całą Galicję". Tamże, s. 36–37. Należy jednak pamiętać o istnieniu księgozbioru księdza Leopolda Szersznika, zgromadzonego przez niego przy gimnazjum w Cieszynie. Biblioteka ta jeszcze w 1802 r. uzyskała tytuł „cesarsko-królewskiej". Księgozbiór ten zawierał w większości osiemnastowieczne druki pochodzące z terenów Niemiec, ale także Francji, Włoch, Szwajcarii, Czech, Polski czy Anglii, przy czym dominującymi językami publikacji były niemiecki i łacina. W okresie przemian, o których tu mowa, zbiory tej biblioteki nie były powszechnie udostępniane.

[49] J. Chlebowczyk, *Wybory i świadomość społeczna…*, s. 77.

[50] Cinciała, opisując swoje wstąpienie na uniwersytet w Krakowie, pisał: „Ale żeby który wprost po ukończeniu szkół cieszyńskich udał się do Krakowa, trudno przypuścić. Bo Kraków był do roku 1846 (do tak zwanej rabacji galicyjskiej)

W czasie, w którym Cinciała pracował w kancelarii Kluckiego, rozpoczął również gromadzenie pieśni ludowych, przysłów oraz wyrazów staropolskich zachowanych i używanych jeszcze na terenie Księstwa Cieszyńskiego. Kancelaria została natomiast opisana przez niego jako miejsce, w którym rozpoczynało się „przebudzenie narodowe”[51].

W okresie Wiosny Ludów zniesiono na krótko cenzurę[52]. Jak pisali Gruchała i Nowak, działalność na rzecz ruchu narodowego była jednak znacznie ograniczona przed 1848 rokiem. W 1848 roku udało się Cinciale i Stalmachowi odbyć podróż po książki do Krakowa. Założono także gimnazjum ewangelickie w Cieszynie (do którego ponownie wstąpił Cinciała) oraz utworzono towarzystwo na rzecz nauki języka polskiego. Stalmach po ukończeniu studiów w Wiedniu zaczął formułować bardziej radykalne postulaty polityczne i społeczne: podkreślał konieczność przyłączenia ziem cieszyńskich do Polski, nie zaś do zjednoczonych Niemiec. Jedną z podjętych przez koło polskich działaczy inicjatyw było założenie polskiego czasopisma. Plan ten zrealizowano. Od 6 maja 1848 roku rozpoczęto wydawanie „Tygodnika Cieszyńskiego. Pisma poświęconego dla ludu wiejskiego” (od 1849 roku podtytuł brzmiał: „Pismo poświęcone rzeczom naukowym, przemysłowym i gospodarczym”). Jego wydawcą został Klucki, redaktorem zaś Cinciała (od

niepodległy i neutralny, był tedy dla nas zagranicą, a zagranica była wtenczas coś innego, jak dzisiaj. Wogóle o Polsce nic a nic nie wiedzieliśmy, ani ze szkół, gdzie nawet geografji i historji odnośnej nie uczono, ani z życia publicznego, które było martwem, ani z gazet, których nie było, a dlatego nas też do Polaków nic nie ciągło. Tak np. gdy Jan Bujak, Wiślanin, po ukończonym kursie filozoficznym na Węgrzech udał się do Lwowa na wydział prawniczy 1846, nasz świat (niemiecki – polskiego jeszcze nie było) nie mógł pojąć i wydziwić się, co też to Bujaka spowodowało, że poszedł do Lwowa a nie do Wiednia, i długo, długo nie mogli ludzie o takiej odwadze czy zuchwałości zapomnieć, i wspominali to jako wielką raritas”. *Pamiętnik dra Andrzeja Cinciały…*, s. 64.

[51] Odbywały się w niej rozmowy o utworzeniu czasopisma polskiego (nie doszło to do skutku), zapisywano nazwiska poprawnie po polsku, wystosowywano korespondencję do osób nieznających niemieckiego. Podczas rabacji galicyjskiej w 1846 r., gdy szlachta uciekała przed chłopstwem, często szukano schronienia w Cieszynie. Według słów Cinciały wiele osób udawało się po azyl i poradę właśnie do Kluckiego. Zob. tamże, s. 39.

[52] Zob. M. Pawłowiczowa, *Książka i biblioteka…*, s. 101.

1 września 1849 do 28 czerwca 1851 roku zamiast „Tygodnika Cieszyńskiego" ukazywał się „Przegląd Wypadków Politycznych"[53])[54]. W 1848 roku założono również w Cieszynie Czytelnię Polską. Przy Towarzystwie Cieszyńskim dla Wydoskonalenia się w Języku Polskim powstała na początku 1849 roku Biblioteka Polska dla Ludu Kraju Cieszyńskiego[55]. Zmiany społeczne zapoczątkowane przez Wiosnę Ludów (m.in. wspomniany wcześniej proces uwłaszczenia) wpłynęły na podniesienie rangi języka[56] nie tylko w znaczeniu politycznym[57], ale także jako środka przekazywania informacji. Język polski pojawił się w prasie, był też istotny przy powstawaniu nowych, polskich zrzeszeń[58]. Początkowo, w 1850 roku, uznano ten język za tzw. język krajowy na Śląsku Cieszyńskim, ale już w 1851 roku wydano rozporządzenie, w którym

[53] „Przegląd…" był jednak pod nadzorem cenzury, zamieszczano w nim zatem głównie informacje dotyczące wydarzeń w Austrii i Europie. Zob. J. Gruchała, K. Nowak, *Dzieje polityczne…*, s. 48. Zob. również informacje na temat tego czasopisma w: S. Zahradnik, *Czasopiśmiennictwo w języku polskim na terenach Czechosłowacji w latach 1848–1938*, Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. Powstańców Śląskich w Opolu, Opole 1989, s. 156.

[54] Zob. J. Gruchała, K. Nowak, *Dzieje polityczne…*, s. 25–31.

[55] Zob. J. Chlebowczyk, *Nad Olzą…*, s. 29. Maria Pawłowiczowa opisywała powstanie Biblioteki w następujący sposób: „[…] najlepszym rozwiązaniem było założenie Biblioteki dla Ludu jako środka do podniesienia jego oświaty, gdy trudno jest nabyć »pojedynczemu« człowiekowi »dobrą a pożyteczną« książkę, szczególnie »u nas w naszej mowie ojczystej« […]". M. Pawłowiczowa, *Książka i biblioteka…*, s. 95.

[56] Zob. J. Chlebowczyk, *Wybory i świadomość społeczna…*, s. 77.

[57] Więcej na temat problemu wyborów do parlamentu frankfurckiego i ich znaczenia dla kwestii narodowej piszą J. Gruchała, K. Nowak, *Dzieje polityczne…*, s. 36–46; zob. również J. Chlebowczyk, *Wybory i świadomość społeczna…*

[58] Cinciała pisał o trudnościach, jakich doświadczali w początkowej działalności na rzecz ruchu narodowościowego on i Stalmach (w 1847 r.): „We spółkę ze Stalmachem zrobiliśmy podróż po Śląsku, celem poznania tegoż bliżej i robienia propagandy dla budzącej się u nas narodowości polskiej. Podróż ta niewiele nam przyniosła korzyści, a sprawie narodowej żadnych. Odwiedzaliśmy prawie wyłącznie naszą inteligencję, a kiedyśmy w ciągu rozmowy potrącili sprawę narodową, każdy się dziwił naszej rzeczy i był zdania, że należy się trzymać języka niemieckiego, który daje człowiekowi naukę i światło, Polska zaś o nic innego nie dba, tylko katolicyzm, że z niemieckim językiem dalej zajedzie, niż z polskim itp.". *Pamiętnik dra Andrzeja Cinciały…*, s. 45.

języki polski i czeski nie figurowały jako języki krajowe. W 1854 roku zlikwidowano polskie instytucje kulturalne (Towarzystwo Cieszyńskie dla Wydoskonalenia się w Języku Polskim i Bibliotekę Polską dla Ludu Kraju Cieszyńskiego, której zbiory zostały włączone do biblioteki Szersznika). Ukazywanie się prasy obciążono wysokimi kaucjami. Proces wydawniczy podlegał także nadzorowi cenzury. Z powodu problemów z drukowaniem „Przeglądu" w 1852 roku Paweł Stalmach założył „Miesięcznik. Obraz Dziejów Bieżących", który prezentował treści identyczne z tymi, które przedstawiano w „Przeglądzie". Od końca 1849 roku zaczął ukazywać się ponownie „Tygodnik", wkrótce jednak zakazano jego sprzedaży na terenie Galicji. Powzięto zatem decyzję o przekształceniu tytułu „Tygodnik" na „Gwiazdka Cieszyńska – pismo naukowe i zabawne". Czasopismo to nie promowało określonych treści politycznych, było jednak jednym z ważniejszych filarów polskiego ruchu narodowościowego (prenumerowali je głównie katolicy, pomimo że wydawane było przez ewangelików). „Gwiazdka" przestała ukazywać się pomiędzy kwietniem 1852 roku a marcem 1853 roku, później jednak wznowiono jej wydawanie. W latach 1853–1860 redaktorzy „Gwiazdki" starali się popularyzować literaturę polską. W 1860 roku, w związku z wprowadzeniem wolności prasy na terenie Austrii, zmieniono charakter czasopisma i przekształcono jego profil na polityczny[59]. Jak pisała Maria Pawłowiczowa, na początku wydawania „Tygodnika" jego odbiór przez potencjalnych czytelników mógł utrudniać rodzaj i krój czcionek. Ludność Śląska Cieszyńskiego przyzwyczajona była do szwabachy[60], natomiast zarówno „Tygodnik", jak i późniejsze czasopisma drukowano przy użyciu czcionek łacińskich[61]: „W związku z tym apelowano do młodzieży,

[59] Zob. J. Gruchała, K. Nowak, *Dzieje polityczne*…, s. 46–52.

[60] Jan Kubisz pisał w swoich wspomnieniach dotyczących lat szkolnych: „Najprzód więc uczyłem się czytać z polskiego elementarza. Skąd ten elementarz pochodził nie wiem, ale prawdopodobnie z Prus i drukowany był jak wszystkie ówczesne książki szkolne, szwabachem". J. Kubisz, *Pamiętnik starego nauczyciela: garść wspomnień z życia śląskiego w okresie budzącego się ruchu narodowego w b. księstwie cieszyńskiem*, Wydawnictwo Towarzystwa Ewangelickiego, Cieszyn 1928, s. 9.

[61] Zob. M. Pawłowiczowa, *Książka i biblioteka*…, s. 99.

która na mocy nowych ustaw zaczęła uczyć się po polsku, aby pomogła objaśnić starszym alfabet”[62]. W tym samym czasie „Nowiny dla Ludu Wiejskiego” były drukowane szwabachą. Istotne znaczenie miała zatem nie tylko treść czasopism, ale także krój czcionki[63].

Działacze ze Śląska Cieszyńskiego starali się rozwijać swoją działalność również poza jego granicami. Studiujący od 1848 roku w Krakowie prawo Cinciała pomagał gromadzić czytelników dla „Gwiazdki”, pisał artykuły i szukał osób skłonnych je napisać dla jego czasopisma, sprowadzał książki dla biblioteki prowadzonej w Cieszynie[64], próbował też założyć stowarzyszenie dla samokształcenia w prawie, ale ten pomysł nie został zrealizowany[65].

W istocie, możemy zauważyć, że aktywność działaczy narodowych była przede wszystkim nastawiona na adaptację polskich wzorów kulturowych. Znalazła ona oparcie m.in. w instytucjach – stowarzyszeniach, a także przejawiała się w propagowaniu zmian zmierzających do wykształcenia własnych struktur oświatowych.

Kolejnym ważnym krokiem były reformy oświaty. Po 1867 roku zmieniło się oblicze szkolnictwa w Austro-Węgrzech: „Ustawa przedłużyła obowiązek szkolny do ośmiu lat, znosiła też wyznaniowość oświaty: każda szkoła, otrzymująca środki publiczne, dostępna była dla wszystkich uczniów bez względu na wyznanie”[66]. Wprowadzono też nowe przepisy

[62] Tamże.

[63] Zob. tamże, s. 99–100.

[64] Zob. *Pamiętnik dra Andrzeja Cinciały…*, s. 75–77.

[65] Działo się to, jak sam pisze, na przełomie lat 1851/1852. Stowarzyszenie miało przyjąć nazwę Towarzystwo prawnicze celem kształcenia się w różnych gałęziach prawa. Rękopis statutu sporządzony przez Cinciałę znajduje się obecnie w dziale rękopisów Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu. Zarchiwizowano tam również rękopis sprawozdania dotyczącego gromadzonego dla Towarzystwa księgozbioru: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, rps. akc. 24/79 [brak paginacji]. Pisze o tym także Cinciała, zob. *Pamiętnik dra Andrzeja Cinciały…*, s. 73–74.

[66] J. Spyra, *Szkolnictwo i oświata*, w: *Śląsk Cieszyński od Wiosny Ludów…*, s. 359.

dotyczące formowania szkół ludowych (*Volksschule*)[67]. Sukcesywnie wzrastała również liczba pedagogów w szkołach. Janusz Spyra pisał:

> Dodajmy, że coraz większa liczba specjalistów zatrudnionych w szkołach była jedną z najważniejszych zmian społecznych, jaka dokonała się w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku. W miejsce nielicznej grupy pokornych sług kościołów i gmin pojawiła się zwarta, wykształcona i coraz bardziej wpływowa grupa zawodowa, której znaczenie było szczególnie wielkie w plebejskiej z pochodzenia polskiej wspólnocie narodowej[68].

W Polsce nauczyciele od 1867 roku zrzeszali się częściej – w 1868 roku powstało Towarzystwo Nauczycieli w Cieszynie. Rozpadło się ono w 1879 roku, a na jego miejsce powołano Stowarzyszenie Nauczycieli Wiejskich. Istniały też podobne stowarzyszenia w Skoczowie, Strumieniu, Frydku, Jabłonkowie, Boguminie i Frysztacie. Należały one do Austriacko-Śląskiego Zrzeszenia Krajowego Nauczycieli. W roku 1888 założono Kółko Pedagogiczne w Ustroniu, które następnie przekształcono na Polskie Towarzystwo Pedagogiczne w Cieszynie w 1896 roku[69]. W 1872 roku powstało także Towarzystwo Naukowej Pomocy, którego działalność miała wspomagać formowanie się miejscowej inteligencji. Niezwykle ważnym i wpływowym organem była też Macierz Szkolna dla Księstwa Cieszyńskiego. Powstała w 1885 roku organizacja podejmowała prace nad krzewieniem polskości na terenie Śląska Cieszyńskiego. Za pieniądze zbierane z wielu ziem byłej Rzeczpospolitej dzięki jej staraniom otworzono na tych terenach polskie szkoły (podstawowe i średnie) oraz biblioteki[70]. Początkowo Macierz koncentrowała swoją uwagę przede wszystkim na popieraniu szkolnictwa średniego[71]. W 1907 roku nastąpiło połączenie tego towarzystwa z „Jednością" – utworzoną przez robotników w Kar-

[67] Więcej na temat działania szkół państwowych i prywatnych zob. tamże, s. 359–360.

[68] Tamże, s. 363.

[69] Zob. tamże, s. 363–364.

[70] Zob. M. Pawłowiczowa, *Książka i biblioteka*…, s. 138.

[71] Zob. J. Chlebowczyk, *Z dziejów rozwoju kultury polskiej na Śląsku Cieszyńskim na początku XX wieku*, „Pamiętnik Cieszyński" 1961, t. 1, s. 21.

winie w 1901 roku apolityczną organizacją, która zakładała biblioteki i wypożyczalnie książek, wspierała odczyty oraz wykłady popularnonaukowe, wspomagała amatorskie przedstawienia. Z oferty „Jedności" korzystali przede wszystkim robotnicy, chłopi oraz imigranci galicyjscy[72]. Macierz Szkolna rozszerzyła wówczas znacznie obszar swojej działalności we wsiach, gdzie miejscowe koła utrzymywały biblioteki i czytelnie. Organizowano także odczyty, przedstawienia teatralne oraz imprezy widowiskowe. Dzięki staraniom Macierzy utrzymano również pierwsze polskie gimnazjum w Cieszynie, które stało się ważnym ośrodkiem kształcenia nowej inteligencji (w 1903 roku gimnazjum zostało upaństwowione)[73]. W tym samym okresie na Śląsku Cieszyńskim powstawały towarzystwa śpiewacze oraz rozwijał się teatr[74]. Ważny był nie tylko wzrost zainteresowania czytelnictwem, ale jego upowszechnienie się. Otwierane przez Macierz czytelnie i biblioteki pozwoliły na szersze zapoznanie się m.in. z ważnymi dziełami polskiej literatury[75]. W drugiej połowie XIX wieku i na początku wieku XX powstało ponadto kilka innych organizacji, które miały znaczny wpływ na szerzenie wiedzy o kulturze polskiej[76].

W 1901 roku w Cieszynie utworzono Towarzystwo Ludoznawcze. Jego członkowie zaczęli gromadzić i zbierać stare książki czy kancjonały. Wśród tych zbiorów znajdowały się także *silesiana*. Z czasem zgromadzono dzięki działalności towarzystwa znaczną bibliotekę[77]. Pierwszym

[72] Zob. M. Pawłowiczowa, *Książka i biblioteka…*, s. 138.

[73] Zob. J. Chlebowczyk, *Z dziejów rozwoju kultury polskiej…*, s. 21–22.

[74] Sztuki teatralne miały duży wpływ na kształtowanie świadomości narodowej ich odbiorców. Wystawiano często przedstawienia o charakterze historycznym i patriotycznym, dzieła literatury polskiej. Więcej na ten temat zob. tamże, s. 24–25. Warto wspomnieć, że pod koniec XIX w. pojawiły się także objazdowe „teatry elektryczne" prezentujące filmy, a z czasem w wielu miejscowościach powstały kina. Zob. M. Morys-Twarowski, *Życie kulturalne i naukowe*, w: *Śląsk Cieszyński od Wiosny Ludów…*, s. 384–385.

[75] Zob. J. Chlebowczyk, *Z dziejów rozwoju kultury polskiej…*, s. 26.

[76] Działało na tych terenach Towarzystwo gimnastyczne „Sokół". W Karwinie powstało stowarzyszenie „Siła", stowarzyszenie „Praca" działające na rzecz krzewienia oświaty. Zob. M. Pawłowiczowa, *Książka i biblioteka…*, s. 138–139.

[77] Zob. tamże, s. 139–140.

jego prezesem był Józef Londzin[78]. Warto wspomnieć, że w 1880 roku Cinciała korespondował z Lucjanem Malinowskim[79], językoznawcą, dialektologiem i badaczem m.in. ziemi cieszyńskiej, w sprawie *Słownika dyalektologicznego z okolicy cieszyńskiego*[80]. W 1894 roku Cinciała wystąpił z projektem utworzenia muzeum, nie udało mu się go jednak zrealizować. W 1903 roku zorganizowano natomiast pierwszą wystawę Towarzystwa Ludoznawczego w Cieszynie (powstałą dzięki przekazywaniu darów przez mieszkańców Śląska Cieszyńskiego)[81]. Efektem rozwiniętej działalności ruchu narodowego było sprowadzanie na Śląsk Cieszyński polskiej literatury[82] (wydawanie i kolportowanie polskiej prasy, a także promowanie języka polskiego jako języka narodowego). Szło za tym wdrażanie określonych treści, które uznawano za ważne w polskiej kulturze, m.in. poprzez system edukacji (przez samokształcenie, prasę, później przez różnego rodzaju instytucje, takie jak szkoły). Powstałe w wyniku działalności polskiego ruchu narodowego organizacje (takie jak Macierz Szkolna dla Księstwa Cieszyńskiego) stały się ważnymi podwalinami szybkiego zorganizowania tu polskich struktur państwowych w 1918 roku. Wszystkie te czynniki wpłynęły również na ukształtowanie się specyficznego pojęcia polskości, a także sposobu mówienia o niej. Dość powszechnie nawiązywano do piastowskich korzeni Śląska Cieszyńskiego, czym dowodzono, że był on rdzennie polski. W broszurce *Śląsk Cieszyński i jego odrodzenie narodowe* (1909) Stanisław Warcholik przekonywał:

[78] Józef Londzin (1862–1929), polski ksiądz katolicki, działacz społeczny i polityczny, historyk. Od 1927 r. był burmistrzem Cieszyna (do śmierci w 1929 r.). Należał do Związku Śląskich Katolików.

[79] Lucjan Malinowski (1839–1898), językoznawca, badacz dialektów śląskich. Był ojcem Bronisława, etnografa.

[80] Rękopisy korespondencji Cinciały z Malinowskim znajdują się w: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, rps. akc. 24/79: List Andrzeja Cinciały do Lucjana Malinowskiego z 28 marca 1880 roku.

[81] Zob. M. Morys-Twarowski, *Życie kulturalne i naukowe…*, s. 375–376.

[82] Odwoływano się często do literatury romantyzmu, takiej jak dzieła Mickiewicza, Krasińskiego, Słowackiego, uważano ją bowiem za ostoję polskości.

> Lud […] mimo wiekowego rozdziału zachował język polski. Język ten jednak, którym mówi dziś lud polski na Śląsku, nie jest bynajmniej tym, którym my mówimy, to język dawny polski, język z XV. i XVI. w., a więc język Rejów i Kochanowskich. Dzięki bowiem politycznemu rozdziałowi Śląska od Polski doznało przerwy i życie kulturalne. Książęta i szlachta śląska, zniemczywszy się, zarzuciła swoją mowę ojczystą, zwracając się nawet do swych poddanych w mowie im wcale niezrozumiałej, niemieckiej. To też lud na starych modlitewnikach polskich, na kazaniach Dąbrówki, postyllach, Biblii Radziwiłłowskiej i innych podobnych zabytkach literatury naszej nauczywszy się czytać, tylko ten język znał i tego języka używał. Dopiero obecnie szkoły polskie krzewią wśród ludu naszego dzisiejszy język polski[83].

Autor pisze nie tylko o znaczeniu polskiej mowy, ale też o roli ludności wiejskiej w zachowywaniu i kultywowaniu języka polskiego (z pominięciem lokalnych wpływów języka czeskiego czy niemieckiego – o nich Warcholik wspomina w dalszej części tekstu[84]). Owa „rdzenna polskość" tej ludności była podkreślana nie tylko jako cecha (biernych) użytkowników języka polskiego, ale przede wszystkim polskiego narodu. Starano się również podnieść wagę śląskiej polszczyzny, nawiązując bezpośrednio do mowy Reja oraz Kochanowskiego. Upatrywano w śląskich chłopach ostoi polskości, jednak była to postawa narzucana niejako z perspektywy etycznej. Nie chodzi mi przy tym o negowanie istnienia zabytków polszczyzny na ziemiach cieszyńskich. Warto raz jeszcze zaznaczyć, że sama „polskość" nie stanowiła dla chłopów we wczesnym okresie pojawienia się ruchu narodowego i bezpośrednio przed nim nadrzędnej kategorii, pozwalającej mieszkańcom na określenie samych siebie i swojej przynależności. Gustaw Morcinek (1891–1963), urodzony

[83] S. Warcholik, *Śląsk Cieszyński i jego odrodzenie narodowe*, Nakładem Macierzy Polskiej, Lwów 1909, s. 23–24.

[84] Jednocześnie dostrzega w religii główną ostoję polszczyzny, co również można uznać za celowy zabieg, Cinciała bowiem wspominał o obecności zarówno czeskich, jak i polskich książek modlitewnych. Należy przy tym zaznaczyć, że autor dziełka reprezentuje mocno postawę zarówno antyniemiecką, jak i antyczeską. Zob. tamże, s. 38.

i wychowany w karwińskim okręgu węglowym, tak pisał o „polskości" Śląska Cieszyńskiego:

> Lecz mimo tego nieuświadomiona polskość Ziemi Cieszyńskiej była nadal twarda i uparta […]. Była to jednak polskość blada, anemiczna i niemowlęca. Chłop śląski nie zdawał sobie bowiem sprawy, że jest Polakiem. Uważał się za Ślązaka gadającego „po naszemu". Za Polaków uważali się ci, którzy liznęli trochę nauki i wykształcenia[85].

Morcinek wspomina o byciu „tutejszym" oraz używaniu języka „swojego", co jest dowodem na występowanie we wsiach w tym okresie charakterystycznych kategorii emicznych. Można powiedzieć, że do powstania ruchu narodowego kategorie te, oparte na stosunku swój – obcy, były podstawowymi formami samookreślenia. Dla mieszkańców Śląska Cieszyńskiego „polskość" była zatem początkowo kategorią etyczną, zewnętrzną. Od połowy XIX wieku zaszła istotna zmiana. „Polskość" jako wyobrażenie była oczywista na początku tylko dla działaczy narodowościowych, z czasem jednak stawała się coraz bliższa także innym mieszkańcom Śląska Cieszyńskiego. Warto też zauważyć, że przemiany te dokonały się w sposób dynamiczny w ciągu zaledwie półwiecza.

Istniały różne wizje tego, czym jest i jak ma być rozumiana „polskość". Na Śląsku Cieszyńskim wiele osób czuło się jednak Polakami, angażowało w życie społeczne i polityczne. Nie wszyscy działacze narodowi przedstawiali też ten sam program, dyskusje na temat narodowości pozostawały zaś nie bez związku z religią. Początkowo polski ruch narodowy rozwijał się przede wszystkim w społeczności ewangelickiej tych terenów[86] (ewangelikami byli wszyscy pierwsi jego działacze, Stalmach został konwertytą na łożu śmierci). Później jednak przyłączali się do nie-

[85] G. Morcinek, *Ziemia Cieszyńska*, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 1968, s. 32.

[86] Na Śląsku Cieszyńskim wiele osób należało do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, Kościoła protestanckiego nurtu luterańskiego. Za jedyne źródło wiary uznaje on Pismo Święte, a odrzuca te elementy chrześcijańskiej wiary (oraz praktyki), dla których nie odnajduje wystarczającego potwierdzenia w Biblii. Zob. Z. Pasek, *Zasady wiary – słownik*, w: R. Czyż, Z. Pasek, *Kościoły i wspólnoty religijne Wisły*, Galeria „Na Gojach", Wisła 2008, s. 13.

go zarówno katolicy, jak i ewangelicy. Dochodziło również na tym tle do konfliktów, w szczególności w drugiej połowie wieku XIX i na początku wieku XX. Nieporozumienia pojawiały się także niejednokrotnie w samym obozie polskiego ruchu narodowego. Można uznać, że m.in. w wyniku ostrego sporu pomiędzy katolikami i ewangelikami, jaki rozgorzał po wyborach parlamentarnych wewnątrz ruchu narodowego, wyłoniły się z niego: w 1883 roku Związek Śląskich Katolików – pod przewodnictwem księdza Ignacego Świeżego, oraz w roku 1884 Polityczne Towarzystwo Ludowe – pod przewodnictwem Jerzego Cienciały (1834–1913). Działacze ZŚK na pierwszym miejscu stawiali obronę interesów Kościoła katolickiego, marginalizując rolę dążeń narodowościowych[87] – działacze PTL skupili się natomiast na propagowaniu idei narodowych ponad podziałami religijnymi[88]. Pomimo że spór udało się do pewnego stopnia załagodzić, problem, czy istotniejsze jest podążanie za religią, czy za ideami narodowościowymi, pozostał aktualny przez bardzo długi czas[89]. W latach osiemdziesiątych XIX wieku miały również miejsce konflikty polsko-czeskie. Proces industrializacji znacznie przyspieszył emigrację ludności na Śląsk Cieszyński – z Galicji oraz północno-zachodniej części powiatu frysztackiego. Rosła w Zagłębiu Ostrawsko-Karwińskim liczba ludności czeskiej przybywającej z powiatu frysztackiego, która przynosząc z sobą idee młodego, prężnie działającego ruchu narodowościowego, umacniała słabe dotąd rodzime kręgi działaczy narodowościowych. Przyjeżdżających licznie na zindustrializowane ziemie Czechów reprezentowali nauczyciele, przedstawiciele wolnych zawodów, inteligencja techniczna oraz urzędnicy. Jak pisali Gruchała i Nowak, ludność galicyjska przybywająca do Zagłębia w celach zarobkowych łatwo ulegała zarówno „polonizacji", jak i „czechizacji", w zależności od tego, czy

[87] Choć także wśród tych działaczy osoby takie jak Ignacy Świeży (1839–1902) podkreślały wagę obrony praw językowych i narodowych ludności polskiej. Zob. J. Gruchała, K. Nowak, *Dzieje polityczne*…, s. 84–85.

[88] Zob. tamże, s. 84–87.

[89] Ewangelicy popierający dążności narodowościowe ludności polskojęzycznej napotykali również opór proniemieckiego ugrupowania Theodora Hasse (1834–1909), wpływowego pastora ewangelickiego.

docierała do miejscowości zamieszkałych w większości przez działaczy polskich, czy czeskich[90]:

> Przewaga ekonomiczna i większa aktywność narodowa napływowego elementu czeskiego prowadziła, zwłaszcza na pograniczu śląsko-morawskim, do czechizacji ludności polskiej, co dotyczyło w pierwszym rzędzie stojących na niskim poziomie cywilizacyjnym emigrantów z Galicji, poddawanym dodatkowo szantażowi ekonomicznemu (praca za posłanie dziecka do czeskiej szkoły czy udział w czeskim życiu kulturalnym). Z kolei ci spośród ubogich Galicjan, którzy trafiali do rewiru karwińskiego, gdzie istniało zdominowane przez polskich autochtonów mocne polskie życie kulturalne, rzadziej ulegali czechizacji[91].

Sytuacja opisywana przez Gruchałę i Nowaka pozwala zaobserwować swoisty paradoks. Ludność galicyjska pochodziła z terenów porozbiorowych ziem polskich oraz z podobnych warstw społecznych, co ludność Śląska Cieszyńskiego. Jednak ruch narodowy na Śląsku Cieszyńskim zapoczątkowany został przez osoby wywodzące się z chłopstwa, a przemiany, które nastąpiły w ciągu pół wieku jego istnienia, zmieniły znacznie te ziemie pod względem demograficznym, społecznym, ekonomicznym oraz politycznym. Interesy galicyjskie reprezentowali przede wszystkim ludzie wywodzący się ze szlachty, z inteligencji lub mieszczaństwa, chłopi zaś nie mieli większego kontaktu z propagowanymi ideami. Zaobserwować można postępowe, czynne kształtowanie ruchu narodowego (zarówno czeskiego, jak i polskiego). Zauważyć też można wykorzystywanie kryterium demograficznego dla kształtowania interesów politycznych różnych grup. Biorąca czynny udział w życiu politycznym Austro-Węgier ludność Śląska Cieszyńskiego (zarówno Polacy, jak i Niemcy oraz Czesi) po 1900 roku coraz częściej popadała we wzajemne konflikty. Jeśli uprzednio stronnictwo katolickie reprezentowane przez ZŚL występowało jako mediator w sprawach polsko-czeskich, to z czasem coraz częściej działacze i katolickich, i ewangelickich ugrupowań

[90] Zob. J. Gruchała, K. Nowak, *Dzieje polityczne*…, s. 108.

[91] Tamże.

skłaniali się ku występowaniu przeciwko „czechizacji". Nie oznacza to, że całkowicie porzucono współpracę ze środowiskiem czeskim – powstała w 1901 roku Unia Górników dla Moraw, Śląska i Galicji sprzyjała wzajemnemu poparciu środowisk polskich i czeskich oraz akceptacji ich współistnienia na tych terenach. Środowisko robotnicze Śląska Cieszyńskiego stało się przy tym od tego momentu głównym motorem przemian. Do wybuchu I wojny światowej konflikt polsko-czeski eskalował zarówno na polu politycznym, jak i wyznaniowym[92]:

> Do wojny światowej Śląsk Cieszyński, zmieniony w ciągu kilku dekad w najważniejszy region przemysłowy monarchii habsburskiej, wkraczał jednak, podobnie jak wiele innych prowincji pogranicznych Austro-Węgier, jako wielki tygiel konfliktów narodowościowych i społecznych, wśród których na czoło zaczął się wysuwać spór polsko-czeski[93].

Wewnętrzne podziały na tle religijnym w ruchu narodowym doprowadziły do jego decentralizacji oraz rozdrobnienia prowadzonych działań kulturalnych i politycznych. Aktywność polskiego ruchu narodowego stała się inspiracją dla osób, które chciały zakładać na Śląsku Cieszyńskim różnego typu organizacje kulturalne, i przygotowała grunt pod nowo powstające formacje. Po wybuchu I wojny światowej sytuacja polityczna uległa znacznym zmianom.

3.3. Przemiany na Śląsku Cieszyńskim od I wojny światowej do 1931 roku

Śląsk Cieszyński w okresie I wojny światowej bywał areną sprzecznych dążności politycznych zarówno między przedstawicielami zamieszkujących go społeczności, jak i obozami politycznymi funkcjonującymi wewnątrz ruchów narodowościowych. Polskie ugrupowania widziały przyszłość Śląska Cieszyńskiego bądź przy Austrii (zwolennicy

[92] Zob. tamże, s. 115–125.

[93] Tamże, s. 137.

tzw. koncepcji austro-polskiej), bądź przy mającej się odrodzić w przyszłości Polsce. Cesarstwo austro-węgierskie skupiało swoje wysiłki na zapewnieniu Polakom lepszej sytuacji w zaborze austriackim, tj. Galicji, pomijając jednak Śląsk Cieszyński. Działacze polscy podejmowali próby zabezpieczenia interesów ludności polskiej. Po rewolucji lutowej 1917 roku w kręgu narodowych demokratów i ludowców galicyjskich pojawił się projekt pełnej niepodległości oraz zjednoczenia ziem polskich. Pomimo braku otwartych deklaracji przyłączenia Śląska Cieszyńskiego do ziem polskich część działaczy polskich zaczęła głośno popierać przyłączenie go bądź do Galicji, bądź do zjednoczonych ziem polskich, a przynajmniej chciano zapewnić mieszkańcom tych terenów pełną autonomię. Wojna przyniosła znaczne pogorszenie się sytuacji materialnej lokalnej ludności, w związku z czym aktywizowały się środowiska robotnicze Zagłębia Ostrawsko-Karwińskiego, nastroje społeczne ulegały radykalizacji, coraz częściej wybuchały strajki. Akcje protestacyjne przekształciły się w styczniu 1918 roku w powszechny strajk polityczny. Rozwiązania przyjmowane przez Austrię skłaniały coraz liczniejsze grono polskich polityków z terenów Galicji do popierania opcji niepodległościowej. Wszystko to sprawiło, że w 1918 roku jedną z najbardziej palących kwestii stała się przyszła przynależność państwowa Śląska Cieszyńskiego. Na tym tle wkrótce doszło do konfliktów polsko-czeskich z udziałem polityków obu odradzających się państw[94].

Polskie ugrupowania polityczne na Śląsku Cieszyńskim okazały się dobrze zorganizowane – 19 października 1918 roku ukonstytuowała się Rada Narodowa (dla) Księstwa Cieszyńskiego, na której czele stanęli: ksiądz Londzin (Związek Śląskich Katolików), Jan Michejda (Polskie Zjednoczenie Narodowe), Tadeusz Reger (Polska Partia Socjalno-Demokratyczna Galicji i Śląska)[95]:

[94] Zob. tamże, s. 139–161.

[95] Zob. K. Nowak, *Lata 1918–1920*, w: *Śląsk Cieszyński w latach 1918–1945*, tłum. A. Rusnok, red. K. Nowak, Starostwo Powiatowe w Cieszynie, Cieszyn 2015, s. 15–16.

> Wybór samej nazwy polskiego organu, podkreślanie jedności społeczeństwa polskiego, znaczenia Rady Regencyjnej czy podjęcie tematyki gospodarczej i czeskiej już na pierwszych polskich zebraniach i wiecach nie było przypadkowe. Konkretna nazwa, a nie bliżej nieokreślony narodowo komitet, nawiązywać miała do tradycji piastowskiej. Ważne było także podkreślanie jednolitej woli i pragnień miejscowych Polaków do życia w odrodzonej Polsce i chęci współdziałania deklarowanej przez wszystkie ugrupowania polityczne, z czym w przeszłości różnie bywało[96].

Powstanie Rady Narodowej (dla) Księstwa Cieszyńskiego (RNKC), pierwszego organu rządu polskiego w odradzającym się państwie polskim, miało niebagatelne znaczenie nie tylko dla polityków, ale również dla miejscowej ludności. 27 października 1918 roku na rynku cieszyńskim zwołano wiec, podczas którego odśpiewano *Jeszcze Polska nie zginęła* oraz *Rotę*, a także przyjęto rezolucję deklarującą bezwarunkową przynależność Śląska Cieszyńskiego do Polski. Domagano się wsparcia ze strony tworzącego się państwa polskiego i jego obywateli. Pojawiła się ponownie kwestia granic, szczególnie po ogłoszeniu niepodległości przez Czechosłowację 28 października (w tym samym czasie w Krakowie utworzono Polską Komisję Likwidacyjną, do której należeli też przedstawiciele Rady Narodowej). Polskie siły polityczne przejmowały kolejno miejscowości należące do Zagłębia Ostrawsko-Karwińskiego (wraz z koszycko-bogumińską linią kolejową) – podobnie czynili Czesi. Od tego momentu spór polsko-czeski rozgorzał na dobre. 1 listopada 1918 roku RNKC oficjalnie przejęła władzę polityczną na zajętym przez siebie obszarze, zawiadamiając o tym rząd w Warszawie oraz PKL w Galicji. W tym samym dniu przynależność Śląska Cieszyńskiego do obszaru wpływów politycznych zadeklarowała Czechosłowacja. Efektem tego była konieczność ustalenia nowych granic, co wkrótce uczyniono. 2 listopada wynegocjowano porozumienie, w którym granice ustalone zostały według kryterium etnicznego. Pod wpływy Czechosłowacji dostał się okręg powiatowy frydecki wraz z gminami, z zarządem czeskim

[96] Tamże, s. 16–17.

w powiecie frysztackim. Reszta obszaru Śląska Cieszyńskiego znalazła się w strefie wpływów polskich – powiaty bielski, cieszyński oraz gminy z zarządem polskim i niemieckim. Powołano Milicję Polską Śląska Cieszyńskiego oraz zadbano o to, by w polskiej strefie stacjonowały wojska polskie. Z uwagi na napiętą sytuację w kopalniach po obu stronach granicy (istniejących od czasów militaryzacji przemysłu do wybuchu wojny) powoływano sądy polubowne, aby uspokoić wzburzone nastroje. Po 11 listopada 1918 roku RNKC zaczęła podlegać rządowi w Warszawie. Tak zwane kryterium etniczne, które przyjęto przy podziale ziem cieszyńskich, zostało zaakceptowane także przez rząd polski. Przyjęto również linię podziałową z 5 listopada. Rząd czechosłowacki nie zgadzał się jednak z tym stanowiskiem. 15 grudnia powołano Rząd Krajowy Śląska Cieszyńskiego, na czele z Janem Michejdą[97]. Organ ten podlegał RNKC: „Miał on kierować sprawami kolejowymi, metrykalnymi, opieki społecznej, ubezpieczeń społecznych, koncesjami gospodarczymi, działalnością gmin […]"[98]. Warto o tym pamiętać, ponieważ to właśnie Rząd Krajowy Śląska Cieszyńskiego zajmował się rejestracją nowych stowarzyszeń, które konstytuowały się w nowo powstałym państwie polskim – w tym także Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim. Do tego wątku jeszcze powrócę. Należy jednak stwierdzić, że RNKC i Rząd Krajowy zyskały silną pozycję oraz uznanie w państwie polskim. Podobny organ istniejący w Czechosłowacji – Zemský národní výbor pro Slezsko (ZNV, Krajowa Rada Narodowa dla Śląska), nie posiadał tak silnego umocowania, a wraz z powołaniem śląskiego Rządu Krajowego ZNV stał się jedynie organem doradczym[99]. Wobec takiego obrotu zdarzeń rząd Czechosłowacji przyjął plan ataku na strefę polską. Doszło do tego 23 stycznia 1919 roku. Wydarzenia z lat 1919 i 1920 stanowią bezpośredni kontekst zakładania Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim. Jak stwierdził Nowak:

[97] Zob. tamże, s. 17–33.

[98] Tamże, s. 34.

[99] Zob. tamże, s. 34–37.

> Faktycznym celem akcji czechosłowackiej, obok chęci umiędzynarodowienia kwestii granic z Polską, nie było bowiem położenie kresu bolszewizacji regionu. Chodziło też nie tyle o niedopuszczenie do przeprowadzenia na Śląsku Cieszyńskim wyborów parlamentarnych, ale zapewnienie Pradze lepszych pozycji wyjściowych przed rozpoczynającą się 18 stycznia Konferencją pokojową w Paryżu, a więc przede wszystkim o opanowanie całego śląskiego przemysłu ciężkiego i odcinka kolei koszycko-bogumińskiej[100].

Newralgiczne położenie Zagłębia Ostrawsko-Karwińskiego oraz kolei koszycko-bogumińskiej stało się w głównej mierze przyczyną wybuchu tzw. wojny siedmiodniowej pomiędzy Czechosłowacją i Polską. Atak czechosłowacki był dobrze przygotowany, rząd w Warszawie zaś nie zainteresował się losem Śląska Cieszyńskiego na tyle, by wesprzeć większymi siłami zbrojnymi strefę polską. 23 stycznia polskie oddziały otrzymały rozkaz nieustępowania z zajętego terytorium, ale wojska czeskie, liczniejsze i lepiej wyposażone (1500 polskich żołnierzy i 300 do 1300 osób w oddziałach milicji na 16 000 żołnierzy armii czechosłowackiej), sukcesywnie zajmowały terytorium Karwiny, Suchej Górnej i Bogumina. Wojska polskie, choć stawiały czynny opór, zostały pobite w kolejnych starciach podczas wycofywania się coraz bardziej na północ Śląska Cieszyńskiego – w stronę Żywiecczyzny, i obsadzania linii Wisły (Wiślica, Kisielów, Kamieniec). Atak na Cieszyn odparto, ale zacięte walki toczyły się pod Skoczowem (część posiłków dla wojsk polskich docierała wówczas z terenów Ukrainy oraz Łodzi). Wojska czechosłowackie zatrzymano na linii Wisły. Formalną umowę rozejmową podpisano 3 lutego, choć starcia ustały 30 stycznia. Pomimo tego, że atak na strefę polską spotkał się z krytyką na forum międzynarodowym, Czechosłowacja uzyskała to, do czego zmierzała – opanowała cały przemysł Zagłębia Ostrawsko-Karwińskiego oraz kolej koszycko-bogumińską. Mimo zaniedbań w dowodzeniu strefa polska rzadko kiedy bywa oskarżana o przegraną z uwagi na znikomą pomoc ze strony państwa polskiego. Władze RNKC w czasie

[100] Tamże, s. 37.

wojny siedmiodniowej przebywały w Krakowie i Warszawie, próbując zorganizować pomoc dla zagrożonych terenów cieszyńskich.

Podczas obrad konferencji pokojowej w Paryżu, trwającej od 18 stycznia 1919 roku, podjęto również kwestię cieszyńską. Stronę polską podczas pertraktacji reprezentował Roman Dmowski, stronę czechosłowacką – premier Czechosłowacji Karel Kramář oraz Edvard Beneš (premier i prezydent w latach późniejszych). W efekcie podpisano umowę, według której zmuszono Czechosłowację do respektowania linii granicznej z 5 listopada, ale wojska czechosłowackie cofnięto za linię Olzy, nie zaś za linię graniczną z tego układu. Czechosłowacja protestowała przeciwko takiemu rozwiązaniu, wysuwając argumenty dotyczące przynależności całości Śląska Cieszyńskiego do Czechosłowacji oraz nieadekwatności kryterium etnicznego przy podziale z 5 listopada (twierdzono, że ludność polska jest liczniejsza ze względu na imigrację z Galicji pod koniec XIX wieku). RNKC z kolei protestowała przeciwko przyjmowaniu tego typu rozwiązań z uwagi na brak upoważnienia polityków biorących udział w konferencji do reprezentowania lokalnej ludności, łamanie prawa dotyczącego samostanowienia narodów oraz okupację Zagłębia Ostrawsko-Karwińskiego przez wojska czechosłowackie. Przeciwko takim ustaleniom wystąpili też górnicy w kopalniach zagłębiowskich, prowadząc strajk od 8 lutego do 25 marca. 12 lutego przybyli do Cieszyna przedstawiciele Międzysojuszniczej Komisji Kontrolującej w celu zbadania sytuacji na Śląsku Cieszyńskim i przedstawienia raportu władzom koalicyjnym. Komisja nie mogła jednak wyegzekwować od Czechosłowacji przesunięcia wojsk, a na linii rozejmowej często dochodziło do zbrojnych incydentów (Czesi, podobnie jak wcześniej Polacy, stosowali politykę faktów dokonanych i nie chcieli wycofać swoich żołnierzy). Dochodziło również do krwawych starć pomiędzy polską i czeską ludnością cywilną. Pomimo prób ustanowienia kompromisu linia neutralna, wyznaczona pomiędzy Polską i Czechosłowacją, dzieliła tereny Śląska Cieszyńskiego, ignorując dotychczasowe granice administracyjne i wprowadzając chaos. Anglia i Stany Zjednoczone były zainteresowane utworzeniem odrębnego państewka śląskiego, ale Francja sprzyjała Czechosłowacji, argumentując, że Polsce przypada

dobrze rozwinięty przemysł Górnego Śląska, natomiast Czechosłowacja zostanie skazana na zależność od Niemiec lub Rosji, jeśli zostanie jej odebrane Zagłębie Ostrawsko-Karwińskie. Kryterium gospodarcze stało się argumentem dominującym, natomiast początkowo stosowane kryterium etniczne zostało zmarginalizowane. Administracja w dawnej strefie polskiej była stopniowo przejmowana przez Czechosłowację, która sukcesywnie wprowadzała własną władzę. 6 kwietnia wszedł w życie okólnik zabraniający władzom gminnym na terenie czechosłowackim (także w dawnej strefie polskiej) wykonywania poleceń RNKC oraz rządu polskiego. W ten sposób zablokowano działania polskiej administracji i sądów. W połowie kwietnia opracowano plan podziału Śląska Cieszyńskiego według tzw. linii Tissiego (albo „linii Larischa", ponieważ dobra tego znanego przemysłowca znalazłyby się wówczas w Polsce). Planowo rozdzielono również pomiędzy Polskę i Czechosłowację kopalnie: Polsce przypadłyby powiaty bielski, cieszyński, Bogumin, Frysztat i Trzyniec. Obie strony konfliktu nie przyjęły tych rozwiązań z entuzjazmem. Wśród państw koalicyjnych coraz częściej dochodziło do starcia dwóch opcji podziału Śląska Cieszyńskiego – według kryterium etnicznego oraz według kryterium gospodarczo-ekonomicznego. Polska próbowała negocjować: w obszarach najbardziej spornych, tj. powiatach frysztackim i cieszyńskim, zorganizowano plebiscyt. Czesi walczyli wówczas także na terenie Słowacji, a sami Słowacy żądali uznania swoich praw narodowych, co dodatkowo osłabiało pozycję Czechosłowacji na arenie międzynarodowej. Ostatecznie do rozwiązania na podstawie wyników plebiscytu przychyliły się też siły ententy. Jesienią 1919 roku powstały po obu stronach linii neutralnej komisje plebiscytowe. Plebiscyt miał odbyć się wiosną 1920 roku[101]. W 1919 roku Nydek, przyszła siedziba Polskiego Towarzystwa Teozoficznego, znajdował się w strefie polskiej pod zarządem czechosłowackim – tak samo jak większość terenów, z których rekrutowali się przyszli członkowie organizacji. Jednak rozpoczęte w maju 1919 roku przygotowania do założenia stowarzyszenia podlegały pertraktacjom z polskimi organami państwowymi, nie zaś czecho-

[101] Zob. tamże, s. 37–50.

słowackimi. Towarzystwo to było zakładane w największym chaosie administracyjnym oraz w czasie niezwykle napiętej sytuacji pomiędzy ludnością polską i czeską. Warto również podkreślić, że cieszyńscy teozofowie zwrócili się wprost do Rządu Krajowego w Cieszynie, znajdującego się w strefie polskiej. Proces założycielski został zakończony jesienią 1919 roku, w momencie przygotowań zarówno Polski, jak i Czechosłowacji do przeprowadzenia plebiscytu. Należy także rozważyć strategiczne położenie siedziby towarzystwa w Nydku, znajdującym się blisko Trzyńca, huty trzynieckiej i Jabłonkowa, których rokowania na pozostanie przy Polsce w roku 1919 powoli wzrastały, w przeciwieństwie do Karwiny i jej okolic, gdzie coraz wyraźniej zaznaczały się administracyjne wpływy czeskie. Okres przedplebiscytowy był szczególnie ważny dla obu tych obszarów[102]:

> Podczas walki plebiscytowej nie przebierano w środkach, zwłaszcza w Zagłębiu Ostrawsko-Karwińskim. Dochodziło do przymusowych wysiedleń, podpaleń, padały strzały, wybuchały granaty. Po obu stronach byli ranni i zabici. Propolscy hutnicy z Trzyńca zdemolowali kożdoniowski[103] Dom Śląski w Cieszynie. Bojówki z Trzyńca atakowały także aktywnych w strefie polskiej kożdoniowców między Wisłą, Ustroniem, Goleszowem a Cieszynem. Niektórzy z nich uciekli do strefy czeskiej. Walczono również środkami ekonomicznymi, w czym lepsze okazały się władze czeskie, dla których Śląsk Cieszyński, w odróżnieniu do Polski, był wówczas jedynym poważnym problemem terytorialnym[104].

Aspekt gospodarczy stał się szczególnie znaczący, czechosłowacki rząd przesyłał bowiem do strefy czeskiej wiele deficytowych produktów

[102] Zob. tamże, s. 50–61.

[103] Ruch kożdoniowski – jego nazwa pochodziła od nazwiska Józefa Kożdonia (1873–1949), polityka postulującego niezależność Śląska, chcącego utworzenia niepodległego państwa, w którego skład miał wchodzić dawny Śląsk Austriacki, część Moraw, Biała z okolicami. W konflikcie polsko-czeskim opowiedział się po stronie czeskiej. Ruch kożdoniowski również nie popierał przyłączenia Śląska Cieszyńskiego do Polski.

[104] K. Nowak, *Lata 1918–1920…*, s. 61.

po obniżonych cenach, co stanowiło poważny argument o charakterze ekonomicznym dla ludności tej strefy. Kożdoniowcy odwoływali się do stereotypowej polskiej nędzy, „pańskości" oraz straszyli ewangelików katolicyzmem, strona polska zaś wytykała Czechom burżuazyjność i „bezbożnictwo". Obie strony wzajemnie się oskarżały na arenie międzynarodowej – w takiej atmosferze zmierzano do plebiscytu, który miał odbyć się w lipcu 1920 roku. Nie doszło jednak do niego. 6 lipca Rosja bolszewicka uderzyła na Polskę, a rząd polski, chcąc uzyskać pomoc mocarstw ententy, podpisał umowę, w której poddał się arbitrażowi państw zachodnich – m.in. w sprawie Śląska Cieszyńskiego. W wyniku tej umowy region ten został podzielony zgodnie z żądaniami Czechosłowacji. Przyznane jej zostały: Zagłębie Ostrawsko-Karwińskie, cieszyński odcinek kolei koszycko-bogumińskiej (rozdzielono miasto Cieszyn) i huta w Trzyńcu. Na konferencji ambasadorów z 28 lipca zdecydowano o przeprowadzeniu granicy państw na linii Olzy, z lokalnymi odchyleniami[105]:

> Jabłonków, zachodnia część Cieszyna, Frysztat, Karwina, Bogumin, cały przemysł wydobywczy i hutniczy Śląska Cieszyńskiego wraz z całym śląskim odcinkiem kolei koszycko-bogumińskiej i wielotysięczną rzeszą ludności polskiej przypadł Czechosłowacji. Taki kształt granicy, ustalony faktycznie wcześniej przez Beneša, nie był dla Polski kompromisem, lecz porażką. Maksimum ustępstw terytorialnych Czechosłowacji w sprawie cieszyńskiej, czyli linia Olzy nie stanowiło bowiem nawet minimum żądań strony polskiej[106].

Granica przebiegająca na linii Olzy sprawiła, że w Polsce zaczęto obszar ten określać mianem Zaolzia, Śląska za Olzą lub Śląska Zaolziańskiego. Od tego czasu dzieje Śląska Cieszyńskiego związane były z dwoma odrębnymi organizmami państwowymi. Obydwa państwa wysuwały swoje argumenty – Polska kryterium etniczne, Czechosłowacja ekonomiczne. Wydarzenia lat 1919–1920 miały jednak niebagatelny wpływ na zaostrzenie konfliktu polsko-czeskiego i powstanie wspólne-

[105] Zob. tamże, s. 61–64.

[106] Tamże, s. 64.

go, trudnego do udźwignięcia, a związanego z nim dziedzictwa, żywego na Śląsku Cieszyńskim po dziś dzień. Pisze o tym m.in. Grzegorz Studnicki w artykule *Konflikt o konflikt… Czyli o sporze wokół upamiętnienia generała Josefa Šnejdárka*[107]:

> Jest to sprawa o tyle ważna, że zarówno jego postać, jak i wydarzenia, w których brał on udział, są odmiennie oceniane przez Czechów i Polaków. Chodzi tu mianowicie o działania wojenne na Śląsku Cieszyńskim w ramach tzw. siedmiodniowej wojny polsko-czechosłowackiej, która rozpoczęła się 23 stycznia 1919 roku. Wydarzenia z tamtego okresu oraz ich konsekwencje są odbierane jako rodzaj „białej plamy" w relacjach polsko-czeskich, jako kwestia „drażliwa", rodzaj „tabu", o którym nie wspomina się za głośno i za często[108].

Równie trudnym tematem stało się późniejsze zajęcie Zaolzia przez Polskę podczas aneksji Czechosłowacji przez Adolfa Hitlera w 1938 roku. Po lipcu 1920 roku Polacy na Zaolziu stali się mniejszością w państwie czechosłowackim, jednak na przyłączonym do Czechosłowacji obszarze Śląska Cieszyńskiego stanowili zdecydowaną większość. Po ostatecznym ustaleniu granicy obu państw 28 lipca 1920 roku kwestia Zaolzia jako obszaru kulturowego zaczęła być wiązana, jak pisał Nowak, wyłącznie z ludnością etnicznie polską. Termin *Zaolzie* (stosowany najpierw po polskiej stronie granicy) zaczął być używany w stosunku do powiatów frysztackiego i czeskocieszyńskiego. Czech zamieszkujący obszary tych powiatów nie był zatem według tego podziału uznawany za Zaolzianina, a ludność powiatu frydeckiego, zamieszkałego przede wszystkim przez Czechów, nie stanowiła części Zaolzia. Tak definiowane *Zaolzie* wyodrębnione zostało na podstawie kryterium etnicznego, stosowanego

[107] Josef Šnejdárek (1875–1945), dowodzący wojskami czeskimi podczas wojny siedmiodniowej.

[108] G. Studnicki, *Konflikt o konflikt… Czyli o sporze wokół upamiętnienia generała Josefa Šnejdárka*, w: „Stromata Anthropologica", t. 10. *Zatargi, waśnie i konflikty w perspektywie historycznej i kulturowej*, red. K. Łeńska-Bąk, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2015, s. 86.

przez Polaków. Czesi nie używali tego określenia, posługując się raczej nazwą *Těšínsko* ('Cieszyńskie'), nie wyróżniając obszaru z ludnością polską. Polaków zamieszkujących Zaolzie cechowała względna jednolitość religijna – większość z nich była wyznania ewangelicko-augsburskiego (38%)[109]. W ciekawy sposób przedstawia się również kwestia ich zróżnicowania zawodowego, przekładająca się na strukturę społeczną czeskiego Śląska, którą warto przypomnieć szerzej:

> Polacy charakteryzowali się […] zdecydowanie proletariacko-plebejskim charakterem. Wśród czynnych zawodowo w 1921 roku 53,5% pracowało w przemyśle i rzemiośle, z tego 28,6% w górnictwie i hutnictwie; 23% utrzymywało się z rolnictwa i zajęć pokrewnych; 7,2% pracowało w komunikacji, a tylko 2,0% w służbie państwowej, publicznej i w wolnych zawodach. W tej grupie 1,1% stanowili nauczyciele. 11% stanowiły osoby żyjące z rent i zapomóg oraz młodzież szkolna. Według danych z 1930 roku liczba zatrudnionych w przemyśle obniżyła się do 50,8%, w rolnictwie wyniosła 23,6%, w komunikacji 3,9%[110].

Taki podział zawodowy był zgoła odmienny od obserwowanego na ziemiach, które pozostały przy Polsce, gdzie „Stan nauczycielski tego okresu był elitą społeczną środowiska […]"[111]. Szkolnictwo, a także organizacje z nim powiązane po obu stronach granicy znajdowały się więc w zupełnie innej sytuacji. Zaolzianie podlegali systemowi edukacji czeskiej i należeli m.in. do tzw. szkół mniejszościowych[112], Polacy w polskiej części Śląska Cieszyńskiego mogli natomiast swobodnie rozwijać własne struktury organizacyjne związane ze szkolnictwem. Należy pamiętać, że polski ruch narodowościowy na Śląsku Cieszyńskim pielęgnował instytucje związane z edukacją i kształceniem, np. takie jak Macierz Szkolna

[109] Zob. K. Nowak, *Przemiany administracyjno-prawne i stosunki narodowościowe*, w: *Śląsk Cieszyński w latach 1918–1945…*, s. 285.

[110] Tamże, s. 285–286.

[111] S. Król, *Szkolnictwo*, w: *Śląsk Cieszyński w latach 1918–1945…*, s. 209.

[112] Zob. D. Labischová, *Szkolnictwo czeskie*, w: *Śląsk Cieszyński w latach 1918–1945…*, s. 375.

dla Księstwa Cieszyńskiego. Podział tego obszaru pomiędzy dwa różne państwa miał konsekwencje dla struktury edukacyjnej budowanej pieczołowicie od połowy XIX wieku. Po zmianach politycznych i administracyjnych również w systemie edukacji należało poczynić zmiany. System ten w Czechosłowacji regulowała konstytucja z 1920 roku oraz artykuł dotyczący ustawy językowej, uchwalonej w tym samym roku. Przyznawały one prawo „niepaństwowym narodowościom" do zakładania własnych szkół, a także prawo do tego, by językiem wykładowym był ich język ojczysty. Zapisy te jednak komplikowały wcześniejsze regulacje prawne, pochodzące z roku 1919, które przewidywały jedynie możliwość, a nie obowiązek założenia publicznej szkoły powszechnej w każdej gminie[113]:

> Co jednak było najistotniejsze to fakt, iż w szkołach tych [szkołach mniejszościowych – K.G.], tworzonych nawet dla niewielkiej grupy uczniów, wbrew ustawom nie uczono później w języku macierzystym większości nowo przybyłych dzieci, stąd kwestia szkolna stała się na Zaolziu jednym z najważniejszych ognisk zapalnych polsko-czeskich konfliktów narodowo-politycznych[114].

Szkoły mniejszościowe dominowały na terenach zamieszkałych przez Zaolzian (w latach 1924/1925 w powiecie czeskocieszyńskim szkoły mniejszościowe powszechne i wydziałowe stanowiły 86% wszystkich szkół czeskich, w powiecie frysztackim – 34%). Poza polskimi szkołami publicznymi, stanowiącymi niewielki odsetek w systemie edukacji na terenie Śląska Cieszyńskiego po stronie czechosłowackiej, szkoły prywatne fundowała i utrzymywała Macierz Szkolna w Czechosłowacji. Miała ona prawo do pobierania subwencji rządowych, w praktyce jednak otrzymywała zaledwie 12% środków pozwalających na zapewnienie kształcenia. Trudna sytuacja ekonomiczna ludności polskiej wpływała też na malejącą coraz bardziej liczbę dzieci zapisywanych do polskich

[113] Zob. K. Nowak, *Szkolnictwo polskie*, w: *Śląsk Cieszyński w latach 1918–1945*…, s. 394.

[114] Tamże.

szkół w Czechosłowacji. Jeśli w roku szkolnym 1920/1921 w 88 polskich szkołach kształciło się 19 426 uczniów, to w roku szkolnym 1937/1938 do 97 szkół uczęszczało zaledwie 9 045 dzieci. Złożyło się na to wiele czynników, m.in. fakt, że ludność polska asymilowała się z czeską (także z powodów ekonomicznych). Macierz Szkolna otrzymywała pomoc również ze strony polskiego Śląska Cieszyńskiego. Udało się jej też przekształcić część prywatnych placówek oświatowych w państwowe w okresie międzywojnia[115]. Nie ulega jednak wątpliwości, że zarówno potrzeba kształcenia nowej kadry nauczycielskiej, jak i potrzeba podtrzymywania pewnych wartości związanych z kulturą polską silnie zaznaczały się w aktywności politycznej oraz społecznej na tych terenach. Wartość edukacji, niezwykle istotnej w działalności narodowościowej od połowy XIX wieku, tutaj nadal była żywa i stanowiła gwarancję przetrwania ludności polskiej. Wszystko to składało się na specyficzną sytuację społeczno-kulturową, w której przyszło działać Polskiemu Towarzystwu Teozoficznemu na Śląsku Cieszyńskim. Członkowie organizacji, rekrutujący się przede wszystkim z warstwy robotniczej, często upowszechniali wartości dotyczące kultury polskiej (m.in. na łamach periodyków „Wyzwolenie" i „Teozofja"). Zachowali również przez cały okres międzywojenny strukturę legalnie działającego, zwartego stowarzyszenia, w przeciwieństwie do luźno zorganizowanych grup zajmujących się spirytyzmem na terenie Polski (w tym największego ogniska w Wiśle). Nie chcę przez to powiedzieć, że pod pozorem działań związanych z teozofią prowadzona była działalność propolska, chcę jednak zauważyć, iż teozofia stała się ważnym czynnikiem pozwalającym m.in. na zachowanie i rozpowszechnienie wielu wartości związanych z kulturą polską. Warto zwrócić także uwagę na czynniki ekonomiczne, które nie były obojętne dla funkcjonowania towarzystwa. Większość ludności polskiej na terenie Śląska Czeskiego w okresie międzywojennym, jak powiedziano wcześniej, zatrudniona była w przemyśle. Właśnie w tej gałęzi gospodarki podejmowało pracę wielu członków Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim, więc wszelkie zmiany ekonomicz-

[115] Zob. tamże, s. 394–400.

ne związane z industrialną infrastrukturą miały bezpośrednie przełożenie na ich życie i prowadzoną działalność. Przed I wojną światową głównymi ośrodkami przemysłu na terenie całego Śląska Cieszyńskiego były: Bielsko, Ustroń, Czechowice, Trzyniec, Cieszyn, Frysztat, Karwina, Piotrowice, Dąbrowa, Orłowa, Hermanice, Gruszów, Kończyce Małe, Nowy Bogumin, Pudłów, Sucha Górna, Sucha Dolna, Baszka, Leskowiec, Frydek, Racimów[116]. Większość z tych miejscowości przypadła po ustaleniach z 1920 roku Czechosłowacji (w wielu z nich znajdowały się także koła Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim). Po osiągnięciu względnej stabilizacji ekonomicznej rozwijały się różne gałęzie przemysłu: górnictwo, hutnictwo, koksownictwo, przemysł chemiczny, w mniejszym stopniu te związane z produkcją materiałów budowlanych, budownictwem i ceramiką. Należy też wspomnieć o tym, że część przemysłu poligraficznego istniejącego w Cieszynie znalazła się po stronie czeskiej. Działała tam drukarnia rodziny Prochasków (która wpadła jednak w poważne tarapaty finansowe po 1930 roku), drukarnia Eduard Feitzinger, Buch- und Paiperhandlung in Teschen, drukarnia Svoboda oraz, co najważniejsze – drukarnia Fritza Kutzera[117], w której drukowano „Wyzwolenie" i „Teozofję". W interesującym nas okresie, do 1931 roku, przemysł rozwijał się pomyślnie aż do wielkiego kryzysu gospodarczego, który pod koniec lat dwudziestych dotknął nie tylko małe i średnie przedsiębiorstwa, ale także giganty przemysłowe, takie jak Witkowicka Górniczo-Hutnicza Spółka Wydobywcza czy Kopalnie Węgla Kamiennego Orłowa-Łazy[118]. Największa fala uderzyła w tereny Śląska Cieszyńskiego w latach 1929–1930, choć w Zagłębiu Ostrawsko-Karwińskim załamanie ekonomiczne trwało aż do 1934 roku. Bezpośrednią konsekwencją kryzysu był m.in. spadek poziomu produkcji (o ok. 48%). Czechosłowacja eksportowała wówczas węgiel do państw słabiej rozwiniętych pod względem gospodarczym, które mocno odczuły spadek koniunktury. W samym Zagłębiu Ostrawsko-Karwińskim nastąpił znaczny wzrost bezrobocia (spadła w szczególności liczba górników pracujących

[116] Zob. A. Zářický, *Przemysł*, w: *Śląsk Cieszyński w latach 1918–1945*…, s. 344.
[117] Zob. tamże, s. 344–353.
[118] Zob. tamże, s. 356.

pod ziemią). W kopalniach, w których pozostało niewiele załóg, próbowano podnieść wydajność pracy oraz jej intensywność[119]. Trudna sytuacja ekonomiczna odbiła się również znacznie na warunkach życia lokalnej ludności, miała też wpływ na zmiany w działalności Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim (m.in. w roku 1931 zaprzestano wydawać periodyk „Teozofja", w wyniku czego zmniejszył się zasięg szerzenia idei organizacji).

Dzieje Śląska Cieszyńskiego po roku 1931 nie są bezpośrednim przedmiotem tej pracy, należy jednak zauważyć, że stanowiły one ważne tło dla dalszej działalności towarzystwa, rozwiązanego dopiero w 1946 roku. PTT na Śląsku Cieszyńskim było aktywne zarówno w momencie przejęcia terenów Zaolzia przez Polskę w roku 1938, jak i w okresie późniejszym, w czasie II wojny światowej. Z uwagi jednak na likwidację periodyku „Teozofja" w roku 1931 źródła dotyczące działalności towarzystwa, które udało mi się odnaleźć, są mniej obfite, wymagają uzupełnień i dalszych poszukiwań (ostatnie prace Andrzeja Kajfosza, prezesa towarzystwa, pochodzą z lat sześćdziesiątych). W związku z tym omawiana przeze mnie działalność organizacji zamyka się w okresie 1919–1931. Należy jednak zauważyć, że wszystkie opisane w tym rozdziale kwestie miały niebagatelny wpływ na kształt ideowy i strukturalny Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim. Ważna w tym kontekście była praca narodowościowa oraz praca związana z szeroko pojętą edukacją. Nie mniej istotny był fakt, że teozofowie ci byli członkami społeczności śląskich ewangelików, co zaznaczało się niejednokrotnie w artykułach zamieszczanych w „Wyzwoleniu" i „Teozofji". Ważne były w końcu: przynależność państwowa, warunki ekonomiczne oraz kwestie społeczne. Idee teozoficzne przejmowane od Theosophical Society (Adyar) nie zostały bezrefleksyjnie przeniesione na odmienny grunt – członkom Polskiego Towarzystwa

[119] Zob. J. Steiner, *O niektórych aspektach światowego kryzysu gospodarczego w Zagłębiu Ostrawsko-Karwińskim oraz w polskiej części Zagłębia Górnośląskiego*, w: *Wielki kryzys gospodarczy 1929–1933 na Śląsku i w Zagłębiu Dąbrowskim oraz jego społeczne konsekwencje*, red. J. Chlebowczyk, Śląski Instytut Naukowy, Katowice 1974, s. 146–149.

Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim posłużyły do propagowania istotnych dlań wartości, wcielanych w praktyczną działalność. Stopniowo stawało się to coraz bardziej widoczne w funkcjach, które stowarzyszenie zaczęło pełnić w lokalnym środowisku.

4. Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku Cieszyńskim

Historia polskich organizacji o charakterze teozoficznym zaczęła się na długo przed odzyskaniem przez Polskę niepodległości w 1918 roku. Wszystkie, w mniejszym lub większym stopniu, nawiązywały do programu TS (Adyar), a nie TS (Pasadena), którego zwolennicy rekrutowali się przede wszystkim z osób zamieszkałych w Stanach Zjednoczonych. Po odzyskaniu niepodległości, w nowo powstającym państwie polskim zarejestrowane zostały, niezależnie od siebie, dwie organizacje o charakterze teozoficznym: w 1919 roku Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku Cieszyńskim z siedzibą w Nydku, a w 1920 roku Polskie Towarzystwo Teozoficzne z siedzibą w Warszawie. Tereny, na których działało PTT na Śląsku Cieszyńskim, znalazły się po podziale granic na obszarze Czechosłowacji[1]. Jednak na długo przed pojawieniem się tych dwóch

[1] Polskim i czeskim grupom teozoficznym zawdzięcza PTT na Śląsku Cieszyńskim swój specyficzny kształt. Do tej pory w badaniach nad zjawiskami na styku kultur używano kategorii pogranicza. Ja, za Profesor Ewą Kosowską, przyjmuję, że nie jest to kategoria nośna ani wystarczająca do badań kulturoznawczych o profilu antropologicznym. Niemniej zakładam konieczność skupienia się na specyficznych, negocjowalnych formach instytucjonalnych. Dlatego też rekonstruuję dzieje narodowych ruchów teozoficznych (czeskiego i polskiego), by uświadomić Czytelnikom specyfikę PTT, które na Śląsku Cieszyńskim wykształciło własny modus realizacji idei teozoficznych, w dużej

stowarzyszeń myśl związana z teozofią przyświecała wcześniej istniejącym organizacjom. Określam je wszystkie wspólną nazwą „organizacje o charakterze teozoficznym", pozwala mi to bowiem opowiedzieć o procesie, który doprowadził do powstania m.in. Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim.

4.1. Organizacje o charakterze teozoficznym na ziemiach polskich

Materiały dotyczące polskich stowarzyszeń teozoficznych są rozproszone. Wykorzystanie teozofii jako idei, która miałaby związki z istnieniem organizacji, można dostrzec z reguły w opracowaniach odnoszących się do czasów międzywojennych, kiedy Polskie Towarzystwo Teozoficzne (z siedzibą w Warszawie) było prężnie działającą komórką, afiliowaną przez TS (Adyar). Najpełniejsze informacje na ten temat odnaleźć można w pracach Ludwika Hassa, który traktował m.in. organizacje teozoficzne jako prawolnomularskie. Do tekstów tego badacza będę odwoływać się najczęściej. Aby jednak przedstawić choć w zarysie dzieje polskiego zainteresowania teozofią, należy przywołać charakterystyczne okoliczności kulturowo-historyczne, które mu towarzyszyły.

Jeszcze przed powstaniem PTT na Śląsku Cieszyńskim i PTT w Warszawie pojawiły się na ziemiach polskich osoby zainteresowane teozofią i tworzące programy z nią związane. Jak piszą Izabela Trzcińska, Agata Świerzowska i Józef Szymeczek, wśród pierwszych osób wymienianych jako widniejące na liście londyńskiej loży TS z roku 1893 byli Józef Drzewiecki, Konstanty Moes-Oskragiełło i Władysław Walderowicz (to nazwisko pojawiło się także w spisach członków zarejestrowanych

mierze oparty na lokalnych uwarunkowaniach kulturowych. Wszystkie rozważania poprzedzające szczegółowe opisy i analizy działalności PTT na Śląsku Cieszyńskim pełnią wobec nich funkcję wprowadzenia i są niezbędne dla zrozumienia promowanych oraz rozwijanych przez Andrzeja Kajfosza i członków jego stowarzyszenia idei teozoficznych. W kontekście ustaleń Bronisława Malinowskiego nie jest możliwe rozpatrywanie żadnej instytucji kulturowej w oderwaniu od kontekstu kulturowego, w którym jest zakorzeniona i który sama kształtuje.

w Adyar). Nie byli oni jednak, jak piszą autorzy, zainteresowani stworzeniem nowego, polskiego stowarzyszenia teozoficznego[2]. Natomiast jedną z pierwszych osób, które próbowały przekuć m.in. idee teozoficzne wywodzące się z kręgu Heleny Bławatskiej w realne struktury organizacyjne, był Mieczysław Stefan Geniusz (1852–1920), polski szlachcic, jeden z budowniczych Kanału Sueskiego. Geniusz wyemigrował z Królestwa Polskiego w wieku siedemnastu–osiemnastu lat, edukację wyższą odebrał we Francji (studiował matematykę) i w Egipcie, dokąd wyjechał w 1885 roku. Żywiej filozofią Wschodu zajął się po śmierci żony, łącząc te zainteresowania z działalnością patriotyczną[3]. Geniusz związany był (poprzez sytuację polityczną) z Galicją, choć większość życia spędził na obczyźnie. Jego życiorys jest jednym z wcześniejszych, w których odnajdujemy ślady fascynacji ideami ezoterycznymi[4]. Należy jednak zauważyć, że zainteresowania te łączyły się ściśle z działalnością patriotyczną Geniusza. Krystyna Nizio pisze o nim:

> Szyk zdań i słownik Geniusza były czasem dziwaczne. Oddalenie od kraju, konieczność posługiwania się kilkoma językami obcymi (francuskim, angielskim, arabskim, uczył się także hebrajskiego), wreszcie jego specyficzna filozofia, a raczej – wówczas modna – teozofia, gmatwają jasność wypowiedzi i wypaczają styl nawet w listach[5].

[2] Zob. I. Trzcińska, A. Świerzowska, J. Szymeczek, *Z dziejów polskiej teozofii*, w: *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 1. *Teozofia i antropozofia*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2019, s. 54. Na temat Józefa Drzewieckiego i Konstantego Moes-Oskragiełły piszę w dalszej części rozdziału.

[3] Zob. K. Nizio, *Mieczysław Stefan Geniusz. W kręgu działaczy niepodległościowych i literatów*, „Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej" 1977, z. 13, s. 115–118.

[4] Maria Czesława Przewóska-Helja pisała: „W samotniczem swem odosobnieniu, przy wzmożonej predyspozycji ciosami swego sieroctwa podjął swe studja nad Tajemną Wiedzą starożytnego wschodu i Mieczysław Geniusz […]". M.C. Przewóska-Helja, *Mieczysław Geniusz. Dzieje żywota z lat wojny*, F. Hoesick, Warszawa 1937, s. 19–20.

[5] K. Nizio, *Mieczysław Stefan Geniusz…*, s. 135.

Fascynacja Geniusza teozofią nie wynikała jednak jedynie z mody na nią, choć był on świadkiem największego rozkwitu TS. Specyficzne warunki, w których przyszło mu żyć (m.in. w Egipcie, stanowiącym jedną z żywszych inspiracji dla teozofów), sprawiły, że dość wczesne zainteresowanie poezją, filozofią i metapsychiką[6] przybrało na sile po śmierci żony (Geniusz rozpoczął wówczas m.in. lekturę Wedanty). Z informacji zawartych w *Znaj siebie samego* możemy wnioskować, że pobyt w słynnej lecznicy w Kosowie[7] miał wpływ na uformowanie się poglądów Geniusza[8]. On sam wymienia Wincentego Lutosławskiego jako jedną z osób ważnych dla jego „rozwoju duchowego"[9]. Lutosławskiego, jak pisze

[6] M. Geniusz używa takiego sformułowania w 1910 r. w pracy *Znaj siebie samego* (Nakładem autora tłoczono 500 odbitek w drukarni W.L. Anczyca i sp., Kraków 1910, s. 8). Przewóska-Helja pisze: „Ruch ten [metapsychiczny – K.G.], mający swoje praźródło w księgach mądrości starożytnego Wschodu w latach 70-tych XIX wieku przeszedł z Nowego Lądu do Europy, zrazu w postaci zjawisk spirytystycznych, a następnie z postępem tych badań, i do pracowni naukowych Zachodu, wytwarzając całe bogate piśmiennictwo, związane i z rozwojem laboratoryjnych doświadczeń". M.C. Przewóska-Helja, *Mieczysław Geniusz*…, s. 37. Chodzi zatem prawdopodobnie o początki ruchu spirytystycznego związane z „doświadczeniami" z wirującymi stolikami, które rozpoczęły się w latach 1853–1854 i były wykonywane przez wszystkie warstwy społeczne dziewiętnastowiecznej Europy, stanowiąc jednocześnie zaczątek późniejszego ruchu spirytystycznego – seanse spirytystyczne były w późniejszym okresie regularnym przedmiotem badań (także laboratoryjnych) ówczesnej nauki.

[7] Lecznica dr Apolinarego Tarnawskiego. Stanowiła ona m.in. miejsce spotkań i obrad stowarzyszenia patriotyczno-religijnego Eleusis (w 1910 r. odbył się w niej zjazd członków organizacji), którego inicjatorem był Wincenty Lutosławski.

[8] „Dzisiaj z dalekich aryjskich Indyj, anglosaskiem łożyskiem, płynie myśl, która i u nas dotarła do czujnych na powiewy ducha umysłów: *Władaj sobą!*". M.S. Geniusz, *Znaj siebie samego*…, s. 15.

[9] Pisze: „Więc spotkałem filozofa usiłującego wcielać ideały w życie narodowe, brahmina posiadającego rozwiązanie zagadki życia i zakonnika w trosce poszukiwań takiego rozwiązania". Tamże, s. 9. Trudno powiedzieć, kim byli owi „brahmin" oraz „zakonnik", ale możemy domyślać się, że „filozofem" miał być właśnie Lutosławski. Geniusz wskazuje przy tym, że najcenniejsze było dla niego spotkanie z „brahminem".

Maria Czesława Przewóska-Helja[10], Geniusz miał poznać w 1905 roku w Port Saidzie[11]. Zainteresował się głoszonymi wówczas przez filozofa poglądami związanymi z umiejętnością panowania duchem nad zmysłami i uczuciami (tak jak czynili to jogini w Indiach)[12]. Należy przypuszczać, że przynajmniej w pewnym stopniu Geniusz znał również poglądy TS (Adyar), którego przedstawiciele pod koniec XIX wieku interesowali się buddyzmem. Wskazuje na to m.in. użycie symbolu przypominającego symbol TS na stronie tytułowej wspomnianego *Znaj siebie samego* (znajduje się na niej wąż połykający własny ogon, w środku gwiazda Dawida oraz napis wokół węża – „prawda najwyższa religia", będący z pewnością próbą przekładu oryginalnego „Il n'y a pas de religion supérieure à la vérité" widniejącego na symbolu TS). Ludwik Hass zauważa, że Geniusz miał kontakty z paryskim odłamem TS (Adyar). Należał także do martynistów[13]. Sam przez długi czas nosił się z zamiarem założenia Ogniska Badań Ezoterycznych i Metapsychicznych – Nizio zauważa, że projekt taki przedstawił nie tylko w broszurze *Znaj siebie*

[10] Maria Czesława Przewóska-Helja (1868–1938) – pseudonim i kryptonim „Helia". Literatka, publicystka. Studiowała w Paryżu filozofię, psychologię i fizjologię. Interesowała się okultyzmem, spirytyzmem i mediumizmem. Pisała na te tematy w prasie warszawskiej („Ateneum", „Bluszcz", „Wędrowiec" i inne). Udzielała się w tajnej pracy oświatowej. Mieczysława Geniusza poznała ok. 1906 r., wywarł on silny wpływ na jej poglądy. Uczestniczyła w 1910 r. w próbie powołania w Krakowie Ogniska Badań Ezoterycznych i Metapsychicznych. Była członkiem warszawskiego Towarzystwa Teozoficznego. Zob. R. Skręt, *Przewóska Maria Czesława*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 29, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1986, s. 36–38.

[11] Nie jest to możliwe, Geniusz wygłosił bowiem odczyt w obronie Lutosławskiego 15 września 1903 r. Wskazuje na to datacja na samym druku odczytu: M.S. Geniusz, *Sprawa wychowania narodowego a Wincenty Lutosławski: odczyt wygłoszony w Zakopanem dnia 15-go września 1903-go r.*, nakł. L. Anczyca i Sp, Kraków 1903.

[12] Jest to jednocześnie odwołanie do zainteresowania jogą Lutosławskiego, które zaowocowało wydaniem w 1909 r. *Rozwoju potęgi woli przez ćwiczenia psychofizyczne*. Zob. M.C. Przewóska-Helja, *Mieczysław Geniusz*…, s. 20–21.

[13] Zob. L. Hass, *Ambicje, rachuby, rzeczywistość. Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej 1905–1928*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984, s. 90.

samego, ale również w listach do Władysława Zamoyskiego[14], oraz zawarł w treści dwóch spisanych przez siebie testamentów[15]. Geniusz pisze:

> Dalszym rozwinięciem mej chęci służenia czym mnie stać, rodakom i narodowi, w celu wzmożenia ogólnego rozwoju duchowego i poznania rzeczywistej wartości bytu, jako *najkrótszej i najpewniejszej drogi do zapanowania nad warunkami bytu zewnętrznego*, będzie założenie pod Krakowem **Ogniska Badań Ezoterycznych i Metapsychicznych** na podstawie gromadzonej przez mnie książnicy, w której znajdą odpowiednią pracę osoby pragnące badać dziedzinę metapsychiczną, wiedzę tajemną i filozofje Wschodu i Zachodu, religje i ich ezoteryzm, a także dzielić się wzajemnie doświadczeniem zdobytym wśród życia i usiłowań. Około założenia Ogniska już krzątam się obecnie; otwarcie jego nie nastąpi jednak przed r. 1915. w którym będę mógł wycofać się z moich obowiązków zawodowych[16].

Wyznanie to można uznać za jeden z projektów stowarzyszenia o charakterze teozoficznym – cele przyświecające Geniuszowi wydają się częściowo zbieżne z pierwszymi wersjami statutu TS (Adyar), gdzie badanie wiedzy tajemnej oraz filozofii Wschodu i Zachodu, a także religii zajmowało ważne miejsce. Nizio pisze:

> Idea wynikała częściowo z wyznawanej filozofii, częściowo z atmosfery ogólnego ruchu kulturalnego i patriotycznego, z jakim spotykał się w Zakopanem, Krakowie i Kosowie, opanowała M. Geniusza całkowicie. Nie mając spadkobierców chciał na to poświęcić cały swój, dość znaczny, majątek. Miejsca na przyszłą siedzibę Ogniska, na przedmieściach Krakowa, szukali mu przyjaciele, przedstawiali różne propozycje transakcji, plany

[14] Władysław Zamoyski (1853–1924), działacz społeczny, fundator Zakładów Kórnickich, wieloletni przyjaciel Mieczysława Geniusza i jeden z egzekutorów jego testamentu.

[15] Zob. K. Nizio, *Mieczysław Stefan Geniusz…*, s. 136.

[16] M.S. Geniusz, *Znaj siebie samego…*, s. 12.

wchodzących w rachubę obiektów […]. Wojna przeszkodziła w zrealizowaniu tego zamiaru[17].

Geniusz stworzył zatem ideę organizacji o charakterze teozoficznym i celach patriotycznych, która miała powstać w Galicji, ale nie wcielił jej w życie. W tym samym czasie pojawiały się jednak na terenie Królestwa Polskiego kółka teozoficzne.

Ludwik Hass w monografii *Ambicje, rachuby, rzeczywistość…* pisze o sytuacji w Rosji po rewolucji z 1905 roku: „W kołach młodzieży literacko-artystycznej, podobnie jak na początku wieku wypadało być dekadentem, tak po 1909 r. stało się modą należeć do jednego ze stowarzyszeń okultystycznych"[18]. Dodaje także: „Jeszcze w toku rewolucji ożywiły się rozmaite kółka i grupy, występujące pod wspólną nazwą spirytualistów. Były wśród nich środowiska przyznające się do teozofii bądź do spirytyzmu oraz mniej określone"[19]. Hass wspomina, że w Rosji carskiej wkrótce po rewolucji 1905 roku teozofowie wyodrębnili się z Rosyjskiego Towarzystwa Spirytualistycznego[20] i zaczęli wydawać własne periodyki. Na terenie zaboru rosyjskiego, w Warszawie, działać miała loża teozoficzna „Alba", która w 1912 r. przeszła do utworzonej wówczas organizacji polskiej[21]: „Już w początkach 1905 r. powstało w Warszawie jego [ruchu teozoficznego – K.G.] kółko, które następnie urosło do loży teozoficznej »Alba«"[22]. Jak zauważają Trzcińska, Świerzowska i Szymeczek, sama nazwa loży może zostać uznana za znaczącą, „odziedziczyła" ją bowiem po swojej przewodniczącej, Annie Kamienskiej, pseudonim „Alba"[23]. Jej sekretarzem został Kazimierz Stabrowski (1869–1929),

[17] K. Nizio, *Mieczysław Stefan Geniusz…*, s. 136.

[18] L. Hass, *Ambicje, rachuby, rzeczywistość…*, s. 72.

[19] Tamże, s. 73.

[20] Nie udało mi się ustalić rosyjskiej nazwy towarzystwa, podaję za Hassem spolszczenie.

[21] Zob. L. Hass, *Ambicje, rachuby, rzeczywistość…*, s. 74.

[22] Tamże, s. 88.

[23] Zob. I. Trzcińska, A. Świerzowska, J. Szymeczek, *Z dziejów polskiej teozofii…*, s. 57.

malarz i dyrektor nowo otwartej Szkoły Sztuk Pięknych w Warszawie[24]. W 1910 roku dla loży pozyskano Elizę Orzeszkową. W owym czasie powstała jeszcze jedna loża teozoficzna, „Słowackiego", także należąca do rosyjskiego odłamu TS[25]. Hass wskazuje, że do 1912 roku loża przynależała do rosyjskiego odłamu TS (Adyar), a w 1912 roku zatwierdzony został statut Warszawskiego Towarzystwa Teozoficznego, do którego przystąpiła „Alba"[26]. Trzcińska, Świerzowska i Szymeczek sygnalizują z kolei, że „Polacy zatrzymali się niejako w połowie drogi, wysyłając kolejne informacje do Adyaru i poszerzając swoje szeregi, ale nie decydując się na pełne sformalizowanie swojej działalności, jakim byłoby przyjęcie statutu i oficjalny akces do Towarzystwa [TS (Adyar) – K.G.]"[27]. Do utworzenia odrębnej, polskiej organizacji zachęcała natomiast sama Annie Besant[28]. Do towarzystwa należeli m.in. Tadeusz Miciński i Maria Rodziewiczówna. Hass dodaje, że stowarzyszenia o charakterze teozoficznym obecne były na ziemiach polskich wcześniej niż loże masońskie[29]. Badacz uważa, że nagłe powstawanie organizacji o charakterze ezoterycznym na terenie Królestwa Polskiego spowodowane było m.in. wydarzeniami 1905 roku oraz narastającym po nich poczuciem bezsilności:

> Wczorajsi socjaliści czy nadal uważający się za takich, tym bardziej zaś ludzie z peryferii tego ruchu, zaczęli mówić o etycznych drogach rozwiązania zagadnień społecznych, głosili potrzebę wytworzenia psychiki wewnętrznie niepodległej, która będzie podstawą wolności, eksponowali rolę motywacji etycznych w przekształceniu świata, propagowali przebudowę

[24] Posadę tę utracił jednak w 1909 roku. Zob. tamże, s. 61.

[25] Zob. tamże, s. 57.

[26] Zob. L. Hass, *Ambicje, rachuby, rzeczywistość…*, s. 88–89.

[27] I. Trzcińska, A. Świerzowska, J. Szymeczek, *Z dziejów polskiej teozofii…*, s. 68.

[28] Zob. *List A. Gagarina do członków Polskiego Towarzystwa Teozoficznego, 7 października 1909 r.*, w: *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 4. *Źródła i dokumenty*, red. D. Oboleńska, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2019, s. 33–35.

[29] Zob. L. Hass, *Ambicje, rachuby, rzeczywistość…*, s. 88–89.

społeczną przez wychowanie, czy – w wersji najradykalniejszej – „oczyszczenie duszy ludzkiej" […][30].

Dodaje:

> Wśród teozofów przeważały osoby zajmujące w hierarchii autorytetu społecznego pozycje niższe od adeptów „sztuki królewskiej". Szczególnie dużo było tu kobiet ze sfer zamożniejszego mieszczaństwa i średniej inteligencji, lecz zdarzały się również przedstawicielki arystokracji […]. W tym środowisku czytano teksty mistyczne i ezoteryczne, długi czas na ogół nie udzielano się w życiu politycznym. Brak tu też było osób zajmujących poważniejsze miejsce w życiu politycznym, nieliczne miały udział w nim w przeszłości i to na najniższych szczeblach[31].

Wynika stąd, że stowarzyszenia teozoficzne na terenie Królestwa Polskiego początkowo nie były organizacjami angażującymi się politycznie; było to zgodne z założeniami TS (Adyar). Przystępowało też do nich sporo kobiet. O początkach warszawskiego ruchu teozoficznego pisze także Przewóska-Helja:

> Zaznaczający się w tym czasie w Warszawie ruch teozoficzny zwracał jego uwagę [Mieczysława Geniusza – K.G.]. Teozofowie warszawscy skupiali się około ogniska teozofji w Adjarze, acz jeszcze nie formalnie przyjmując w niem udział. Zwolennicy zaś antropozofa niemieckiego Szteinera, z kierunkami teozofów, w osobach Anny Bezent i Leadbitera, byli we wzajemnie podjazdowej walce. Ścierały się tu z sobą wpływy obcej na ziemiach polskich myśli[32].

Opis ten mógłby dotyczyć wydarzeń po roku 1913 (a przed 1915), z uwagi na to, że właśnie wtedy Rudolf Steiner opuścił TS (Adyar) i zaczął tworzyć to, co nazwał *antropozofią*. Jednak z kolejnych fragmentów

[30] Tamże, s. 77.

[31] Tamże, s. 89.

[32] M.C. Przewóska-Helja, *Mieczysław Geniusz…*, s. 20–21.

tekstu Hassa wynika, że opisane zdarzenia można lokować we wcześniejszym okresie (pomiędzy 1910 a 1912 rokiem, ze wskazaniem raczej na 1910)[33]. Z relacji Przewóskiej-Helji można wnioskować, że lecznica Apolinarego Tarnawskiego była punktem kontaktowym dla teozofów warszawskich i Geniusza[34]. Miał się tam też odbyć zjazd teozofów warszawskich (na który prawdopodobnie przyjechała tylko część z nich ze względu na trudności z uzyskaniem paszportów oraz kłopoty finansowe). Zjawili się na nim: Janina Żyrkiewiczowa, Stanisława Hausnerowa, Stefania Weightówna, a także Kazimierz Zawadzki (miał być byłym uczniem Steinera). Przewóska-Helja sugeruje, że teozofowie warszawscy próbowali udowodnić odrębność Towarzystwa Teozoficznego „Alba" od TS (Adyar) i stowarzyszenia antropozofów pod wodzą Steinera. Z opisu zjazdu wynika, że Geniusz planował utworzenie Ogniska Badań Ezoterycznych i Metapsychicznych (OBEIM) przy współpracy warszawskich teozofów[35]. Na terenie Galicji, jak pisze Hass, formacje tego typu były znacznie rzadsze: „W Krakowie i Lwowie istniały niewielkie kółka teozoficzne, niezalegalizowane u władz"[36]. Teozofowie krakowscy mieli utrzymywać prywatne stosunki z warszawskimi[37]. Wiadomo, że w 1910 roku funkcjonowało już siedem lóż: „Alba", „Słowackiego", „Mickiewicza", „Krasińskiego", „Dobrej Woli", „Annie Besant" i „Heleny Bławatskiej". Grono teozofów, jak wynika z informacji Stabrowskiego, liczyło ok. pięćdziesiąt osób, natomiast spis członków polskich lóż z roku 1911 wskazywał na obecność dwudziestu zrzeszonych. Część osób wcześniej zainteresowanych odeszła po roku 1913 (np. Miciński czy Kazimierz

[33] Zob. tamże, s. 46–53. Por. L. Hass, *Ambicje, rachuby, rzeczywistość…*, s. 90.

[34] „Pod swą niemożność znalezienia się pod zaborem rosyjskim w Warszawie, za punkt porozumienia się z teozofami warszawskimi, z Kazimierzem Stabrowskim na czele, obrał Geniusz lecznicę dra Tarnawskiego w Kosowie na Pokuciu, przez warszawian licznie uczęszczaną, gdzie sam też udawał się zazwyczaj czasu swych urlopów spędzanych w Małopolsce […]". M.C. Przewóska-Helja, *Mieczysław Geniusz…*, s. 45–46.

[35] Zob. tamże, s. 46–53.

[36] L. Hass, *Ambicje, rachuby, rzeczywistość…*, s. 91.

[37] Zob. tamże.

Stabrowski)[38]. Hass podaje natomiast ciekawą informację na temat stowarzyszenia „Eleuteria", istniejącego w Krakowie i we Lwowie:

> Istniejące od 1902 r. ezoteryczne stowarzyszenie „Eleuteria" osiągnęło w latach 1906–1907 swój kulminacyjny punkt rozwoju. Liczyło wtedy 5409 członków w 28 miejscowościach. Oddział we Lwowie skupiał wtedy 1112 osób, w Krakowie pod koniec 1908 r. 991. „Eleuteria" zorganizowała też towarzystwo abstynenckiej młodzieży szkół średnich, tzw. Związek Nadziei, który wydawał czasopismo „Młodzież"[39].

Hass nazywa „Eleuterię" stowarzyszeniem „ezoterycznym" (trudno dociec, czy chodzi mu o stowarzyszenie Eleuterja, które wywodziło swój rodowód od Zakonu Dobrych Templariuszy, zostało założone w 1902 roku i działało w Krakowie oraz we Lwowie, kładąc nacisk na praktyki związane ze wstrzemięźliwością od alkoholu poparte uroczystym ślubem, czy też o powstałe wkrótce potem Eleusis, skupione wokół Wincentego Lutosławskiego). Wiele wskazuje jednak na to, że może chodzić o Eleuterję (jej prezesem był Benedykt Dybowski)[40]. Daniel Bargiełowski w pierwszym tomie monografii poświęconej generałowi Michałowi Tokarzewskiemu-Karaszewiczowi pisze: „[…] co uważniejsi pamiętają też chyba, że Tokarzewski interesował się w latach studenckich działalnością wielkiego oryginała i teozofa, Wincentego Lutosławskiego, oraz że szukał kontaktów z mistycznym jego ruchem »Eleuteria«"[41]. Trudno stwierdzić, czy Lutosławski rzeczywiście w tym czasie nadal interesował się teozofią. Na pewno utrzymywał kontakty z Geniuszem oraz spotykał się w Kosowie z ludźmi wykazującymi zainteresowanie tego typu idea-

[38] Zob. I. Trzcińska, A. Świerzowska, J. Szymeczek, *Z dziejów polskiej teozofii…*, s. 67–68.

[39] L. Hass, *Ambicje, rachuby, rzeczywistość…*, s. 91.

[40] Por. [b.a.], *Eleuterja. Towarzystwo bezwzględnej wstrzemięźliwości od trunków alkoholicznych*, Nakładem Eleuterji skrytka pocztowa 65, z Drukarni Słowa Polskiego pod zarządem J. Ziembińskiego, Lwów 1902.

[41] D. Bargiełowski, *Po trzykroć pierwszy. Michał Tokarzewski-Karaszewicz. Generał broni, teozof, wolnomularz, kapłan Kościoła liberalnokatolickiego*, t. 1, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 2000, s. 491.

mi. Wydaje się jednak, że to raczej Geniusz popierał i propagował idee Lutosławskiego[42], niż Lutosławski czerpał z idei teozoficznych. W roku 1888 Lutosławski opublikował w „Ateneum" dość przychylny artykuł poświęcony TS (*Współczesny ruch teozoficzny w Anglji, Ameryce i Indyach Wschodnich*)[43], napomykając jedynie o nie najlepszym przygotowaniu filozoficznym jego członków – w okresie późniejszym tę nieznajomość filozofii krytykował dość otwarcie. Trudno jednak na podstawie tych informacji stwierdzić, czy był on kiedykolwiek teozofem – wydaje się to raczej wątpliwe[44].

Wiele wskazuje na to, że poza innymi drobnymi stowarzyszeniami wspomnianymi przez Hassa w zaborze austriackim nie istniały przed 1919 rokiem zalegalizowane polskie organizacje o charakterze teozoficznym itp. Wielu Polaków działało przy istniejących już ugrupowaniach założonych przez inne narodowości – np. Czechów, którzy w roku 1891 uzyskali zgodę na utworzenie własnego Towarzystwa Teozoficznego w Pradze, afiliowanego przez TS (Adyar)[45]; prężnie działał tu także ruch spirytystyczny, który po roku 1914 nabrał rozmachu – od 1919 roku ukazywała się w Radwanicach „Spiritistická Reuve", w 1923 roku utworzono Towarzystwo Spirytystów Czechosłowackich (Obec spiritistů československých)[46]. O związkach tych stowarzyszeń z Polskim Towarzystwem Teozoficznym na Śląsku Cieszyńskim piszę szerzej w dalszej części rozdziału – tu chciałabym rozwinąć nieco wątek Polskiego Towarzystwa Teozoficznego działającego w Warszawie po I wojnie światowej.

[42] Pisze o tym także Anna Gomóła. Zob. Taż, *Inspiracje i innowacje. Wincenty Lutosławski i jego wczesne koncepcje wychowania narodowego*, w: „Tradycja dla Współczesności. Ciągłość i Zmiana", t. 11. *Tożsamości w procesach społeczno-kulturowych*, red. M. Dziekanowska, M. Wójcicka, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2017, s. 228–229.

[43] W. Lutosławski, *Współczesny ruch teozoficzny w Anglji, Ameryce i Indyach Wschodnich*, „Ateneum. Pismo naukowe i literackie" 1888, t. 2, z. 2, s. 204–217.

[44] Więcej na ten temat zob. A. Gomóła, *Eastern Utopia – Hopes and Disillusionments. Wincenty Lutosławski's Opinion on Theosophical Society's Most Influential Leaders*, „Kultura – Historia – Globalizacja" 2019, nr 26, s. 23–30.

[45] Zob. I.M. Kozlovsky, *Background and History of the Theosophical Society in Bohemia*, "Theosophical History" 1994, vol. 5, no. 4, s. 128.

[46] Zob. L. Hass, *Ambicje, rachuby, rzeczywistość…*, s. 224.

Próby ponownego powołania do życia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego obserwujemy w 1919 roku. Tadeusz Doktór pisze o tym w sposób następujący:

> W roku 1920 powołano Polskie Towarzystwo Teozoficzne. Do jego powstania przyczyniły się starania Wandy Dynowskiej (1888–1971), która jako członek Włoskiego Towarzystwa Teozoficznego uzyskała na to pisemną zgodę Anny Besant na kongresie TT w Paryżu w 1919 roku[47].

PTT zostało wpisane do rejestru stowarzyszeń i związków 20 czerwca 1921 roku, ale aż do roku 1923 nie było sekcją krajową w świetle wymogów formalnych TS (Adyar), nie posiadało bowiem siedmiu ognisk[48]. Bargiełowski podaje, że na I Zjeździe, w lutym 1921 roku, obrało prezesem towarzystwa Wandę Dynowską[49]. Zarówno Hass, jak i Trzcińska piszą, że Dynowska została wówczas sekretarzem generalnym[50], choć pełniła funkcję prezesa[51]. Piastowała to stanowisko w latach 1923–1929, a później została obrana prezesem TT (1929–1935)[52]. Pisząc o biografii Dynowskiej, Trzcińska zauważa: „Początkowo to zaangażowanie [w teozofię – K.G.] wysuwało się na pierwszy plan, ponieważ reorganizowała ona, a właściwie zakładała od nowa, polską sekcję Towarzystwa Teo-

[47] T. Doktór, *Towarzystwo Teozoficzne*, „Zeszyty Filozoficzne" 1998, z. 7, s. 93.

[48] Zob. tamże.

[49] Wanda Dynowska (1888–1971), po 1935 r. przyjęła też imię „Umadevi". Była pisarką, tłumaczką i inicjatorką powstania Biblioteki Polsko-Indyjskiej. Pozostawała pod dużym wpływem filozofii Jiddu Krishnamurtiego. Była sekretarzem generalnym Polskiego Towarzystwa Teozoficznego. Por. D. Bargiełowski, *Po trzykroć pierwszy…*, s. 492.

[50] Zob. L. Hass, *Ambicje, rachuby, rzeczywistość…*, s. 312; por. I. Trzcińska, *„Staję się rodzajem mitu". Teozoficzne wątki w biografii Wandy Dynowskiej*, w: *Studia ezoteryczne. Wątki polskie*, red. I. Trzcińska, A. Świerzowska, K.M. Hess, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015, s. 172.

[51] Zob. I. Trzcińska, A. Świerzowska, J. Szymeczek, *Z dziejów polskiej teozofii…*, s. 86.

[52] Zob. T. Doktór, *Towarzystwo Teozoficzne…*, s. 93.

zoficznego […]"[53]. Badaczka w ten sposób opisuje powstanie Polskiego Towarzystwa Teozoficznego:

> Rozproszenie i niezdecydowanie liderów polskiego środowiska sprawiło, że w 1919 roku przy dużym udziale Dynowskiej, która przeniosła się wtedy do Warszawy, Polskie Towarzystwo Teozoficzne powstało niejako od nowa. Annie Besant (1847–1933) przygotowała wówczas list zapowiadający powstanie PTT, co stało się faktem w 1920 roku[54].

Trzcińska, Świerzowska i Szymeczek piszą ponadto o zabiegach związanych z aktywnym poszukiwaniem członków do nowo powstałego towarzystwa:

> Chętnych poszukiwano na różne sposoby. Irena Korsak wspominała, że wysyłała zaproszenia na adresy ludzi, którzy wypożyczali w bibliotece książki o tematyce ezoterycznej. W wielu zachowanych wspomnieniach powtarza się jednak przekonanie, że o nawiązaniu kontaktu z teozofią decydowały intuicja lub przypadek, co miało potwierdzać głębokie, pozaracjonalne […] „karmiczne" związki członków Towarzystwa z tym ezoterycznym ruchem[55].

Wskazuje to na aktywne formowanie stowarzyszenia z ludzi, których łączyła przede wszystkim wspólna idea, niekoniecznie natomiast inne okoliczności życiowe, takie jak np. miejsce pracy czy przynależność do określonej grupy lokalnej (trudno zresztą mówić o lokalności w przypadku Warszawy). Ważne jest natomiast, że PTT w kolejnych latach starało się na wzór TS (Adyar) urzeczywistniać idee braterstwa poprzez budowanie „idealnych komun" lub „kolonii współdzielczych". Społeczności te miały zamieszkiwać wznoszone na obrzeżach miast domostwa. Ideałem było przy tym, aby stały się samowystarczalne, utrzymywały się

[53] I. Trzcińska, *„Staję się rodzajem mitu"*…, s. 165.

[54] Tamże, s. 171.

[55] I. Trzcińska, A. Świerzowska, J. Szymeczek, *Z dziejów polskiej teozofii*…, s. 84.

z własnej pracy. Wzorem była sama społeczność teozoficzna mieszkająca w Adyar: „Ostatnim etapem były spędzane razem wakacje, które pomagały ochotnikom oswoić się z nową sytuacją i podjąć ważną decyzję […]. Ze względu na trudne warunki i powojenną biedę nie były to domy, lecz mieszkania, często chwilowo wynajęte”[56]. Wątek ten jest dla mnie istotny w kontekście PTT na Śląsku Cieszyńskim i powrócę do niego w dalszej części rozdziału. PTT było zorganizowane w „ogniska” – wcześniej mówiono o „ogniwach” lub „łożach”:

> Każde ognisko miało własny regulamin i dwa poziomy pracy – „zewnętrzny”, określający jego działalność w życiu społecznym, oraz „wewnętrzny”, dotyczący osobistych praktyk duchowych każdego członka Towarzystwa. Wszędzie starano się organizować spotkania, dyskusje i medytacje, a także otwarte wykłady. Wiele ognisk posiadało własne księgozbiory, przeznaczone zarówno dla członków, jak i dla czytelników zewnętrznych[57].

Z PTT związał się wówczas również wspomniany Michał Tokarzewski-Karaszewicz[58], który wcześniej przystąpił do jednej z lóż masońskich[59]. Dynowska wraz z Tokarzewskim-Karaszewiczem oraz Tadeuszem Bibro, przewodniczącym wileńskiego ogniwa PTT, działała na rzecz zorganizowania polskiej sekcji Liberalnego Kościoła Katolickiego[60] (było to istotne także ze względu na zakaz przynależenia katolików do struktur TS, wydany w roku 1919 przez Kongregację św. Oficjum, zatwierdzony w tymże roku oficjalnie przez papieża Benedykta XV)[61]. Członkowie PTT intereso-

[56] Tamże, s. 98.

[57] Tamże, s. 88. Szerszy opis ognisk PTT zob. tamże, s. 89–95, 110–113, 115–118.

[58] Michał Tokarzewski-Karaszewicz (1893–1964), generał wojska polskiego, zaangażowany w ruchy wolnomularskie i teozoficzne. Był jedną z ważniejszych postaci w polskim ruchu teozoficznym okresu międzywojennego.

[59] Zob. D. Bargiełowski, *Po trzykroć pierwszy…*, s. 493.

[60] Zob. T. Doktór, *Towarzystwo Teozoficzne…*, s. 93.

[61] Zob. tamże, s. 94. Na temat innych organizacji powiązanych z PTT zob. I. Trzcińska, A. Świerzowska, J. Szymeczek, *Z dziejów polskiej teozofii…*, s. 96–100.

wali się buddyzmem i hinduizmem, czerpali ze średniowiecznej mistyki chrześcijańskiej oraz z dzieł Swedenborga, Böhmego, Angelusa Silesiusa, Saint-Martina. Wymieniane przez Bargiełowskiego zainteresowania nie odbiegały zbytnio od źródeł intelektualnych, do których w tym czasie odwoływano się w TS (Adyar), jednak, jak zauważa autor, dopiero po I wojnie światowej podejmowano próby adaptowania tych idei do polskiej rzeczywistości[62]. Istotnym wątkiem związanym z PTT było jego zaangażowanie w ruch związany ze Związkiem Jutrzenki (od 1929 roku z Zakonem Gwiazdy Wschodu)[63]. Jak podaje Hass, kult Krishnamurtiego był popularyzowany już od 1924 roku[64]. Badacz, oceniając wszystkie ezoteryczne stowarzyszenia tego okresu, stwierdza:

> Owa ucieczka od życia publicznego w wysokie regiony ezoteryki i okultyzmu w danych warunkach polskich prowadziła okrężną drogą do angażowania się w walkę polityczną, chociaż niekoniecznie partyjno-polityczną. Ludzie ci na ogół nie byli świadomi swego włączenia się w nią[65].

Jest to interesująca konstatacja. Bargiełowski zwraca uwagę, że jedną z pośrednich przyczyn przystąpienia Tokarzewskiego-Karaszewicza (jako żołnierza) do wolnomularzy oraz PTT była niechęć do polityki (apolityczność była częścią programu TS). Jednocześnie badacz podkreśla, że PTT składało się wówczas z ludzi żywo zaangażowanych w ruch związany z marszałkiem Piłsudskim[66]. Pisze o tym także Doktór, stwierdzając, że Dynowska sama utrzymywała dość ścisłe kontakty z Józefem Piłsudskim, a od 1923 roku piłsudczycy zyskali znaczną przewagę w zarządzie PTT[67]. Z przytoczonego przez badacza listu Dynowskiej wynika, że marszałek miał sam interesować się okultyzmem, a do PTT mieć „»stosunek b. pozytywny, głównie jako siły pracującej dla odro-

[62] Zob. D. Bargiełowski, *Po trzykroć pierwszy…*, s. 496–497.
[63] Zob. T. Doktór, *Towarzystwo Teozoficzne…*, s. 93.
[64] Zob. L. Hass, *Ambicje, rachuby, rzeczywistość…*, s. 314.
[65] Tamże, s. 316.
[66] Zob. D. Bargiełowski, *Po trzykroć pierwszy…*, s. 479–500.
[67] Zob. T. Doktór, *Towarzystwo Teozoficzne…*, s. 94.

dzenia moralnego«"[68]. Doktór wskazuje również na dalsze zacieśnianie współpracy z obozem Piłsudskiego po wydarzeniach przewrotu majowego w 1926 roku, co „stało się powodem pewnego rozdźwięku wśród członków TT stroniących od jakiegokolwiek zaangażowania w bieżącą politykę a zwolennikami Marszałka"[69], choć w samym przewrocie PTT nie miało wielkiego udziału – jak pisze Hass – a jego rola ograniczyła się do działań pomocniczych (organizacji Służebnicy Polski, utworzonej już wcześniej)[70]. Można jednak podejrzewać, że apolityczność PTT (która powinna je cechować w myśl idei głoszonych przez organizację-matkę) mogła w dużej mierze pozostawać jedynie na poziomie deklaratywnym – Doktór zauważa, że zwolennicy Piłsudskiego dominowali w PTT, a teozoficzny program etyczny współbrzmiał z hasłami sanacji moralnej[71]. Towarzystwu udało się jednak przetrwać kryzysy:

> Teozofowie, wśród których czołową figurą był teraz gen. Karaszewicz-Tokarzewski, od lutego 1927 r. kierownik Biura Personalnego Ministerstwa Spraw Wojskowych, zdołali wybrnąć z kryzysu organizacyjnego, jaki wywołało u nich odejście antropozofów. W początkach 1925 r. skupiali się w 17 ogniskach – w 1925 było ich 8 – ok. 400 członków[72].

Hass podaje także, iż wspomniany wcześniej Związek Jutrzenki (w którego skład wchodziły głównie kobiety) liczył w 1928 roku ok. 198 członków, zorganizowanych w dziewięciu sekretariatach. W styczniu 1929 roku zmieniono nazwę na Zakon Gwiazdy Wschodu[73]. Hass wy-

[68] Tamże.

[69] Tamże. Hass także wspomina, że po 1926 r. PTT było podzielone wewnętrznie na tych, którzy deklarowali całkowitą neutralność polityczną, oraz tych, którzy wspierali marszałka. Zob. L. Hass, *Ambicje, rachuby, rzeczywistość…*, s. 329–330.

[70] Zob. L. Hass, *Ambicje, rachuby, rzeczywistość…*, s. 320.

[71] Zob. T. Doktór, *Towarzystwo Teozoficzne…*, s. 94.

[72] L. Hass, *Ambicje, rachuby, rzeczywistość…*, s. 329.

[73] Zob. tamże. Zob. także I. Trzcińska, A. Świerzowska, J. Szymeczek, *Z dziejów polskiej teozofii…*, s. 113–115.

mienia również kilka innych organizacji o charakterze teozoficznym powstałych po I wojnie światowej:

> Zaktywizowali się teozofowie, skupieni w połowie 1925 r. w 8 ogniskach-lożach, w tym trzech pozawarszawskich (Wilno, Łódź, Radom) oraz trzech ośrodkach nie zorganizowanych w ogniska (Kraków, Częstochowa, Jasło). Powołane przez nich wydawnictwo „Adyar" wydało w latach 1924–1926 przekłady co najmniej 6 większych broszur i książek wybitnych zagranicznych teozofów[74].

Wszystkie te ugrupowania stanowiły ogniwa PTT. Potwierdzają to również dane zawarte w *Kalendarzyku Informacyjnym Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na rok 1925–26*[75], a także dane pochodzące z kolejnego wydania *Kalendarzyka…*, przywołane w ustaleniach Doktóra. Ponadto działało kilka kółek posiadających mniej niż siedmiu członków (we Lwowie, w Poznaniu, Sosnowcu, Katowicach, Siedlcach, Kobryniu, Milanówku) oraz jedno ogniwo korespondencyjne Wici, które zrzeszało członków z miejscowości nieposiadających własnych organów[76].

Towarzystwo wydawało od 1921 roku pismo nieperiodyczne „Przegląd Teozoficzny" (do 1930 roku), a później też „Myśl Teozoficzną" (1932–1933) i „Biuletyn Teozoficzny" (1936–1938). Działalność wydawniczą skupiono wokół powstałego przy PTT wydawnictwa „Adyar". Organizacja założyła bibliotekę, w której gromadzono zbiory i udostępniano je czytelnikom. Do roku 1925 biblioteka weszła w posiadanie rozlicznych dzieł; jak wynika z informacji zawartej w *Kalendarzyku…*:

> Posiada duży wybór dzieł treści teozoficznej, okultystycznej, filozoficznej, naukowej i t. d. w językach polskim, francuskim, angielskim, niemieckim, włoskim i rosyjskim. Wypożyczalnia otwarta codziennie, prócz niedziel i świąt, od godz. 4.30 do 6.30. Czytelnia Pism Krajowych i zagranicznych

[74] L. Hass, *Ambicje, rachuby, rzeczywistość…*, s. 314.

[75] Zob. [B.a.], *Kalendarzyk Informacyjny Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na rok 1925–26*, Spółdzielnia Wydawnicza „Adyar", Warszawa [b.r.], s. 3.

[76] Zob. T. Doktór, *Towarzystwo Teozoficzne…*, s. 97.

z dziedziny życia religijnego, umysłowego, społecznego i t. d. Otwarta w środy i soboty od godz. 4 – 8 wiecz.[77].

Zbiory prawdopodobnie dotyczyły głównie tematyki teozoficznej lub ogólnookultystycznej, choć w informacji wymieniane są także książki o tematyce naukowej – trudno jednak z tak krótkiej noty wnioskować o naukowej wartości wspominanych pozycji. Biblioteka posiadała również na stanie czasopisma. Hass podaje, że „kilka broszur" przygotował Związek Jutrzenki, który od 1928 roku wydawał regularnie pismo „Wiadomości Gwiazdy" (przekład wydawanego w Holandii angielskiego biuletynu Zakonu Gwiazdy)[78].

Jak podaje Doktór: „Coroczne zjazdy TT odbywały się w okresie Zielonych Świąt w Warszawie. Składano sprawozdania z działalności całego PTT oraz poszczególnych ognisk i grup, wybierano władze oraz planowano prace na rok następny"[79]. W Mężeninie znajdował się dwór szlachecki, który odstąpiła towarzystwu hrabina Kazimiera Broel-Platerowa. Członkowie stowarzyszenia najpierw rozmieścili wokół owego dworu trzcinowe chaty, ale z czasem wyremontowano również sam budynek. Miejsce to stało się, jak pisze Bargiełowski, popularnym wśród teozofów „ośrodkiem wczasowym"[80]. Od 1924 roku były tam organizowane kolonie letnie dla członków oraz sympatyków PTT[81]. Informacje te świadczą o prężności działania tego stowarzyszenia oraz wysokim poziomie jego zorganizowania. Pomimo to ogniska towarzystwa były dość mocno rozproszone, a sama działalność PTT budziła różne reakcje, spotykając się z zainteresowaniem, ale także wyraźnym dystansem. Świadczyć może o tym m.in. krótki artykuł wydany w „Ilustrowanym Kuryerze Codziennym" z 1 kwietnia 1926 roku:

[77] *Kalendarzyk Informacyjny…*, s. 12.

[78] Zob. L. Hass, *Ambicje, rachuby, rzeczywistość…*, s. 329.

[79] T. Doktór, *Towarzystwo Teozoficzne…*, s. 98.

[80] Zob. D. Bargiełowski, *Po trzykroć pierwszy…*, s. 556–557. Więcej na temat ośrodka w Mężeninie zob. Tenże, *Wakacje teozofów*, „Karta" 2016, nr 87, s. 47–59; I. Trzcińska, A. Świerzowska, J. Szymeczek, *Z dziejów polskiej teozofii…*, s. 101–104.

[81] Zob. T. Doktór, *Towarzystwo Teozoficzne…*, s. 98.

> W ostatnich tygodniach odbyło się w Krakowie kilka wykładów i odczytów z zakresu „teozofii", które, jak świadczyła ich frekwencja, zainteresowały szersze grono inteligentnej publiczności. „Teozofia" zarówno w postaci angielskiej, jak niemieckiej („antropozofia" Steinera) posiada w głównych miastach swoje drobne ogniska i radaby propagować swoją doktrynę. Niestety, odczyty, któreśmy ostatnio słyszeli (pani Bołoz-Antoniewiczowej i pana T. Bibro z Warszawy) nie spełniły swego zadania, nie roztoczyły obrazu doktryny, ani obrazu „budzących się Indyj", które (w odczycie p. Bibro) znalazły oświetlenie bardzo niedokładne i pod niejednym względem wręcz mylnie informujące słuchacza[82].

Prawdopodobnie zarówno nieprzygotowanie teoretyczne członków towarzystwa (co zauważał już w przypadku TS Lutosławski), jak i postać Krishnamurtiego, obwołanego przez TS (Adyar) mesjaszem[83], budziły znaczne wątpliwości. Niemniej jednak Polskie Towarzystwo Teozoficzne rozwijało się, pozostając w kontakcie z władzami TS (Adyar). W roku 1928 Annie Besant, wówczas już sędziwa, odwiedziła Warszawę[84].

Działalność PTT podupadła w latach trzydziestych, choć przerwał ją ostatecznie dopiero wybuch II wojny światowej. Dynowska opuściła Polskę jeszcze w latach trzydziestych i wyjechała do Indii (na kongres Wszechświatowego Towarzystwa Teozoficznego w 1935 roku – w Indiach pozostała, po wojnie odwiedziła Polskę jedynie kilkakrotnie)[85]. Jak pisze Trzcińska:

> Kiedy Dynowska wyjeżdżała z Polski, teozofia była w kraju niezwykle nośnym i atrakcyjnym nurtem. Po wojnie ten stan rzeczy radykalnie się

[82] [B.a.], *„Pan Krisznamurti"*, „Ilustrowany Kuryer Codzienny" 1926, nr 91, s. 6.

[83] „Reformatorów i mesjaszów nie hoduje się sztucznie. Nie jawią się oni na zawołanie. Rodzą się i występują, gdy wybija godzina przeznaczenia na zegarze dziejowym, kształcą się w trudzie śmiertelnym, w zamęcie burzy. Stempel »made in England« nie wystarczy". Tamże.

[84] W Polsce podejmował ją Tokarzewski, którego znała już wcześniej. Zob. D. Bargiełowski, *Po trzykroć pierwszy…*, s. 552.

[85] Już w czasie wojny, od 1944 r., prowadziła ona działalność wydawniczą Biblioteki Polsko-Indyjskiej. Zob. I. Trzcińska, *„Staję się rodzajem mitu"…*, s. 173.

> zmienił. Struktury Towarzystwa nie zdołały się odrodzić, nie sprzyjał temu komunistyczny system. Pozostała jedynie garstka ludzi zainteresowanych tą problematyką[86].

Omówione pokrótce dzieje PTT stanowią istotny kontekst dla działalności PTT na Śląsku Cieszyńskim jako polskiej organizacji o charakterze teozoficznym. W dalszej części rozdziału ukazane zostaną pewne podobieństwa pomiędzy tymi stowarzyszeniami, ale także uwypuklone znaczące różnice wynikające z szeregu kontekstualnych uwarunkowań o charakterze lokalnym i kulturowo-historycznym. Aspektem, który uważam za decydujący o specyfice PTT na Śląsku Cieszyńskim, była właśnie jego lokalizacja.

4.2. Powstanie Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim

Śląsk Cieszyński był obszarem, na którym istniały zarówno polskie, jak i czeskie organizacje o charakterze teozoficznym. Początkowo jednak rozpowszechniony był na tym terenie przede wszystkim ruch spirytystyczny, istniejący już wcześniej na ziemiach czeskich. Józef Chobot twierdzi, że:

> Według obliczeń ówczesnych miało być w r. 1889 w samych Czechach dawnej Austrji przeszło 60.000 wyznawców spirytyzmu, w roku zaś 1922 już przeszło 300.000 w całej republice czechosłowackiej[87].

Andrea Hudáková, analizując czeskie stowarzyszenia spirytystyczne, pisze, że obecność spirytyzmu na ziemiach czeskich można odnotować od lat siedemdziesiątych XIX wieku, ale pierwszą organizację poświęco-

[86] Tamże, s. 176.

[87] J. Chobot, *Nowoczesny ruch spirytualistyczny ze szczególnym uwzględnieniem Polski*, Nakładem „Książnicy Wiedzy Duchowej" w Wiśle, Wisła 1937, s. 131.

ną temu nurtowi, Vzdělávací spolek pro psychologická bádání „Jednota Komenský", powołano w Chrudimiu w 1895 roku. W kolejnych latach pojawiły się następne stowarzyszenia, a w roku 1910 założono czasopismo „Posel záhrobní". W Pradze zarejestrowano oficjalnie w 1919 roku Bratrské sdružení československých spiritů v Praze, do którego przystąpiło 345 członków[88]. Na Morawach i Śląsku Cieszyńskim ruch spirytystyczny rozwinął się dość wcześnie, choć jego dokładne początki nie są znane. Józef Szymeczek podaje, że na Śląsk Cieszyński spirytyzm dotarł pod koniec XIX wieku – niejaki Kuś (Kus) z Łąk miał publicznie głosić nauki spirytystyczne już od 1897 roku. W 1911 roku powstała na ziemiach czeskich organizacja Bratrské sdružení československých spiritistů, skupiająca zwolenników spirytyzmu[89]. Na Śląsku Cieszyńskim najważniejsze ośrodki znajdowały się m.in. w: Karwinie, Porębie, Pietrwałdzie, Błędowicach, Cieszynie, Bystrzycy, Trzyńcu, Końskiej, Lutyni, Ostrawie, we Frydku czy w Hrušovej. W 1914 roku założono Stavební spolek Bratrství. W 1917 roku stowarzyszenie liczyło 153 członków. W 1919 roku, po ustanowieniu Republiki Czeskosłowackiej, zarejestrowano je jako Spiritistický spolek Bratrství v Radvanicích (ostatecznie zatwierdzony w 1920 roku). Zaczęto również od 1920 roku wydawać własne czasopismo, „Spiritistické revue". Ośrodek Radwanicki stał się jednym z najaktywniejszych na tych terenach – w 1921 roku liczył już 300 członków, a w 1927 aż 400. Stowarzyszenie to oficjalnie działało do 1940 roku (wznowiło działalność po wojnie – w 1945 roku, a ostatecznie rozwiązano je w 1951 roku). Ponadto w Morawskiej Ostrawie funkcjonowała inna aktywna organizacja: Život, družiny pro vědění a časové názory o účelu života, której statut uchwalono w 1922 roku (jej założycielem był Ferdinand Kučera,

[88] Zob. A. Hudáková, *Organizace československého spiritistického hnutí*, Praha 2012, s. 34–37 (rozprawa doktorska, maszynopis, Univerzita Karlova: https://dspace.cuni.cz/bitstream/handle/20.500.11956/44606/IPTX_2005_1_11270_RDZ09_58783_0_18471.pdf?sequence=1&isAllowed=y [dostęp: 20.11.2017]).

[89] Zob. J. Szymeczek, *Ruch teozoficzny na Śląsku Cieszyńskim (Zaolziu) od początku 20. wieku do 1952 r.*, w: *Obszary i przestrzenie edukacji. Meandry – konteksty – dylematy. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Zenonowi Jasińskiemu w 70. rocznicę urodzin*, red. E. Karcz-Taranowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2016, s. 299.

który wcześniej zakładał również stowarzyszenie radwanickie). Należy zauważyć, że kwestie wychowania i edukacji bardzo często pojawiały się, jak wynika z ustaleń Hudákovej, w statutach czeskich towarzystw spirytystycznych[90]. Przed I wojną światową stowarzyszenia czeskie były liczniejsze i lepiej zorganizowane – często należała do nich także ludność polska. Jak wynika z wyliczenia przedstawionego przez Hudákovą, wiele z kół spirytystycznych znajdowało się na terenach Zagłębia Ostrawsko-Karwińskiego, licznie zamieszkiwanego przez ludność polską. Należy też odnotować, że później w wielu z tych miejscowości powstały koła Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim. Trudno stwierdzić, do którego z nich mogli należeć późniejsi członkowie PTT na Śląsku Cieszyńskim, nie ulega natomiast wątpliwości, że przynależeli do tych struktur organizacyjnych. Andrzej Podżorski komentował sytuację w następujący sposób:

> Jeszcze przed kilkunastu laty nie słyszano wiele na Śląsku o spirytyzmie liczącym już dziś około 4.000 zwolenników, przynajmniej mało było takich, którzyby nim się zajmowali. Już około r. 1900 ruch ten miał swoich czynnych członków, ale właściwy rozkwit spirytyzmu na Śląsku datuje się mniejwięcej od roku 1908, kiedy to niebyło już prawie wioski, gdzieby o spirytyzmie nie było się słyszało. […] Władze kościelne na Śląsku nie bardzo przychylnie patrzały na szerzenie się spirytyzmu po gminach, głównie dla tego, ponieważ zwolennicy jego występowali z kościoła i krytykowali księży i urządzenia kościelne. […] Ruch spirytystyczny na Śląsku nie jest samorodnym ale pochodzi z Ameryki a podniecany jest z Czech, gdzie wychodzą specyalne pisma, broszury, śpiewniki i modlitewniki dla jego zwolenników. Pisma te propagują – przyznać należy – abstynencyę od alkoholu i głoszą zasady moralnego życia[91].

Opis Podżorskiego jest cenny, pokazuje bowiem, że ruch spirytystyczny na Śląsku Cieszyńskim był rozpowszechniony. Organizował się

[90] Zob. A. Hudáková, *Organizace československého spiritistického hnutí…*, s. 52–68.

[91] A. Podżorski, *Spirytyzm na Śląsku*, „Wyzwolenie" 1919, r. 1, nr 2, s. 7–8.

w koła, ale także spotykał się wielokrotnie z oporem ze strony władz kościelnych[92]. Pisma, o których wspomina Podżorski, drukowane były przede wszystkim w języku czeskim. Na Śląsku Cieszyńskim, w Radwanicach istniało miejsce służące odczytom, w którym ulokowano bibliotekę gromadzącą dzieła spirytystyczne w języku czeskim. Również tam Karel Sezemský, redaktor i przedstawiciel śląskiego spirytyzmu, wydawał od roku 1900 pismo „Posel Zàhrobni"[93]; Sezemský urządzał „na Śląsku liczne odczyty w duchu spirytystycznym, szczególnie w zagłębiu węglowym […]"[94]. Dobrze zorganizowany ruch spirytystyczny przyciągać mógł zatem, z reguły przynajmniej bilingwistyczną, ludność tych terenów. Konkludując, Podżorski pisze:

> I nic w tym dziwnego, jeżeli polscy spirytyści, nie mając własnego organu ani odpowiedniej literatury w zrozumiałym dla nich języku ojczystym, czerpali z takich źródeł, jakie mieli pod ręką, t.j. z czeskich pism i książek. A czynili to tym więcej, iż nikt nie zbliżył się do nich, któryby pouczył ich o tem, że także w języku polskim istnieją spirytystyczne pisma, pierwszorzędne dzieła i przekłady takiego lub podobnego ducha[95].

Dla Podżorskiego – nauczyciela, przedstawiciela polskiej elity intelektualnej Śląska Cieszyńskiego – ważny był problem wpływu literatury czeskiej na polskich spirytystów:

> Oczywista, że studyowanie zagadnień transcendentalnych, nadzmysłowych w języku obcym i dla większości mało lub całkiem niezrozumiałym, musiało doprowadzić do fałszywych pojęć o rzeczach tych i wpłynęło również ujemnie na czystość mowy. Można przekonać się o tem na podstawie rozmowy z byle którym spirytystą polskim[96].

[92] Np. jeszcze w 1904 r. ukazała się broszura pastora Józefa Pindóra *Co jest spirytyzm? Objaśnienie dla ludu* (nakładem autora, Trzyniec 1904), w której wyjaśniał niezgodność doktryn i praktyk spirytystycznych z chrześcijaństwem.

[93] Zob. J. Chobot, *Nowoczesny ruch spirytualistyczny…*, s. 131.

[94] A. Podżorski, *Spirytyzm na Śląsku…*, s. 8.

[95] Tamże.

[96] Tamże.

Przytaczam szerzej te fragmenty, ponieważ odnaleźć w nich można powody, dla których powołano PTT na Śląsku Cieszyńskim. Należy pamiętać, że region ten był od wieków regionem piśmiennym. Ewa Kosowska zwraca uwagę na tradycję m.in. tzw. zapiśników chłopskich jako specyficznego rysu kulturowego tych terenów, sięgającego „czasów księcia Adama Wacława i księżnej Katarzyny Sydonii”[97], tj. końca XVI i początków XVII wieku. Chłopi cieszyńscy nie tylko prowadzili zapiśniki, ale także gromadzili biblioteki[98] (o czym pisał m.in. Cinciała w cytowanych w rozdziale trzecim fragmentach jego pamiętnika). Jak wspomniałam wcześniej, polskie ruchy narodowe na ziemi cieszyńskiej coraz wyraźniej propagowały ideę dostępu dla ludności polskiej do literatury rodzimej – pełniła ona ważną funkcję dydaktyczną. Przekonanie o związku języka, którym posługuje się człowiek, z jego poczuciem tożsamości etnicznej jest wyraźnie zauważalne w tekście Podżorskiego. Piśmienna i posiadająca co najmniej podstawowe wykształcenie ludność cieszyńska (wśród której byli również ludzie gruntownie wykształceni) mogła sięgać po dostępną literaturę w celu dokształcania się w określonych dziedzinach. Należy też zauważyć, że ludność ta władała w tym czasie często trzema językami – niemieckim, czeskim i polskim (czasem jednak nie do końca dostrzegając ich powiązanie z kwestiami narodowościowymi, o co zabiegali przez pół wieku działacze patriotyczni). Literatura spirytystyczna w języku czeskim była dostępna w postaci nie tylko książek, ale także czasopism (np. wspomniany wcześniej „Posel záhrobní“ i „Spiritistické revue“), a zatem posiadała szybszy obieg i mogła zostać udostępniona większej liczbie ludzi. Właśnie dostępność wydaje się podstawowym problemem. Nie chodzi bowiem jedynie o specyfikę przekładów dzieł czołowych przedstawicieli ruchów spirytystycznych, ale publikowaną twórczość oryginalną. Pomimo że ruch spirytystyczny na ziemiach polskich pojawił się dość wcześnie (najważniejsze dzieło Allana Kardeca wydano po polsku już w roku 1862 pt. *Duchownictwo w najtreściw-*

[97] E. Kosowska, *Instytucja kulturalna a tożsamość narodowa*, w: *Palimpsest. Miejsca i przestrzenie*, red. A. Gomóła, A. Szawerna-Dyrszka, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2018, s. 125.

[98] Zob. tamże.

szem znaczeniu swojem to jest wykład treściwy nauki o duchach i ich objawianiu się), to możemy wnioskować z wypowiedzi Podżorskiego, że dostęp do literatury spirytystycznej w języku polskim mógł być na ziemi cieszyńskiej ograniczony. Dlatego też nauczyciel zauważa niebezpieczeństwo wynikające z braku literatury o tematyce spirytystycznej w języku polskim na Śląsku Cieszyńskim – korzystanie z piśmiennictwa czeskojęzycznego mogło pociągnąć za sobą konsekwencje natury narodowościowej, co było nie bez znaczenia w 1919 roku, gdy świeża była pamięć wojny siedmiodniowej, a Karwina i okolice (gdzie znajdował się najsilniejszy ośrodek spirytyzmu) leżały w strefie wpływów czeskich. Czytanie prac w języku polskim, jak można przypuszczać, było przez Podżorskiego traktowane jako forma kształtowania „ducha narodowego". Można dopatrywać się w tym jednego z powodów powstania PTT na Śląsku Cieszyńskim. Należy jednak zapytać o to, dlaczego na terenie, jak się wydaje, zdominowanym przez ruch spirytystyczny narodził się pomysł zwrócenia się właśnie ku teozofii. Podżorski sugeruje „nienaukowość" ruchu spirytystycznego. Pisze m.in.:

> Ciężką szkołę niewoli przeszedł duch ludzki zanim się ocknął i zrzucił nałożone mu kajdany. I zamiast skorzystać z wolności i doskonalić siebie i drugim do tego pomagać, czepiać się mamy słów medyów i duchów, potrzebujących niemniej światła od nas samych i oszukujących nas przy każdej sposobności. Źle byłoby, gdyby możność doskonalenia się zależała od tego, czy kto posiada medyum lub nie[99].

Autor przeciwstawia się działalności mediów spirytystycznych, za którymi ślepo podążać mieli ich zwolennicy. Być może teozofia stanowiła pod tym względem swoistą przeciwwagę, oferując raczej drogę poznania Absolutu poprzez własny wysiłek jednostki niż poszukiwanie informacji o „życiu wiecznym" za pomocą mediów i „duchów". Wiadomo, że artykuł Podżorskiego wywołał silne reakcje na Śląsku Cieszyń-

[99] A. Podżorski, *Spirytyzm na Śląsku…*, s. 10.

skim[100], co może wskazywać na jego aktualność w tamtym czasie. Zarówno na ziemiach polskich, jak i w Austro-Węgrzech przed wybuchem I wojny światowej stowarzyszenia teozoficzne konstytuowały się. W tym czasie w sąsiedniej Galicji istniały, jak wcześniej wspominałam, jedynie niewielkie kółka teozoficzne. Większą aktywnością wykazywały się koła w Królestwie Polskim, zrzeszone przede wszystkim przy organizacjach rosyjskich afiliowanych przy TS (Adyar), jednak do założenia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego doszło dopiero w 1921 roku. Znacznie bliżej znajdowały się czeskie stowarzyszenia teozoficzne. Wiosną 1891 roku (po śmierci Bławatskiej) założono pierwsze teozoficzne koło w Pradze – lożę teozoficzną „U modré hvězdy" (Pod niebieską gwiazdą[101]). Jej członkiem-założycielem był m.in. znany czeski pisarz Gustav Meyrink (1868–1932). Organizacja była afiliowana przez lożę martynistów, ale przestała istnieć w roku 1895. Natomiast w 1897 roku zarejestrowano Theosofický spolek v Praze i rozpoczęto wydawanie czasopisma „Lotus", będącego organem stowarzyszenia (czasopismo to prenumerował Andrzej Kajfosz jeszcze przed założeniem własnego towarzystwa). Kolejno powstały koła w: Brnie, Cieplicach, Chebie, Jabloncu nad Nysą oraz Przerowie. Wszystkie czeskie stowarzyszenia podlegały wówczas założonej przez Franza Hartmanna (1838–1912) organizacji Internationale Theosophische Verbrüderung z siedzibą w Monachium (od 1897 roku w Lipsku). Od 1908 roku przeniesiono czeskie stowarzyszenia z afiliacji przy Theosophische Verbrüderung na afiliowanie przy TS (Adyar) i przemianowano na Česká Společnost Theosofická. Początkowo, po przejściu pod TS (Adyar), praskie stowarzyszenie miało 88 członków, ale w 1914 roku liczba ta wzrosła do 171 osób[102]. Stowarzyszenia czeskie były zatem już

[100] Zob. Książnica Cieszyńska, sygn. RS AKC. 00284: A. Sobieski, Andrzej Kajfosz, s. 4.

[101] Tłumaczenie nazwy podaję za: I. Trzcińska, A. Świerzowska, J. Szymeczek, *Z dziejów polskiej teozofii…*, s. 75.

[102] Zob. R. Bezděk, *Antroposofie a její vliv na spiritualitu v českém prostředí*, Brno 2008, s. 76–77 (rigorózní práce, maszynopis, Masarykova univerzita v Brně: https://dspace.cuni.cz/bitstream/handle/20.500.11956/44606/IPTX_2005_1_11270_RDZ09_58783_0_18471.pdf?sequence=1&isAllowed=y [dostęp: 20.11.2017]).

w momencie powstania PTT na Śląsku Cieszyńskim afiliowane przez TS (Adyar).

Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku Cieszyńskim zostało założone 4 maja 1919 roku[103]. Jak wynika z dokumentów zgromadzonych w cieszyńskim oddziale Archiwum Państwowego w Katowicach, osoby je zakładające już wcześniej należały prawdopodobnie do czeskiego stowarzyszenia o charakterze spirytystycznym (trudno jednak stwierdzić, do którego). Członkowie-założyciele skierowali do Rady Narodowej Księstwa Cieszyńskiego podanie o zatwierdzenie PTT na Śląsku Cieszyńskim jako legalnie działającej organizacji[104] (dokumenty – Aneks 2.2. – 1). Jak można wnioskować z dokumentów załączonych do podania, procedura trwała kilka miesięcy. Ostatnie dokumenty założycielskie, jakie odnalazłam, poświadczające prawne istnienie towarzystwa, pochodzą z września 1919 roku. Po wojnie siedmiodniowej Nydek (wyznaczony w maju na siedzibę stowarzyszenia) znajdował się na terytorium spornym, w strefie wpływów czechosłowackich. Jeśli stowarzyszenie jeszcze w roku 1919 znajdowało się w strefie czechosłowackiej, ale z możliwością odwoływania się do władz polskich, to w roku 1920, po nieudanym plebiscycie i podziale terenu Śląska Cieszyńskiego, całość struktur Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim znalazła się w granicach Czechosłowacji. Stąd też musiało się ono ubiegać o ponowne formalne uznanie swojego istnienia. W 1919 roku organizacja nawiązała bezpośrednią współpracę z Polskim Towarzystwem Teozoficznym z siedzibą w Warszawie, natomiast od roku 1920 kontaktowała się z czeskimi grupami teozoficznymi – m.in. Theosofická společnost (Adyar) z siedzibą w Ostrawie[105]. W tym kontekście nazwa „Polskie Towarzystwo

[103] Zemský archiv v Opavě, fond Zemská vláda slezská Opava, spolkové spisy, karton 4706, signatura XII-1166, Polskie Towarzystwo Teozoficzne Nýdek: Dwa drukowane egzemplarze statutu PTT na Śląsku Cieszyńskim z odręcznymi poprawkami.

[104] Zob. Archiwum Państwowe w Katowicach o. w Cieszynie, teczka: Rząd Krajowy Ks. Cieszyńskiego, 14/6 sygn. 451: Podanie Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim do Rządu Krajowego Księstwa Cieszyńskiego, s. 1.

[105] Jeżeli dane stowarzyszenie zostało oficjalnie uznane za sekcję TS (Adyar), zaznaczało to w swojej nazwie.

Teozoficzne" zyskuje dodatkowy wymiar. Dzięki przymiotnikowi „polskie" wskazana została przynależność narodowa członków organizacji działającej na terenie Czechosłowacji. Jednocześnie, kontynuowana była współpraca z osobami mieszkającymi w Polsce, np. Andrzejem Podżorskim z Wisły.

Ze względu na brak danych trudno jest mi ustalić, od kiedy działało czeskie TS (Adyar) w Ostrawie. Jeśli jednak istniało w momencie powstania PTT na Śląsku Cieszyńskim, podkreśla to celowość założenia stowarzyszenia polskiego. Gdyby PTT przyłączyło się do struktur czeskiego towarzystwa afiliowanego przy TS (Adyar), nie musiałoby przeprowadzać żadnych dodatkowych procedur. Szymeczek akcentuje, że PTT nie tylko nie chciało przyłączyć się do TS (Adyar) w Ostrawie, ale w 1926 roku wyniknął z tego dodatkowy konflikt pomiędzy obiema grupami teozoficznymi. TS (Adyar) w Ostrawie miało zamiar włączyć w swe struktury PTT na Śląsku Cieszyńskim jako jedną z sekcji. Prezes Andrzej Kajfosz nie chciał się wówczas na to zgodzić. Po spotkaniu z przedstawicielami czeskiej organizacji, które odbyło się w 1926 roku, zaprzestano dalszych rozmów, a Kajfosz wystosował 28 kwietnia 1926 roku list otwarty do członków PTT[106]. Fragmenty listu podaję za Szymeczkiem:

> Nie mogę się zgodzić na to, abym figurował jako zastępca któregokolwiek koła na liście w Adyar. Idei Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim czeskim zostanę wierny. […] Mówią, że Adyar jest miejscem najbardziej nadającym się na wpływy duchowe. A może tylko w Indiach i Ostrawie Bóg przytomny? […] Nie wierzę w jakieś odosobnione miejsca na święte rzeczy, bo świat cały święty jest. Czy potrzeba nam nowej Kalwarii, Frydku, Częstochowy? Ażeby tam robić pielgrzymkę za rzeczami świętymi, czy potrzeba budować nam nowy Rzym?[107]

[106] Zob. J. Szymeczek, *Ruch teozoficzny na Śląsku Cieszyńskim*…, s. 302.

[107] Ośrodek Dokumentacyjny Kongresu Polaków Czeski Cieszyn, zbiór: Organizacje polskie, teczka: Polskie Towarzystwo Teozoficzne, list A. Kajfosza do bazy członkowskiej 28.4.1926. Podaję za: J. Szymeczek, *Ruch teozoficzny na Śląsku Cieszyńskim*…, s. 302.

Kajfosz podkreślał uniwersalność doświadczeń duchowych, niezależnych od afiliacji przy TS (Adyar) czy wpływów religijnych. Jednocześnie, zaznaczanie odrębności organizacyjnej i jej związku z kulturą polską wydaje się dość wyraźne. A zatem można przypuszczać, że akcentowanie polskości w nazwie organizacji było rodzajem manifestowania przynależności narodowej. Wewnętrzne regulacje TS (Adyar) nie pozwalały na samodzielne funkcjonowanie kół teozoficznych, jeśli nie posiadały one co najmniej siedmiu aktywnych kół przybocznych. Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku Cieszyńskim, pomimo że posiadało przez cały omawiany tu okres kilka takich kół (ich liczba ulegała zmianom), prawdopodobnie nie zostałoby uznane przez TS (Adyar) za odrębną, afiliowaną jednostkę[108]. Wreszcie, należy podkreślić, że właśnie owo dążenie do pielęgnowania pewnych wartości, które członkowie towarzystwa łączyli z kulturą polską, w dużym stopniu zachowywane było przez cały okres istnienia PTT na Śląsku Cieszyńskim. Odmienne warunki społeczne, w których przyszło żyć twórcom organizacji, miały pewien wpływ także na krzewione idee. Członkowie PTT na Śląsku Cieszyńskim byli wszak od 1920 roku mniejszością polską w Czechosłowacji. Uważam, że ogólna sytuacja społeczno-polityczna, w której się znaleźli, miała również wpływ na kształt specyficznego typu propagowanej teozofii. Czerpali oni z programu TS (Adyar) i realizowali wiele podstawowych postulatów TS, były one jednak dostosowywane do potrzeb lokalnego środowiska społeczno-kulturowego. Dlatego też wydawane przez stowarzyszenie czasopismo („Wyzwolenie", później „Teozofja") miało dostarczać rodakom literaturę teozoficzną w języku polskim. Należy także podkreślić, iż niewielka grupa osób, która tworzyła tę organizację (jak pisał Szymeczek, liczba członków nie przekroczyła nigdy 200 osób[109]),

[108] Być może TS (Adyar) zmusiłoby PTT na Śląsku Cieszyńskim do włączenia się w struktury czeskie w ramach formalnej przynależności. Trudno jednak rozstrzygnąć tę kwestię ze względu na niezwykle skąpy materiał poświadczający oficjalne afiliacje Polskiego Towarzystwa Teozoficznego w stosunku do innych organizacji o charakterze teozoficznym. Problem wymaga pogłębionych badań oraz dodatkowego opracowania w przyszłości.

[109] Por. J. Szymeczek, *Życie religijne*, w: *Śląsk Cieszyński w latach 1918–1945*, tłum. A. Rusnok, red. K. Nowak, Starostwo Powiatowe w Cieszynie, Cieszyn 2015, s. 408.

realizowała swój program w odmienny sposób niż wielotysięczne szeregi TS (Adyar) i odpowiadała często na potrzeby lokalnej społeczności.

Dokonując analizy, sięgnęłam do oficjalnych dokumentów (przedrukowywanych w „Wyzwoleniu" i „Teozofji"), a także przechowywanych w archiwach, które członkowie towarzystwa przedstawiali przez cały czas jego istnienia właściwym władzom polskim oraz czechosłowackim. Są wśród nich sprawozdania, raporty, statuty itd., które w znacznym stopniu pozwoliły mi na odtworzenie struktury i najważniejszych danych dotyczących stowarzyszenia. Wydaje mi się, że niezwykle istotne jest ukazanie pewnych idei i wartości, które wywodziły się z lokalnego kontekstu kulturowego, a wpłynęły silnie na reprezentowane przez członków towarzystwa poglądy. W tym celu wskażę pokrótce najważniejsze przyczyny powstania organizacji.

Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku Cieszyńskim założono w 1919 roku. Do jego rozwiązania doszło w roku 1946[110]. Oficjalnie istniało zatem przez dwadzieścia siedem lat, podczas których doszło do wielu zmian politycznych. Część z nich była efektem wciąż trwającego konfliktu polsko-czeskiego (spór o ustalenie granic w 1920 roku i związane z tym walki, aneksja Czechosłowacji przez III Rzeszę i zajęcie Zaolzia przez Polskę). Kontekst społeczno-polityczny, w którym działali członkowie towarzystwa, był więc niezwykle skomplikowany. Należy zapytać o to, dlaczego Cieszyniacy uważali idee teozoficzne za atrakcyjne i dlaczego wybrano program ideowy proponowany przez TS (Adyar) dla działalności prowadzonej na Śląsku Cieszyńskim. Trudno na te pytania krótko i satysfakcjonująco odpowiedzieć. Pomimo że PTT na Śląsku Cieszyńskim zaznaczało swoje związki z TS (Adyar), jego członkowie przeformułowali główne założenia towarzystwa Bławatskiej i inaczej też rozłożyli akcenty, jeśli chodzi o główne cele działania. Miał na to wpływ przede wszystkim opisany wcześniej kontekst historyczny i społeczny, wpływający na sięganie do innych wartości niż w przypadku TS (Adyar). PTT na Śląsku Cieszyńskim zmodyfikowało podstawowy program ideo-

[110] Powojenne losy towarzystwa rekonstruuję dokładnie w *Zakończeniu*.

wy oraz odwoływało się częściowo do innych autorytetów personalnych niż te, które były ważne dla TS (Adyar).

4.3. Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku Cieszyńskim – idee i działalność

W niniejszym podrozdziale odtworzę schemat funkcjonowania towarzystwa w latach 1919–1931[111]. Dane dotyczące lat późniejszych są trudne do pozyskania (część materiałów jest nadal rozproszona po archiwach czeskich[112] oraz znajduje się w posiadaniu osób prywatnych lub innych stowarzyszeń). Dla lat 1919–1931 prowadzone były rejestry we właściwych władzach administracyjnych. Stąd też jako cezurę zamykającą przyjęłam datę wydania ostatniego numeru czasopisma „Teozofja", tj. rok 1931. Wnioski dotyczące funkcji, jakie mogło pełnić towarzystwo, zostały jednak wyciągnięte także na podstawie danych dotyczących wydarzeń rozgrywających się po tej dacie. Uważam, że poszerzenie informacji na temat działalności PTT na Śląsku Cieszyńskim w latach późniejszych pozwala na pogłębioną interpretację materiału.

4.3.1. Statut Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim

W interesującym mnie okresie Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku Cieszyńskim przedstawiło dwukrotnie swój statut do akceptacji władzom (raz polskim, raz czechosłowackim). Ważne jest zaprezentowanie drogi administracyjnej, jaką przeszła każda wersja statutu, pokazuje to

[111] Dokonując analizy, kieruję się zasadami analizy instytucjonalno-funkcjonalnej Bronisława Malinowskiego.

[112] Szymeczek zwraca uwagę, że część materiałów po Polskim Towarzystwie Teozoficznym na Śląsku Cieszyńskim (z lat 1934–1951) znajduje się w archiwum we Frydku-Mistku, ale są one umieszczone w nieopracowanym zespole archiwalnym. Zob. J. Szymeczek, *Towarzystwo Teozoficzne*, „Biuletyn Ośrodka Dokumentacyjnego Kongresu Polaków w Republice Czeskiej" 1995, nr 2, s. 34.

bowiem, że samo wygenerowanie idei oraz jej akceptacja przez grupę nie były wystarczające w warunkach społeczno-politycznych, w których towarzystwo powstawało i działało. Bronisław Malinowski, pisząc o zorganizowanych społecznie formach działania, zwracał uwagę na to, że każda musi zostać zaakceptowana przez grono osób, które chcą ją tworzyć, co nie oznacza jednak konieczności starania się o oficjalną zgodę ze strony władz terytorialnych. Rejestracja wiąże się często z szerszymi możliwościami, ale skutkuje również pewnymi obostrzeniami i dodatkowymi wymaganiami stawianymi przed członkami danej grupy. PTT na Śląsku Cieszyńskim powstało jednak w specyficznym momencie dziejowym, w którym tworzenie stowarzyszeń było wartością samą w sobie. Wartość ta nadawana była licznym instytucjom już w XIX wieku:

> Nigdy wcześniej w dziejach ludzkości nie pojawiło się w takiej skali zjawisko powoływania pozasąsiedzkich wspólnot, opartych na podobieństwie zainteresowań i celów. Repertuar instytucji życia kulturalnego, tworzonych w wieku XIX, nadal stanowi nie do końca wyzyskany potencjał organizacji życia społecznego. Ale nie można zapominać, że powstawał on w ściśle określonych warunkach historycznych. Sytuacja polityczna sprawiła, że powoływane wówczas instytucje stały się wzorcowe i przez długi czas powszechnie utożsamiane z optymalnymi sposobami funkcjonowania współczesnego, cywilizowanego społeczeństwa[113].

PTT na Śląsku Cieszyńskim z pewnością czerpało z tego modelu. Liczne i popularne na terenie Europy publikacje liderów TS (Adyar) były dostępne dla przyszłych członków PTT na Śląsku Cieszyńskim dzięki innym organizacjom teozoficznym, takim jak np. Česká Společnost Theosofická[114]. Sytuacja, w której powstawało stowarzyszenie, była odmienna od tej, w której założono TS.

[113] E. Kosowska, *Instytucja kulturalna*…, s. 121–122.

[114] Wiadomo, że Andrzej Kajfosz, od 1919 r. prezes PTT na Śląsku Cieszyńskim, miał dostęp do biblioteki Czeskiego Towarzystwa Teozoficznego (Adyar), gdy do niego należał. Por. Książnica Cieszyńska, sygn. RS AKC. 00284: A. Sobieski, Andrzej Kajfosz, s. 1–2.

W czwartym tomie serii monograficznej Polskie Tradycje Ezoteryczne 1890–1939, zawierającym dokumenty źródłowe, zamieszczono m.in. przedruk statutu PTT na Śląsku Cieszyńskim, należy jednak zauważyć, że jest to wersja, którą przedstawiono władzom czechosłowackim w 1920 roku[115]. W Archiwum Państwowym w Katowicach (oddział w Cieszynie) odnalazłam wcześniejszą, oryginalną, ręcznie spisaną wersję pierwszego statutu wraz z dokumentami założycielskimi zaprezentowanymi władzom polskim już w roku 1919 (por. zestawienie tabelaryczne – Aneks 1.1., dokumenty – Aneks 2). Gdy po raz pierwszy rejestrowano towarzystwo w maju 1919 roku, skierowano podanie wraz ze statutem do Prezydium Krajowego w Cieszynie (Rządu Krajowego Księstwa Cieszyńskiego). Na podaniu widnieje data 6 maja (dokument – Aneks 2.2. – 1). Statut oraz podanie zostały sporządzone pismem odręcznym, za konstytuujące się towarzystwo podpisał się na podaniu Andrzej Kajfosz. Dokumenty zostały opatrzone kompletem znaczków urzędowych sygnalizujących wniesioną opłatę skarbową. Procedura opiniowania rozpoczęła się 12 maja, jak wynika z pieczątek widniejących na podaniu (numer porządkowy 1404/I)[116]. Andrzej Kajfosz, podając powód stworzenia organizacji, pisze:

> Obrażeni imperyalizmem czeskim a zrażeni ostatecznie artykułem „Ó, Slezko!" nr. 2 rocz. XIX czeskiego czasopisma „Posel Záhrobní" – którego zwolennikami i abonentami byliśmy dotąd z konieczności dla braku odpowiedniego czasopisma zgadzającego się z naszymi dążeniami postanowiliśmy oderwać się od tego ruchu duchowego i skupić się pod nazwą „Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku cieszyńskim" z tymczasową

[115] Zob. *Statut Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim*, 1919 r., w: *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939…*, t. 4, s. 39–42.

[116] Czytamy na dokumencie adnotację z dnia 13 maja: „Do zaopiniowania czy zatwierdzenie statutu powyższego Towarzystwa ze względów publicznych i państwowych byłoby [słowo przekreślone, nieczytelne]". Archiwum Państwowe w Katowicach o. w Cieszynie, teczka: Rząd Krajowy Ks. Cieszyńskiego, 14/6 sygn. 451: Podanie Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim do Rządu Krajowego Księstwa Cieszyńskiego, [recto].

> siedzibą główną w Nydku i prosimy Wysokie Śląskie Prezydium Krajowe o zatwierdzenie załączonego statutu towarzystwa tego[117].

Towarzystwo założono zatem nie tylko ze względu na chęć odłączenia się od silnego ośrodka spirytyzmu i podążania za myślą teozoficzną, ale także z powodów politycznych. Nie wydaje się przypadkowe, że Polacy żyjący w strefie czeskiej próbowali się oderwać od czeskiej organizacji. Być może członkowie PTT na Śląsku Cieszyńskim w związku z przejęciem terenów Zagłębia Ostrawsko-Karwińskiego przez Czechy świadomie podjęli decyzję o wyborze Nydka na swoją siedzibę (jak pisałam wcześniej, tereny Trzyńca i Jabłonkowa, w pobliżu których znajdował się Nydek, miały wówczas większą szansę na włączenie do Polski). Oczywiście niebagatelny wpływ miał fakt, że prezes towarzystwa mieszkał w tej miejscowości.

Statut towarzystwa został przesłany do zaopiniowania do senioratu zborów Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Zatwierdzenie statutu opiniował Franciszek Michejda (1848–1921), pastor i działacz narodowy na Śląsku Cieszyńskim (brat Jana, również działacza narodowego, współzałożyciela Macierzy Szkolnej dla Księstwa Cieszyńskiego i burmistrza Cieszyna). Michejda pisze:

> Wewnątrz wymienione Andrzej Kajfosz i tow., górnicy z szybów Karwińskich, mieszkają aż c.[irca? – K.G.] 10 lat w Nydku[118], zachowują się spokojnie i nie uprawiają żadnej agitacyi. Sądzę, że należy im zezwolić na założenie Towarzystwa[119].

Opinia została wydana 22 maja 1919 roku. Jednak pomimo pozytywnej opinii senioratu statut został zwrócony Kajfoszowi w celu uzupełnienia:

---

[117] Tamże.

[118] Wiadomo jednakże, że Kajfosz się tam urodził.

[119] Archiwum Państwowe w Katowicach o. w Cieszynie, teczka: Rząd Krajowy Ks. Cieszyńskiego, 14/6 sygn. 451: Pismo Rządu Krajowego Księstwa Cieszyńskiego do Senioratu Zboru Ewangelicko-Augsburskiego w Nawsiu, [recto].

> Wzywa się Pana, żeby załączony zarys statutu wyżej wymienionego stowarzyszenia w należyty sposób uzupełniono a mianowicie co do zastępstwa stowarzyszenia na zewnątrz, co do postanowień o ważności wszelkich pism, wychodzących z towarzystwa i co do załatwiania sporów powstałych między członkami w łonie towarzystwa, wynikłymi ze stosunków do tegoż. Tak uzupełniony statut należy w pięciu poprawionych i w przepisowy sposób ostęplowanych egzemplarzach w tut.[ejszym?] urzędzie przedłożyć[120].

Poprawiona wersja statutu została sporządzona przez Andrzeja Podżorskiego, co poświadcza osobne pismo:

> Niniejszym przedkłada się uzupełniony w myśl tamt.[ejszego?] wezwania l. 1404-J-1-, z dnia 10.06.1919. Statut „Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku ciesz." w pięciu odpisach z prośbą o zatwierdzenie go.
>
> Za tworzące się towarzystwo:
> Andrzej Podżorski,
> nauczyciel
> Wisła[121]

Znajdujące się w cieszyńskim oddziale Archiwum Państwowego w Katowicach dwie wersje statutu są prawdopodobnie w obu przypadkach tymi, w których wprowadzono poprawki. Sądzę, że żadna z nich nie jest wariantem pierwotnym. Wskazuje na to obecność wszystkich poprawek, które urzędnicy zasygnalizowali jako konieczne do naniesienia. W dokumencie sformułowanym przez Rząd Krajowy Księstwa Cieszyńskiego, potwierdzającym zarejestrowanie PTT na Śląsku Cieszyńskim (dokument datowany prawdopodobnie na 1919 rok, maszynopis), zaznaczono otrzymanie dwóch wersji statutu, które oznaczono

[120] Archiwum Państwowe w Katowicach o. w Cieszynie, teczka: Rząd Krajowy Ks. Cieszyńskiego, 14/6 sygn. 451: Pismo Rządu Krajowego Księstwa Cieszyńskiego do Andrzeja Kajfosza dotyczące uzupełnień w statucie PTT na Śląsku Cieszyńskim.

[121] Archiwum Państwowe w Katowicach o. w Cieszynie, teczka: Rząd Krajowy Ks. Cieszyńskiego, 14/6 sygn. 451: Pismo Andrzeja Podżorskiego do Rządu Krajowego w Cieszynie.

jako A i B (dokument – Aneks 2.2. – 4, 5). Ponieważ nie jestem w pełni przekonana, że wskazane oznaczenia A i B odnoszą się do dwóch zachowanych wariantów statutu, te oznaczam jako I i II (zob. zestawienie tabelaryczne – Aneks 1.1.). Trudno na podstawie posiadanych przeze mnie materiałów stwierdzić, czy Podżorski pracował również nad pierwszą wersją statutu. Ten został ostatecznie zatwierdzony we wrześniu 1919 roku, a wiadomość o powstaniu stowarzyszenia przesłano do Głównego Urzędu Statystycznego w Warszawie[122]. Statut przedrukowano częściowo w „Wyzwoleniu" – w numerach piątym i szóstym (przedruk został zakończony na części poświęconej zarządowi)[123].

Na podstawie statutu zatwierdzonego przez władze polskie towarzystwo działało do lipca 1920 roku. Po zmianie granic konieczne było ponowne przedstawienie go władzom czeskim w celu uzyskania pozwolenia na kontynuowanie działalności. Dokumenty przygotowane wówczas przez towarzystwo znajdują się obecnie w zbiorach Zemského archivu v Opavě. Statut został przedstawiony w dwóch wersjach – polskiej, drukowanej, oraz w tłumaczeniu na język niemiecki (maszynopis). Obie wersje zostały dostarczone wraz z podaniem do Policyjnego Urzędu Starostwa w Cieszynie. Czytamy w rękopisie:

> Z powodu przejęcia części byłego powiatu Cieszyńskiego przez Władze czeskie zgłaszamy istniejące już od 4.V.1919 „P. Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku Cieszyńskim" z siedzibą w Nydku i załączamy statut tego Towarzystwa[124].

[122] Archiwum Państwowe w Katowicach o. w Cieszynie, teczka: Rząd Krajowy Ks. Cieszyńskiego, 14/6 sygn. 451: Pismo Rządu Krajowego w Cieszynie dla Głównego Urzędu Statystycznego w Warszawie potwierdzające istnienie PTT na Śląsku Cieszyńskim, [k. 1: verso, k. 2: recto–verso].

[123] Zob. [Redakcja?], *Ogłoszenia (Statut Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim)*, „Wyzwolenie" 1919, r. 1, nr 5, s. 21.

[124] Zemský archiv v Opavě, fond Zemská vláda slezská Opava, spolkové spisy, karton 4706, signatura XII-1166, Polskie Towarzystwo Teozoficzne Nýdek: Podanie o pozwolenie na wznowienie działalności PTT na Śląsku Cieszyńskim do Okresní hejtamnství v Českém Těšíně.

Pod podaniem podpisali się: jako prezes – Andrzej Kajfosz, a jako jego zastępca – Jan Kajfosz. Wszystkie dokumenty oznakowane są pieczęcią ze znakiem TS (Adyar) i podpisem „P.T.T. na Śląsku ciesz." (dokument – Aneks 2.2. – 13). Starostwo powiatowe w Czeskim Cieszynie (Okresní hejtmanství v Českém Těšíně) otrzymało pismo 27 sierpnia 1920 roku (jak poświadczają pieczątki z datownika)[125]. Z uwagi na zaistniałą sytuację polityczną zbadanie dotychczasowej działalności polskiej organizacji zostało zlecone żandarmerii. Czytamy o tym w piśmie do posterunku żandarmerii w Bystrzycy: „Ondřej Kajfosz, Nydek 154" i „Jan Kajfosz, nr 26" wystąpili o zatwierdzenie statutu „Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku cieszyńskiem", w związku z czym skierowana została do żandarmerii prośba o sprawdzenie, czy towarzystwo nie będzie wykorzystywane do działań politycznych i antypaństwowych[126]. Odpowiedź pozwoliła na zatwierdzenie działalności stowarzyszenia. Władzom w Opawie przekazano raport, w którym czytamy, że wobec członków towarzystwa nie przeprowadzono dotychczas żadnego dochodzenia pod kątem działalności politycznej i zgodnie z informacją żandarmerii w Bystrzycy miało ich charakteryzować usposobienie „czechofilskie", w związku z czym zezwolono stowarzyszeniu na ponowne ukonstytuowanie się[127] (dokumenty – Aneks 2.2. – 11). Cieszyńskich teozofów uznano za ugrupowanie czechofilskie, mimo że Andrzej Podżorski w „Wyzwoleniu" (o czym już wspominałam) głosił postulat dostarczenia Polakom

[125] Tamże.

[126] „Ondřej Kajfosz, Nýdek č. 154 a Jan Kajfosz, č. 26 zažádali o schválení stanov spolku »Polskie Towarzystvo Teozoficzne na Sląsku cieszynskiem«. Žádám za důvěrné vyšetření, zda proti proponentům nestává závady v ohledu polickém a zda by spolku používáno k polické a protistátní činosti". Zemský archiv v Opavě, fond Zemská vláda slezská Opava, spolkové spisy, karton 4706, signatura XII-1166, Polskie Towarzystwo Teozoficzne Nýdek: Pismo Okresní hejtamnství v Českém Těšíně do posterunku żandarmerii w Bystrzycy.

[127] „[…] předkládá se se zprávou, že proti proponentům se v ohledu politickém nie závadného nevyšetřilo a dle sděleni četnické stanice v Bystřici mají býti smýšlení čechofilského; rovněž proti zřízeni spolku nečiní se námitek". Zemský archiv v Opavě, fond Zemská vláda slezská Opava, spolkové spisy, karton 4706, signatura XII-1166, Polskie Towarzystwo Teozoficzne Nýdek: Pismo Okresní hejtamnství v Českém Těšíně do instytucji Zemská vláda slezská.

literatury w języku ojczystym, a Andrzej Kajfosz w podaniu o rejestrację PTT na Śląsku Cieszyńskim zwracał uwagę władz polskich na „czeski imperializm". Z dokumentów czeskich wynika, że oficjalna nazwa organizacji została zmieniona na: Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku Cieszyńskim w Republice Czesko-słowackiej. Zmieniono również tytuł czasopisma wydawanego przez stowarzyszenie – z „Wyzwolenie" na „Teozofja". 3 maja 1921 roku starostwo powiatowe w Czeskim Cieszynie wystawiło dokument, w którym działalność towarzystwa ostatecznie zatwierdzono: „[…] informujemy, że wyżej wymienione stowarzyszenie z dniem 7.04.1921 zostało zatwierdzone"[128]. Władze czechosłowackie nie były zainteresowane badaniem statutu i programu organizacji, zleciły raczej prześledzenie dotychczasowej działalności jej członków. Statut został więc zaakceptowany w całości, z wymienionymi wcześniej drobnymi poprawkami. Nie uległy natomiast zmianie najważniejsze jego elementy. Stowarzyszenie zaczęło działać na terenie Czechosłowacji, a jego statut w omawianym okresie nie zmieniał się.

4.3.2. Cele działalności PTT na Śląsku Cieszyńskim

Z perspektywy kulturoznawczej warto postawić pytanie o cele, jakie stawiało przed sobą Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku Cieszyńskim, oraz o działania, które w związku z tym podejmowało. Nowo powstające organizacje teozoficzne przeważnie starały się o uznanie, a tym samym o afiliację TS (Adyar). Warto zatem spojrzeć na statut PTT na Śląsku Cieszyńskim w perspektywie głównych celów głoszonych przez „organizację-matkę".

Podstawowe zadania PTT na Śląsku Cieszyńskim zostały wskazane w statucie. We wszystkich znanych jego wersjach, które powstały do 1931 roku (a zatem: wersja rękopiśmienna I/II – 1919, wersja ogłoszona

[128] Zemský archiv v Opavě, fond Zemská vláda slezská Opava, spolkové spisy, karton 4706, signatura XII-1166, Polskie Towarzystwo Teozoficzne Nýdek: Dokument Okresní hejtamnství v Českém Těšíně potwierdzający legalne istnienie PTT na Śląsku Cieszyńskim, [recto].

w „Wyzwoleniu" – 1919, wersja drukowana – 1920, tłumaczenie na język niemiecki – 1920), przyjęto następujące cele dla stowarzyszenia (podaję je na podstawie wersji drukowanej przedłożonej władzom czechosłowackim w 1920 roku):

a) podnoszenie poziomu oświaty bez względu na rasę, plemiona, płeć, stan lub wyznanie,
b) studyum porównawcze systemów religijnych i filozoficznych,
c) pielęgnowanie wiedzy, szczególnie okultystycznej,
d) bratanie ludzkości[129].

Te niezwykle ogólne zadania, jakie stawiali przed sobą członkowie towarzystwa, odnosiły się do głównych punktów programu TS (Adyar). Odnajdujemy w nich jednak pewne subtelne, acz znaczące różnice. Według Jamesa Santucciego TS (Adyar) od lat dziewięćdziesiątych zakładało następujące cele główne:

1. Uformowanie zalążku uniwersalnego braterstwa ludzkości, bez względu na rasę, wyznanie, płeć, kastę lub kolor.
2. Popieranie studiów porównawczych religii, filozofii i nauki.
3. Badanie niewyjaśnionych praw Natury i ukrytych zdolności człowieka[130].

Braterstwo ludzkości, które było głównym priorytetem TS (Adyar), w statucie Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim znalazło się na miejscu ostatnim. Zamiast sformułowania o braterstwie pojawił się punkt dotyczący „podnoszenia poziomu oświaty". Uważam to za symptomatyczne i uwarunkowane kulturowymi realiami Śląska

[129] Zemský archiv v Opavě, fond Zemská vláda slezská Opava, spolkové spisy, karton 4706, signatura XII-1166, Polskie Towarzystwo Teozoficzne Nýdek: Dwa drukowane egzemplarze statutu PTT na Śląsku Cieszyńskim z odręcznymi poprawkami.

[130] J.A. Santucci, *Theosophy and the Theosophical Society*, Theosophical History Centre, London 1985, s. 7–8.

Cieszyńskiego, gdzie ludność polska wypracowała przez drugą połowę XIX wieku silną świadomość potrzeby kształcenia, aby utrwalać najważniejsze treści związane z własną kulturą. Potrzeba edukacji ponad podziałami etnicznymi czy politycznymi wydaje się praktyczną odpowiedzią na to, w jaki sposób doprowadzić do „braterstwa ludzkości". Jest to szczególnie ciekawe w kontekście uwarunkowań politycznych i społecznych ówczesnego Śląska Cieszyńskiego, podzielonego nie tylko z uwagi na wyznanie (dominujące konfesje stanowiły ewangelicyzm i katolicyzm), ale także na deklarowaną przynależność narodowościową (coraz mocniej ścierający się ze sobą Czesi, Polacy i Niemcy). Ponadto należy uwzględnić też dynamiczne i drastyczne zmiany polityczne dokonujące się na tych terenach po I wojnie światowej oraz zwiększoną w konsekwencji doświadczeń wojny świadomość jej skutków, rodzącą potrzebę poradzenia sobie z przeżyciami z nią związanymi. Proponowane podnoszenie poziomu oświaty „ponad podziałami" mogło być swego rodzaju deklaracją próby znalezienia „wspólnego gruntu", tj. szukania porozumienia wśród lokalnej ludności. Jednocześnie idea „bratania ludzkości" nie została porzucona, funkcjonowała przecież w programie towarzystwa. Punkt odnoszący się do studiów porównawczych religii, filozofii i nauki był tożsamy z programem TS (Adyar), ale został inaczej zrealizowany. Punkt dotyczący „badania niewyjaśnionych praw Natury i ukrytych zdolności człowieka" nie pojawił się wcale wśród celów Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim. Zamiast niego znalazła się deklaracja o „pielęgnowaniu wiedzy, szczególnie okultystycznej", tylko pozornie odrębna od celów TS (Adyar). Zmiany, które zauważamy, nie oznaczają, że członkowie towarzystwa nie identyfikowali się z celami wyznaczanymi przez TS (Adyar). W pierwszym numerze „Teozofji" odnajdujemy na wstępie przytoczone trzy zadania Towarzystwa Teozoficznego:

I. Utworzenie jądra duchowego związku braterskiego obejmującego całą ludzkość bez względu na rasę, narodowość, płeć, wiarę, powołanie i stanowisko społeczne.

II. Nieuprzedzone studjum porównawcze religji światowych, mytologji, fllozofji, sztuk i nauk zachodu i orjentu.

III. Badanie niewyjaśnionych jeszcze (okultnych) praw przyrody, wszechstronne budzenie drzemiących jeszcze w naturze ludzkiej wyższych sił i zdolności i zużytkowanie ich dla dobra ludzkości[131].

Pisząc o „wiedzy okultystycznej", towarzystwo nawiązywało więc do „badania niewyjaśnionych praw przyrody". Prawdziwą różnicą między programem Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim a programem TS (Adyar) był nacisk na edukację jako sposób wdrażania wszystkich postawionych przed sobą celów. Zadania PTT na Śląsku Cieszyńskim miały być realizowane poprzez organizowanie wykładów, odczytów, kursów, prowadzenie bibliotek. Nie oznacza to, że same założenia postawione przed towarzystwem, związane z realizacją jego celów, były mocno odmienne od TS (Adyar). Znana i dobrze opisana jest działalność obu odłamów TS (Adyar i Pasadena) w zakresie edukacji (od opracowania programów „nauczania", po organizację całych ośrodków edukacyjnych)[132]. PTT na Śląsku Cieszyńskim nie dysponowało jednak ani kapitałem, ani potencjałem intelektualnym porównywalnym do tego, który posiadało TS (Adyar), skupiające w swych szeregach wielu – także wybitnych – intelektualistów. Trzeba być zdecydowanie krytycznym wobec tez głoszonych przez TS (Adyar) – zwłaszcza tych, które dotyczą nie tyle zaleceń etycznych, ile raczej wizji świata i jego historii – ale nie można zapominać, że były one atrakcyjne dla wielu gruntownie wykształconych ludzi – absolwentów renomowanych uczelni (np. Cambridge), w tym również dla tych, którzy byli uważani za wybitnych intelektualistów. Takie osoby można określić współcześnie

[131] [B.a.], *Towarzystwo Teozoficzne, jego 3 zadania*, „Teozofja" 1920, r. 2, nr 1, s. 1.

[132] Zob. C. Wessinger, *The Second Generation Leaders of the Theosophical Society*, in: *Handbook of Theosophical Current*, eds. O. Hammer, M. Rothstein, Brill, Leiden–Boston 2013, s. 36. Theosophical Society (Pasadena) założyło osobny ośrodek edukacyjny w Point Loma, wdrażający program „teozoficznej edukacji". Zob. także T. Rudbøg, *Point Loma, Theosophy, and Katherine Tingley*, in: *Handbook of Theosophical Current…*, s. 61–66.

używanym terminem *influencer*[133]. Członkowie PTT na Śląsku Cieszyńskim odwoływali się raczej do programu etycznego TS (Adyar) niż do idei innego typu.

4.3.3. Członkostwo w PTT na Śląsku Cieszyńskim

Realizacja celów towarzystwa była podstawowym zadaniem jego członków. Nie można jednak pomijać znaczenia osób, które do stowarzyszenia nigdy nie przystąpiły, ale angażowały się we współpracę – temu zagadnieniu poświęcę odrębny fragment. Aby zrealizować nakładane przez statut cele, członkowie organizacji musieli kierować się ustalonymi zasadami lub normami. Dotyczyły one także tego, kto do towarzystwa mógł zostać przyjęty. Dalej omówię pokrótce normy obowiązujące

[133] O owych influencerach mówi się przeważnie w odniesieniu do współczesnych mediów, ale niewątpliwie obecność człowieka, który cieszył się szacunkiem otoczenia ze względu na swoje wykształcenie, można określić w ten sposób. Tacy ludzie budowali prestiż i renomę TS. Trudno jest mi w tej chwili dokładnie oszacować liczbę osób, istnieją dwa typy źródeł na ten temat. Jedne tworzone były przez teozofów (mniej wiarygodne), a drugie – przez stosunkowo niezależnych badaczy. W tych dwóch typach źródeł listy osób związanych z TS nie pokrywają się w pełni. W tym miejscu chciałabym podać przykład znanego językoznawcy Benjamina Lee Whorfa, który w 1940 r. (na rok przed śmiercią) przystąpił do TS (choć już wcześniej z nim sympatyzował). Opublikował w "The Theosophist" jeden ze swoich najważniejszych tekstów: B.L. Whorf, *Language, Mind, and Reality*, "The Theosophist" 1942, vol. 63, no. 1, s. 281–291; no. 2, s. 25–37 (podaję za: J.E. Joseph, *From Whitney to Chomsky: Essays in the History of American Linguistics*, Benjamins, cop., Amsterdam–Philadelphia 2002, s. 222). Por. A.H. Peron, *Whorf and Theosophy*, "ETC: A Review of General Semantics" 1952, vol. 10, no. 1, s. 70–71. W swojej monografii Paweł Nosaczew podaje dokładną genezę, ukonstytuowanie i źródła finansowania współczesnych ośrodków naukowych w Europie Zachodniej, które zajmują się tym problemem badawczym. Pytanie, czy badacz akademicki, który jest finansowany przez TS i równocześnie bada tę organizację, może zachować obiektywizm, zostaje przez Nosaczewa wyraźnie zasygnalizowane. Por. П.Г. Носачев, *Отреченное знание. Изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века*, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва 2015, s. 132–139.

członków PTT na Śląsku Cieszyńskim (odwołam się do wersji statutu z 1920 roku).

Członkiem towarzystwa mogła zostać „każda osoba obojga płci". Statut wprowadzał rozróżnienie na członków zwyczajnych (czynnych) i członków „wspierających tylko materyalnie"[134]. Każdy członek stowarzyszenia miał ponadto określone prawa i obowiązki:

> Każdy członek ma prawo korzystania ze wszystkich owoców i urządzeń towarzystwa jak brania udziału w zebraniach i odczytach, korzystanie z bibliotek towarzystwa i różnych udogodnień, lecz obowiązkiem jego jest popieranie celów towarzystwa pod każdym względem poza uiszczaniem wkładek[135].

Członkowie towarzystwa mieli zatem prawo do korzystania z wszelkich „urządzeń materialnych", jak nazwalibyśmy je zgodnie z koncepcją Malinowskiego, oraz do prowadzenia działalności w ramach stowarzyszenia. W zamian ich obowiązkiem było popieranie celów towarzystwa. Statut nie nakładał na członków obowiązku uiszczania składek, choć określał ich wysokość[136]; osoby wspierające organizację materialnie nie płaciły składek, ale mogły przekazywać datki na fundusz rezerwowy. Wystąpienie z PTT na Śląsku Cieszyńskim było możliwe dzięki pisem-

[134] Zemský archiv v Opavě, fond Policejní ředitelství Moravská Ostrava, relace ze schůzí, karton 1171, signatura 221: Druk statutu PTT na Śląsku Cieszyńskim załączony do podania związanego z założeniem kół przybocznych.

[135] Tamże.

[136] Dla członków zwyczajnych były to 2 korony tzw. wstępnego (czyli kwota uiszczana przy zapisie do towarzystwa) oraz 3 korony składki rocznej wedle statutu z 1919 r. Zob. Archiwum Państwowe w Katowicach o. w Cieszynie, teczka: Rząd Krajowy Ks. Cieszyńskiego, 14/6 sygn. 451: Statut PTT na Śląsku Cieszyńskim [II], k. 1: recto. Wedle statutu z 1920 r. składka roczna wynosiła 5 koron czeskich – wynika to z poprawki widocznej na druku. W wersji drukowanej pojawia się bowiem informacja o 3 koronach składki rocznej, co zostało przekreślone i ręcznie dopisano „5 Kč" – por. Aneks 2.2. – 18; Zemský archiv v Opavě, fond Policejní ředitelství Moravská Ostrava, relace ze schůzí, karton 1171, signatura 221: Druk statutu PTT na Śląsku Cieszyńskim załączony do podania związanego z założeniem kół przybocznych.

nemu zgłoszeniu[137]. Zarówno przyjmowanie (na podstawie pisemnego lub ustnego wniosku), jak i wykluczanie członków następowało na podstawie decyzji walnego zgromadzenia[138]. Członkowie towarzystwa mieli również prawo do powoływania kół przybocznych, skupionych wokół macierzystej organizacji[139]; mogli także podjąć decyzję o ich rozwiązaniu – potrzebne było do tego 2/3 głosów[140]. Zarząd stowarzyszenia[141] był wybierany na roczną kadencję[142]. Zgodnie ze statutem pełnił on: „funkcye gospodarza i pełnomocnika towarzystwa, czuwa nad prawidłowym kierunkiem jego działalności, nad ścisłym przestrzeganiem niniejszego statutu oraz uchwał zgromadzenia walnego"[143]. Prezes miał zajmować się korespondencją zarządu i być sygnatariuszem wszelkich umów. Walne zgromadzenie, które stanowiło najwyższą władzę stowarzyszenia, zwoływane było w trybie zwykłym raz w roku lub w szczególnych wypadkach[144]. Nad wydatkami i przychodami czuwała komisja rewizyjna.

[137] Nie zwracano wpłaconego wstępnego i składki rocznej za dany okres.

[138] Wykluczenie mogło nastąpić wówczas, gdy członek stowarzyszenia dopuścił się czynu szkodliwego dla grupy.

[139] Jeśli liczba osób zrzeszonych w danej miejscowości wynosiła co najmniej dwadzieścia.

[140] Zemský archiv v Opavě, fond Policejní ředitelství Moravská Ostrava, relace ze schůzí, karton 1171, signatura 221: Druk statutu PTT na Śląsku Cieszyńskim załączony do podania związanego z założeniem kół przybocznych.

[141] Zarząd składał się z: przewodniczącego i jego zastępcy, sekretarza i jego zastępcy, skarbnika, bibliotekarza, dwóch delegatów „sprawujących ważniejsze zlecenia walnego zgromadzenia dotyczącego reprezentacyi towarzystwa na zewnątrz w stosunku do innych towarzystw teozoficznych". Tamże.

[142] Tamże.

[143] Tamże. Do zadań szczegółowych zarządu należało: zwoływanie zgromadzeń walnych, sporządzanie projektów działalności towarzystwa, budżetu dochodów i wydatków na rok następny; jak również sporządzanie regulaminu oraz instrukcji dla towarzystwa i jego oddziałów (kół przybocznych), sporządzanie i coroczne przedstawianie zgromadzeniu walnemu sprawozdań z działalności oraz bilansu, układanie porządku dziennego dla walnego zgromadzenia, przyjmowanie darowizn i zapisów bezwarunkowych na rzecz towarzystwa, wykonywanie uchwał walnego zgromadzenia, prowadzenie rachunkowości i kasy towarzystwa. Zob. tamże.

[144] Tj. na mocy postanowienia zarządu (żądanie przynajmniej 1/4 części członków zwyczajnych) albo na komisji rewizyjnej.

Ponadto towarzystwo powołało sąd polubowny, który miał rozwiązywać spory między członkami a stowarzyszeniem[145].

Myśląc o ezoterykach, teozofach, spirytystach, rzadko postrzegamy ich jako przedstawicieli dość sformalizowanych instytucji. Statut, który przedstawiłam, pokazuje, że ludzie, którzy chcieli zajmować się „wyższą kulturą duchową", mieli potrzebę działania w dość sztywnej strukturze. Na pewno nie udało mi się dotrzeć do wszystkich dokumentów zawierających dane na temat członków (nazwiska, pełnione funkcje). Zrekonstruowałam natomiast część danych na temat zarządów poszczególnych kół w kolejnych latach. Jednym z podstawowych źródeł informacji były dla mnie sprawozdania roczne, które ukazywały się drukiem w „Teozofji"; pismo to wychodziło nieregularnie – w latach 1924–1926 nie zostały wydane żadne numery. Niemniej za wskazany okres zachowały się sprawozdania finansowe opublikowane w piśmie w 1927 roku.

Jak wynika z Protokołu z nadzwyczajnego posiedzenia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim z 12 grudnia 1920 roku (sporządzonego 12 stycznia 1921 roku), na spotkaniu założono trzy koła przyboczne i dwa koła prowizoryczne. Każde z kół przybocznych (oraz prowizorycznych) posiadało swojego kierownika oraz zastępcę[146]. Aby utworzyć koło przyboczne według przepisów towarzystwa, dana miejscowość musiała posiadać nie mniej niż 20 członków. Z powodu braku danych trudno jednak stwierdzić dokładną lub nawet szacunkową liczebność każdego z kół (tabela – Aneks 1.3.).

W trzecim roczniku „Teozofji" (nr 1–3, 1923) pojawiły się sprzeczne wiadomości na temat liczby kół. W tym samym numerze wydrukowano

[145] Składał się z pięciu członków zwyczajnych, wybieranych na roczną kadencję przez walne zgromadzenie. Zob. Zemský archiv v Opavě, fond Policejní ředitelství Moravská Ostrava, relace ze schůzí, karton 1171, signatura 221: Druk statutu PTT na Śląsku Cieszyńskim załączony do podania związanego z założeniem kół przybocznych.

[146] Zemský archiv v Opavě, fond Policejní ředitelství Moravská Ostrava, relace ze schůzí, karton 1171, signatura 221: Protokół z nadzwyczajnego zgromadzenia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim odbytego 12 grudnia 1920 roku, [k. 1: verso, k. 2: recto]. Protokół został także wydany drukiem jako: [Redakcja?], *Sprawozdanie*, „Teozofja" 1920, r. 2, nr 5, s. 71.

Sprawozdanie informujące o czterech działających kołach przybocznych i notkę dotyczącą towarzystwa, mówiącą o trzech kołach[147]. Za właściwą przyjęłam wersję ze *Sprawozdania* i ją zamieściłam w tabeli. Nazwiska części wymienionych osób pojawiają się także w danych dotyczących zarządu. Można zatem przypuszczać, że członkowie niekiedy pełnili podwójne funkcje. Trudno stwierdzić, kto był w zarządzie w roku 1919, wiadomo jedynie, że prezesem został obrany Andrzej Kajfosz, który pełnił tę funkcję aż do ostatecznej likwidacji PTT na Śląsku Cieszyńskim w 1951 roku. Zastępcą prezesa był Jan Kajfosz. Na temat Andrzeja Kajfosza zdobyłam najdokładniejsze informacje biograficzne. Trudno jest odtworzyć natomiast jakiekolwiek dane – poza nazwiskiem i miejscem zamieszkania – większości członków zarządu; być może dodatkowe badania archiwalne w innych jednostkach niż te, które odwiedziłam, ujawniłyby nieopracowane dotychczas dokumenty. Można jednak wskazać na pewną grupę osób, które działały w zarządzie przez dłuższy czas[148].

[147] Zob. [b.a.], *Ruch Teozoficzny*, „Teozofja" 1923, r. 3, nr 1–3, s. 4.

[148] Od 1919 r. funkcję zastępcy prezesa pełnił Jan Kajfosz (zamieszkały w Nydku). Zob. Zemský archiv v Opavě, fond Policejní ředitelství Moravská Ostrava, relace ze schůzí, karton 1171, signatura 221: Podanie o założenie kół przybocznych PTT na Śląsku Cieszyńskim do Policyjnego Urzędu Starostwa w Ostrawie. Na protokole z nadzwyczajnego posiedzenia, które odbyło się 12 grudnia 1920 r., widnieje podpis prezesa oraz sekretarza – stąd wnioskować można, że w 1920 r. funkcję tę pełnił Franciszek Gajdziok z Karwiny (por. Zemský archiv v Opavě, fond Policejní ředitelství Moravská Ostrava, relace ze schůzí, karton 1171, signatura 221: Protokół z nadzwyczajnego zgromadzenia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim odbytego 12 grudnia 1920 roku, [k. 1: verso, k. 2: recto]). Na podstawie sprawozdania z walnego zgromadzenia, które odbyło się 10 lipca 1921 r., można zrekonstruować cały zarząd. Funkcję zastępcy prezesa oraz sekretarza pełnili nadal Jan Kajfosz oraz Franciszek Gajdziok. Zastępcą sekretarza był J.[?] Borski, a skarbnikiem – Paweł Pilch; funkcję bibliotekarza pełnił Paweł Bartulec (wszyscy trzej pochodzili z Nydka). Powołano również komisję rewizyjną: Jan Kajzar z Karwiny, Stanisław Dusza z Dąbrowy, Anna Chobotowa z Łazów. Zob. [Redakcja?], *Sprawozdanie*, „Teozofja" 1921, r. 2, nr 9, s. 127. Choć jest pewne, że od początku istnienia towarzystwa funkcję prezesa pełnił Andrzej Kajfosz, a wiceprezesa Jan Kajfosz, to trudno stwierdzić na podstawie dostępnych informacji, kiedy dokładnie po raz pierwszy wybrano sekretarza, bibliotekarza, czy powołano komisję rewizyjną. Można jednak zauważyć, że w zarządzie przeważały osoby pochodzące z Nydka. Podobne sprawozdanie

Ponieważ w latach 1924–1926 „Teozofja" nie ukazywała się[149] i nie udało mi się dotrzeć do dokumentów archiwalnych zawierających informacje o zarządzie, nie mogę zrekonstruować pełnego składu osobowego PTT na Śląsku Cieszyńskim. Szczątkowe dane zachowały się odnośnie do ostatnich lat wydawania „Teozofji". Prawdopodobnie towarzystwu ubyło członków. Zmianie uległa także liczba kół. W roku 1929 były tylko dwa, oba w Nydku[150], chociaż według danych przedstawionych przez Szymeczka poza dwoma kołami w Nydku działały jeszcze dwa – w Zagłębiu Ostrawsko-Karwińskim[151]. Zestawienie rachunków za lata 1928–1930 to ostatnia wydana drukiem zbiorcza informacja finansowa. Podpisane zostało przez skarbnika Pawła Pilcha i komisję rewizyjną w składzie: Karol Kiedroń, Józef Kantor oraz Paweł Turoń[152]. Znana jest przynajmniej część nazwisk osób należących do PTT – być może udałoby się prześledzić

sporządzono za 1922 r. Funkcję wiceprezesa pełnił Józef Ożana z Karwiny, sekretarza – Franciszek Gajdziok z Karwiny, zastępcy sekretarza – Józef Kaczeński z Suchej Górnej, skarbnika – Jan Kajfosz z Nydka, subkasjera – Józef Drobisz z Karwiny, zastępcy subkasjera – Adolf Lotki z Suchej Górnej, bibliotekarza – Jan Skrzydłowski z Karwiny. Podano również skład komisji rewizyjnej – taki sam jak w roku poprzednim. Zob. [Redakcja?], *Sprawozdanie*, „Teozofja" 1923, r. 3, nr 1–3, s. 47. W „Teozofji" pojawiały się informacje o finansach za lata 1922–1926; pod zestawieniami rachunków podano nazwiska osób z zarządu, stąd też można zrekonstruować dane na temat pełnionych funkcji (choć wybiórczo). Wiadomo, że funkcję skarbnika pełnił w 1927 r. Jan Kajfosz. Znany jest również skład komisji rewizyjnej: Stanisław Dusza, Jan Suchanek, Paweł Pilch, Karol Kiedroń. Zob. [Redakcja?], *Zestawienie rachunków Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Ciesz. za czas od 5. maja 1926 do 4. maja 1928*, „Teozofja" 1929, r. 3, nr 6/8, s. 68. Zestawienie rachunków za lata 1926–1928 podpisane zostało przez skarbnika Pawła Pilcha, za komisję rewizyjną zaś podpisali się: Karol Kiedroń, Jan Suchanek, Józef Kantor. Zob. tamże.

[149] Zob. [Wydawnictwo „Teozofji"], *Do naszych Przyjaciół i Czytelników!*, „Teozofja" 1927, r. 3, nr 4/5, s. 53. Spowodowane to było głównie sytuacją ekonomiczną, która warunkowana była nieustabilizowaną sytuacją polityczną; czasopismo kolportowano nie tylko w Czechosłowacji, ale także w Polsce, a w tym czasie waluta polska była chwiejna.

[150] Zob. [Redakcja?], *Podział pracy…*, s. 68.

[151] Zob. J. Szymeczek, *Towarzystwo Teozoficzne…*, s. 30.

[152] Zob. [Redakcja?], *Zestawienie rachunków Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Ciesz. za czas od 5. maja 1928 do 4. maja 1930…*, s. 68.

w pewnym stopniu ich dane zawarte w księgach parafialnych (najprawdopodobniej wszyscy należeli do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego) oraz przynależność do innych stowarzyszeń działających w tym czasie, a tym samym uzyskać wyraźniejszy obraz sieci powiązań interpersonalnych pomiędzy jednostkami. Wymagałoby to jednak przeprowadzenia dodatkowych, szczegółowych i pogłębionych badań.

Informacje zebrane przez Szymeczka pokazują, w jaki sposób kształtowała się liczba członków PTT na Śląsku Cieszyńskim. W pierwszych trzech latach widać wyraźny wzrost. Później liczba osób związanych z cieszyńskimi teozofami maleje: w roku 1920 do stowarzyszenia należało 126 osób, w roku 1921 – 185, w 1922 – 151, w 1928 – 30 (to liczba odnosząca się do kół w Zagłębiu, nie ma natomiast danych odnośnie do Nydka)[153]. Członkowie organizacji nie byli zatem zbyt liczni, ale warto zauważyć, że w okresie największego rozkwitu Polskie Towarzystwo Teozoficzne w Warszawie, zrzeszające teozofów z terenu całej Polski, liczyło 400 członków – PTT na Śląsku Cieszyńskim zdołało więc na obszarze nieporównywalnie mniejszym zgromadzić prawie połowę tej liczby. Wiele nazwisk, które odnajdujemy w oficjalnych zestawieniach, pojawia się także na listach osób składających datki na fundusz prasowy oraz fundusz biblioteki[154]. Poza sporadycznymi przypływami i odpływami członków część nazwisk stale pojawia się w latach 1919–1931. W zarządzie wielokrotnie powtarzają się te same osoby (nie tylko Andrzej Kajfosz, ale również np. Jan Kajfosz czy Paweł Pilch). Na podstawie danych adresowych można stwierdzić, że członkowie zarządu często mieszkali w bliskim sąsiedztwie, byli ze sobą spokrewnieni lub spowinowaceni (na co wskazywać mogą nazwiska). Wiemy, że Andrzej Kajfosz zamieszkiwał przez cały omawiany okres w Nydku pod numerem 154[155]. Na podaniu do Policyjnego Urzędu Starostwa w Cieszynie obok podpisu

[153] Zob. J. Szymeczek, *Towarzystwo Teozoficzne…*, s. 30.

[154] Zob. np. „Wyzwolenie" 1919, r. 1, nr 6, s. 20; nr 7, s. 20; nr 8, s. 20; 1920, r. 1, nr 9/10, s. 32; nr 11/12, s. 32; „Teozofja" 1920, r. 2, nr 1, s. 15; nr 2, s. 16; nr 3/4, s. 56.

[155] Taki adres widnieje aż do 1931 r. na wszystkich numerach „Teozofji", których redaktorem naczelnym był Kajfosz.

Jana Kajfosza widnieje także numer jego domu – Nydek nr 26[156]. Numery domów niektórych członków kół przybocznych można prześledzić również w protokole z nadzwyczajnego posiedzenia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim z grudnia 1920 roku[157]. Można też założyć, że część tych osób pracowała razem w pobliskich kopalniach (jak wspomniałam wcześniej, jako społeczność górników opisał teozofów pastor Michejda z Nawsia). Potwierdza to również tekst otwierający nr 4/5 „Teozofji" z 1927 roku:

> Po czteroletniej przerwie z pomocą Bożą przystąpiliśmy znowu do dalszego wydawania naszej „Teozofji". Powodem tego milczenia były trudności finansowe, bo pismo to utrzymywane było po większej części z ochotnych darów naszych Czytelników i Członków Towarzystwa, których kieszeni nie chcieliśmy dalej naruszać. **Członkowie nasi bowiem to ludzie prawie wyłącznie niemajętni i żyjący głównie z pracy własnych rąk** [wyróżn. – K.G.], wobec czego kryzys w zagłębiu węglowem i łączące się z tem bezrobocie, oraz spadek waluty polskiej (w której delej płacili Czytelnicy z pozagranicy gazetkę naszą), i inne wstrząśnięcia — wpłynęły mocno ujemnie na naszą czynność prasową[158].

Członkowie zarządu TS (Adyar) czerpali z tej działalności korzyści majątkowe. Źródłem finansów były na pewno datki od sponsorów, działalność wydawnicza, edukacyjna; członkowie zarządu byli przeważnie ludźmi dobrze sytuowanymi. PTT z siedzibą w Warszawie, choć w nieporównywalnie mniejszym stopniu, także korzystało ze wsparcia swoich

[156] Zemský archiv v Opavě, fond Policejní ředitelství Moravská Ostrava, relace ze schůzí, karton 1171, signatura 221: Podanie o założenie kół przybocznych PTT na Śląsku Cieszyńskim do Policyjnego Urzędu Starostwa w Ostrawie; załącznik: protokół z posiedzenia, patrz dok. 20.

[157] Zemský archiv v Opavě, fond Policejní ředitelství Moravská Ostrava, relace ze schůzí, karton 1171, signatura 221: Protokół z nadzwyczajnego zgromadzenia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim odbytego 12 grudnia 1920 roku.

[158] [Wydawnictwo „Teozofji"], *Do naszych Przyjaciół i Czytelników!*..., s. 53.

majętniejszych członków[159]. Zwracam na to uwagę, ponieważ uważam, że PTT na Śląsku Cieszyńskim w porównaniu z TS (Adyar) można opisywać jako wspólnotę (*Gemeinschaft*) w rozumieniu Ferdinanda Tönniesa. W ujęciu tego niemieckiego socjologa wspólnota, w przeciwieństwie do stowarzyszenia (*Gesellschaft*), jest formą trwalszą, nienastawioną jedynie na doraźne działania[160]. TS (Adyar) tworzyli ludzie rozsiani po całym świecie, wywodzący się z różnych środowisk, reprezentujący różne profesje, konfesje i narodowości. PTT na Śląsku Cieszyńskim powstało wśród ludzi, których często łączyły: pokrewieństwo lub powinowactwo, sąsiedztwo, wspólna praca. Członkowie towarzystwa rekrutowali się także z jednej wspólnoty religijnej – nie znalazłam wśród nich osoby, która nie byłaby ewangelikiem. W tym miejscu nawiążę raz jeszcze do wcześniej poruszonego wątku, tj. działań, które podejmowali członkowie PTT w Warszawie. Zarówno PTT w Warszawie, jak i PTT na Śląsku Cieszyńskim nawiązywały w mniejszym lub większym stopniu do programu oraz elementów „szkieletu" organizacyjnego TS (Adyar). Znaczące różnice można jednak dostrzec w sposobie zrzeszania członków obu organizacji. PTT z siedzibą w Warszawie musiało aktywnie poszukiwać swoich członków (np. poprzez wysyłanie zaproszeń drogą korespondencyjną), rekrutowali się oni z osób, które wywodziły się często z odmiennych środowisk. PTT na Śląsku Cieszyńskim składało się z ludzi, których najpierw połączył określony rodzaj więzi wspólnotowych (rodzinne, sąsiedzkie, zawodowe). Natomiast PTT w Warszawie było początkowo stowarzyszeniem, które kładło mniejszy nacisk na budowanie silnych więzi

[159] „Na warszawskiej mapie teozoficznych wspólnot wyjątkową rolę odgrywało mieszkanie przy ulicy Moniuszki 4, stanowiące własność Kazimiery Broel-Plater (1869–1949), czyli »cioci Kazi«, i jej córki Heleny Potulickiej, które należały do najzamożniejszych członków polskiej sekcji […]. Ze względu na reprezentacyjny charakter tej wspólnoty, nazywanej »nowoczesnym klasztorem«, odbywały się tam liczne spotkania teozofów, przyjmowano najznamienitszych zagranicznych gości, a z czasem, wprowadzono także spotkania otwarte". I. Trzcińska, A. Świerzowska, J. Szymeczek, *Z dziejów polskiej teozofii…*, s. 99–100.

[160] Zob. F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, tłum. M. Łukasiewicz, wstęp J. Szacki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988, s. 21–23.

pomiędzy swymi członkami (wspólne „komuny") – robiono to zdecydowanie później, w dalszej kolejności. Gdy w latach trzydziestych pojawiły się w polskich towarzystwach teozoficznych poważniejsze problemy (spowodowane m.in. śmiercią Besant), a potem nastąpił ich powolny rozpad, wielu członków PTT na Śląsku Cieszyńskim nawet po likwidacji stowarzyszenia nadal łączyły bliskie relacje. Określali oni siebie mianem „braci"; nie znalazłam natomiast dokumentu, który by wskazywał na to, jakiej formy używano w stosunku do kobiet. W artykule *Rozwój „Towarz. Teozoficznego" na Śląsku Cieszyńskim w Czechosłowacji* czytamy o „braciach Karwińskich"[161]. Kajfosz, pisząc list do Podżorskiego, jeszcze w roku 1966 podpisywał się jako „brat Andrzej"[162]. Taka forma mogła zostać przejęta od miejscowych spirytystów, ale była także szeroko stosowana w szeregach samego TS[163].

W omawianym okresie PTT na Śląsku Cieszyńskim przeżyło kilka kryzysów. Opis pierwszego odnajdujemy w „Teozofji" z roku 1923:

> Posiedzenie zagaił prezes p. A. Kajfosz, który w swej obszernej mowie udowodniał, że praca Zarządu była pełną walk i wysiłków, ponieważ w ubiegłym roku wszczęła się wśród członków Towarzystwa – dysharmonja z powodu różności poglądów. Członkowie, należący do niezależnych kółek spirytystycznych – życzyli sobie, ażeby zgromadzenia odbywały się w duchu spirytystycznym. Ale członkowie przejęci zasadniczemi naukami

[161] [Redakcja?], *Rozwój „Towarz. Teozoficznego" na Śląsku Cieszyńskim w Czechosłowacji*, „Teozofja" 1921, r. 2, nr 8, s. 111.

[162] Muzeum Beskidzkie im. A. Podżorskiego w Wiśle, sygn. MW.H nr 1840/75: Maszynopis listu Andrzeja Kajfosza do Andrzeja Podżorskiego z 20 marca 1966 roku, s. 2.

[163] „Od czasu do czasu zbierają się »bracia« i »siostry« spirytyści (tak przemawiają obowiązkowo do siebie […])". A. Podżorski, *Spirytyzm na Śląsku…*, s. 9. Należy też zaznaczyć, że wewnątrz samego TS zwracano się tak do współtowarzyszy. Ślad tego można odnaleźć we wczesnej korespondencji Stabrowskiego z TS (Adyar): *List Kazimierza Stabrowskiego do A. Gagarina, 15 lipca 1909 r.*, w: *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939…*, t. 4, s. 30–32; *List A. Gagarina do członków Polskiego Towarzystwa Teozoficznego, 7 października 1909 r.…*, s. 33–35; *List A. Gagarina do Kazimierza Stabrowskiego, 2 grudnia 1909 r.*, w: *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939…*, t. 4, s. 36–38.

> teozoficznemi nie chcieli się na to zgodzić. Zarząd, którego zadaniem jest – czuwanie nad prawidłowym kierunkiem i działalnością Towarzystwa – nad ścisłym przestrzeganiem statutu – usiłował pogodzić obydwie strony. Jednakże mniej uświadomieni członkowie – nie mogli – czy nie chcieli poddać się większości – trwając uporczywie na własnych doświadczeniach – pracując potajemnie – zamierzali rozbić Tow. Teozoficzne. To im się jednak nie powiodło. Kto bliźniemu szkodzi – szkodzi sam sobie… A gdy się przekonali, że daremne jest jejich usiłowanie – zapowiedzieli swoje wystąpienie z Tow. Teozoficznego[164].

Posiedzenie, którego opis przywołałam, odbyło się 20 maja 1922 roku, a dotyczyło wydarzeń z roku 1921. Dane przytoczone przez Szymeczka pozwalają stwierdzić, że pomiędzy rokiem 1921 a 1922 ze stowarzyszenia odeszło ok. 34 członków (być może właśnie w związku ze wspomnianymi wypadkami). Kolejny konflikt nastąpił w roku 1925, gdy z towarzystwa odszedł jeden z członków zarządu, Jan Skrzydłowski[165]. Dość duże emocje wywołała również opisana przeze mnie wcześniej próba przyłączenia PTT na Śląsku Cieszyńskim do czeskiego TS (Adyar) w Ostrawie. Na podstawie dostępnych materiałów można stwierdzić, że osoby należące do PTT na Śląsku Cieszyńskim prawdopodobnie w większości nie angażowały się czynnie w działalność polityczną ani religijną (potwierdzają to wcześniej cytowane dokumenty polskie i czeskie). Nie ulega jednak wątpliwości, że stowarzyszenie miało polski charakter. Współpracę nawiązywano zarówno z polskimi, jak i czeskimi organizacjami o charakterze teozoficznym.

[164] [Redakcja?], *Sprawozdanie*, „Teozofja" 1923, r. 3, nr 1–3, s. 46.

[165] Szymeczek przypuszcza, że mogło chodzić m.in. o przejawiane przez niego tendencje czechofilskie, podczas gdy Kajfosz podkreślał polski charakter organizacji. Zob. J. Szymeczek, *Towarzystwo Teozoficzne…*, s. 32–33.

4.3.3.1. Osoby związane z PTT na Śląsku Cieszyńskim

Nie wiadomo, czy członkami towarzystwa byli Józef Chobot oraz Andrzej Podżorski (brak ku temu wystarczających danych). Uważam jednak, że ich rola – w szczególności Podżorskiego – w formowaniu PTT na Śląsku Cieszyńskim była niezwykle istotna i wymaga osobnego omówienia.

W *Słowniku biograficznym Ziemi Cieszyńskiej* na temat Józefa Chobota (1875–1942) zamieszczono obszerne hasło, które przytaczam we fragmentach:

> Nauczyciel, okultysta, wydawca, zbieracz pieśni ludowych. Urodził się 11.9 w Łazach na Śl. Cieszyńskim. Szkołę ludową ukończył w Łazach. Do gimnazjum uczęszczał w Cieszynie i tam też ukończył w r. 1896 seminarium nauczycielskie. Przez pierwszych 10 lat pracował jako nauczyciel w Gródku na Zaolziu. Należał w tym czasie do aktywnych działaczy Pol. Tow. Pedagog. będąc przez pewien czas sekretarzem. […] I wojnę światową spędził w wojsku austriackim. […] od 1920 do 1921 roku był pracownikiem Krajowej Rady Narodowej w Cieszynie. Do 1924 r. uczył j. niemieckiego w cieszyńskim gimnazjum i był jednocześnie związany z Katowicami, gdzie założył „Bractwo Odrodzenia" i pismo pt. „Odrodzenie" o charakterze teozoficznym. W latach 1924–1929 mieszkał w Katowicach i pracował w Urzędzie Wojewódzkim jako redaktor naczelny „Gazety Urzędowej". […] J. Chobot założył własne wydawnictwo pt. „Hejnał", które do wybuchu II wojny światowej wydało szereg pozycji z zakresu wiedzy duchowej. […] Wraz ze swoją małżonką, Kazimierą, zgromadził bogatą bibliotekę z zakresu czarnej magii, mesjanizmu, okultyzmu, homeopatii i literatury obcej, którą po wkroczeniu Niemców gestapowcy wywieźli na makulaturę. Chobot był też zbieraczem pieśni ludowych z terenu Śląska Cieszyńskiego […]. Zmarł 15.12.1942 r. w Wiśle-Jarzębiatej i został pochowany na miejscowym cmentarzu ewangelickim[166].

[166] S. Zahradnik, *Józef Chobot*, w: *Słownik biograficzny Ziemi Cieszyńskiej*, red. J. Golec, S. Bojda, t. 2, nakład autorów, Cieszyn 1995, s. 33–34.

Chobot był ponadto bratem znanego astrologa okresu międzywojennego Karola Chobota (1886–1937). Dłuższy czas współdziałał z Agnieszką Pilchową (1888–1945), jej mężem Janem (1887–1975) oraz Janem Hadyną (1899–1971). Chobot współpracował z „Wyzwoleniem", pisując do niego teksty (seria artykułów *Z dziedziny przejawów sił duchowych*[167]). Jego związki z samym towarzystwem pozostają niejasne, ale wiadomo, że brał udział w części akcji organizowanych przez Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku Cieszyńskim (np. zbierał arkusze z podpisami w sprawie ustawy prohibicyjnej w Polsce[168]). W 1920 roku w „Teozofji" informowano o założeniu przez Chobota nowego wydawnictwa – Książnicy Wiedzy Duchowej, która była „poświęcona sprawom badania zjawisk i sił duchowych, rozszerzaniu Wiedzy duchowej i mądrości starożytnych narodów […]"[169]. Po roku 1920 (zapewne po przeniesieniu granic) współpraca PTT na Śląsku Cieszyńskim z Chobotem najprawdopodobniej zakończyła się. Nie wspominał on też zbyt często o niej we własnym piśmie zatytułowanym „Odrodzenie. Miesięcznik poświęcony sprawom odrodzenia człowieka i badaniom zjawisk duchowych" (numer pierwszy ukazał się w 1921 roku). W książce pt. *Nowoczesny ruch spirytualistyczny ze szczególnym uwzględnieniem Polski* Chobot nie tylko nie pisał o Polskim Towarzystwie Teozoficznym na Śląsku Cieszyńskim (zarówno we fragmentach poświęconych Polsce, jak i tych dotyczących Czechosłowacji), ale twierdził także:

> Z ważniejszych wydawnictw periodycznych wymieniamy tutaj pierwszy polski dwutygodnik spirytualistyczny: „Dziwy Życia", wydawany w latach 1902–1908 przez Witolda Chłopickiego w Warszawie; następnie „Przegląd Teozoficzny", który wychodził w Warszawie i pierwszy w tej dziedzinie

[167] Zob. J. Chobot, *Z dziedziny przejawów sił duchowych*, „Wyzwolenie" 1919, r. 1, nr 4, s. 10–12; nr 5, s. 16–18.

[168] Zob. [Redakcja?], [*W sprawie alkoholizmu…*], „Wyzwolenie" 1919, r. 1, nr 5, s. 20.

[169] [Redakcja?], *Nowe Wydawnictwo*, „Teozofja" 1920, r. 2, nr 5, s. 72.

w wolnej Polsce miesięcznik „Odrodzenie", wychodzący od roku 1921 aż do r. 1929 początkowo w Cieszynie, a następnie w Katowicach[170].

Nie wymienił Chobot „Wyzwolenia", choć współcześni badacze są zgodni co do tego, że było to pierwsze czasopismo o tematyce teozoficzno-okultystycznej, które pojawiło się po odzyskaniu przez Polskę niepodległości (było wydawane w Cieszynie, który znajdował się wówczas w strefie polskiej) – wymienił natomiast własne czasopismo, „Odrodzenie". Trudno stwierdzić, co kierowało autorem, należy jednak zauważyć, że jako współpracownik „Wyzwolenia" i Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim w latach 1919–1920 uczynił to raczej świadomie.

4.3.3.1.1. Andrzej Podżorski[171]

Andrzej Podżorski (1886–1971) był osobą niezwykle ważną dla Polskiego Towarzystwa Teozoficznego. Miał wpływ na jego ukształtowanie się zarówno w sensie formalnym (jak wspominałam, to on był sygnatariuszem poprawionej wersji statutu towarzystwa), jak i światopoglądowym. Pozostał również, jak się wydaje, wieloletnim przyjacielem Kajfosza. Podżorski był nauczycielem, etnografem oraz pierwszym kierownikiem i inicjatorem powołania noszącego obecnie jego imię Muzeum Beskidzkiego w Wiśle (choć marzenie o założeniu muzeum spełnił dopiero pod koniec swojego życia)[172]. Był on dla towarzystwa osobą, którą można by określić mianem gatekeepera. Termin *gatekeeper* został zastosowany

[170] J. Chobot, *Nowoczesny ruch spirytualistyczny…*, s. 151.

[171] Poświęcając Andrzejowi Podżorskiemu podrozdział, natomiast Józefowi Chobotowi jedynie krótki zarys biograficzny, chcę zaznaczyć, że działalność Podżorskiego była, jak wynika z moich badań, dużo ważniejsza dla rozwoju PTT na Śląsku Cieszyńskim przez cały okres jego istnienia. Podżorski i Andrzej Kajfosz utrzymywali kontakty jeszcze długo po rozwiązaniu towarzystwa.

[172] Zob. M. Kiereś, *Andrzej Podżorski (1886–1971)*, w: *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. 2, red. E. Fryś-Pietraszkowa, A. Spiss, PTL Oddział PTL w Krakowie, Wrocław–Kraków 2007, s. 265.

po raz pierwszy przez Kurta Lewina w artykule *Forces behind Food Habits and Methods of Change* (1943). Odwołując się przede wszystkim do sytuacji związanej z nawykami żywieniowymi, Lewin wprowadził ten termin, aby podkreślić rolę osoby decydującej o tym, jakie pożywienie znajdzie się na stole rodzinnym. W teorii badacza decyzja ta jest zależna od szeregu kontekstualnych czynników (natury psychologicznej i kulturowej) kierujących zachowaniem gatekeepera[173]. Podżorski miał duży udział w kształtowaniu towarzystwa (szczególnie w początkowym okresie jego istnienia), wpływ na głoszone przez PTT na Śląsku Cieszyńskim idee oraz sposób, w jaki idee te były przekazywane na zewnątrz (jako redaktor naczelny „Wyzwolenia"). Prawdopodobnie dzięki niemu stowarzyszenie miało kontakt z dziełami Ochorowicza; wiele prac tego wybitnego psychologa i wiadomości o nim pojawiało się w „Wyzwoleniu" redagowanym przez Podżorskiego. W spisie, który sam sporządził i zamieścił w niepublikowanej autobiografii, zawierającym wykaz organizacji, do których należał do 1937 roku, Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku Cieszyńskim nie pojawia się, wskazał natomiast, że był m.in.: współzałożycielem Macierzy Szkolnej w Wiśle, działał w Polskim Towarzystwie Pedagogicznym[174]. Możemy zatem założyć, że wspierał działania PTT na Śląsku Cieszyńskim.

Podżorski ukończył seminarium nauczycielskie w 1908 roku i rozpoczął wówczas pracę jako nauczyciel tymczasowy w Jaworniku. W 1911 roku uzyskał patent nauczyciela szkół ludowych, w 1916 roku przyjął posadę nauczyciela w Cisownicy; potem przeniósł się do Wisły, gdzie uczył aż do przejścia na emeryturę w 1948 roku[175]. Wspominał:

[173] Zob. K. Lewin, *Demonstration and Research Conducted under Committee Auspices. Forces behind Food Habits and Methods of Change*, in: *The Problem of Changing Food Habits. Report of the Committee on Food Habits 1941–1943*, National Research Council National Academy of Sciences, Washington, D.C. 1943, s. 35–65.

[174] Zob. Muzeum Beskidzkie im. A. Podżorskiego w Wiśle, sygn. MW.H nr 1840/13: Andrzej Podżorski życiorys dla Muzeum w Cieszynie, s. 5.

[175] Zob. tamże, s. 1.

> W czasie mojego pobytu w Wiśle stykałem się z głośnymi polakami [!], pisarzami, artystami, malarzami i uczonymi jak: dr Ochorowicz, Hoff, nec. Dynowski, ks. Jul. Bursche, Maria Konopnicka, Jerzy Warchałowski, St. Stabrowski z Warszawy, Kuryatto – w mniejszym stopniu zetknąłem się z także z Boy-Żeleńskim, B. Prusem, także z artystami z Istebnej /Korzeniewski, Wałach, Rewita Gawroński, dr Jan Muszyński, – wymieniałem książki i zdania z Janem Wantułą bywałem z Janem Łyskiem, kolegą z ławy szkolnej/[176].

Przytaczam listę osób, z którymi zetknął się Podżorski, wydaje mi się ona bowiem bardzo ważna w kontekście podejmowanej problematyki. Ochorowicz, którego pracami i osobą Podżorski był żywo zainteresowany, Stabrowski, sekretarz PTT „Alba", który współpracował z Polskim Towarzystwem Teozoficznym na Śląsku Cieszyńskim w roku 1919, czy Jan Wantuła, zasłużony działacz społeczny, zaangażowany m.in. w ruch antyalkoholowy na Śląsku Cieszyńskim, to postacie ważne dla śląskich teozofów. Możemy przypuszczać, że członkowie PTT na Śląsku Cieszyńskim mieli z nimi kontakt dzięki Podżorskiemu. A zatem to on miał wpływ na wytworzenie się sieci kontaktów tego stowarzyszenia. Jak sądzę, to właśnie relacja Kajfosza z Podżorskim sprawiła, że PTT na Śląsku Cieszyńskim nawiązało szersze, pozalokalne znajomości z osobami, które interesowały się sprawami psychologii, wychowania i teozofii.

Prawdopodobnie Chobota (najstarszego) i jego rówieśników (Podżorskiego i Kajfosza) początkowo połączyła fascynacja osobą Juliana Ochorowicza oraz jego badaniami. Chobot i Podżorski byli (w sensie formalnym) lepiej wykształceni i z racji wykonywanych zajęć mieli kontakty z szerszą grupą osób. Oni też (zwłaszcza Podżorski) mieli wpływ na ukształtowanie się programu PTT na Śląsku Cieszyńskim. Wreszcie, należy przedstawić także krótki rys biograficzny samego Kajfosza, który pełnił funkcję prezesa towarzystwa od 1919 do 1951 roku (do ostatecz-

[176] Tamże.

nego rozwiązania organizacji) oraz miał ogromny wpływ na finalny kształt programowy towarzystwa.

4.3.3.1.2. Andrzej Kajfosz

W księdze chrztów obejmującej parafię ewangelicką w Bystrzycy, znajdującej się w zbiorach Archiwum Ziemskiego w Opawie (Zemský archiv v Opavě), czytamy, że 2 listopada 1889 roku urodził się pod numerem 87 w Nydku Andreas, syn Johanna Kajfosza pochodzącego z Nydka i Maryny Samiec pochodzącej z Końskiej. Oboje rodzice byli wyznania ewangelickiego. Dziecko ochrzczono 24 listopada tegoż roku, a jego rodzicami chrzestnymi zostali Johann Mitręga i Eva Kajfosz, obydwoje pochodzący z Nydka[177]. Jest to najpełniejsza informacja dotycząca narodzin przyszłego prezesa PTT na Śląsku Cieszyńskim.

W zbiorach rękopisów akcesyjnych Książnicy Cieszyńskiej znajduje się maszynopis życiorysu Andrzeja Kajfosza z odręczną adnotacją: „Życiorys zkompletowany przez Antoniego Sobieski z Łodzi 1968"[178]. Maszynopis ten pochodzi ze zbiorów Stanisława Zahradnika, który opublikował również notki biograficzne Kajfosza w *Słowniku biograficznym Ziemi Cieszyńskiej* oraz *Leksykonie Polaków w Republice Czeskiej i Republice Słowackiej*. W *Słowniku biograficznym…* czytamy:

> Kajfosz Andrzej (1889–1970), teozof, redaktor. Urodził się 2.11. w Nydku i tam mieszkał aż do śmierci. Z zawodu był początkowo górnikiem, a od 1920 r. rolnikiem i introligatorem, zaś z zamiłowania pszczelarzem i sadownikiem. Przez samokształcenie osiągnął wysoki stopień wiadomości

[177] Zemský archiv v Opavě, fond: Sbírka matrik Severomoravského kraje, NAD: 165, inventární číslo: 3820, signatura: ET II 16: Evangelická fara a. v. Bystřice nad Olší, fol. 49. Za informację i wskazanie źródła dziękuję przedstawicielom Kongresu Polaków w Republice Czeskiej – Panu Marianowi Steffkowi oraz Panu Józefowi Szymeczkowi.

[178] Książnica Cieszyńska, sygn. RS AKC. 00284: A. Sobieski, Andrzej Kajfosz [okładka]. Wydaje się, że życiorys ten mógł zostać sporządzony przy udziale samego Andrzeja Kajfosza.

> ogólnych. W 1919 roku założył Polskie Towarzystwo Teozoficzne z siedzibą w Nydku, którego był prezesem aż do 1939 r. Był też założycielem pierwszego w Polsce pisma teozoficznego *Teozofja*, później *Wyzwolenie* oraz autorem wielu obszernych rękopisów z dziedziny religioznawstwa. Zmarł 3 czerwca[179].

Opis ten dostarcza najważniejszych informacji na temat Kajfosza, zawiera jednak błąd – Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku Cieszyńskim najpierw wydawało „Wyzwolenie", później zaś „Teozofję".

Hasło dotyczące Andrzeja Kajfosza w *Leksykonie Polaków w Republice Czeskiej i Republice Słowackiej* jest również bardzo krótkie:

> Kajfosz Andrzej (1889–1970), rolnik, pszczelarz, sadownik, teozof. Ur. się 2 XI 1889 w Nydku na Zaolziu. Był założycielem i prezesem Polskiego Towarzystwa Teozoficznego z siedzibą w Nydku, wydawcą i redaktorem pisma „Teozofia-Wyzwolenie", miesięcznika poświęconego badaniu tajemnych dziedzin duszy, reformie życia i pielęgnowaniu wyższej kultury duchowej, autorem wielu obszernych rękopisów z dziedziny religioznawstwa. Zmarł w Nydku 3 VI 1970 r.[180].

Notka ta, jak i poprzednia, zawiera nieścisłości. Choć oparta została m.in. na materiałach Sobieskiego, które są bardzo rzetelne i dokładne, zawiera błędne nazwy czasopism wydawanych przez PTT na Śląsku Cieszyńskim. W tej wersji brak też informacji, że Kajfosz przed 1920 rokiem był górnikiem. Niemniej pojawienie się hasła osobowego w obu słownikach świadczy o tym, że Andrzej Kajfosz był ważną postacią dla Śląska Cieszyńskiego.

Obszerne, czeskojęzyczne hasło biograficzne dotyczące Kajfosza zamieścił Józef Szymeczek w publikacji *Biografický slovník Slezska a severní*

---

[179] S. Zahradnik, *Andrzej Kajfosz*, w: *Słownik biograficzny Ziemi Cieszyńskiej*, red. J. Golec, S. Bojda, t. 1, nakład autorów, Cieszyn 1993, s. 137.

[180] S. Zahradnik, *Kajfosz Andrzej*, w: *Leksykon Polaków w Republice Czeskiej i Republice Słowackiej*, red. Z. Jasiński, B. Cimała, t. 3, Instytut Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2014, s. 168.

Moravy. Uzupełnia ono w znaczący sposób skąpe i niekiedy nieścisłe informacje przytoczone w poprzednich dwóch biogramach. Wiadomo, że Kajfosz po śmierci ojca przeniósł się z matką do Karwiny, gdzie ukończył polską szkołę. Ożenił się w 1913 roku. Od roku 1926 był członkiem Towarzystwa Pszczelniczo-Ogrodniczego w Czeskim Cieszynie, sekcji Towarzystwa Rolniczego w Czeskim Cieszynie[181] (ze zbiorów tej organizacji pochodzi zachowana fotografia Andrzeja Kajfosza[182], zob. fot. 1). Pracował również w lokalnych komitetach Macierzy Szkolnej oraz Gminnej Rodziny Opiekuńczej. Do 1925 roku Kajfosz opanował bardzo dobrze język esperanto i zaczął organizować kursy w Karwinie, Trzyńcu i Nydku[183]. Jego dane adresowe widnieją m.in. w „Biuletynie Księgi Adresowej Esperantystów Polskich i Praktycznym Informatorze Esperanckim" z roku 1935[184]. Poza informacją dotyczącą tego, że był jednym z twórców i prezesem PTT na Śląsku Cieszyńskim, pojawia się także wzmianka o tym, że przeciwstawiał się działalności stowarzyszenia Order of the Star in the East Anny Besant. Szymeczek wspomina również o rozłamie, który wyniknął z tego powodu w PTT na Śląsku Cieszyńskim w latach 1926–1927. Badacz informuje też o działalności wydawniczej Kajfosza (jako redaktora „Teozofji") oraz o jego pracy literackiej jako autora artykułów w „Teozofji" i „Lotosie", a także wielu tekstów (nigdy niepubliko-

[181] Stowarzyszenie powołane w 1868 r. pod nazwą Towarzystwo Rolnicze dla Księstwa Cieszyńskiego. Wśród osób tworzących pierwszy zarząd byli m.in.: Ludwik Klucki, Jerzy Cieńciała czy Andrzej Kotula, który został obrany pierwszym prezesem. Towarzystwo miało wspierać działania rolników np. poprzez spotkania, dyskusje, gromadzenie literatury i czasopism w języku polskim. Urządzano również wystawy. Sadownicy i pszczelarze posiadali własną organizację działającą wewnątrz stowarzyszenia – Towarzystwo Pszczelniczo-Ogrodnicze. Uprawy natomiast zakładano prywatnie i w ramach kółek rolniczych.

[182] Za informację i wskazanie źródła dziękuję przedstawicielom Kongresu Polaków w Republice Czeskiej – Panu Marianowi Steffkowi oraz Panu Józefowi Szymeczkowi.

[183] Zob. J. Szymeczek, *Kajfosz, Andrzej*, v: *Biografický slovník Slezska a severní Moravy*, seš. 10, ed. L. Dokoupil, Ostravská Univerzita, Ostrava 1998, s. 78–79.

[184] „Biuletyn Księgi Adresowej Esperantystów Polskich i Praktyczny Informator Esperancki" = „Bulteno de la Adreslibro de Pollandaj Esperantistoj kaj Praktika Informilo pri Esperanto" 1935, r. 1, z. 1, s. 12.

wanych), których spis Szymeczek zamieścił w bibliografii. Kajfosz pisał głównie po polsku, czasem po niemiecku lub w esperanto[185].

Wedle życiorysu napisanego przez Sobieskiego Andrzej Kajfosz urodził się 2 listopada 1889 roku w Nydku koło Jabłonkowa. Jego ojcem był Jan, a matką Maria z Samców. Nie wiadomo, jaką formalną edukację otrzymał. Mógł uczęszczać do jednej z polskich szkół, które od lat osiemdziesiątych XIX wieku funkcjonowały na tych terenach. Sobieski podaje, że Kajfosz od dziecka interesował się okultyzmem (sprzyjało temu środowisko w Karwinie zainteresowane spirytyzmem), a gdy miał siedemnaście lat (w roku 1906) zaczął czytać „książki okultystyczne"[186]. Wiadomo, że w roku 1908 przystąpił do Czeskiego Towarzystwa Teozoficznego w Pradze i pozostawał w nim „kilka następnych lat". Miał okazję zapoznać się zatem z literaturą teozoficzną, czytał czeskie czasopismo teozoficzne „Lotus". Jego ulubioną książką w tym okresie był ponoć *System Radża-Jogi* Patańdźalego[187]. Zainteresowanie jogą towarzyszyło Kajfoszowi przez wiele lat. Jego ślad odnajdziemy także w pismach, które wydawało później Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku Cieszyńskim. Zdaniem Sobieskiego Kajfosz zajmował się jogą nie tylko teoretycznie, ale wykonywał zaproponowane przez Patańdźalego ćwiczenia[188]. Mniej więcej w tym samym czasie na ziemiach polskich można zaobserwować zwrot ku jodze w związku z wydaniem przez Wincentego Lutosławskiego *Rozwoju potęgi woli przez psychofizyczne ćwiczenia* (wyd. I – 1909, wyd. II – 1910). Przyszły prezes Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na

[185] Zob. J. Szymeczek, *Kajfosz, Andrzej…*, s. 78–79.

[186] Zob. Książnica Cieszyńska, sygn. RS AKC. 00284: A. Sobieski, Andrzej Kajfosz, s. 1.

[187] Zob. tamże, s. 1–2. Nie udało mi się ustalić tytułu w języku czeskim, prawdopodobnie jednak była to książka wydana przez Czeskie Towarzystwo Teozoficzne, obejmująca część drugiej i trzeciej księgi *Jogasutr* Patańdźalego. Wnioskuję o tym z wypowiedzi Heleny Bławatskiej dotyczących systemu jogi – hathajogę uważała ona za praktykę niewłaściwą, natomiast radżajoga była przez nią akceptowana. Zob. H.P. Blavatsky, *The Secret Doctrine. The Synthesis of Science, Religion and Philosophy*, vol. 1–2, Theosophical Publishing Company Limited, London 1888 – vol. 1, s. 95; vol. 2, s. 568.

[188] Zob. Książnica Cieszyńska, sygn. RS AKC. 00284: A. Sobieski, Andrzej Kajfosz, s. 2.

Śląsku Cieszyńskim interesował się również językami obcymi. W 1915 roku ukończył kurs niemieckiego[189] (część tłumaczeń z niemieckiego oraz czeskiego w czasopismach wydawanych przez stowarzyszenie była wykonywana przez niego). W 1919 roku, gdy powstawało Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku Cieszyńskim, Kajfosz miał trzydzieści lat:

> Praktyczny charakter Andrzeja Kajfosza nie pozwalał mu zadowalać się samymi studiami ezoterycznymi i czerpać z cudzego dorobku. Musiał znaleźć ujście i realizację w pracy własnej, pracy twórczej i organizacyjnej. Ten nowy okres życia – twórczy rozpoczął w 1919 roku, w którym – wraz z innymi miłośnikami kultury duchowej – założył Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku Cieszyńskim w rozległej wiosce podgórskiej – Nydku, będącej jego miejscem rodzinnym. Został prezesem tego Towarzystwa, i był nim aż do drugiej wojny światowej t.j. do 1939 roku[190].

Wydaje się dość symptomatyczne, że człowiek pochodzący z terenów, gdzie od połowy wieku XIX powoływanie stowarzyszeń stanowiło naturalną (choć nie zawsze mile przez władze austriackie widzianą) drogę formalizacji podejmowanych działań, również założył stowarzyszenie, aby pracować, stworzyć miejsce dla rozwoju oraz szerzenia zdobytej wiedzy. Moment zakładania towarzystwa był dla Kajfosza decydujący – poznał wówczas Podżorskiego, nawiązała się pomiędzy nimi współpraca. Informacje o tym wydarzeniu znajdziemy w liście z 20 marca 1966 roku, który przechowywany jest w Muzeum Beskidzkim w Wiśle. Pierwsze spotkanie odbyło się, gdy Kajfosz został wysłany do Podżorskiego jako delegat tworzącego się towarzystwa[191]. Tak relacjonuje to Sobieski:

> W tym celu Andrzej Kajfosz wraz z dwoma innymi uświadomionymi członkami Towarzystwa, udał się do Andrzeja Podżorskiego – nauczyciela szkoły

[189] Zob. tamże.

[190] Tamże.

[191] Zob. Muzeum Beskidzkie im. A. Podżorskiego w Wiśle, sygn. MW.H nr 1840/75: Maszynopis listu Andrzeja Kajfosza do Andrzeja Podżorskiego z 20 marca 1966 roku, s. 1.

> w Wiśle na Śląsku, o którym słyszał, że zagadnieniami natury ezoterycznej bardzo się interesuje. Tutaj nastąpiło rychłe porozumienie i postanowiono założyć pismo ezoteryczne – miesięcznik pod nazwą „WYZWOLENIE". Było to pierwsze pismo ezoteryczne w Polsce niepodległej. Redaktorem pisma został Andrzej Podżorski a wydawcą Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku Cieszyńskim[192].

W dwudziestoleciu międzywojennym Kajfosz realizował się jako pisarz i redaktor. Do 1939 roku powstały: *Objawienie św. Jana* (560 stron maszynopisu), *O czasach ostatecznych*, *O odkupieniu*, *O jawnogrzesznicy i światłości świata*, *Przyszłość według księgi proroka Michaasza*, *O modlitwie jezusowej*, *O pokarmach*, *Pokuta*, *O Odpuszczeniu grzechów i mocy Chrystusowej*, *O cierpieniu i umacnianiu wiary i zbawieniu*, *O napominaniu*[193]. Podczas II wojny światowej Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku Cieszyńskim zawiesiło działalność: „Ani czasy okupacji ani czasy bezpośrednio powojenne nie stwarzały warunków do jakiejkolwiek działalności. Dopiero po jedenastu latach, już w nowych warunkach przystąpiono do dalszej pracy"[194]. Trudno stwierdzić, o jaką nową organizację tu chodzi. Być może o Teozofická společnost pro Zemi Moravskoslezskou, która pracę rozpoczęła w roku 1948, a zakończyła w 1951 – zgadzałby się zatem okres jej działania podawany przez Sobieskiego (cztery lata)[195]. Po likwidacji towarzystwa

> Andrzej Kajfosz pracujący całe życie, i teraz pracował na swej gospodarce, trzymając wraz ze swym zięciem 20 pni pszczelich i pracując w ogrodzie wielkości 32 arów. Pracy miał zawsze pod dostatkiem tak, że pracując od rana do wieczora, nie musiał się obawiać, że pracy mu zabraknie. Poza pracą w swym gospodarstwie, Kajfosz mający już 50 lat pracy na niwie ducho-

[192] Książnica Cieszyńska, sygn. RS AKC. 00284: A. Sobieski, Andrzej Kajfosz, s. 2.

[193] Zob. tamże, s. 7.

[194] Tamże, s. 7–8.

[195] Zob. tamże, s. 8.

> wej, nie ustał w swej pracy pisarskiej, pisząc dalej szereg dzieł większych i różnych broszur[196].

Podaję w tym miejscu tytuły innych dzieł, które Kajfosz napisał do roku 1968: *Zmartwychwstanie*, *Wniebowzięcie*, *Zesłanie Ducha Świętego*, *Stworzenie Świata*, *O skazitelności i nieskazitelności*, *Chrzest*, *O odpoczynku i poświęceniu*, *Sąd ostateczny*, *O wyzwoleniu z panowania zakonu*, *Rodowód Jezusa i Marii i narodzeniu Jezusa*, *Alfa i Omega* (trzy tomy, każdy po 700 stron), *Komentarz do Pięcioksięgu* (600 stron), *Droga*. Tłumaczył także prace z czeskiego i esperanto, np. Bhagawad-Gita, *System Radża Jogi*. W roku 1968 był w trakcie pisania dwóch książek: *Złote myśli* oraz *Inwolucja i ewolucja*[197]. Z jego listu do Podżorskiego wiadomo, że część z tych prac nauczyciel redagował[198]. Sobieski umieścił również własne impresje dotyczące osobowości Kajfosza:

> Andrzej Kajfosz ma poczucie własnej wartości – jak każdy inteligentny i normalny człowiek, ale w przeciwieństwie do wielu innych ludzi, nie jest zarozumiały ani dumny. Jest człowiekiem prostym, bezpośrednim i szczerym, który żyje i pracuje dla jasnego, wytkniętego sobie celu a nie dla rozgłosu[199].

Sobieski chciałby widzieć w Kajfoszu główną osobistość Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim. Choć oczywiście trudno przecenić jego inicjatywy i wkład pracy, to należy pamiętać, że organizację tworzyli także inni ludzie, którzy prawdopodobnie podzielali w większości jego idee i pracowali dla osiągnięcia wspólnego celu. Wiele z nazwisk, które wymieniałam wcześniej, pojawiało się na łamach pism wydawanych przez PTT na Śląsku Cieszyńskim od 1919

[196] Tamże.

[197] Zob. tamże, s. 8–9.

[198] Zob. Muzeum Beskidzkie im. A. Podżorskiego w Wiśle, sygn. MW.H nr 1840/75: Maszynopis listu Andrzeja Kajfosza do Andrzeja Podżorskiego z 20 marca 1966 roku, s. 1.

[199] Książnica Cieszyńska, sygn. RS AKC. 00284: A. Sobieski, Andrzej Kajfosz, s. 9.

do 1931 roku, co oznacza, że istnieli członkowie, którzy wykazywali duże zaangażowanie w prace towarzystwa. Tekst Sobieskiego kończy się w następujący sposób:

> Życie Andrzeja Kajfosza jest ciche i pracowite. Jest to życie piękne dobrego człowieka i dobrego Polaka. Może ono służyć za wzór, ucząc czego może dokonać dobra wola i chęć nawet w najbardziej trudnych warunkach[200].

Ten nieco patetyczny opis oddaje jednak dobrze atmosferę, w jakiej przyszło żyć zarówno Kajfoszowi, jak i innym członkom oraz współpracownikom PTT na Śląsku Cieszyńskim, którzy tworzyli stowarzyszenie z determinacją w trudnych warunkach ekonomicznych, a także w skomplikowanej sytuacji politycznej.



Fot. 1. Andrzej Kajfosz na fotografii Zarządu Towarzystwa Pszczelniczo-Ogrodniczego (górny rząd, drugi od lewej)

Źródło: *70 lat Towarzystwa Rolniczego na Śląsku Cieszyńskim 1868–1938*, oprac. J. Heczko, Nakładem Towarzystwa Rolniczego, Czeski Cieszyn 1938, s. 129.

[200] Tamże.

4.3.4. Działalność

W ramach tego, co nazywam działalnością, będę rozpatrywać konkretne czynności podejmowane przez członków PTT na Śląsku Cieszyńskim przy wykorzystaniu określonych środków materialnych. Jeśli chodzi o aktywność w latach 1919–1931, członkowie towarzystwa organizowali odczyty, spotkania, prowadzili wydawnictwo (którego nakładem wyszło kilka książek oraz trzy roczniki czasopisma „Wyzwolenie", później zmienionego na „Teozofja"), gromadzili bibliotekę teozoficzną, współdziałali z innymi organizacjami teozoficznymi oraz osobami prywatnymi.

4.3.4.1. Spotkania, odczyty, dyskusje

Trudno określić, czy członkowie towarzystwa spotykali się poza walnymi zgromadzeniami (z których sprawozdania zamieszczane były w „Wyzwoleniu" i „Teozofji"). Struktura organizacji była następująca: główną siedzibę stanowił Nydek, a poza tym istniało pięć kół obejmujących: Karwinę i okolice; Darków, Frysztat i okolice; Stonawę, Suchą Średnią i okolice; Łazy i okolice; Łąki i okolice (stan na grudzień 1920 roku). Koła przyboczne skupione były wokół Karwiny. Nydek znajduje się zdecydowanie dalej na wschód od tego skupiska. Protokół z nadzwyczajnego posiedzenia towarzystwa z grudnia 1920 roku informuje o tym, gdzie odbywały się zebrania poszczególnych kół; były to: w Karwinie dom nr 151 – Jana Kajzara (koło pierwsze); w Darkowie dom nr 89 – Karola Raszyka (koło drugie); w Stonawie dom nr 77 – „p. Wysockiego" (koło trzecie); w Łazach dom nr 158 – Adolfa Chobota (koło czwarte). Brakuje informacji o spotkaniach w Łąkach[201]. W Nydku zebrania najprawdopodobniej były orga-

[201] Zemský archiv v Opavě, fond Policejní ředitelství Moravská Ostrava, relace ze schůzí, karton 1171, signatura 221: Protokół z nadzwyczajnego zgromadzenia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim odbytego 12 grudnia 1920 roku, [k. 1: verso, k. 2: recto]. Informacji o zebraniach w Łąkach nie ma także w wersji drukowanej. Por. [Redakcja?], *Sprawozdanie*, „Teozofja" 1920, r. 2, nr 5, s. 71.

nizowane u Andrzeja Kajfosza (Nydek, dom nr 154). Są to najpełniejsze informacje dotyczące spotkań we wczesnym okresie funkcjonowania towarzystwa, ten etap jest bowiem dość szczegółowo opisany w sprawozdaniach. Natomiast już w sprawozdaniu z 1921 roku nie mamy danych na temat tego, u kogo odbywały się zebrania[202] (wnioskować na ten temat można raczej na podstawie innych dokumentów[203]). Po odłączeniu się części członków PTT na Śląsku Cieszyńskim w 1921 roku (nie podano, o jaką grupę chodzi) miejscem spotkań została polska szkoła w Karwinie:

> Po przebyciu krytycznej chwili, obstarał się Zarząd (dla członków Karwiny i okolicy) o lokal w polskiej szkole w Karwinie, gdzie aż podotąd urządzano dwa razy w miesiącu zgromadzenia. Doświadczono się, że taki lokal – jakim jest szkoła nadaje się lepiej na zgromadzenia i jest lokalem o wiele wygodniejszym i zdrowotniejszym, aniżeli uciskanie się w ciasnych izdebkach prywatnych domków. Odbywanie zgromadzeń w miejscu wygodniejszym przyczyniło się wiele do ożywienia ruchu Teozoficznego w zagłębiu węglowym, o czem świadczą zainteresowanie się i przygłoszenia na nowych członków[204].

Pomiędzy kwietniem (lub majem) 1921 a majem roku 1922 odbyło się zgromadzenie walne i 109 zgromadzeń mniejszych: w kole macierzystym oraz kołach przybocznych, a także osiem zgromadzeń większych, trzy konferencje zarządu, kierowników kół i delegatów. Zgromadzenia odbywały się dwa razy w miesiącu[205]. W latach 1921–1922 członkowie towarzystwa byli znacznie bardziej aktywni niż dwa lata wcześniej. Jak czytamy w „Teozofji" z 1921 roku:

> Jeszcze przed rokiem nie wiedziano wiele na Śląsku Ciesz, o „P. Tow. Teozof." pomimo tego, iż istniało ono już w roku 1919. Ogólnie mniemano, iż jest to ruch spirytystyczny, przyobleczony szatą „Teozofji", czemu się

[202] Zob. [Redakcja?], *Sprawozdanie*, „Teozofja" 1921, r. 2, nr 9, s. 126–127.
[203] Zob. [Redakcja?], *Rozwój „Towarz. Teozoficznego"*…, s. 111.
[204] [Redakcja?], *Sprawozdanie*, „Teozofja" 1923, r. 3, nr 1–3, s. 46.
[205] Zob. tamże.

> dziwić nie było trzeba, gdyż większa część kółek teozoficznych na Śląsku urządzała (seanse) na sposób kółek spirytystycznych. Dopiero końcem roku 1920, przy usiłowaniu najwybitniejszych członków Tow. Teoz. udało się nam poprowadzić je na właściwe tory[206].

Relacja pokazuje, w jaki sposób postrzegane było nowo powstałe stowarzyszenie – uważano je za koło spirytystyczne, co nie powinno dziwić, jeśli bierzemy pod uwagę, że członkowie towarzystwa rekrutowali się z osób wcześniej zrzeszonych w kołach spirytystycznych. W związku z brakiem funduszy na wydawanie „Teozofji" pismo na kilka lat zawiesiło działalność (do 1927 roku), nie dotarłam również do żadnych dokumentów archiwalnych z lat 1923–1926. „Teozofja" w 1927 roku informuje o dwóch kołach przybocznych – w Karwinie i Suchej Średniej[207]. Dokumenty dotyczące „podziału pracy", a zatem przydziału określonych zadań na rok 1929/1930, wymieniają dwa koła – oba w Nydku (dom nr 154, Andrzeja Kajfosza, oraz dom nr 42, u „P. Bartosza")[208]. Jest to też ostatnie wydrukowane sprawozdanie z działalności towarzystwa. Za kolejne dwa lata widnieje jedynie zestawienie rachunków.

Odtworzenie przebiegu spotkań jest przynajmniej częściowo możliwe na podstawie sprawozdań z nich, tak jak częściowe odtworzenie podejmowanych przez członków towarzystwa inicjatyw i obszarów współpracy. W numerze 6 „Wyzwolenia" z 1919 roku pojawił się artykuł *Z ruchu odczytowego P.T.T. na Śląsku cieszyńskim*. Pisano w nim o serii odczytów, które w Cieszynie i Trzyńcu we wrześniu 1919 roku wygłosił Kazimierz Stabrowski (przed I wojną światową pełnił funkcję sekretarza Polskiego Towarzystwa Teozoficznego „Alba" w Warszawie). Artykuł informował o treści wystąpień:

> Referent omawiał istotę ducha, egoizm i altruizm, religię i naukę wzgl. ich stosunek do siebie, wyłuszczył zasady Teozofii i idealizmu z uwzględ-

[206] [Redakcja?], *Rozwój „Towarz. Teozoficznego"…*, s. 111.

[207] Zob. [Redakcja?], *Zgromadzenia teozoficzne*, „Teozofja" 1927, r. 3, nr 4/5, s. 67.

[208] Zob. [Redakcja?], *Podział pracy…*, s. 91.

> nieniem idealizmu polskiego i mesyanizmu polskiego i wyjaśnił chwile obecne światłem wiedzy duchowej poczem przeszedł do przedstawienia organizacyi człowieka (widzialnego i niewidzialnego) opierając się o dotychczasowe wyniki badań psychicznych, wyjaśnił problemat cierpienia, istotę sumienia, karmy, reinkarnacyi. Pod koniec przedstawił zasady Teozofii[209].

Kolejna relacja, tym razem z 1921 roku, dotyczy działalności organizacyjnej Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim:

> Założono 5 kółek przybocznych i podzielono pracę dla każdego kółka na poszczególną niedzielę w miesiącu. Oprócz tego urządzają Bracia Karwińscy i okolicy w Kole I. Karwina u p. J. Kajzara (dawniej p. Gawelczyka) tygodniowe posiedzenia, na których omawiają i roztrząsają najcelniejsze zasady Teozofji. W niedzielę, dnia 10. kwietnia b. r. odbyło się posiedzenie członków „Tow. Teoz." z Łąk i okolic w kole V. u p. A. Bartulca (na które przybyli też i bracia karwińscy), na temat: „O rozwoju ciał wewnętrznych (duchowych)", na którem przemawiali pp.: A. Kajfosz, prezes P. Tow. Teozof. na Śląsku w Nydku i A. Raszyk, kierownik Koła II. P. T. T. w Darkowie. Wywody wyżej wspomnianych wpłynęły mocno na słuchaczy. Po ich przemówieniu rozpoczęła się żywa debata. Po wyświetleniu kilku pytań rozchodzono się z entuzjazmem, każdy do swych ognisk, zapraszając towarzyszy o pewne przybycie na następujące posiedzenie w miesiącu maju[210].

A zatem zgromadzenia odbywały się przede wszystkim w niedziele – prawdopodobnie z uwagi na to, że członkowie towarzystwa pracowali zawodowo. Opisane spotkanie musiało odbyć się w roku 1920, wtedy bowiem niedziela wypadała 10 kwietnia. Można przypuszczać, że młode wówczas towarzystwo spotykało się dość regularnie i prowadziło ożywione dyskusje. W materiale dotyczącym nadzwyczajnego posiedzenia w dniu 12 grudnia 1920 roku znajdziemy informacje o propozycji utwo-

[209] [A. Podżorski], *Z ruchu odczytowego P.T.T. na Śląsku cieszyńskim*, „Wyzwolenie" 1919, r. 1, nr 6, s. 17.

[210] [Redakcja?], *Rozwój „Towarz. Teozoficznego"…*, s. 111.

rzenia biblioteki teozoficznej (odłożono jednak ten temat do kolejnego spotkania)[211]. Kolejne sprawozdanie, z 10 lipca 1921 roku, relacjonuje przebieg walnego zgromadzenia, podczas którego zarząd i poszczególne koła podsumowały działalność za dany okres, wybrano nowe władze oraz dyskutowano nad planem pracy na nadchodzący rok[212]. Następne walne zgromadzenie odbyło się 20 maja 1922 roku w polskiej szkole w Karwinie[213]. Podczas obrad dokonano wyboru nowych władz, informowano również o ważnych inicjatywach mijającego roku. Jedną z nich było prowadzenie przez Kajfosza kursu esperanto: „Oprócz wyżej podanych posiedzeń odbyło się jeszcze 13-cie zgromadzeń – poświęconych wyłącznie idei »Języka Międzynarodowego Esperanto«. Założono kurs Esperanta, którego „»wyuczował« prezes Tow. A. Kajfosz"[214]. Do kwestii esperanto jeszcze nawiążę w dalszej części tekstu. Dyskutowano również nad sprawami związanymi z czasopismem „Teozofja". Ostatecznie „zgromadzenie zakończono o godz. 5-tej popołudniu z pozdrowieniem »Szczęść Boże!«"[215]. Wszystkie walne zgromadzenia odbywały się w nie-

[211] Zemský archiv v Opavě, fond Policejní ředitelství Moravská Ostrava, relace ze schůzí, karton 1171, signatura 221: Protokół z nadzwyczajnego zgromadzenia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim odbytego 12 grudnia 1920 roku, [k. 2: recto].

[212] Zgromadzenie odbyło się w siedzibie Domu Robotniczego w Dąbrowie i miało następujący porządek obrad: „1. Zagajenie Zgromadzenia. 2. Sprawozdanie z rachunków i całorocznej czynności Zarządu Tow. 3. Biblioteka. 4. Wybory do Zarządu siedziby i kół przybocznych. 5. Wolne wnioski i uchwały". [Redakcja?], *Sprawozdanie*, „Teozofja" 1921, r. 2, nr 9, s. 126. Do sprawozdania dołączono zestawienie rachunków za bieżący rok działalności Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim. Zob. [Redakcja?], *Zestawienie rachunków Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Ciesz. za czas od 1./VI.1920 do 31./V.1921*, „Teozofja" 1921, r. 2, nr 9, s. 128.

[213] Porządek obrad był następujący: „1. Zagajenie Zgromadzenia. 2. Sprawozdanie z rocznej działalności Zarządu Tow. i sprawozdanie z rachunków. 3. Sprawozdanie komisji rewizyjnej. 4. Wybory do Zarządu. 5. Sprawa organu Tow. »Teozofji«. 6. Wolne wnioski i uchwały". [Redakcja?], *Sprawozdanie*, „Teozofja" 1923, r. 3, nr 1–3, s. 46.

[214] Tamże.

[215] Tamże, s. 47. Do sprawozdania ponownie dołączono zestawienie rachunków towarzystwa. Zob. [Redakcja?], *Zestawienie rachunków Polskiego Towarzy-*

dziele. Kolejny dokument zawierający informacje o aktywności organizacji pojawia się w numerze 4/5 „Teozofji" z 1927 roku. Jest to tylko krótka informacja opisująca dalsze plany działalności opracowane na zebraniu 2 stycznia 1927 roku:

> Pol. Tow. Teozoficzne na Śląsku Ciesz., siedziba Nydek, uchwaliło na konferencji d. 2. stycznia 1927 program pracy (wykłady) na pierwsze półrocze 1927 jak następuje: 1. „Teozofja w chrześcijaństwie." 2. „Reforma i wartość życia." 3. „O rozwoju duszy ludzkiej." 4. „Miara i nieskończoność." 5. „O nieśmiertelności duszy ludzkiej." 6. „Prawdziwe życie." 7. „Inkarnacja i karma." 8. „Poznanie samego siebie." 9. „Znaczenie jarstwa." 10. „Prawda zwycięża."[216].

Porównując tytuły planowanych wystąpień z tytułami artykułów, które ukazywały się w „Teozofji" (zob. tabela – Aneks 1.4.), można dojść do wniosku, że wiele z wystąpień stanowiło dla nich podstawę. Zgromadzenia te odbywały się „dla członków i gości […] regularnie każdą drugą niedzielę w miesiącu u br. Bartosza w Nydku Nr. 42, 1 każdą czwartą niedzielę w mies. w miejscu siedziby u br. A. Kajfosza w Nydku Nr. 154, o godz. 10. dopoł."[217]. Podobne zebrania odbywały się także w Karwinie oraz Suchej Średniej i – co warto podkreślić – również we współpracy ze stowarzyszeniem Theosofická společnost (Adyar) z Ostrawy. Współpraca z czeskimi organizacjami teozoficznymi była, jak pisze Szymeczek, podtrzymywana od 1927 roku, choć już od 1926 roku loża „Jutrzenka" w Karwinie i loża „Przebudzenie" w Górnej Suchej organizowały wspólne wydarzenia z czeskimi lożami „Komenský" w Michałkowicach i „Blavatská" w Morawskiej Ostrawie.

W początkowym okresie, jak informowano w „Teozofji", wykłady „w Karwinie odbywają się każdą pierwszą niedz. w miesiącu o godz. 15. w szkole obok Hotelu Unger. I w Suchej Średniej każdą trzecią niedzielę

stwa Teozoficznego na Śląsku Ciesz. za czas od 1./VI.1921 do 4./V. 1922, „Teozofja" 1923, r. 3, nr 1–3, s. 45.

[216] [Redakcja?], *Zgromadzenia teozoficzne…*, s. 67.

[217] Tamże.

w miesiącu o godz. 9. dopołudnia u br. Józefa Kaczyńskiego”[218]. Ostatnią publikacją poświęconą planom pracy jest artykuł z numeru 6/8 „Teozofji” z roku 1929. Materiał informuje o „konferencji” towarzystwa, która odbyła się 6 stycznia 1929 roku, a podczas niej dyskutowano nad planami odczytów na nadchodzące pół roku[219]. Planowane spotkania miały się odbywać w każdą drugą (w Nydku u Bartosza) i czwartą (w Nydku u Andrzeja Kajfosza) niedzielę o godzinie dziesiątej[220]. Nie wiadomo, jak zorganizowana była praca towarzystwa w późniejszym okresie i czy zamierzenia te zostały zrealizowane (ale rękopisy Kajfosza mogą świadczyć o tym, że wykłady zostały przynajmniej przygotowane). W „Teozofji” ponadto pojawiły się tylko dwa zestawienia rachunków[221].

[218] Tamże. Po omówieniu działalności przedstawiono ponownie zestawienie rachunków, tym razem za lata 1922–1926. Zob. [Redakcja?], *Zestawienie rachunków Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Ciesz. za czas od 5. maja 1922 do 4. maja 1926*, „Teozofja” 1927, r. 3, nr 4/5, s. 67–68.

[219] Planowane wykłady i odczyty miały się wówczas odbywać w dwóch kołach. Pierwsze koło było jednocześnie siedzibą towarzystwa i znajdowało się w domu Andrzeja Kajfosza. Drugie koło również ulokowano w Nydku (nr 42, u P. Bartosza). Zob. [Redakcja?], *Podział pracy…*, s. 91.

Program roczny pierwszego koła wyglądał następująco: „27. I. 1929. »O tolerancji«. Ref. p. P. Pilch. 24. II. »O nowem Jeruzałemie« (wykład według objawienia Św. Jana, rozdz 21). Ref. A. Kajfosz. 24. III. »O poznaniu samego siebie«. Ref. J. Kajfosz. 28. IV. 1. »Wartość książki«. Ref. Jan Borski. 2. »O odzwyczajaniu się«. 26. V. »Jubileusz 10-cio letniego istnienia« P.T. Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim. Ref. A. Kajfosz. 23. VI. »Wykład 4-tej księgi Patanjalie'go. System Radża-Jogi Wykłada A. Kajfosz«”. Tamże.

Natomiast w kole drugim planowano takie wydarzenia, jak: „10. II. 1929. »Czem jest chrzest z punktu widzenia duchowego«. Ref. p. J. Bartulec. 10. III. »Mój pogląd na życie«. Ref. K. Milerski. 14. IV. »O zmartwychwstaniu«. Ref. J. Mitręga. 12. V. »Wyzwolenie ducha z materji«. Ref. Zuz. Bardoniowa. 9. VI. »O tolerancji« (ciąg dalszy). Ref. P. Pilch”. Tamże.

[220] Zob. tamże.

[221] Zob. [Redakcja?], *Zestawienie rachunków Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Ciesz. za czas od 5. maja 1926 do 4. maja 1928…*, s. 91–92; [Redakcja?], *Zestawienie rachunków Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Ciesz. za czas od 5. maja 1928 do 4. maja 1930…*, s. 128–129.

Wszystkie sprawozdania były publikowane w wydawanych przez towarzystwo periodykach, co świadczy o tym, że działalność organizacji była jawna. Co więcej, członkowie PTT na Śląsku Cieszyńskim zapraszali w ten sposób ewentualnych gości z zewnątrz. Wszelkiego rodzaju wykłady i odczyty były publiczne oraz ogólnie dostępne. Towarzystwo w większości korzystało z domów prywatnych podczas swoich zgromadzeń, ale w latach 1921–1922 było na tyle liczne, że wynajmowało sale w budynkach użyteczności publicznej (warto podkreślić, że w Karwinie była to polska szkoła). Stowarzyszenie podejmowało współpracę z innymi organizacjami – np. Związkiem Polskich Spirytystów na Śląsku Cieszyńskim oraz Czeskim Towarzystwem Teozoficznym (Adyar). Pomimo że PTT na Śląsku Cieszyńskim nie zostało sekcją TS (Adyar), jego oficjalna pieczęć była wzorowana na pieczęci TS (Adyar), zawierała jednak dodatkowy napis: „P.T.T. na Śląsku Cieszyńskim" wokół węża (dokument – Aneks 2.2. – 13, 16, 18, 19, 20).

Trudno stwierdzić, czy współpracowano z polskimi organizacjami. Do roku 1929 działały w Polsce czasopisma: „Odrodzenie", które wydawał Józef Chobot, oraz „Hejnał", który wydawał Jan Hadyna (1899–1971), później, od lat trzydziestych, wydawca „Lotosu". Sobieski pisze:

> Tu wypada zaznaczyć dziwne zjawisko, że niemal wszystkie te pisma nie tylko nie wykazywały żadnej solidarności wydawniczej i wzajemnego popierania, lecz przeciwnie – odnosiły się do „Teozofji" z nieukrywaną niechęcią. Nie tylko nie pomagały w zdobywaniu nowych abonentów, przez umieszczanie choćby krótkich wzmianek kronikarskich z działalności „Teozofji", ale nawet nie raczyły przysyłać – na prawach wzajemności – egzemplarzy redakcyjnych swych pism[222].

Autor wspomina również o braku współpracy ze strony Polskiego Towarzystwa Teozoficznego w Warszawie – nie wiadomo, jak zinterpretować zatem informację o wykładach, które w 1919 roku dla PTT na Śląsku Cieszyńskim przeprowadził Stabrowski. Nie posiadam jednak wy-

[222] Książnica Cieszyńska, sygn. RS AKC. 00284: A. Sobieski, Andrzej Kajfosz, s. 5–6.

starczających dokumentów źródłowych, żeby zweryfikować tę opinię. Sobieski pisze dalej:

> Jedynym wyjątkiem dodatnim w stosunku do Polskiego Towarzystwa Teozoficznego w Nydku i do jego organu [tj. „Teozofji" – K.G.] był redaktor „Lotosu" – Jan Hadyna, który – po przeniesieniu redakcji „Lotosu" do Wisły, t.j. od czerwca 1937 roku – nawiązał stały i życzliwy kontakt z Andrzejem Kajfoszem, deklarując swą pomoc – na jaką go było stać – dając możność korzystania z polskiej literatury ezoterycznej wydawanej przez wydawnictwo „Lotosu"[223].

Co sprawiało, że Hadyna, wydawca „Hejnału", nie współpracował z Kajfoszem, a Hadyna, wydawca „Lotosu", był mu życzliwy? Wydaje się, że decydująca w nawiązaniu współpracy mogła być ponowna zmiana granic w 1938 roku.

4.3.4.2. Biblioteka teozoficzna i działalność wydawnicza

Organizacja biblioteki, z której mogliby korzystać członkowie towarzystwa, była jednym z ważnych celów, który próbowano przez lata realizować. Było to istotne także ze względu na postulat Podżorskiego, który pojawił się w początkowych numerach „Wyzwolenia": należało dostarczyć ludności polskiej sposobności do czytania ważnych dzieł w języku polskim. Trzeba przy tym zaznaczyć, iż pomimo że zainteresowanie teozofią na ziemiach polskich obserwowano od dawna, niewiele dzieł np. liderów TS (Adyar) było przełożonych na język polski w momencie powstania PTT na Śląsku Cieszyńskim[224]. Kompletowanie

[223] Tamże, s. 6.

[224] Przed powstaniem PTT na Śląsku Cieszyńskim drukiem ukazały się: H.S. Olcott, *Zasady filozofii i moralności buddyjskiej według kanonu szkoły południowej*, tłum. W.Z., Druk Zawiszewskiego Chmielna 31, Warszawa 1888; C.W. Leadbeater, *Zasady teozofji*, tłum. J. Relidzyński, nakł. i druk Tow. Akc. S. Orgelbranda S-ów, Warszawa 1909; H.P. Bławatska, *Głos milczenia, dwie drogi*,

biblioteki teozoficznej nie mogło zatem opierać się jedynie na dostępnych przekładach prac liderów TS (Adyar). Zadaniem, jakie stanęło przed członkami PTT na Śląsku Cieszyńskim, było gromadzenie książek, które mogłyby trafić do księgozbioru teozoficznego. Wydaje się jednak, że poszukiwano raczej publikacji z zakresu szeroko rozumianych „nauk tajemnych" niż zawężonych do kwestii związanych z teozofią. Książki pozyskiwano z wielu miejsc; w roku 1920 Kajfosz w „Ruchu Filozoficznym" zamieścił prośbę o dary: „Biblioteka Teozoficzna powstaje staraniem Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku cieszyńskim. Ewentualne dary w książkach nadsyłać należy na ręce p. Andrzeja Kajfosza, Nydek Nr. 154. Poczta Bystrzyca"[225]. Bibliotekę miały tworzyć także książki zakupione. Kwestia posiadanego księgozbioru oraz zasad wypożyczania poruszona została tylko w jednym sprawozdaniu towarzystwa (z 10 lipca 1921 roku):

> Po ukończeniu powyższego sprawozdania, przystąpiono do obrad celem podniesienia biblioteki, ponieważ owych 35 dzieł polskich, 7 dzieł niemieckich i 6 dzieł czeskich jakie biblioteka Tow. posiada, nie wystarczy ani dla jednego kółka. Ażeby omówiono dostatecznie tę sprawę, zabrał się do słowa niezłomny współpracownik w Tow. Teozoficznem p. Józef Ożana z Karwiny – objaśniając obszernie znaczenie wzbogaconej biblioteki – mocno podkreślając i apelując by na przyszłość postarano się o założenie takowej, nietylko dla siedziby, ale dla każdego poszczególnego kółka, celem umożliwienia dostępu do duchowej strawy tym, co niemogą korzystać z własnej biblioteki. W dalszym ciągu obrad uchwalono, zamiast dotychczasowych dobrowolnych datków od pożyczania książek, datki miesięczne w wysokości: a) od książki wartości 10 Kč. 1 KČ; b) od książki wartości 11–20 Kč. 2 Kč; c) od książki wartości ponad 20 Kč. 3 Kč[226].

siedem wrót: z tajemnych ksiąg hinduskich, tłum. S. Widacki, Druk. Art. Kopytowski i S-ka, Warszawa 1913.

[225] *Varia*, „Ruch Filozoficzny" 1920, r. 5, s. 117.

[226] [Redakcja?], *Sprawozdanie*, „Teozofja" 1921, r. 2, nr 9, s. 126.

W 1921 roku księgozbiór był niewielki. W tym samym roku dowiadujemy się, że Związek Polskich Spirytystów na Śląsku Cieszyńskim ofiarował część własnych zbiorów PTT na Śląsku Cieszyńskim:

> Związek polskich Spirytystów na Śląsku Ciesz, darował nam sporą ilość egzemplarzy książek, nakładem ś p. Andrzeja Bardonia z Podobory. 1. Ewangelja Pokoju i Miłości, cena egz. 5 Kč. 2. Listy Ojcowskie, cena egz 3 Kč. Czysty dochód z rozprzedanych książek przeznacza się na cele wydawnicze mieś. „Teozofja". Zamawiać należy w Redakcji i administracji „Teozofji", Nydek 154, p. Bystrzyca, Czeski Śląsk[227].

Notka wskazuje na to, że książki były raczej formą wsparcia finansowego niż uzupełnieniem księgozbioru. Dzięki tak pozyskanym finansom możliwe było wydawanie „Teozofji". PTT spieniężało również książki „z dziedziny historyi, literatury, medycyny i nauk przyrodniczych"[228], nie wiadomo jednak, w jaki sposób członkowie stowarzyszenia weszli w posiadanie tych publikacji.

Przez cały opisywany tu okres wiele osób ofiarowywało datki na rzecz biblioteki – wiemy o tym, ponieważ na końcu każdego numeru „Wyzwolenia" i „Teozofji" zamieszczano stosowne podziękowania. Szymeczek opisuje powojenne losy biblioteki, co dowodzi, że towarzystwu udało się zgromadzić księgozbiór: „Cały majątek Towarzystwa zawarty w bibliotece i wydawnictwach przeszedł na własność członków udziałowców do tego czasu, póki reorganizowane towarzystwo nie będzie w stanie przejąć starego długu (pożyczki)"[229]. W 1946 roku biblioteka zatem nadal istniała. Nie odnalazłam jednak dokładnych informacji o księgozbiorze (np. jego katalogu). Po ostatecznym rozwiązaniu stowarzyszenia został on podzielony pomiędzy członków organizacji[230].

---

[227] [Redakcja?], [*Książki darowane P. T. Teozoficznemu…*], „Teozofja" 1921, r. 2, nr 9, s. 127.

[228] [Redakcya], [*Książki…*], „Wyzwolenie" 1919, r. 1, nr 3, s. 20.

[229] J. Szymeczek, *Towarzystwo Teozoficzne…*, s. 31.

[230] Zob. tamże, s. 34.

PTT na Śląsku Cieszyńskim prowadziło również działalność informacyjną z zakresu poradnictwa lekturowego – w latach 1919–1931 w „Wyzwoleniu" oraz „Teozofji" wskazywano wartościowe (zdaniem towarzystwa) pozycje i zamieszczano wiadomości o najnowszych wydawnictwach związanych tematycznie z działalnością organizacji[231]. Stowarzyszenie prowadziło także własną działalność wydawniczą – opublikowano dwie książki: A. Podżorskiego *Religie a mięsożerstwo* (wydane w 200 egzemplarzach)[232] oraz *Zbiór pieśni*. Na tę drugą publikację składało się czterdzieści utworów[233]. Z powodu pomyłki edytorów znane są informacje dotyczące ich autorstwa: „Są niemi dla pieśni Nr. 1, 2, 3, 5, 6, 8, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, wielki poeta polski Adam Asnyk; dla pieśni Nr. 7, 37, 38, 39, B. Kotula z Bochni. Nr. 26. tłum. z czesk A. Chobotowa z Łazów. Pieśni Nr. 9, 10, 17, 18 i 40, przysłano bez nazwisk autorów"[234]. Planowano również wydanie *Słownika obcych wyrazów*, nie wiadomo jednak, czy inicjatywa ta doszła do skutku[235].

Towarzystwo wydawało dwa czasopisma: „Wyzwolenie" oraz „Teozofję", która była jego kontynuacją. Pełne ich tytuły brzmią:

- „Wyzwolenie. Miesięcznik poświęcony badaniom tajemnych dziedzin duszy, reformie życia i pielęgnowaniu wyższej kultury duchowej" (1919–1920; 12 numerów – w tym dwa podwójne oznaczone w następujący sposób: 9/10, 11/12 – składających się na rocznik I),
- „Teozofja (dawniej »Wyzwolenie«). Miesięcznik poświęcony pielęgnowaniu wyższej kultury duchowej i brataniu ludzkości" (1920–1922;

[231] Zob. np. [Redakcja?], *Ogłoszenie (Niema braku literatury „nauk tajemnych" w języku polskim!)*, „Wyzwolenie" 1919, r. 1, nr 3, s. [21].

[232] Zob. A. Podżorski, *Religie a mięsożerstwo*, Nakładem „Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Ciesz.", czcionkami drukarni Kutzer i Spółka w Cieszynie, Cieszyn [b.r.], s. 10.

[233] Zob. [Redakcja?], [*Nakładem Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku ciesz…*], „Teozofja" 1923, r. 3, nr 1–3, s. 53.

[234] [Redakcja?], [*„Zbiór Pieśni"…*], „Teozofja" 1921, r. 2, nr 6/7, s. 96.

[235] Zob. [Redakcya], [*Słownik obcych wyrazów…*], „Wyzwolenie" 1919, r. 1, nr 3, s. 20.

12 numerów – w tym trzy podwójne, oznaczone w następujący sposób: 3/4, 6/7, 10/11 – składających się na rocznik II),

- „Teozofja. Organ Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Ciesz. w Czechosłowacji. Pismo nieperjodyczne poświęcone pielęgnowaniu wyższej kultury duchowej i brataniu ludzkości" (1923; numer potrójny oznaczony w następujący sposób: 1–3 – stanowił część rocznika III),
- „Teozofja. Pismo nieperjodyczne poświęcone pielęgnowaniu wyższej kultury duchowej i brataniu ludzkości" (1927–1931; jeden numer potrójny 6/8 oraz trzy podwójne: 4/5, 9/10, 11/12 – stanowiły część rocznika III).

Pierwszym redaktorem naczelnym był Podżorski („Wyzwolenia" oraz numeru 1 i 2 „Teozofji"). Wspominając moment objęcia redakcji, pisał:

> W tygodniku „Pradło" wychodzącym w r. 1912 w Cieszynie prowadziłem „Kącik metapsychiczny". Na prośbę górników polskich z Zaolzia redagowałem mies. „Wyzwolenie" /przez jeden rok, 1920/1 gdyż chcieli mieć podobne pismo w języku polskim[236].

Podżorski prawdopodobnie się pomylił, sprawował bowiem funkcję redaktora w latach 1919–1920, nie 1920–1921. Sobieski pisze również, że Podżorski do numeru trzeciego „Wyzwolenia" sam zarządzał zamieszczanymi w czasopiśmie artykułami i sam je przygotowywał. W numerze drugim pojawił się jednak tekst autorstwa Podżorskiego, na który czytelnicy zareagowali bardzo ostro, tj. cytowany już przeze mnie *Spirytyzm na Śląsku* („Wyzwolenie" 1919, r. 1, nr 2). Na publikację artykułów musiał zgodzić się zarząd[237]. Później funkcję redaktora naczelnego przejął Andrzej Kajfosz i pełnił ją do wydania ostatniego numeru „Teozofji" w 1931 roku. Wiadomo także, że w momencie szczytowym, tj. w latach 1919–1922, PTT na Śląsku Cieszyńskim kolportowało do 1500 egzempla-

[236] Muzeum Beskidzkie im. A. Podżorskiego w Wiśle, sygn. MW.H nr 1840/13: Andrzej Podżorski życiorys dla Muzeum w Cieszynie, s. 2.

[237] Zob. Książnica Cieszyńska, sygn. RS AKC. 00284: A. Sobieski, Andrzej Kajfosz, s. 4.

rzy pisma. Później nakład zmalał[238]. Należy też wspomnieć o współpracy PTT na Śląsku Cieszyńskim z pismem „Nowa Era"[239] wychodzącym w Stanach Zjednoczonych. Kontakty nawiązano dopiero na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych. W numerze 9/10 „Teozofji" z roku 1930 czytamy w materiale pt. *Odpowiedzi Redakcji*, że część czytelników „Nowej Ery" w Stanach Zjednoczonych nie uiściła opłat za drugi i trzeci rocznik „Teozofji". Wynika z tego, że wydawnictwa ze sobą kooperowały[240]. Właścicielem „Nowej Ery" było prawdopodobnie założone w 1923 roku ognisko teozoficzne „Juliusza Słowackiego" kierowane przez Helenę Staś w Milwaukee[241]. Redakcja „Teozofji" miała przejąć „Nową Erę" od roku 1931[242], dokumenty likwidacyjne Polskiego Towarzystwa Teozoficznego z roku 1946 wskazują jednak na to, że nie udało się tego dokonać (czytamy w nich, że od 1931 roku stowarzyszenie nie prowadziło działalności wydawniczej)[243]. Potwierdza to bibliografia opracowana przez Stanisława Zahradnika, *Czasopiśmiennictwo w języku polskim na terenach Czechosłowacji w latach 1848–1938*, w której nie odnajdujemy informacji na temat czasopisma o takim tytule, choć autor opisuje „Wy-

[238] Zob. I. Trzcińska, A. Świerzowska, J. Szymeczek, *Z dziejów polskiej teozofii…*, s. 77.

[239] „Nową Erę" wydawała Helena Staś, przedstawicielka Polonii amerykańskiej, autorka takich książek, jak: *Na ludzkim targu. Szkic polsko-amerykański* (Nakł. Księgarni St. Sadowskiego, Warszawa 1911).

[240] Informację podaję za katalogiem NUKAT: tamże. Pierwszy raz książka została wydana w Chicago w 1910 r., zob. K. Majewski, *Crossings and Double-Crossings*, in: *Multilingual America Transnationalism, Ethnicity, and the Languages of American Literature*, ed. W. Sollors, New York University Press, New York 2000, s. 250–253, 254.

[241] Zob. I. Trzcińska, A. Świerzowska, J. Szymeczek, *Z dziejów polskiej teozofii…*, s. 92.

[242] Zob. [Redakcja?], *Od Wydawnictwa*, „Teozofja" 1931, r. 3, nr 11/12, s. 130–131.

[243] Zemský archiv v Opavě, fond Severomoravský krajský národní výbor Ostrava, karton 389, sign. 262: Pismo PTT na Śląsku Cieszyńskim z prośbą o zgodę na rozwiązanie stowarzyszenia (sprawozdanie finansowe, potwierdzenie nieprowadzenia działalności).

zwolenie" oraz „Teozofję"[244]. Kwestia współpracy Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim z Polonią amerykańską nadal pozostaje otwarta i wymaga dalszych badań.

„Wyzwolenie" i „Teozofja" były wydawane w zakładzie drukarskim Kutzer i Spółka, który znalazł się w 1920 roku po czeskiej stronie i działał w Czeskim Cieszynie. Ważnym aspektem działalności wydawniczej było kształcenie czytelników w zakresie literackiej polszczyzny. Wskazuje na to wspomniany wcześniej list Kajfosza do Podżorskiego z roku 1966, w którym prezes PTT na Śląsku Cieszyńskim wspomina o swoich problemach językowych i o pomocy uzyskanej od Podżorskiego; jeszcze w latach sześćdziesiątych Podżorski redagował pisma Kajfosza[245]. Tego typu trudności miała także Agni Pilch – jej prace przez wiele lat były spisywane i korygowane przez Jana Hadynę. Chciałabym w związku z tym podkreślić edukacyjny wymiar wydawnictw PTT na Śląsku Cieszyńskim (w zakresie kształcenia polszczyzny). Ważna była też praca Podżorskiego, który na pewno w latach 1919–1920, być może także w latach późniejszych, służył pomocą redakcyjną.

„Wyzwolenie", a potem „Teozofję", kolportowano zarówno w Czechosłowacji, jak i w Polsce (każdy numer posiadał cenę w dwóch walutach). Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku Cieszyńskim borykało się w latach dwudziestych z problemami finansowymi. Kolportaż pisma na terenie innego państwa był kosztownym przedsięwzięciem, zwłaszcza z uwagi na niestabilność polskiej waluty. Pisano o tym w ósmym numerze „Teozofji":

> **Z powodu trudności**, o których działa się zmianka w Nr. 6./7. „Teozofji", opóźniono wydanie niniejszego zeszytu – o miesiąc. Wiadomo, że wydawanie pism postępowych napotyka w dzisiejszych czasach na niezmierne

[244] Zob. S. Zahradnik, *Czasopiśmiennictwo w języku polskim na terenach Czechosłowacji w latach 1848–1938*, Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. Powstańców Śląskich w Opolu, Opole 1989, s. 217–218.

[245] Muzeum Beskidzkie im. A. Podżorskiego w Wiśle, sygn. MW.H nr 1840/75: Maszynopis listu Andrzeja Kajfosza do Andrzeja Podżorskiego z 20 marca 1966 roku, s. 1.

trudności. I przez ciągłe podnoszenie cen druku i papieru i wysokich opłat pocztowych, skazano by te pisma na zagładę, gdyby nie doznawały hojnego poparcia materjalnego. Chcąc przystąpić do regularnego wydawania tego miesięcznika zmuszone jest Wydawnictwo z powodu nizkiego kursu Mkp. do ponownego podniesienia prenumeraty „Teozofji" w Markach polsk. z 50 Mk. do 100 Mk. za 12 zeszytów. Przyczem zaznaczamy, iż przy podniesieniu się Mk. obniżymy też wysokość pren., która i tak nie jest jeszcze przesadzoną, jeżeli porównamy je według obecnego kursu 10 Mk za 1 Kč. Nie wątpimy jednak, że osoby, którym leży na sercu istnienie i rozwój ,,Teozofji", zechcą wspierać nasze usiłowania przez uiszczanie prenumeraty naprzód, pomnażając „Fundusz wydawniczy Teozofji", na który jeden z Przyjaciół pisma naszego, p. Zygmunt Wojtanowicz, prof. gimnaz w Jarosławiu, złożył kwotę czystego dochodu z urządzonych w Przeworsku wykładów „O okultyzmie" 3000 Mkp. i p. Jan Hempel[246], Warszawa 1000 Mkp. Ponieważ ruch pieniężny między Czechosłowacją a Polską jest jeszcze zamknięty, więc prosimy – w razie uiszczania wkładek pieniężnych posłużyć się czekiem naszego konta P. K. O. we Warszawie Nr. 180.109, który załączamy do niniejszego zeszytu[247].

Pismo, jak się wydaje, korzystało dość często z datków na tzw. Fundusz prasowy oraz tzw. Fundusz wydawniczy. Datki pochodziły głównie ze środków własnych członków towarzystwa. Powodem kłopotów

[246] Prawdopodobnie chodzi o tego samego Jana Hempla (1877–1937), który był współpracownikiem „Myśli Niepodległej", filozofem i religioznawcą. Hempel utrzymywał znajomość z Janem Wantułą, chciał poznać lepiej ziemię cieszyńską. W *Pamiętnikach* Wantuła w bardzo ciekawy sposób kwitował komunistyczne idee, które Hempel szerzył jeszcze przed I wojną światową: „Ustrój społeczny Rosji był 200 lat wstecz od śląskich, zachodnich, wschodnia Polska sto lat za nami. Śląsk Cieszyński nadążał za Zachodem pod każdym względem. Cóż nam Ślązakom może dać marksizm, rosyjski leninizm?". J. Wantuła, *Pamiętniki*, Macierz Ziemi Cieszyńskiej, Cieszyn 2003, s. 158. Szczegółowe informacje dotyczące życiorysu, myśli i działalności Hempla zob. H. Hoffmann, *Dzieje polskich badań religioznawczych 1873–1939*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, s. 171–175.

[247] [Redakcja?], [*Z powodu trudności*…], „Teozofja" 1921, r. 2, nr 8, s. 112.

był brak opłaty za przesłane prenumeratorom egzemplarze[248]. Pomimo borykania się z problemami natury finansowej przez cały okres wydawania swojego periodyku PTT na Śląsku Cieszyńskim starało się utrzymać jego ciągłość. Posiadanie własnego czasopisma nie tylko pozwalało na zainteresowanie ideami propagowanymi przez towarzystwo (a zatem pozyskanie potencjalnych zwolenników teozofii), ale dawało możliwość ogłaszania informacji o planowanej i wykonanej działalności (np. o organizowaniu zebrań, odczytów, zbiórek). Za odbiorców czasopisma uznawano nie tylko lokalną społeczność, ale także osoby spoza Śląska Cieszyńskiego (wiadomo, że w pewnym momencie „Teozofja" dotarła aż za Atlantyk). Zawarte w „Wyzwoleniu" i „Teozofji" artykuły są dla mnie ważnym przyczynkiem do rozważenia podstawowych założeń programowych towarzystwa. Interesować będzie mnie analiza tego, w jaki sposób nawiązywano do prac poszczególnych, ważnych dla PTT na Śląsku Cieszyńskim osób i jak to wykorzystano, a nie przedstawienie sylwetek i całościowego dorobku intelektualnego tych osób.

4.4. „Wyższa kultura duchowa" – program PTT na Śląsku Cieszyńskim

Pytanie o program stowarzyszenia jest niezwykle istotne. Poszukiwanie odpowiedzi pozwala nie tylko prześledzić, jakie cele sobie stawiano, ale także zadać pytanie o to, jakie sposoby i możliwości realizacji tego programu dostrzegano. Pobieżny wgląd w tytuły artykułów opublikowanych w „Wyzwoleniu" i „Teozofji" w latach 1919–1931 (było ich ponad 200; zob. Aneks 1.4.) może budzić wrażenie chaotyczności i dość przypad-

[248] „Do naszych Czytelników i Przyjaciół. Zpowodu zmiany Redakcji i Administracji wydaliśmy numer niniejszy podwójny. Szanownych Czytelników i Przyjaciół naszych, którzy sobie potrzymali pierwsze dwa numery »Teozofji«, prosimy o uiszczenie prenumeraty o ile można jak najprędzej, gdyż stosownie do ilości odbiorców i prenumeraty, zależeć będzie nakład i wydawanie następnych numerów wyżej wspomnianego pisma. Towarzystwo nasze nie jest jeszcze tak zagospodarowane, ażeby wśród dzisiejszej szalonej drożyzny – podniesienia kosztów druku i papieru, pokrywać mogło koszta nakładu i przesyłki". [Redakcja?], [*Do naszych Czytelników i Przyjaciół…*], „Teozofja" 1920, r. 2, nr 3/4, s. 55.

kowego zestawienia publikowanych treści. Pisma Juliana Ochorowicza, wiersze Zygmunta Krasińskiego czy Juliusza Słowackiego sąsiadują tu z tekstami działaczy TS (Adyar) takich jak Leadbeater. Szkice nawołujące do rozpowszechnienia języka międzynarodowego esperanto przeplatają się z wyimkami dotyczącymi wegetarianizmu. Patronuje im brzmiące enigmatycznie pojęcie „wyższej kultury duchowej", które zachowało się we wszystkich wersjach tytułu czasopisma wydawanego przez PTT na Śląsku Cieszyńskim. Chcę jednak wykazać, że dobór treści pojawiających się w „Wyzwoleniu" i „Teozofji" był nieprzypadkowy, a redaktorzy kierowali się określonymi przesłankami.

W czasopiśmie opublikowano stosunkowo mało fragmentów dzieł twórców i liderów TS (Adyar). W ramach dwóch serii artykułów: *Teozofja a chrześcijaństwo* i *Co to jest Teozofja?*, ukazały się wyjątki z dzieła Leadbeatera pt. *Zarys teozofji* (*Outline of Theosophy*, 1902)[249]. Pojawiły się przekłady dwóch fragmentów *Głosu ciszy* (*The Voice of Silence*, 1889) Bławatskiej, tłumaczone z niemieckiego przez Podżorskiego, a także dwa wyimki z *U stóp mistrza* (*At the Feet of the Master*, 1910), którego autorstwo przypisywane jest Krishnamurtiemu. Zamieszczono również artykuł zawierający wyjątki z Sinnetta. W niewielkim zakresie tłumaczono pisma Annie Besant, która w opisywanym okresie była prezesem TS (Adyar). Nie oznacza to, że nie odwoływano się do głoszonych przez nią idei, robiono to jednak raczej w formie komentarzy. Przykładowo, w anonimowo opublikowanym artykule pt. *Prawda* zacytowano i Steinera, i Besant[250]. Przyczyną tych ograniczeń mogła być trudność w do-

[249] Podaję na podstawie informacji zamieszczonej w „Teozofji", wymaga ona jednak uzupełnienia. Jedynym polskim wydaniem dzieła Leadbeatera były *Zasady teozofji* (nie: *Zarys teozofji*), oryg. *An Outline of Theosophy*, 1902 – wydane w Warszawie w 1909 r. w tłumaczeniu Józefa Relidzyńskiego przez Towarzystwo Akcyjne S. Orgelbranda Synów. Cytowane w „Teozofji" dzieło Leadbeatera mogło być niezależnym przekładem.

[250] „»Prawda, szczerość i lojalność są siłami konstrukcyjnemi«, – mówi Steiner – »kłamstwo, fałsz, nieszczerość – są siłami destrukcyjnemi (burzącemi), które powstrzymują rozwój duchowy. Uczeń winien pamiętać o tem, że niedostatecznem jest mieć dobre chęci w tym względzie, ale potrzebne jest postanowienie urzeczywistnione. Chociażby chęci nasze były jaknajlepsze – jeżeli myślimy lub mówimy, co jest sprzeczne z prawdą objektywną – tamujemy

stępie do pism TS (Adyar), ale – jeśli wierzyć relacji Sobieskiego – PTT na Śląsku Cieszyńskim sprzeciwiało się działalności Zakonu Gwiazdy na Wschodzie w związku z jego stosunkiem do Jiddu Krishnamurtiego[251]. Być może jednak Kajfosz postrzegał w ten sposób sytuację dopiero z perspektywy lat sześćdziesiątych. W czasopismach pojawiały się artykuły zarówno Krishnamurtiego, jak i Leadbeatera. Spora liczba tłumaczeń oraz omówień dzieł teozofów z Adyar oparta była na wydaniach niemieckojęzycznych, na co wskazują adnotacje zamieszczone przy pracach. Dzieła publikowane po niemiecku były zdecydowanie łatwiej dostępne. Drukowano zatem prace członków niemieckiego odłamu TS (Adyar): Franza Hartmanna, założyciela Theosophischen Gesellschaft na terenie Niemiec (1896), oraz Eduarda Schuré (1841–1929), członka Theosophischen Gesellschaft i przyjaciela Rudolfa Steinera. Pewne wyimki z dzieł Hartmanna pojawiły się w serii artykułów *Teozofia a chrześcijaństwo*, ale urywki jego pism wydrukowano także w szkicach: *Warunki postępu względnie wskazówki dla zwolenników Teozofji pragnących dostąpić wyższego oświecenia* oraz *Dowód nieśmiertelności według filozofji wyższej*. Jeśli chodzi o Schuré, wyimki z jego prac publikowano w serii artykułów *Ewolucja duszy* (ale w przekładach z francuskiego). Warto przypomnieć, że Hartmann był jedną z ważniejszych postaci mających wpływ na rozwój czeskich stowarzyszeń teozoficznych. Wydano także teksty zawierające tłumaczenia prac: Swami Abhedanandy (1866–1939, uczeń Ramakrishny), Subhadra Bhikschu (właśc. Friedrich

w pewnej mierze postęp na drodze rozwoju duchowego. Dzieje się to tak samo, jak z dzieckiem, które się parzy, gdy dotyka ognia, chociażby tylko czyniło to przez nieświadomość«. »Uczeń – wskazuje p. Besant – obiera sobie Prawdę za przedmiot swych rannych medytacyi, będzie myślał o Prawdzie, jej wartości w świecie, jej wartości w społeczeństwie, jej wartości odnośnie do swego własnego charakteru, a kiedy znajdzie się wpośród ludzi, nie popełni nigdy czynu żadnego, któryby mógł wywrzeć fałszywe wrażenie, nie wymówi nigdy wyrazu, który zawierałby myśl wypaczoną. Nietylko kłamać nie będzie, ale będzie się starał unikać wszelkich niedokładności, ponieważ mowa niedokładna też jest kłamstwem!«". [B.a.], *Prawda*, „Wyzwolenie" 1920, r. 1, nr 9/10, s. 6–7.

[251] Zob. Książnica Cieszyńska, sygn. RS AKC. 00284: A. Sobieski, Andrzej Kajfosz, s. 4.

Albert Oswald Zimmermann, 1852–1917)[252], oraz fragmenty przekładu tak ważnych dla ruchu teozoficznego dzieł, jak Bhagawad-Gita. Publikowano wyimki z takich autorów, jak: C.Aq. Libra (właśc. Roelf Takens, 1862–1930), autor znanego podręcznika do astrologii[253], Ralph Waldo Trine (1866–1958), amerykański filozof, Jakob Böhme, a także Karl von Eckartshausen (1752–1803). Pojawiały się też (autorstwa Kajfosza) tłumaczenia z dzieł czeskich, m.in. opublikowanych w czasopiśmie „Lotus" (wykaz wszystkich artykułów zawarty został w Aneksie 1.4.). Nie będę dłużej zatrzymywać się przy omówieniu prac liderów TS oraz Theosophischen Gesellschaft. Warto jednak odnotować, że wiele przekładów zamieszczanych na łamach czasopism było wykonywanych dla PTT, a zatem czynnie podejmowano wysiłek spolszczenia części dorobku najbardziej znanych teozofów związanych z TS (Adyar). Jest to tym ważniejsze, że ich prace dopiero w latach dwudziestych i trzydziestych były stopniowo tłumaczone na język polski i sukcesywnie wydawane. Trzeba również nadmienić, że „Wyzwolenie" (później „Teozofja") było pismem, które publikowało nie tylko prace teozofów, ale także autorów, których twórczość nie była zwykle łączona z tym nurtem, co jest ciekawe ze względu na program, który towarzystwo realizowało.

4.4.1. „My chcemy walki, lecz nie tej krwawej"[254] Inspiracje pracami Juliana Ochorowicza

Do autorów, których prace pojawiały się często w czasopismach wydawanych przez PTT na Śląsku Cieszyńskim, zaliczyć można Juliana Ocho-

[252] Zob. Subhádra Bhikshu, *Buddhistischer Katechismus zur Einführung in die Lehre des Buddha Gotama*, C.A. Schwetschke, Braunschweig 1888. Podręcznik ten nawiązywał do dzieła Olcotta o tym samym tytule (*Buddhist Catechism*), wydanego rok wcześniej.

[253] Podręcznik pt. *Astrologie. Ihre Technik und Ethik* został wydany w 1915 r. Od tego czasu przetłumaczono go na kilkanaście języków, miał wiele wznowień, nawet współcześnie.

[254] Cytat pochodzi z wiersza Juliana Ochorowicza *Naprzód!*. Nawiązuję do tego utworu szerzej w dalszej części podrozdziału.

rowicza (1850–1917), jednego z twórców programu pozytywizmu warszawskiego i zarazem badacza zjawisk mediumicznych. Ten psycholog i wynalazca był postacią nietuzinkową, która do dzisiaj budzi emocje[255]. Często poddawane jest ocenie zainteresowanie Ochorowicza tymi zjawiskami, które współcześnie nie są uważane za przedmiot badań właściwy naukom ścisłym. Jednak nie tylko jego pochłaniały badania nad mediumizmem. Jak pisze Barbara Skarga: „[…] wydaje się zdumiewającą rzeczą, że scjentyści drugiej połowy XIX w., a więc ludzie, którzy wielbili naukę, wypracowali jej metody badawcze, przeciwstawiali się programowo wszelkiej metafizyce, interesowali się okultyzmem"[256]. Badaczka argumentuje, że wpływ na fascynacje Ochorowicza miał m.in. zasób przyswajanych przez niego od wczesnej młodości lektur. Czytywał książki z zakresu psychologii takich twórców, jak Pierre Janet czy Wilhelm Wundt (z którym zresztą pracował podczas pobytu w Lipsku). Interesował się pracami Auguste'a Comte'a, Johna Stuarta Milla, Edwarda Spencera (mieli oni znaczny wpływ na myśl warszawskich pozytywistów[257]). Znał także badania Charlesa Darwina. Wśród lektur Ocho-

[255] „W szerszym jednak odbiorze społecznym Julian Ochorowicz kojarzony jest z człowiekiem, który miał kontakty z nieczystymi mocami – duchami, czyli ze spirytyzmem. Dlatego też celem niniejszej publikacji jest udowodnienie, iż mimo podjęcia badań nad mediumizmem w ostatnim okresie życia Julian Ochorowicz nie zmienił swych postaw filozofii pozytywistycznej jako naukowiec, badacz i psycholog. Takiej informacji potrzebują zwłaszcza ludzie z różnych kręgów religijnych, którzy z racji braku informacji merytorycznych tkwią w przekonaniu, że do dziś w budynku po J. Ochorowiczu straszy. Ten stan świadomości w Wiśle niejednokrotnie podtrzymują dziennikarze węszący za tanią sensacją i wywiad na temat związków J. Ochorowicza z Wisłą rozpoczynają od pytania, czy to prawda, że w »Ochorowiczówce« straszy". J. Krop, *Julian Ochorowicz jako pozytywista i jego związki z Ziemią Cieszyńską*, w: *Wisła Julianowi Ochorowiczowi w 150. rocznicę urodzin. Materiały z Sympozjum, które odbyło się 16 października 2000 r.*, TWM, Wisła 2001, s. 7.

[256] B. Skarga, *Julian Ochorowicz. Pozytywizm i okultyzm*, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. 2, red. B. Skarga, Książka i Wiedza, Warszawa 1975, s. 93.

[257] Por. np. M. Sękowski, *Spencer a pozytywizm warszawski*, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1986; A. Adamus-Matuszyńska, *Koncepcja człowieka i społeczeństwa w myśli filozoficznej Juliana Ochorowicza*, Black Antlers, Gdynia–Kraków 2018.

rowicza można również odnaleźć dzieła takich pionierów antropologii, jak John Lubbock czy Edward Burnett Tylor. Fascynowały go hipnotyzm, teorie dotyczące energetyzmu, interesował się frenologią. Zjawisko hipnotyzmu badane było przez dłuższy czas także na gruncie medycyny[258], a wspomniane zagadnienia do dziś stanowią część rozważań z zakresu historii idei. „Dusza i jej ukryta moc"[259] były przedmiotami fascynacji Ochorowicza, stąd też wynikały jego eksperymenty z telepatią, sugestią, a wreszcie – mediumizmem, przy czym, jak sygnalizuje Skarga, „Wszystkie te zjawiska […] usiłował tłumaczyć zgodnie ze swymi ogólnymi koncepcjami filozofii przyrody i psychologii"[260]. Należy również zauważyć, że w Europie Zachodniej dotyczące mediumizmu prace Ochorowicza spotykały się z większym oddźwiękiem i uznaniem niż w kraju[261], co mogło mieć wpływ na ich odbiór, krytykę, a być może także na późniejsze łączenie jego poglądów ze spirytyzmem. Można polemizować ze Skargą, gdy nazywa związane z mediumizmem eksperymenty badacza „okultyzmem scjentystycznej natury"[262]. Jest to ocena dokonana według współczesnych standardów rozgraniczania tego, co naukowe, i tego, co nienaukowe. Należy jednak pamiętać, że nie tylko dla Ochorowicza, ale dla wielu ówczesnych uczonych perspektywa ta była odmienna, a mediumizm traktowali oni jako realne i wymagające zbadania zjawisko. Łączenie Ochorowicza z okultyzmem w jakiejkolwiek postaci może więc wydawać się nieuzasadnione. Niemniej prowadzone przez niego eksperymenty często uznawano na ziemiach polskich za kontrowersyjne, spotykały się one z ostrą krytyką i w istocie wiązano je z okultyzmem

[258] Por. np. H. Wolffram, *"An Object of Vulgar Curiosity": Legitimizing Medical Hypnosis in Imperial Germany*, "Journal of the History of Medicine and Allied Sciences" 2012, vol. 67, no. 1, s. 149–176.

[259] B. Skarga, *Julian Ochorowicz…*, s. 96.

[260] Tamże, s. 121.

[261] „W Polsce bowiem […] jego eksperymenty nie znalazły uznania, zostały one ostro skrytykowane przez koła lekarskie. We Francji zapraszali Ochorowicza najwybitniejsi uczeni, brał on udział w sesjach Instytutów i Akademii Medycznej, w doświadczeniach przeprowadzanych przez psychologów i psychiatrów. Wielu uczonych jego zdanie ceniło, choć byli i tacy, którzy go uważali – podobnie jak w Polsce – za szarlatana". Tamże.

[262] Tamże, s. 133.

bądź, zawężając, spirytyzmem. Nie zawsze jednak dyskusje nad poglądami uczonego odbywały się pośród wybitnych intelektualistów czy na łamach prasy. Jego idee bulwersowały, ale i fascynowały także te osoby, które nie miały związku ze światem nauki.

Związki Ochorowicza z Wisłą są dobrze znane – przebywał tam w latach 1899–1913. Wspierał działania Macierzy Szkolnej dla Księstwa Cieszyńskiego, był współzałożycielem Polskiego Towarzystwa Turystycznego „Beskid" w Cieszynie, a także Stowarzyszenia Miłośników Wisły (którego był prezesem). Popierał pracę narodową na Śląsku Cieszyńskim (m.in. ofiarował 600 książek dla biblioteki w Wiśle). Wybudował również pięć willi, w których spotykali się ludzie ważni dla kultury polskiej tej epoki; do obiektów przygotowanych przez Ochorowicza przyjeżdżali m.in. Bolesław Prus, Władysław Reymont czy Maria Konopnicka[263]. Jan Krop w artykule dotyczącym związków Ochorowicza z Wisłą wspomina o tym, że mieszkańcom miejscowości ten wybitny psycholog kojarzył się przede wszystkim z ruchem spirytystycznym[264]. Napomyka też o wydawcach „Wyzwolenia":

> W Wiśle, do której spirytyzm dotarł z Czech i Moraw, po roku 1918 istniały wydawnictwa o charakterze okultystycznym. W dwóch z nich: w „Wyzwoleniu" redagowanym przez A. Podżorskiego, oraz „Odrodzeniu" redagowanym przez Juliusza Chobota[265], zaczęły ukazywać się fragmenty niegodziwych publikacji dra Watraszewskiego z Warszawy. Miało to z jednej strony niewątpliwy wpływ na ugruntowanie się ruchu okultystycznego w środowisku Wisły, a z drugiej strony zaś rosła krzywdząca opinia o J. Ochorowiczu[266].

Nie można w pełni zgodzić się z takim ujęciem. Ochorowicz nie był ofiarą niechęci wydawców obu pism – przeciwnie: interesowali się nim

[263] Zob. J. Krop, *Julian Ochorowicz…*, s. 15–16.
[264] Zob. tamże.
[265] Imię Chobota to Józef, a nie – Juliusz.
[266] J. Krop, *Julian Ochorowicz…*, s. 14.

i doceniali oni jego dorobek (o czym świadczą przedruki w „Wyzwoleniu" i „Odrodzeniu"). W 1937 roku ksiądz Andrzej Wantuła pisał:

> Chociaż nie powinniśmy bynajmniej przeceniać wpływu Ochorowicza na rozwój spirytyzmu na Śląsku – a więc i w Wiśle – bo, jak się rzekło, nie wchodził on z kołami spirytystycznymi w bliższy kontakt, nie mówiąc już o tym, że myśl popierania tych kół była mu całkowicie obca, to jednak wpływu tego nie da się wykluczyć […]. Koła te, grupujące się przez szereg lat około miesięcznika „Odrodzenie", wydawanego przez zacną duszę i szczere serce, a mianowicie przez p. J. Chobota, były przez długi czas na terenie Śląska jedynymi, które nie tylko doceniały ogrom dorobku naukowego Ochorowicza, lecz starały się też zapoznawać z jego działalnością swoich zwolenników, a co jeszcze ważniejsze, propagować i wcielać w życie drogocenne do dziś idee wychowawcze i odrodzeńcze, zawarte w licznych jego pismach, że wspomnimy tylko o dziele „Psychologia, pedagogika, etyka"[267].

W „Odrodzeniu" często poruszano kwestię spuścizny Ochorowicza, natomiast Podżorski wnioskował o powołanie Świetlicy Ochorowicza w Wiśle[268]. Oczywiście działania redakcji „Odrodzenia" nakierowane były na kontynuację metapsychicznych badań uczonego. Wydaje się natomiast, że członków Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim – nawet tych, którzy związani byli z ruchem spirytystycznym – mogły interesować nieco inne aspekty myśli badacza. Nie można również bagatelizować roli Podżorskiego w kształtowaniu poglądów miejscowych teozofów. Był on zafascynowany badaniami Ochorowicza na długo przed powstaniem „Wyzwolenia" – jak wspomniałam wcześniej, w tygodniku „Pradło" prowadził „Kącik metapsychiczny". Podżorski był nauczycielem (tak samo jak Chobot), należał więc do elity intelektualnej tych terenów. Miał także udział w ratowaniu księgozbioru Ochoro-

[267] A. Wantuła, *Dr Julian Ochorowicz w Wiśle*, „Zaranie Śląskie" 1937, nr 3, s. 201.

[268] Zob. A. P.[odżorski?], *W sprawie spuścizny ś.p. Ochorowicza*, „Odrodzenie. Miesięcznik poświęcony sprawom odrodzenia człowieka i badaniom zjawisk duchowych" 1926, nr 6, s. 5–6.

wicza po jego śmierci w roku 1917, a następnie poświęcił wiele czasu na studia nad spuścizną po badaczu. Dokumenty poświadczające działalność Podżorskiego znajdują się dziś w zbiorach Muzeum Beskidzkiego w Wiśle. Pisze on w swojej autobiografii: „Ratowałem resztki biblioteki po dr Ochorowiczu pozostawionej w Wiśle po jego śmierci/ żyłem bliżej z nim w Wiśle/, które uległy dewastacji, co opisane zostało w Il. Kur. Krak."[269]. W „Wyzwoleniu" pojawiła się wprawdzie seria artykułów Watraszewskiego (piszącego pod pseudonimem Fr. Habdank) *Z tajemnych dziedzin ducha*, wspomniana przez Kropa. Relacjonowano w niej próby nawiązania „kontaktu" z „duchem" Ochorowicza podjęte przez ostatnie medium, z którym pracował, tj. przez Jadwigę Domańską. Podżorski był wówczas redaktorem naczelnym pisma, a zatem jeśli teksty opublikowano, to znaczy, że musiał wyrazić zgodę na druk. Jednakże już w roku 1922 ukazała się jego krytyczna praca będąca odpowiedzią na relację Watraszewskiego: *Ostrzeżenie przed fałszywymi prorokami: wyjaśnienie fałszywych „Rewelacyj Manu" i przerwanie pracy Ochorowicza w Rzeszy Ducha*, która wyszła nakładem Książnicy Wiedzy Duchowej Józefa Chobota. Opisano w niej próbę z innym medium: Agni Pilch – „jasnowidzącą z Wisły", która ponoć otrzymała „właściwy" przekaz od „ducha" Ochorowicza. Kwestia ta nie pojawiła się już jednak później w czasopismach należących do Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim. Należy podkreślić, że „Wyzwolenie" i „Teozofja" drukowały prace Ochorowicza. Pierwszy numer „Wyzwolenia" otwierała *Istota bytu*, w następnych numerach zaś ukazywały się fragmenty *Wiedzy tajemnej w Egipcie*. W numerze ósmym „Wyzwolenia" przedrukowano w całości manifest pozytywistyczny *Naprzód!*, a w numerze 10/11 „Teozofji" (1921) pojawił się urywek z *Pierwszych zasad Psychologji* w artykule *O uczuciach Narodowych*.

Istota bytu to dodatek do pierwszego wydania książki *Wiedza tajemna w Egipcie (opowiadanie historyczno-przyrodnicze)*, która ukazała się w roku 1898, w serii Bibljoteka Dzieł Wyborowych (nr 30). Zawierała rozszerzone wersje niepublikowanych wcześniej wykładów publicznych,

[269] Muzeum Beskidzkie im. A. Podżorskiego w Wiśle, sygn. MW.H nr 1840/13: Andrzej Podżorski życiorys dla Muzeum w Cieszynie, s. 3.

jak informował Ignacy Matuszewski, wygłoszonych przez Ochorowicza w Warszawie w roku 1893 (na dochód Osad Rolnych)[270]. Andrzej Zajączkowski w *Posłowiu* do wznowienia *Wiedzy tajemnej w Egipcie* z roku 1984 pisze natomiast:

> W piśmiennictwie tym [końca wieku XIX – K.G.] wątek starożytności pokaźne dość miejsce zajmuje. Znaczenie tego wątku, jego funkcja w kulturze tamtego czasu wymagałyby głębszej refleksji […]. Powiedzmy tylko, że także i nurt egipski pewne miejsce w nim zajmuje. W literaturze pięknej największe w nim osiągnięcie to oczywiście „Faraon" Prusa – najniższe to XX wieczna już farsa Włodzimierza Perzyńskiego, piewcy grzechu pierworodnego, „Dzieje Józefa" […]. W nauce natomiast mamy jedną poważniejszą pozycję tylko ale ciekawą i słusznie wznowioną: publikowane tu właśnie szkice Juliana Ochorowicza „Wiedza tajemna w Egipcie"[271].

Zajączkowski interpretuje wymowę dzieła w następujący sposób:

> W jego [Ochorowicza – K.G.] widzeniu rzeczywistości społecznej dawnego Egiptu – widzenie to oczywiście uproszczając – kapłani występowali w dwu rolach, wykonawców kultu religijnego i uczonych, a dwie te sfery ich uczestnictwa pozostawały ze sobą w jednokierunkowym związku: religia przeznaczona dla profanum vulgus miała stwarzać dystans między nimi a kapłanami, by ci pod znakiem wiary mogli uprawiać działalność naukową i – czego Ochorowicz wyraźnie nie mówi, ale co z jego tekstu da się wynieść – by utrzymali swój prestiż społeczny i autorytet polityczny[272].

[270] Zob. I. Matuszewski, *Przedmowa*, w: J. Ochorowicz, *Wiedza tajemna w Egipcie (opowiadanie historyczno-przyrodnicze). Istota bytu (legenda filozoficzna)*, [b.n.w.], Warszawa 1898, s. 5.

[271] A. Zajączkowski, *Posłowie*, w: J. Ochorowicz, *Wiedza tajemna w Egipcie*, Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych, Warszawa 1984, s. 102.

[272] Tamże, s. 104.

W tym ujęciu ważny jest zatem związek pomiędzy nauką i religią (które, jak zauważa Zajączkowski, Ochorowicz od siebie oddziela[273]). Henryk Hoffmann pisze w następujący sposób o tej pracy:

> Chociaż Ochorowicz przeceniał wiedzę i możliwości kapłanów egipskich, to wyrażał oryginalne w owym czasie poglądy na istotę działań magicznych. Uznawał on, że kapłani egipscy posiadali sporą wiedzę (i umiejętność jej praktycznego zastosowania) z zakresu możliwości pozazmysłowych działań człowieka (np. telepatia, telekineza), jak też sprawnego wykorzystania sugestii i hipnozy. Pogląd taki odbiegał od powszechnie wówczas panujących koncepcji ewolucjonistycznych (np. J.G. Frazera, K.Th. Preussa czy J.H. Kinga), upatrując w magii system oparty na błędnym wnioskowaniu[274].

Badacz dostrzega oryginalność koncepcji Ochorowicza oraz podkreśla jej wpływ na obraz starożytnego Egiptu prezentowany w powieści Prusa *Faraon*, która utrwaliła to wyobrażenie w kolejnych pokoleniach polskich czytelników[275]. Ważny komentarz dotyczący *Istoty bytu*, pracy Ochorowicza uzupełniającej rozważania zawarte w *Wiedzy tajemnej…*, pojawia się u Matuszewskiego (tym istotniejszy, że pisany z perspektywy przełomu XIX i XX wieku). Pisze on:

> Jako zakończenie książki podał Ochorowicz samodzielną, ale związaną nastrojem z poprzedzającemi wywodami legendę, p. t. „Istota Bytu". Jest to przegląd wszystkich systematów metafizycznych, rozwinięty na tle **marzeń filozofii indyjskiej** [wyróżn. – K.G.], która przeszła przed wiekami przez wszystkie nadzieje, zawody i konwulsye myślenia spekulatywnego[276].

Jeśli przypomnimy sobie, w jakim kontekście występowało słowo *teozofia* np. w tekstach Mochnackiego czy Lewestama, a także odwołamy się do inspiracji orientalistycznych, o których pisałam w rozdziale

[273] Zob. tamże.
[274] H. Hoffmann, *Dzieje polskich badań…*, s. 163.
[275] Zob. tamże.
[276] I. Matuszewski, *Przedmowa…*, s. 10.

pierwszym, cel przedruku pracy Ochorowicza w „Wyzwoleniu" staje się bardziej zrozumiały. Warto zatem wrócić w tym miejscu do poruszonego przeze mnie w owym rozdziale wątku związanego z romantycznym „zauroczeniem" Orientem w pierwszych dziesięcioleciach XIX wieku. Teozofowie polscy w kilka dekad później dostrzegli związki pomiędzy teozofią (rozumianą już według doktryny TS) a polską myślą romantyczną. Stabrowski pisał w liście do TS (Adyar): „Zasady teozoficzne tkwią w narodzie naszym bardzo głęboko. Od czasu Towiańskiego, Mickiewicza i Słowackiego idee Teozoficzne były i żyją, dając doskonałe podłoże dla wspaniałego rozwinięcia się Stowarzyszenia Teozoficznego"[277]. Choć epoka romantyczna nie była pierwszym w historii spotkaniem kultury polskiej ze Wschodem (fascynacje Bliskim Wschodem są wszak niezwykle widoczne w polskiej kulturze szlacheckiej[278]), to dla teozofów stanowiła swoistą cezurę – była pierwszym zetknięciem się z „duchowością" nowego typu (np. z od początków XIX wieku coraz lepiej rozpoznawanym buddyzmem). Nawiązanie do starożytnej wiedzy Bliskiego i Dalekiego Wschodu było ważnym aspektem doktryny teozoficznej Heleny Bławatskiej – jednym z powodów, dla którego TS powołano, było badanie wiedzy Egiptu i Babilonu, później zaś fascynowano się kulturą Indii. Istnieje zatem prawdopodobieństwo, że praca Ochorowicza nie tylko doskonale wpisywała się w teozoficzne odczytywanie starożytnych ksiąg Bliskiego i Dalekiego Wschodu – wszak także TS (Adyar) sięgnęło do np. Księgi Umarłych – ale również w sposób naturalny mogła być łączona z wcześniej istniejącymi na gruncie polskim rozważaniami na ich temat. Nie próbuję w tym miejscu udowodnić, że połączenia te były czynione w pełni świadomie przez Podżorskiego i Kajfosza, jednak z pewnością stanowiły wyraz atmosfery intelektualnej epoki. Zapewne także przemyślenia Ochorowicza zawarte w *Wiedzy tajemnej…* bliskie były wizji starożytności kultywowanej przez TS (Adyar).

Kolejnym fragmentem dorobku Ochorowicza, który pojawił się w publikacjach PTT na Śląsku Cieszyńskim, był manifest pozytywistyczny

[277] *List Kazimierza Stabrowskiego do A. Gagarina, 15 lipca 1909 r.…*, s. 31.

[278] Zob. np. J. Tazbir, *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit, upadek, relikty*, Wydawnictwo Poznańskie, Warszawa 2002.

Naprzód!. Analizą tego utworu zajmowała się Anna Gomóła w artykule *Człowiek w sytuacji. Uwagi do manifestu Juliana Ochorowicza „Naprzód!"*. Ochorowicz opublikował go (pod pseudonimem Julian Mohort) w roku 1873 w piśmie „Opiekun Domowy", w numerze pierwszym[279]; przedruk tego wiersza otwiera ósmy numer „Wyzwolenia". Manifest był, jak pisze Gomóła, rozpowszechniony wśród młodzieży w latach siedemdziesiątych XIX wieku, kilkakrotnie przypominano go w prasie – nie zawsze jednak ze wskazaniem autora, czasem w przedrukach zmieniano tytuł lub publikowano tylko fragment utworu. Nie ulega jednak wątpliwości, że *Naprzód!* to ważny wiersz. Porównywano go z Mickiewiczowską *Odą do młodości*. Oba teksty powstały w czasie Bożego Narodzenia, napisali je młodzi, dwudziestodwuletni autorzy. Pora powstania utworu jest znacząca; Gomóła, powołując się na ustalenia Ewy Kosowskiej i Eugeniusza Jaworskiego, zwraca uwagę na to, że okres tzw. godów był zawsze w kulturze polskiej czasem szczególnym, w którym powzięte powinności miały wyjątkową moc sprawczą. Czas powstania obu wierszy podkreślał zatem moc ich zobowiązania i trwałość podjętej decyzji. Oba teksty łączy siła wyrazu, dzieli – przesłanie. Manifest Ochorowicza nie przeciwstawia ludzi ludziom, tj. młodych starym (jak czyni to Mickiewicz)[280], ale każe myśleć o człowieku w kontekście jego sytuacji życiowej[281]:

> Ochorowicz jest przeciw polaryzacji, jego wizja nie zakłada przeciwstawienia młodych – starym, a przyczyną widzenia raczej podobieństw niż różnic jest odniesienie do **sytuacji**. *Odę do młodości* otwiera gest odrzucenia i sprzeciwu: „Bez serc, bez ducha, to szkieletów ludy", wiersz Mohorta – wersy oddające pochylenie nad cierpiącym, samotnym, odrzuconym

[279] Zob. A. Gomóła, *Człowiek w sytuacji. Uwagi do manifestu Juliana Ochorowicza „Naprzód!"*, w: *Człowiek w sytuacji – nie tylko z perspektywy psychologa. Studia inspirowane teorią Tadeusza Tomaszewskiego*, red. nauk. B. Bokus, E. Kosowska, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018, s. 321.

[280] Por. E. Kosowska, *Przeciw starcowi*, w: *Starość jako wyobrażenie kulturowe*, red. A. Gomóła, M. Rygielska, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2013, s. 151–163.

[281] Zob. A. Gomóła, *Człowiek w sytuacji*…, s. 321–331.

> i nieszczęśliwym człowiekiem – ludźmi – Ludzkością. Człowiek ten idzie (po-chód, po-stęp, progres) mimo przeciwieństw losu, mimo wszystko[282].

Ochorowicz, podążając tym tropem, odwołuje się do odpowiedzialności człowieka (przedstawiciela Ludzkości) za swoją przyszłość, za wybór drogi i postawę wobec losu. Ważny jest dla mnie wątek braterstwa pojawiający się w owym wierszu. „Braci" i „braterstwo" spotykamy nie tylko u tego autora, ale także w innych manifestach pozytywistycznych (np. u Orzeszkowej)[283]. Anna Gomóła, analizując zachowane w materiałach autobiograficznych Jana Witorta wspomnienie manifestu Ochorowicza, pisze:

> To właśnie odwołanie do braterstwa było dla wielu atrakcyjne, Witort – o którego dokumentach autobiograficznych pisałam na początku – cytując *Naprzód!* wybiera te fragmenty, które eksponują braterstwo leksyką („brat", frazy: „bratnia pieśń", „bratnich uczuć ognisko"), ale także powtarzanymi zaimkami („nasza") i formami tych czasowników, które odnoszą się do podmiotu zbiorowego[284].

Odwołanie do braterstwa jest ważne dla Ochorowicza. Widzi on „człowieka w sytuacji" – ograniczonego warunkami życiowymi, i proponuje mu poszukiwanie braterstwa „»w bliskim i w różnowiercu«"[285], a zatem budowanie więzi opartych nie tylko na podobieństwach. Ochorowicz, inaczej niż Mickiewicz, akcentował możliwe związki, a nie – istniejące podziały[286]. Jest to niezwykle ważne dla moich rozważań nad programem i działalnością PTT na Śląsku Cieszyńskim. Odwołanie do braterstwa było oczywiście jednym z nadrzędnych celów TS (Adyar) i fraza: „Utworzenie jądra duchowego związku braterskiego obejmującego całą ludzkość bez względu na rasę, narodowość, płeć, wiarę, powołanie

[282] Tamże, s. 332.
[283] Zob. tamże, s. 328.
[284] Tamże, s. 333, przyp. 18.
[285] Tamże, s. 334.
[286] Zob. tamże.

i stanowisko społeczne"[287], nie była mu obca. Nie chcę jednak postawić prostego znaku równości pomiędzy myślą Ochorowicza a pierwszym zadaniem TS. Kwestia ta zdaje mi się bardziej skomplikowana, szczególnie w odniesieniu do teozofów ze Śląska Cieszyńskiego. Braterstwo, jak pamiętamy, pojawia się w statucie PTT na Śląsku Cieszyńskim dopiero jako punkt czwarty. Wydaje się jednak, że nie sugerowało to jego niskiej pozycji w hierarchii ważności celów towarzystwa, a raczej mogło wskazywać drogę i porządek dochodzenia do oraz budowania pewnych wartości (zob. zestawienie tabelaryczne zadań TS z celami statutowymi PTT na Śląsku Cieszyńskim – Aneks 1.2.). Dotyczące braterstwa hasło głoszone przez TS jest swego rodzaju uniwersalnym zawołaniem, które trudno wcielić w życie. Manifest Ochorowicza nie tylko współbrzmiał w dużym stopniu z wartościami deklarowanymi przez TS, ale wskazywał drogę do wcielenia ich w życie w sposób, który mógł z kolei być czytelny dla Polaków tworzących towarzystwo. Został on opublikowany w jednym z ostatnich numerów „Wyzwolenia". W piśmie (które miało być miesięcznikiem) nie oznaczano miesięcy, w których wychodziło. Pierwszy numer „Teozofji" ukazał się w sierpniu 1920 roku. Jak pisałam wcześniej, był to moment, w którym władze czechosłowackie zatwierdziły funkcjonowanie stowarzyszenia. Numer 8 był ostatnim numerem pojedynczym, kolejne to: 9/10, 11/12, czyli numery podwójne, prawdopodobnie więc wszystkie trzy ukazały się od maja do lipca 1920 roku, a zatem w okresie największego napięcia politycznego na Śląsku Cieszyńskim. Być może wydrukowanie tekstu Ochorowicza właśnie w tym momencie było nieprzypadkowe, ale wiersza nie opatrzono żadnym wyjaśnieniem. Być może stanowił on także dobrze czytelny dla Polaków-teozofów manifest w okresie wielkiej burzy politycznej? Do takiego odczytania zamieszczenia utworu w „Wyzwoleniu" skłania mnie inny komentarz redakcji, opublikowany w numerze 11/12:

> Mieliśmy i nieprzyjaciół i przeciwników w różnych postaciach, którzy szukali naszego rozbicia lub conajmniej ośmieszenia. Praca jednak opierała

[287] [B.a.], *Towarzystwo Teozoficzne, jego 3 zadania…*, s. 1.

się na silnem podłożu: na zrozumieniu sprawy i na przywiązaniu do niej. Toteż z ufnością spoglądamy naprzód i choć pewni burz, śmiało dalej iść chcemy. Prosimy o dalszą pamięć wszystkich pracowników i o współpracę w wysiłkach około podniesienia godności człowieczeństwa prawdziwego[288].

Mam nadzieję, że nie popełnię nadużycia, doszukując się w wypowiedzi redakcji echa manifestu Ochorowicza. Pisali ją ludzie (lub człowiek, jeśli przyjmiemy, że jako redaktor naczelny mógł wypowiadać się Podżorski), którzy byli świadomi konsekwencji krwawych starć plebiscytowych („Śród rozruchów i przygrywek wojny na Śląsku zrodziło się pismo nasze a walki plebiscytowe i nieznośnie rosnąca drożyzna utrudniła niezmiernie pracę Wydawnictwu"[289]). *Naprzód!* nie nawoływał do otwartej walki zbrojnej:

My chcemy walki, lecz nie tej krwawej,
Co świat zwierzęcym napełnia wrzaskiem,
Co w liczbie morderstw szuka swej sławy
1 krwawym dumna oklaskiem!
Nie tej, co pośród dzikiej zamieci
Dymem pożarów burzy i straszy;
My chcemy walki, co kraj oświeci
Od piwnic, aż do poddaszy!
Co kraj oświeci wiedzy światłością –
I w której duchy nasze zmężnieją –
Walki, dla której życie miłością,
Zimna rozwaga – nadzieją[290]!

Idee propagowane w utworze Ochorowicza korespondować musiały z pracą nad „kulturą ducha", jak określali ją wydawcy „Wyzwolenia" i „Teozofji", a zatem mamy tu do czynienia z pewnym manifestem natu-

[288] [Redakcja?], *Na zakończenie roku*, „Wyzwolenie" 1920, r. 1, nr 11/12, s. 32.
[289] Tamże, s. 31.
[290] J. Ochorowicz, *Naprzód!*, „Wyzwolenie" 1920, r. 1, nr 8, s. 1.

ry etycznej. Wszystkie działania podejmowane przez PTT na Śląsku Cieszyńskim miały być formą edukacji, „oświecaniem" zarówno w zakresie teozofii, jak i kształcenia narodowego. Ideą braterstwa chciano połączyć nie tylko ścisły krąg osób związanych z towarzystwem. Niezwykle napięta sytuacja polityczna, w której przyszło działać PTT od momentu jego utworzenia, skłania do myślenia o jego poczynaniach jako próbie mediacji czy łączenia ludzi „ponad podziałami" w środowisku rozdartym narodowościowo, religijnie i ideowo. Być może *Naprzód!* Ochorowicza wyrażało idee bliskie teozofii, a jednocześnie – dając nadzieję na przyszłość – pomagało radzić sobie z aktualną sytuacją.

W „Teozofji" pojawił się jeszcze jeden tekst Ochorowicza. Był to rozdział zatytułowany *Uczucia narodowe* (fragment książki *Pierwsze zasady psychologii*, 1916), opublikowany pod lekko zmienionym tytułem: *O uczuciach Narodowych* („Teozofja" 1921, nr 10/11). Autor prezentował w nim pojęcia rasy (rodu, plemienia), państwa (różny skład, jednolita władza), społeczeństwa (organizacji dobrowolnej, niepaństwowej) oraz narodu („ściślejszego związku chemicznego pierwotnej mieszaniny członków często różnych plemion, spojonych wspólnem życiem, wspólnemi dziejami, wspólnemi ideałami"[291]). Wskazywał, że poczucie „narodowości" jest zjawiskiem względnie nowym (tak samo jak pojęcie *narodowość*), wymaga bowiem odczuwania wspólnoty przeszłości, „interesów" oraz bliskiego „zżycia" się z sobą (pomimo wielości wyznań czy języków). Badacz przedkładał owo poczucie narodowości nad związki rasowe, uznając te ostatnie za zacierające się i ustępujące. Z pojęciem narodu łączył także poczucie braterstwa – tego ostatniego, jak uważał, trzeba dopiero ludzkość nauczyć[292]. Zdanie dotyczące braterstwa zostało przez wydawców „Teozofji" wytłuszczone:

> **Trzeba wpierw przygotować nowe uczucia, zdusić dawne egoizmy, uchylić niesprawiedliwości, wynagrodzić krzywdy, dać wolność rozwoju wszyst-**

[291] J. Ochorowicz, *Pierwsze zasady psychologii*, Skład Główny w Księgarni Gebethnera i Wolffa, Warszawa 1916, s. 276.

[292] Zob. tamże, s. 275–278.

kim i nauczyć ludzi cieszyć się z cudzego powodzenia, ażeby mieć prawo głosić idee powszechnego pokoju i prawdziwego braterstwa[293].

Idee braterstwa łączone z ideami narodu zdają się jednymi z najważniejszych w programie PTT na Śląsku Cieszyńskim.

4.4.2. Uniwersalny język – uniwersalny system wartości

O ile w początkowych (tj. do 1922 roku) numerach pism wydawanych przez Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku Cieszyńskim odwoływano się częściej do autorytetu Ochorowicza, ale także np. do Słowackiego, o tyle numery „Teozofji" wydawane po przerwie zawierały odniesienia do spuścizny Cieszkowskiego, Towiańskiego czy Asnyka. Można przypuszczać, że zwłaszcza początkowo świeża jeszcze w pamięci była postać Ochorowicza (czasopismo zaczęto wydawać w dwa lata po jego śmierci), a w jego pismach członkowie PTT mogli odnaleźć bliskie im idee i ideały. Zaczęto jednak sięgać także do dorobku innych polskich autorów. Z czasem wprowadzono i zaczęto powiększać w „Teozofji" dział „Esperanto". Język esperanto opracowany został przez Ludwika Zamenhofa (1859–1917), polskiego Żyda, okulistę. Zamenhof wydał po raz pierwszy podręcznik do nauki esperanto (pod pseudonimem „Doktoro Esperanto") w języku rosyjskim: *Международный язык. Предисловие и полный учебник*, w roku 1887. Wersja w języku polskim ukazała się w tym samym roku pt. *Język międzynarodowy. Przedmowa i podręcznik kompletny*. Celem Zamenhofa było stworzenie prawdziwie międzynarodowego języka, tj. takiego, „któryby, będąc wspólną własnością całego świata, nie należał specjalnie do żadnego z istniejących narodów"[294] i jednocześnie był potencjalnie zrozumiały dla wszystkich. W zamyśle twórcy miał on przekroczyć pewne granice, które nakładają języki naro-

[293] J. Ochorowicz, *O uczuciach Narodowych*, „Teozofja" 1921, r. 2, nr 10/11, s. 149.

[294] L. Zamenhof [Dr. Esperanto], *Język międzynarodowy. Przedmowa i podręcznik kompletny*, Druk. i Lit. Ch. Keltera, Warszawa 1887, s. 3.

dowe. Zamenhof traktował język jako „główną dźwignię cywilizacyjną", odróżniającą człowieka od zwierząt, ale jednocześnie fundament różnic pomiędzy narodami, które z kolei, niechybnie, generują konflikt. Esperanto, które już w zamyśle skorelowane było z piśmiennością, a co za tym idzie – z czytelnictwem, miało pomagać w zmniejszaniu i niwelowaniu różnic. Jednocześnie, miało stworzyć podstawy ogólnoludzkiego wzoru etycznego: „Lektura stałaby się wspólną dla wszystkich, a wraz z nią wychowanie, ideały, przekonania, dążenia, – i narody połączyłyby się w jedną rodzinę"[295]. W dość utopijnym zamyśle Zamenhofa esperanto miało zatem stać się językiem ogólnoludzkim, przekraczającym bariery kulturowe, będąc jednocześnie na tyle prostym, aby każdy mógł się go nauczyć i od razu z niego korzystać[296]. Ideały, którymi kierował się badacz, stały się bliskie także teozofom. Już Olcott propagował w TS (Adyar) esperanto[297]. Język ten dotarł również na Śląsk Cieszyński. Pierwszy raz artykuł odnoszący się do esperanto pojawił się w numerze dziewiątym „Teozofji" z roku 1921 (*Teozofja a Esperanto* autorstwa Franciszka Prengela[298]). Jak wiemy, Kajfosz sam kształcił się w esperanto i organizował w okresie późniejszym kursy tego języka. Połączenie pomiędzy ideami teozoficznymi a esperanto tłumaczył Prengel:

> Pierwszym i głównym celem Teozofji to zbratanie się narodów. O jakże pięknym i wzniosłym ten cel! Dla spełnienia się tej wzniosłej Chrystusowej idei pracują nietylko teozofowie, ale i w większej części esperantyści,

[295] Tamże, s. 4.

[296] „Główne zagadnienia, które należało rozwiązać były następujące: I) Aby język był nadzwyczaj łatwym tak, by nauka jego była igraszką. II) Aby każdy, kto się tego języka nauczy, mógł zeń natychmiast korzystać bez względu na to, czy będzie on uznany przez świat i czy znajdzie wielu adeptów lub też nie, – t.j. aby język zaraz z samego początku mógł zostać istotnym środkiem do stosunków międzynarodowych. III) Znaleźć środek dla przezwyciężenia obojętności świata i do nakłonienia go, aby jaknajprędzéj i en masse zaczął używać proponowanego języka, jako języka żywego, nie zaś z kluczem w ręku i tylko w razie ostatecznéj konieczności". Tamże, s. 5–6.

[297] Zob. S. Prothero, *Henry Steel Olcott and "Protestant Buddhism"*, "Journal of the American Academy of Religion" 1995, vol. 63, no. 2, s. 293.

[298] Zob. F. Prengel, *Teozofja a Esperanto*, „Teozofja" 1921, r. 2, nr 9, s. 123.

> ci pionierzy, dążący do tego, aby język międzynarodowy Esperanto stał się środkiem porozumiewawczym dla wszystkich narodów. Bo i cóż nie dzieli tak okropnie ludzi – jak rozmaitość języków; cóż powodem tych krwawych wojen, jak nie ta przepaść językowa – uniemożliwiająca porozumienie się narodów[299].

Prengel kierował wówczas Teozoficznym Związkiem Esperantystów. Cele teozofii, wychodzącej od koncepcji braterstwa, miały być urzeczywistniane poprzez esperanto, czyli język neutralny, pozwalający na znalezienie porozumienia ponad podziałami narodowymi. Podobnie jak Zamenhof Prengel traktował język jako nośnik wartości kulturowych. Jednocześnie dostrzegał w językach narodowych obecność wartości błędnych, „barbarzyńskich". Koncepcja ewolucji kultury ludzkiej (w sensie atrybutywnym) miałaby być możliwa jedynie dzięki wypracowaniu sposobów porozumienia, to zaś musi odbywać się poprzez neutralny język. W kolejnym artykule dotyczącym Teozoficznego Związku Esperantystów podane zostały informacje na temat związku, jego celów, ale także możliwości uzyskania podręczników do nauki esperanto itd.[300].

Teozofowie uznawali język ten za jedno z narzędzi umożliwiających porozumienie się ludzi różnych narodów. W ich poszukiwaniach widać dwie pozornie przeciwstawne, ale ostatecznie komplementarne drogi – praca na rzecz umacniania tożsamości narodowej (w tym samym czasie ukazał się bowiem w „Teozofji" artykuł *O uczuciach Narodowych* Ochorowicza) łączy się z chęcią budowania międzynarodowego braterstwa ludzi. Tę komplementarność widać już w myśli Ochorowicza, który wartości narodowe uważał za scalające, a nie dzielące. Nie chodziło zatem o ostateczne zrezygnowanie z kultur narodowych, ale raczej wzniesienie się ponad różnicujące podziały. Pisano o tym w artykule *Język międzynarodowy pomocniczy* (przedruk tekstu, który oryginalnie ukazał się w czasopiśmie „Esperantista Voĉo"):

---

[299] Tamże.

[300] Zob. [b.a.], *Teozoficzny Związek Esperantystów*, „Teozofja" 1921, r. 2, nr 9, s. 124.

> […] w roku 1912 kongres krakowski, urządzony staraniem tutejszego Towarzystwa udowodnił, że z jednej strony Esperanto nie jest żadną zabawką dla dzieci, ale że w ruchu esperanckim biorą udział przedstawiciele nauki i sztuki, handlu i przemysłu krajów o wysokiej kulturze (Francya, Anglia, Niemcy, Hiszpania i t. d.), a z drugiej strony, że Esperanto może nam służyć za narzędzie, zapomocą którego mamy możność zaznajamiania całego świata z naszą indywidualnością i naszemi aspiracyami narodowemi, za narzędzie równouprawniające nas ze wszystkiemi wolnymi narodami świata[301].

Język miał to umożliwić nie poprzez prostą komunikację międzyludzką (czy w szerszym znaczeniu – międzykulturową), mającą na celu praktyczne porozumiewanie się, ale dzięki wypracowaniu za jego pomocą skorelowanego z nim systemu wartości, który mógłby stać się podstawą uniwersalnego systemu etycznego, bez rezygnacji z indywidualnych wartości reprezentowanych przez poszczególne kultury narodowe.

W „Teozofji" pojawiały się kursy gramatyki esperanto, tłumaczenia w tym języku oraz krótkie kursy samego języka, które zamieszczano aż do ostatniego numeru pisma w 1931 roku. Moim zdaniem o silnie prowspólnotowej – w odniesieniu do ludzkości – wymowie pism PTT na Śląsku Cieszyńskim świadczy fakt, że na łamach periodyków organizacji bardzo rzadko poruszano problem rasy, a sama kategoria była oceniana raczej negatywnie, chociaż w innych środowiskach teozoficznych nadal żywa była wówczas stworzona pod koniec XIX wieku przez Bławatską teoria ras.

4.4.3. Przeciwko okrucieństwu: wegetaryzm

Poglądy PTT na Śląsku Cieszyńskim ujawniane dzięki publikacjom w periodyku, choć niekiedy pozornie naiwne, miały głęboki wymiar etyczny, który można dostrzec nie tylko w odniesieniu do ludzi reprezentujących

[301] [B.a.], *Język międzynarodowy pomocniczy*, „Teozofja" 1922, r. 2, nr 12, s. 174.

inne grupy narodowe, religijne itd., ale także w stosunku do innych istot żyjących:

> Myślę tu o okrutnem mordowaniu zwierząt przez lub na żądanie ludzi, oraz o barbarzyńskim przesądzie zabobonnych, jakoby człowiek potrzebował mięsa za pokarm. […] Broniąc zwierzęcia, bronimy równocześnie człowieka przed utratą współczucia dla istot czujących – a więc i względem ludzi. Jednostronna troskliwość o rozwój intelektualny przy prawie umyślnem zaniedbywaniu serca, musiała uczynić człowieka tem czem jest: barbarzyńcą[302].

Stąd też obecność takich tematów, jak np. jarstwo lub – jak pisał o nim Podżorski – „wegetaryzm". Kwestia diety bezmięsnej pojawiała się w literaturze amerykańskiej oraz europejskiej – w tym i polskiej – coraz częściej od drugiej połowy XIX wieku. Także w TS (Adyar) wegetarianizm był jednym z ważniejszych postulatów. W roku 1888 opublikowano *Jarstwo i wełniarstwo w dziejach Słowiańszczyzny* Konstantego Moes-Oskragiełły (1850–1910); autor pisze:

> „Jarstwo, z łaciny „wegetaryjanizm," jest to system i nauka dowodząca, że człowiek z przyrody swej jest stworzeniem *owocożernym*, jak w przyrodzie najbliżej mu stojące małpy, t. z. człekokształtne (prymaty): goryl, szympans i orangutang; w przeciwieństwie do zwierząt drapieżnych – *mięsożernych* z jednej, a *trawożernych* z drugiej strony. […] „Wełniarstwo" jest to system i nauka, dowodząca, że jedynie prawidłowym tworzywem dla odzieży ludzkiej jest, idąc za wskazówkami przyrody, która przecież zwierzęta, a po części nawet nasze ciało pokryła włosami, *wełna* stosownie przysposobiona[303].

Ten krótki wywód rozbudowany został potężnie o historię Słowian dowodzącą, że żywili się oni niegdyś wyłącznie pokarmami roślinnymi

[302] A. Podżorski, *Wegetaryzm*, „Wyzwolenie" 1919, r. 1, nr 1, s. 16.

[303] K. Moes-Oskragiełło, *Jarstwo i wełniarstwo w dziejach Słowiańszczyzny*, tłoczono u St. Niemiery w Warszawie, Warszawa 1888, s. 7.

oraz nosili odzież wełnianą. Książki Moes-Oskragiełły nie były jedynymi, które podejmowały problem jarstwa. W 1907 roku ukazało się *Precz z mięsożerstwem! Praktyczne wskazówki dla naszych „postępowców" do wyzyskania drożyzny mięsa w celu duchowego odrodzenia narodu polskiego* Janisława Jastrzębowskiego. Apolinary Tarnawski prowadził w Kosowie zakład leczniczy, w którym przestrzeganie diety bezmięsnej stanowiło jeden z bardzo ważnych elementów kuracji. W 1901 roku ukazała się *Kuchnia jarska stosowana w lecznicy dr. Apolinarego Tarnawskiego w Kosowie*, napisana przez Romualdę Tarnawską, żonę Apolinarego, zawierająca przepisy, wedle których prowadzono kuchnię w zakładzie. Jarstwo zalecał również Wincenty Lutosławski w książce *Rozwój potęgi woli przez psychofizyczne ćwiczenia* (1909). W 1912 roku zaczęło ukazywać się „Jarskie Życie. Miesięcznik etyczny o kierunku odrodzeńczo-wyzwolennym", wydawane po polsku w Berlinie.

Cykl *Wegetaryzm* Podżorskiego, który ukazywał się w „Wyzwoleniu" od nr 1 (1919) do nr 8 (1920)[304], zaczynał się w następujący sposób: „Zewnętrzna strona […] jarstwa posiada obecnie dosyć obszerną literaturę. Natomiast o wewnętrznem jarstwie niewiele dotąd publikowano"[305]. Podżorski wychodził od biologicznych uwarunkowań człowieka i omówienia pracy układu pokarmowego, opisywał warunki higieniczne towarzyszące ubojowi zwierząt oraz informował o nieprzestrzeganiu odpowiedniej procedury przy badaniu mięsa zwierzęcego[306]. Problemem dla niego nie było jedynie spożywanie mięsa, ale przede wszystkim bezlitosne i bezrefleksyjne zabijanie zwierząt:

> Od maleństwa, z pokolenia na pokolenie, ćwiczył się człowiek w okrucieństwie. Według sił męczył pod okiem nieraz matki lub ojca najprzód słabą muchę, potem kota, psa, ptactwo domowe, zaś jako podrostek znęcał się nad grubszym zwierzem; cóż więc dziwnego, jeżeli jako dorosły, jest zdol-

[304] Ukazał się również w wydaniu książkowym jako odbitka nakładem PTT na Śląsku Cieszyńskim: A. Podżorski, *Religie a mięsożerstwo*…

[305] A. Podżorski, *Wegetaryzm*…, s. 17.

[306] Zob. tamże.

nym do zabijania nie zwierząt już, lecz ludzi, i to bez skrupułów. Przypowieść „co siejesz, to też żąć będziesz" nie jest próżnym frazesem[307].

Podżorski odnosi się tutaj do człowieka w sensie atrybutywnym, przypisując okrucieństwo ludziom w ogóle. Co ciekawe, nie uważa, że jest to cecha, z którą człowiek się rodzi, ale nabywa ją w procesie edukacji. Dziecko wychowywane w braku poszanowania dla innych istot żyjących staje się dorosłym, który nie ma zahamowań przed krzywdzeniem zarówno zwierząt, jak i innych ludzi. Podżorski twierdził, że okrucieństwo wobec zwierząt ma ujemny wpływ na moralność człowieka[308]. Autor rozważał również społeczne przyczyny istnienia takiego wzoru. Wskazywał na to, że mięso było długo uważane za pożywny i sprzyjający zdrowiu pokarm. Łączył to także z nawykami wykształconymi wśród warstw wyższych, które „lud" naśladuje[309]. Podżorski uważał, że przeciwdziałać temu należy „wewnętrznym wegetaryzmem", a więc takim sposobem wychowania i edukacji człowieka, który mógłby sprzyjać rozwijaniu w nim wrażliwości i troski o inne istoty żywe: „Kto zdąża do wyższych ideałów, ten nie sięgnie po życie obce ani swoje. Bo cóż ma szlachetność i miłość wspólnego z barbarzyństwem?"[310]. Za „barbarzyństwo" uznane zostały okrucieństwo i przelew krwi, za wyższy ideał zaś – wrażliwość. Autor polecał sadownictwo oraz pszczelarstwo jako sprzyjające „wegetaryzmowi" i związanemu z nim trybowi życia[311]. Jak pamiętamy, Kajfosz poświęcał się obu tym zajęciom. A zatem program proponowany przez PTT na Śląsku Cieszyńskim był przynajmniej częściowo realizowany przez członków stowarzyszenia. Podżorski dowodził również, że dieta mięsna ma zły wpływ nie tylko na funkcjonowanie organizmu, ale także na pogorszenie stanu moralności człowieka (posiłkom z mięsa towarzyszy alkohol i tytoń)[312]. Pisze:

[307] Tamże, s. 16.
[308] Zob. A. Podżorski, *Wegetaryzm*, „Wyzwolenie" 1919, r. 1, nr 3, s. 15–19.
[309] Zob. A. Podżorski, *Wegetaryzm*, „Wyzwolenie" 1919, r. 1, nr 8, s. 13.
[310] A. Podżorski, *Wegetaryzm*, „Wyzwolenie" 1919, r. 1, nr 7, s. 13.
[311] Zob. A. Podżorski, *Wegetaryzm*, „Wyzwolenie" 1919, r. 1, nr 2, s. 17–18.
[312] Zob. A. Podżorski, *Wegetaryzm*, „Wyzwolenie" 1919, r. 1, nr 3, s. 13.

> Z szerzeniem się pijaństwa wzrasta też poszukiwanie ostrych pokarmów. Pijanicy każdy łagodniejszy pokarm wydaje się „słabym" i „miękkim". Faktem jest, iż naodwrót jarskie prowadzenie życia zmniejsza pożądanie ostrych napojów, szczególnie alkoholu[313].

Jednocześnie Podżorski zalecał kształtowanie charakteru poprzez zmianę nawyków. Konkludował: „Prawdziwe jarstwo, zrodzone w sercu, ma przyszłość. Miłosierdzie i wstrzemięźliwość czynią jarosza jaroszem; zaniechanie pokarmu mięsnego to tylko symbol jarstwa wewnętrznego"[314]. Widać w tym echa nie tylko działalności takich stowarzyszeń, jak Eleusis, ale przede wszystkim popularnej na Śląsku Cieszyńskim lwowskiej Eleuterji Benedykta Dybowskiego[315]. Podżorski sam należał do stowarzyszenia Młodzież Ewangelicka (był jego współorganizatorem i prezesem), a także do Związku Walki z Pijaństwem (założyciel i prezes), które stanowiły organy ruchu antyalkoholowego na Śląsku Cieszyńskim[316]. Poglądy przedstawione przez Podżorskiego były zgodne z teoriami, do których nawiązywało TS, wydaje się jednak, że bardzo trudno było wcielić je w życie w społeczności, w której większość stanowili górnicy i hutnicy, wykonujący niezwykle ciężką pracę. Jednocześnie, reprezentowane przez Podżorskiego idee łączyły się, jak pisałam, z ruchem abstynenckim, w którego działania włączało się także Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku Cieszyńskim[317]. Teozofia reprezentowana przez

[313] A. Podżorski, *Wegetaryzm*, „Wyzwolenie" 1919, r. 1, nr 8, s. 14.

[314] Tamże.

[315] Na temat Eleuterji i ruchu antyalkoholowego na Śląsku Cieszyńskim można przeczytać we wspomnieniach Jana Wantuły. Zob. Tenże, *Pamiętniki*…, s. 49, 85, 173–177.

[316] Zob. Muzeum Beskidzkie im. A. Podżorskiego w Wiśle, sygn. MW.H nr 1840/13: Andrzej Podżorski życiorys dla Muzeum w Cieszynie, s. 5.

[317] „We Warszawie odbędzie się 11. i 12. października 4. Zjazd przeciwalkoholowy ze wszystkich ziem Polski, na którym będą omawiane i przygotowane wnioski i projekty ustaw, jakie w sprawie alkoholizmu mają być w niesione do Sejmu. I u nas na Śląsku musimy zabrać głos w tej niezmiernie ważnej sprawie. Odzywamy się przeto do wszystkich ludzi dobrej woli, żeby zebrali w gminach podpisy na odezwę, domagającą się wydania ustawy przeciwalkoholowej według nast. wzoru: »Do Wysokiego Sejmu ustawodawczego we Warszawie! Niżej

TS sięgała do idei wegetariańskich, stąd też popularność tematu w „Wyzwoleniu" i „Teozofji" – ukazywały się tu m.in. takie artykuły popierające jarstwo, jak: M. Zdziechowieckiego *Etyka jarska a grzech pierworodny. Religijny światopogląd Ryszarda Wagnera* („Teozofja" 1921, nr 6/7), Józefa Drzewieckiego *Okkultystyczne wpływy pokarmów mięsnych* oraz *Jarstwo odrodzeniem człowieka* – fragmenty pracy Heleny Witkowskiej i Janisława Jastrzębowskiego (oba teksty: „Teozofja" 1921, nr 10/11), a także Swami Abhedanandy *Dlaczego Hindusi są jaroszami?* („Teozofja" 1923, nr 1–3)[318].

Jarstwo jako sposób odżywiania, ale również jako sposób życia wiązało się z zainteresowaniem kulturą Indii oraz jogą jako filozofią i praktyką. Dla TS ważnym dziełem była Bhagawad-Gita, dlatego też interesowali się nią członkowie PTT na Śląsku Cieszyńskim – jej fragmenty ukazywały się w „Teozofji" od numeru 1 w 1920 roku. Obecność jogi w historii kultury polskiej jest dziś intensywnie badana[319], stąd wiadomo, że zainteresowanie tym systemem narastało od końca XIX wieku[320]. Na pewno nasiliło się po wydaniu podręcznika Lutosławskiego (*Rozwój potęgi woli przez psychofizyczne ćwiczenia*), który cieszył się wyjątkową popularnością (dwa kolejne wydania ukazały się w 1909 i 1910 roku). Książka zawierała opisy ćwiczeń fizycznych, szczególnie liczne były wskazówki z zakresu praktyk oddechowych. Lutosławski pisał o ćwiczeniach w kontekście kształtowania woli[321]. Jego zalecenia w pewnym zakresie reali-

podpisani obywatele gminy N .N . na Śląsku cieszyńskim odnoszą się do Wys. Sejmu z prośbą o wydanie ustawy zabraniającej publicznej sprzedaży i wyszynku alkoholu – podobnie jakto już w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej lub nawet w zbolszewiczałej Rosyi zaprowadzono.« Arkusze z podpisami uprasza się przesyłać pod adresem: Józef Chobot w Cieszynie w Rządzie krajowym". [Redakcja?], [*W sprawie alkoholizmu…*]…, s. 20.

[318] Pełny wykaz zamieszczony został w Aneksie 1.4.

[319] M.in. przez zespół Zakładu Teorii i Historii Kultury Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

[320] Zob. K. Gęsikowska, *Wczesne informacje na temat jogi w wielkopolskich periodykach medycznych*, w: *Joga w kontekstach kulturowych 2*, red. A. Gomóła, K. Gęsikowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2017, s. 51–66.

[321] Szczegółowo o podręczniku Lutosławskiego pisze Anna Gomóła: *Nieśmiertelna dusza, rytmiczne oddychanie i posłannictwo narodu*, w: *Joga w kontekstach kulturowych 2…*, s. 93–120.

zowało stowarzyszenie Eleusis. Lutosławski i członkowie Eleusis łączyli praktyki oddechowe z programem wychowania narodowego[322]. Joga jako praktyka fizyczna oraz system etyczny była traktowana jako filar odnowy moralnej człowieka. Pojawiające się w „Wyzwoleniu" tłumaczenia nie były zatem pierwszymi tekstami po polsku na temat jogi. W drugim roczniku „Teozofji" pojawił się artykuł pt. *Sztuka oddychania*, przedrukowany z „Przewodnika Zdrowia" z roku 1898[323]. W szkicu słowo „joga" nie pada, ale zaprezentowano ćwiczenie związane z zatrzymywaniem oddechu w celu oczyszczenia „wnętrza". Tekst zawiera bibliografię, do której może sięgnąć czytelnik:

> Uwaga redakcji: Powyższe ćwiczenia w zatrzymywaniu oddechu nie powinny odbywać się bez głębokiego zaczerpywania oddechu. Potrzebne do tego wskazówki znajdzie Sz. Czytelnik w książce p. t. „Mój System Tajemny"[324], która wyszła nakładem Wydawnictwa „Kultury i Sztuki" w Lwowie i w książce: „Oddychać ale jak i dlaczego?!"[325] nakładem „Przewodnika Zdrowia", Czarnowski, Berlin N, Weissenburgerstr. 27, oraz w książce p. t. „Yoga i tajemna wiedza Indji"[326] nakładem „Kultury i Sztuki" w Lwowie[327].

[322] Zob. A. Gomóła, *Inspiracje i innowacje…*, s. 215–234.

[323] „Przewodnik Zdrowia. Pismo poświęcone pielęgnowaniu zdrowia i sposobowi życia według praw i wskazówek przyrody" wychodził w Berlinie, jego wydawcą i redaktorem był August Czarnowski (1861–1935).

[324] Chodzi o książkę Raphaela Eugena Kirchnera *Mój system tajemny (Physical culture). Podręcznik zawierający wskazówki do uzyskania sił ciała i świeżości ducha wraz z dodatkiem o pełnem używaniu życia* (tłum. P. Kozielski, Kultura i Sztuka, Lwów 1913), zawierającą wskazówki do gimnastyki leczniczej.

[325] A.P. Winkelman, *Oddychać, ale jak – i dlaczego? Wezwanie do niezbędnej dla każdego gimnastyki płuc*, tłum. J.D., Księgarnia St. Miszewskiego, Łódź 1909.

[326] Trudno ustalić adres bibliograficzny tego wydania. Ten numer „Teozofji" pochodzi z 1920 r., a dostępna współcześnie edycja *Yogi…* z 1926 r. powstała na podstawie innych wydań: B. Wiedenmann, *Yoga tajemna wiedza Indji*, tłum. S. Womela, Kultura i Sztuka, Lwów 1926.

[327] [B.a.], *Sztuka oddychania*, „Teozofja" 1920, r. 2, nr 3/4, s. 52.

W „Wyzwoleniu" i „Teozofji" publikowano artykuły nie tylko na temat jogi, ale także filozofii Indii – są to głównie tłumaczenia oraz opracowania. Wśród nich znajdziemy wspomniany fragment Dhammapady („Wyzwolenie" 1919, nr 1) oraz pracę Heleny Witkowskiej (znanej wówczas autorki opracowań o tematyce historycznej) pt. *Indyjska filozofja Wedanty a współczesny solidaryzm społeczny* („Teozofja" 1920, nr 3/4).

4.4.4. Teozofia a „wyższa kultura duchowa"

We wszystkich wariantach nazwy periodyku wydawanego przez PTT na Śląsku Cieszyńskim pojawiało się sformułowanie „wyższa kultura duchowa". Niejednokrotnie można także spotkać w artykułach drukowanych w czasopismach wplecione odniesienia do „kultury materyalistycznej" przeciwstawionej „kulturze ducha". „Kultura serca" jest przeciwstawiona „kulturze zewnętrznej". Pojawiają się sformułowania nawiązujące do „barbarzyństwa", „dzikości", „kulturalności", „niekulturalności". Mówi się o „kulturze wysokiej", „postępie", a wreszcie – o procesie „ewolucji". Należałoby zatem zadać pytanie o to, w jaki sposób były one rozumiane i dlaczego pojawiły się w rozważaniach śląskich teozofów. Sformułowania związane z kulturą są zawsze w pewien sposób wartościowane, a pojęcia nie są neutralne. Termin *kultura materyalistyczna* występuje m.in. w tekście *Z dziedziny przejawów sił duchowych* Józefa Chobota („Wyzwolenie", nr 4 z 1919) i jest opisywany w następujący sposób:

> Od tej to kultury wyłącznej chuci zbogacenia się, użycia i zaspokojenia niskich żądz cielesnych a chełpiącej się takiem oświeceniem, estetyzowaniem i wyrafinowaną techniką w celu przysporzenia sobie środków i ułatwienia sposobów użycia i dogodzenia swojej zmysłowości, – zaczyna uciekać ludzkość[328].

[328] J. Chobot, *Z dziedziny przejawów sił duchowych…*, nr 4, s. 10.

Choć odnosi się do biologii człowieka oraz wiąże z wytwarzaniem pewnych urządzeń materialnych, które mają ułatwiać życie, nie można odnieść tak rozumianej kultury do tego, co w antropologii wyróżniono jako jedną z kategorii opisu kultury i nazwano „kulturą materialną"[329]. Słowo „materialistyczna" ma wyraźnie negatywny wydźwięk, sugeruje pewien brak równowagi – nie opisuje biologii człowieka ani urządzeń materialnych czy też techniki, ale sygnalizuje system wartości adaptowany przez ludzi, a znajdujący ujście w cielesności i stosunku do środowiska. Na odwołanie do sfery wartości wskazuje następujący fragment:

> Egoizm, samolubstwo, siła przed prawem, zniszczenie słabszych, zdeptanie jednostki i całych społeczeństw i żądza użycia kosztem drugich – były ideałami i zasadami przewodniemi ostatnich dziesiątek lat[330].

Mówiąc o „ostatnich dziesiątkach lat", autor zauważa, że taki typ kultury został wypracowany dopiero w pewnym momencie dziejów. Tym, co miało ostatecznie uosabiać w ten sposób rozumianą „kulturę materyalistyczną", były wydarzenia wojny światowej i powojenny stan rzeczy. Teozofowie proponowali zatem zwrócenie się ku „kulturze ducha", dostrzegając w tym realną „potrzebę ludzkości":

> Ludzkość pragnie się wyrwać z tych pęt niewoli materyalizmu i wyciąga cierpiące ramiona do czystych krain ducha i ideałów, do prawdziwej mądrości i cnoty i na nich pragnie ugruntować nowe życie, oparte o siłę ducha, oddając rząd w ręce czystej, promienistej wiedzy i ideałom braterstwa i miłości bliźniego[331].

[329] Analogicznie, nie możemy przyrównywać „kultury ducha", o której piszą teozofowie, do jednej z kategorii kultury: „kultury duchowej". Zob. np. K. Moszyński, *Człowiek. Wstęp do etnografii powszechnej i etnologii z 157 ilustracjami*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1958, s. 3–39.

[330] J. Chobot, *Z dziedziny przejawów sił duchowych*…, nr 4, s. 11.

[331] Tamże.

A zatem tak pojmowana „kultura ducha" jest swego rodzaju reakcją na „upadek" ideałów. Ma być dążeniem do pielęgnowania wartości zwróconych ku omawianym wcześniej koncepcjom humanitaryzmu czy braterstwa, a więc tego, co postulowała teozofia. „Kultura serca" odnosić się również miała się do takich wartości, jak współczucie, humanizm czy miłosierdzie:

> O humanizmie, miłosierdziu, wolności i równości, pokoju i wielu innych ładnie brzmiących słówkach słyszymy dziś aż zadużo. Zato mało jest uczynków i przykładu, mało rzeczywistości. Mimo swej wielkiej kultury *zewnętrznej* stoi ludzkość dzisiejsza przerażająco nisko pod względem *kultury serca*. Rośnie zgnilizna moralna i bezwzględność, bo świat zapomniał w blasku zdobyczy kulturalnych o *człowieku wewnętrznym*. Wzajemne mordowanie się, mściwość, zdrada i obłuda — to skutki *jednostronnego postępu*[332].

Ten krótki fragment nawiązuje do kilku istotnych kwestii. *Zdobycz kulturalna* oraz *postęp* to dwa ważne terminy, nad którymi należy się w tym miejscu zastanowić. Od XVIII wieku, myśląc o postępie, kojarzono go z pewnymi zdobyczami cywilizacyjnymi – normami, obyczajami itd. W XIX wieku termin ten został zastosowany w teorii ewolucji na gruncie antropologii i miał opisywać stopniowy rozwój, któremu podlegała ludzka kultura. Tutaj „jednostronny postęp" odnosi się do określonej sfery działalności człowieka – rozwoju w sferze „materii", zdobyczy kulturalnych w sferze np. techniki, przy jednoczesnym, jak zakłada autor, niedostatecznym rozwoju wrażliwości wewnętrznej. Na takie rozumienie tego, czym dla teozofów był postęp, może wskazywać inny artykuł, pt. *Labirynt postępu* („Teozofja" 1927, nr 4/5):

> Nikt niezaprzeczy, że postęp oznacza polepszenie stosunków życia ludzkiego. Żaden wysiłek techniczny, przysparzający wyrobów przy najmniej-

[332] [B.a.], *Dręczenie i zabijanie zwierząt a moralność i etyka*, „Wyzwolenie" 1919, r. 1, nr 4, s. 15.

> szem zużyciu sił i surowca, nie przyda się na nic społeczeństwu, jeżeli niesie korzyść tylko jednostce a krzywdzi całą resztę społeczeństwa[333].

Pojawia się zatem także kwestia społecznej pożyteczności postępu – postęp, a więc rozwój, dotyczy większej grupy osób, które powinny odnieść w jego wyniku korzyść. „Kultura serca" może być w tym znaczeniu uznana za przynależącą do „kultury ducha". Kultura jest tu jednocześnie cały czas traktowana w sensie atrybutywnym jako kultura ogólnoludzka.

Istotne jest również rozpoznanie wagi edukacji w procesie przyswajania i krzewienia „kultury ducha". Wydaje się, że pojęcie kulturalności, rozumianej jako nabywanie, ale także kształtowanie pewnych nawyków, zachowań i postaw, a zatem skojarzone z rozwojem jednostki i jej wychowaniem, było dość bliskie teozofom. Jednocześnie niekulturalność nie była rozumiana potocznie jako brak wychowania[334]. W artykule *O istotną kulturę* („Teozofja" 1921, nr 9) czytamy:

> Osobowość to złożony układ sił psychicznych, które muszą być utrzymywane w prawidłowym porządku o ile człowiek ma się rozwijać. Jeśli dany osobnik nie posiada stałych wytycznych koncentrujących te siły, jeśli chwieje się targany poziomemi namiętnościami, jego psychiczna istota zaczyna się tem samem rozkładać. To też zagadnienie etyczne jest zasadniczem dla każdego myślącego człowieka[335].

---

[333] Ad. B., *Labirynt postępu*, „Teozofja" 1927, r. 3, nr 4/5, s. 63.

[334] „Rousseau (franc. pisarz i pedagog) wypowiada się w »Emilu«, iż ludzie, żywiący się mięsem, są w ogóle dziksi i okrutniejsi od innych. Dzikość ludów niekulturalnych przypisuje on sposobowi żywienia się". A. Podżorski, *Wegetaryzm*, „Wyzwolenie" 1919, r. 1, nr 4, s. 13. Rozróżnienie na ludy kulturalne i niekulturalne występuje u Herdera, niemiecki filozof nie wskazuje jednak na brak kultury u ludów, które określa mianem „niekulturalnych", ale na różnicę w stopniu jej rozwoju. Zob. J.G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, tłum. J. Gałecki, t. 1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1962, s. 387–388. Wydaje się, że tutaj „niekulturalność" rozumiana jest w podobny sposób, łączona z „dzikością", a zatem, używając kategorii ewolucjonistycznych, z najniższym stopniem rozwoju kultury.

[335] [B.a.], *O istotną kulturę*, „Teozofja" 1921, r. 2, nr 9, s. 120.

Ukształtowanie osobowości, charakteru ma czynić człowieka odpowiedzialnym za samego siebie, ale także za innych ludzi oraz zwierzęta – za bycie jednostką w społeczeństwie, ale też za bycie człowiekiem. Czynne podążanie ścieżką edukacji i doskonalenia samego siebie oraz pomagania w doskonaleniu się innym stało się ważnym postulatem dla PTT na Śląsku Cieszyńskim. W drugim roku działania pisma „Wyzwolenie" tak przedstawiano misję periodyku:

> Cel pierwotny pisma nie ulegnie przez to zmianie. Uwzględnione zostaną tylko więcej jeszcze myśli i ideały teozoficzne. […] Jeżeli rocznik 1. zastosowany był więcej do charakteru i duchowych potrzeb czytelników rekrutujących się głównie ze Śląska – to rok II. będzie miał znaczenie ogólniejsze. Początkowo chodziło o stworzenie takiego organu w języku polskim ażeby uprzystępnić wiedzę duchową czytelnikom nie znającym całkiem lub dobrze innych języków, należało wskazać na słuszność idei jarskiej, ale podkreślić jarstwo wewnętrzne jako istotnie wartościowe, wyświetlić wartość i znaczenie spirytyzmu jako pomocniczego środka do obalenia materyalizmu, wskazać na potrzebę bratania ludzkości i na celowość, wartość i istotę życia wszelkiego, oraz wyświetlić istotę wewnętrznego odrodzenia czyli wcielenia się bóstwa w ludzkość. Z zadania tego wywiązaliśmy się po części, resztę uzupełnić ma rok II[336].

Cele stawiane czasopismu były jednocześnie celami, jakie stawiali przed sobą członkowie PTT. Edukacja stanowiła istotny filar, scalający program zaproponowany przez towarzystwo. Wiele artykułów zamieszczonych w „Wyzwoleniu" i „Teozofji" podkreśla wagę edukacji jako drogi do wychowania człowieka tak, by można było realizować inne ideały. Idee towarzystwa cechuje również dość daleko posunięta wiara w skuteczność podnoszenia poziomu edukacji. Artykuł *O istotną kulturę* został podsumowany w następujący sposób: „Dlatego rzec można śmiało, iż wychowanie człowieka – jakkolwiek wskazuje ścieżkę ciernistą i uciąż-

[336] [Redakcja?], *Na zakończenie roku*…, s. 31.

liwą, przecież stanowi ostatni wyraz postępu"[337]. A zatem PTT na Śląsku Cieszyńskim realizowało wyraźny program wychowawczy.

Trzy przewodnie hasła TS, wielokrotnie przedrukowywane na łamach „Teozofji", prezentowały stanowisko niezwykle ogólne, co powodowało, że program przedstawiony przez PTT na Śląsku Cieszyńskim w „Wyzwoleniu" i „Teozofji" był ich interpretacją i jednocześnie propozycją ich wdrożenia. W publikacjach stroniono od deklaracji politycznych, podkreślając jednocześnie polski charakter organizacji i czasopism stanowiących jej organy. Przełożyło się to także na działalność towarzystwa – organizowanie kursów esperanto, wykładów, odczytów, gromadzenie księgozbioru.

PTT na Śląsku Cieszyńskim inaczej porządkowało główne cele niż TS – „podnoszenie poziomu oświaty" znalazło się w punkcie pierwszym, działania na rzecz braterstwa zaś w ostatnim. Jak już wspomniałam, moim zdaniem taki układ odzwierciedla raczej ciąg czynności, niż sugeruje hierarchię aksjologiczną. Aby doprowadzić do „powszechnego braterstwa", należy zacząć od konkretnej pracy edukacyjnej, mającej na celu „podniesienie poziomu oświaty", poprzez „studia porównawcze systemów religijnych i filozoficznych" oraz „pielęgnowanie wiedzy, szczególnie okultystycznej". Trzy zadania wskazywane przez TS są raczej oderwanymi od siebie, bardzo ogólnymi ideami, ale przetworzone przez PTT na Śląsku Cieszyńskim zazębiają się, zyskują logiczny układ, są z sobą powiązane strukturalnie i poprzez konkretne działania mają prowadzić do uzyskania określonych rezultatów.

Nie można rozpatrywać aktywności stowarzyszenia bez odwołań do historycznego i kulturowego kontekstu Śląska Cieszyńskiego. Wszystkie działania, które podejmowano od momentu powstania polskiego ruchu narodowego na Śląsku Cieszyńskim, skupione były wokół kilku ważnych zadań: obudzenia świadomości narodowej, adaptacji ważnych wzorów kultury polskiej, dostarczenia Polakom literatury i prasy w języku ojczystym oraz podnoszenia poziomu edukacji (co realizowane było przez zakładanie szkół). W związku z sytuacją polityczną zadania te musiały być

[337] [B.a.], *O istotną kulturę*, „Teozofja" 1921, r. 2, nr 10/11, s. 149.

podejmowane z inicjatywy oddolnej, ale nie indywidualnej. Konieczność pracy zbiorowej wpłynęła na tworzenie mniej lub bardziej sformalizowanych stowarzyszeń o różnym zasięgu – jednym z najważniejszych była na pewno Macierz Szkolna dla Księstwa Cieszyńskiego, działająca na rzecz społeczności lokalnej, ale zrzeszająca Polaków mieszkających w innych, nawet bardzo odległych miejscach[338].

Od XIX wieku na kwestię kształcenia i samokształcenia zaczęto spoglądać coraz częściej z perspektywy wychowania narodowego. Jedną z najciekawszych w tym zakresie propozycji stworzył na początku XX wieku Wincenty Lutosławski. Chcę przywołać w tym miejscu jego idee, ponieważ nie można pominąć ich związków z wczesnymi dziejami polskiej teozofii, chociażby dzięki osobie Mieczysława Geniusza. Zaprojektowane przez Geniusza przed I wojną światową w Galicji Ognisko Badań Ezoterycznych i Metapsychicznych inspirowane było teozofią rodem z TS (Adyar); wybuch wojny przeszkodził w zrealizowaniu zamierzenia. Geniusz odwoływał się także w swoich przemyśleniach do koncepcji wychowania narodowego Lutosławskiego, które znał dobrze i wspierał m.in. tekstem *Sprawa wychowania narodowego a Wincenty Lutosławski: odczyt wygłoszony w Zakopanem dnia 15-go września 1903-go r.* (1903). W 1910 roku organizował spotkania warszawskiego Towarzystwa Teozoficznego w Kosowie – tym samym miejscu, gdzie spotykało się Eleusis stworzone przez Lutosławskiego. Warszawskie Towarzystwo Teozoficzne, którego sekretarzem był Kazimierz Stabrowski, miało związki z Geniuszem. Stabrowski natomiast nie tylko znał Podżorskiego, ale także w 1919 roku współpracował z Polskim Towarzystwem Teozoficznym na Śląsku Cieszyńskim. Nie chcę przez to założyć prostej migracji idei. Uważam, że sprawa jest bardziej skomplikowana.

Lutosławski, tworząc tzw. Uniwersytet Mickiewicza (organizację o takiej nazwie założył we Fryburgu w marcu 1901 roku), wskazywał, że jego celem jest:

[338] Zob. np. A. Gomóła, *Jan Witort. Przyczynek do dziejów kontaktów śląsko-żmudzkich*, Wydawnictwo Gnome, Katowice 2007.

> […] znalezienie odpowiednio uzdolnionych osób, które należałoby wykształcić. Uważał, że powinni to być ludzie o szerokich zainteresowaniach zarówno przyrodniczych, jak i humanistycznych, obejmujących „badania historyczne i spekulację filozoficzną". Po ukończeniu procesu kształcenia badacz miał rozpocząć „wykłady publiczne i prywatne wszędzie, gdzie go wezwie potrzeba SWN [Sprawy Wychowania Narodowego]", jego celem było objęcie katedry, ale takiej, która nie organiczałaby go programami i regulaminami[339].

Koncepcja Lutosławskiego zakładała więc wykształcenie dobrze przygotowanych elit intelektualnych, które mogłyby wpływać na edukację społeczeństwa. Gdy filozof przygotowywał ten program, systemy szkolnictwa poszczególnych zaborów nastawione były na kształcenie raczej obywateli danego państwa (realizując programy – jak pisał Lutosławski – „wychowania państwowego") niż Polaków. Stąd pojawiła się idea wychowania narodowego, które musiało przeciwstawiać się wychowaniu państwowemu – być tajne, opierać się na grupach przyjaciół „prowadzonych" przez „»dobrowolnie wybranego wodza«"[340]. Część osób przeciwstawiała się koncepcjom Lutosławskiego, ale: „Inicjatywa Lutosławskiego znajdowała jednak poparcie, byli tacy, jak np. Mieczysław Geniusz (1853–1920), inżynier, publicysta i społecznik, którzy lojalnie i gorliwie popularyzowali idee wychowania narodowego"[341]; działalność teozoficzna Geniusza związana była m.in. z Krakowem. Założone przez Lutosławskiego (właśnie w Krakowie w 1902 roku) stowarzyszenie Eleusis[342] działało intensywnie na Górnym Śląsku oraz w Galicji, jedno z kół było także na terenie Śląska Cieszyńskiego[343]. Koncepcja filozofa

[339] A. Gomóła, *Inspiracje i innowacje…*, s. 227.

[340] Tamże, s. 228.

[341] Tamże, s. 228–229.

[342] Na temat stowarzyszenia Eleusis szerzej pisały: Teresa Podgórska, *Stowarzyszenie patriotyczno-religijne Eleusis w latach 1902–1914*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, oraz Jolanta Kwiatek, *„Eleusis" na Górnym Śląsku w latach 1903–1914*, Instytut Śląski, Opole 1991.

[343] Zob. T. Podgórska, *Stowarzyszenie patriotyczno-religijne…* W rozmowach ze starszym pokoleniem Cieszyniaków pojawiały się niejednokrotnie wzmianki

miała na celu prymarnie kształcenie elit, których misją byłaby edukacja Polaków, choć w ramach prowadzonego w Krakowie Seminarium Wychowania Narodowego kształcono polskich robotników z Górnego Śląska; wysoka była jednak cena, którą zapłacili oni za zaangażowanie się w tę działalność[344].

Wydaje się, że cieszyńscy teozofowie chcieli podążać własną drogą; na obszarze Zagłębia Ostrawsko-Karwińskiego przeważali polscy robotnicy i taka koncepcja „elity intelektualnej", którą lansował Lutosławski, raczej nie mogła się przyjąć. Wybrali oni formę organizacyjną, która pozwalała na dużą autonomię i działania oddolne – PTT na Śląsku Cieszyńskim odwoływało się do idei TS (Adyar), ale mogło wybrać sposób wcielania ich w życie. Tak o działalności PTT pisze Sobieski:

> Polskie Towarzystwo Teozoficzne w Nydku pod dzielną prezesurą Andrzeja Kajfosza wykazywało wielką żywotność. Działalność tego Towarzystwa nie była naśladownictwem innych tego typu organizacji. Linia działalności była własna, indywidualna, którą można było określić jako „różokrzyżową". Wspólną była tylko nazwa, jako że określała ich zasadniczy zakres działania i dążenia[345].

Sobieski cytuje również wypowiedź Kajfosza: „[…] bo jak sam mówi: »dobra wola i ochota nie pozostawiły mnie samego, bo zostałem natchniony, jak poeta do poezji«"[346]. W periodykach PTT na Śląsku Cieszyńskim publikowano – choć nieliczne – prace Andrzeja Kajfosza. Początkowo zajmował się on przede wszystkim tłumaczeniami (z niemieckiego

o „Elsach", czyli członkach Eleusis – za informację na ten temat dziękuję Doktorowi Eugeniuszowi Jaworskiemu i Profesor Ewie Kosowskiej.

[344] Głośna była sprawa górników na Górnym Śląsku, którzy podjęli działalność w myśli idei Lutosławskiego. Skupili się oni wokół czasopisma „Iskra", aby działając na rzecz ruchu abstynenckiego, jednocześnie głosić hasła narodowościowe. Zostali oni w 1906 r. skazani, a stowarzyszenie, które tworzyli, rozwiązano. Por. J. Kwiatek, *„Eleusis" na Górnym Śląsku…*

[345] Książnica Cieszyńska, sygn. RS AKC. 00284: A. Sobieski, Andrzej Kajfosz, s. 4.

[346] Tamże, s. 7.

i czeskiego), z czasem zaczął publikować także własne artykuły: *O naukach duchowych* („Wyzwolenie" 1920, nr 8), *Do Przyjaciół ruchu teozoficznego* („Teozofja" 1920, nr 5), *Wartość życia i jego reforma* („Teozofja" 1927, nr 4/5), *Żądza sławy i panowania* („Teozofja" 1929, nr 6/8), *Wiedza to potęga* („Teozofja" 1931, nr 11/12) – wymieniam te, pod którymi widnieje jego nazwisko. Można również podejrzewać, że Kajfosz, po przejęciu kierownictwa redakcji po Podżorskim, był autorem wszystkich notek kierowanych do czytelników. W tekstach tych pojawia się idea kształcenia człowieka jako wyznacznika ewolucji. Kajfosz sięga do Pisma Świętego, którego fragmentami ilustruje swoje artykuły. Motywy chrześcijańskie odnaleźć można w wielu publikacjach zamieszczanych w „Wyzwoleniu" i „Teozofji". Przypominam o tym, ponieważ Faivre uważał, że teozofia reprezentowana przez TS odchodziła od chrześcijaństwa i skłaniała się ku (swoiście pojmowanym) religiom Wschodu. W PTT na Śląsku Cieszyńskim działali ludzie, który próbowali pogodzić światopogląd teozoficzny z przynależnością do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. W ich przypadku teozofia miała tworzyć nowy sposób życia w ramach istniejącego już modelu. Chcę w tym miejscu nawiązać jeszcze raz do kultu Krishnamurtiego, który stanowił istotną przyczynę rozbieżności pomiędzy śląskimi teozofami a zapatrywaniami TS (Adyar). Ogłoszenie Krishnamurtiego nowym mesjaszem wywołało poważny kryzys w wielu stowarzyszeniach teozoficznych w latach dwudziestych. O ile jednak PTT (Adyar) z siedzibą w Warszawie podjęło inicjatywę Besant, o tyle w szeregach PTT na Śląsku Cieszyńskim sprzeciwiono się jej. Oczywiście jednym z ważnych czynników była niewątpliwa odrębność organizacyjna PTT na Śląsku Cieszyńskim, a zatem pełna swoboda wyboru. Natomiast sam fakt, że sytuacja ta doprowadziła do wewnętrznego kryzysu, może świadczyć o pewnej łączności, którą jednak odczuwano z TS (Adyar). O tym wydarzeniu pisze obszernie Szymeczek, analizując wspomnianą wcześniej sprawę potencjalnego połączenia z TS (Adyar) w Ostrawie. Jest to interesujące również ze względu na to, że główne czeskie towarzystwo teozoficzne także zaprotestowało przeciwko działaniom Besant – stowarzyszenie w Ostrawie pozostało jednak wierne TS (Adyar). Kajfosz, buntując się przeciwko przyłączeniu PTT na Śląsku

Cieszyńskim do TS (Adyar) w Ostrawie, nie krył swego oburzenia związanego z kultem Krishnamurtiego. We wspomnianym wcześniej liście otwartym do członków PTT na Śląsku Cieszyńskim kwestionował zasadność ograniczania „doświadczania" Boga do zaaprobowanych przez TS (Adyar) sposobów[347]. Prezes zauważył także rozdźwięk pomiędzy deklarowanymi przez TS (Adyar) ideami, programem etycznym, który powinien z nich wynikać, oraz wcielaniem ich w życie przez działalność poszczególnych stowarzyszeń:

> Nauki teozoficzne głoszone są bez względu na stan, narodowość i rasę. A coż się dzieje? Tu jeżeli jest robotnik, to się nim gardzi i poniewiera, chociaż ma niejedno doświadczenie życiowe świetniejsze niż dyplomowani. Ma się niezważać na tytuły, tu tytuł tylko rolę odgrywa. Szkoła twardego życia nic nie znaczy, bo oni jedynie uprzywilejowani. Mógłbym jeszcze wiele rzeczy napisać, lecz brak czasu nie pozwala mi na to. Te rzeczy i tak wyjdą na wierzch. Nie dyplomy, ale życie pełne doświadczeń czynią Mistrza[348].

Ludzie formujący TS (Adyar) często odwoływali się do przeżyć mistycznych (np. rzekome zdolności mediumistyczne Bławatskiej, wizje doświadczane przez nią), a nawet próbowali wprowadzić nowe formy kultu religijnego (jak w przypadku działań Besant wobec Krishnamurtiego). Z czasem mogło to prowadzić do wykształcenia się pewnych zamkniętych form doświadczenia religijnego, opartego m.in. na elitaryzacji „wiernych". Wydaje się, że Kajfosz sprzeciwiał się takiemu pojmowaniu teozofii, wskazując raczej na potrzebę dostępności myśli teozo-

[347] Zob. J. Szymeczek, *Krishnamurti jako Nauczyciel Świata a kryzys więziotwórczy w polskich kołach teozoficznych na czeskim Śląsku Cieszyńskim w okresie międzywojennym* (maszynopis udostępniony przez autora). Por. także: Tenże, *Activities of the Theosophical Society and the Order of the Star in the East in the Czech Lands until 1939*, „Studia Religiologica" 2020, nr 1, s. 49–62.

[348] Ośrodek Dokumentacyjny Kongresu Polaków Czeski Cieszyn, zbiór: Organizacje polskie, teczka: Polskie Towarzystwo Teozoficzne, List A. Kajfosza do bazy członkowskiej 28.4.1926 (?). Cytuję za: J. Szymeczek, *Krishnamurti jako Nauczyciel Świata*…

ficznej dla każdego człowieka niż udostępnianie jej wyselekcjonowanej grupie wybranych. Prawdopodobnie ważniejszy był dla niego aspekt refleksyjny czy też filozoficzny teozofii. Istotną rolę odgrywało doświadczenie jako droga kształtująca światopogląd, ale także pewne postawy etyczne. Edukacja pojmowana była nie tylko jako realne działania związane z dokształcaniem, ale też świadome kształtowanie własnej drogi życiowej. Pogląd ten wydaje się niezwykle zdroworozsądkowy, osadzony w realiach życia codziennego, nie zaś sporadycznych doświadczeniach mistycznych. Odwołam się do klasycznej koncepcji Ruth Benedict dotyczącej wzorów kultury. Amerykańska antropolog, wykorzystując pojęcia zaproponowane przez Friedricha Nietzschego, mówiła o pewnych rysach kulturowych, o kategoriach apollińskich i dionizyjskich, które miały „wysuwać na czoło główne cechy odróżniające kulturę"[349]. Dionizyjczyk miał dążyć do przekroczenia „barier" nakładanych na niego przez zmysły, uzyskania stanu psychicznego, „którego istotą jest brak umiaru"[350] (w przeżyciu osobistym lub w rytuale) – Apollińczyk natomiast dążył zawsze do jego zachowania, nie ulegał rozprzężeniu psychicznemu, zawsze pozostawał w pewnych granicach, często wyznaczanych przez tradycję[351]. Stanowisko reprezentowane przez Kajfosza oraz pozostałych przy prezesie członków PTT na Śląsku Cieszyńskim (jak wiemy, po tym kryzysie część kół rozluźniła swoje związki z siedzibą w Nydku) zdaje się dość mocno nawiązywać do appolińskich wzorów. Teozofia, będąca czymś, co przybyło z zewnątrz, jest jednocześnie silnie zintegrowana z rodzimymi wartościami, zasadami i przekonaniami. Można powiedzieć, że do pewnego stopnia poszerza ona istniejące granice, ale ich nie przekracza. Warto przytoczyć w tym miejscu, powracając także częściowo do tematu jogi, dość oryginalną odpowiedź redakcji „Teozofji" na jedno z pytań czytelników:

[349] R. Benedict, *Wzory kultury*, tłum. J. Prokopiuk, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966, s. 150.

[350] Tamże, s. 149.

[351] Zob. tamże, s. 149–151.

> Na zapytanie, ku jakiej stronie przychylamy się, czy do Teozofji chrześciańskiej lub indyjskiej – odpowiadamy, że nie czynimy różnicy między Teozofją chrześciańską a Teozofją indyjską lub którąkolwiek inną; uznajemy tylko jedną „boską mądrość" (Teozofję) która płynie z boskiego siebiepoznania a nie z mądrości świata tego, jak powiada ap. Paweł w liście do Korentów. Do boskiego siebie poznania można dojść tylko przez połączenie się z boskim człowiekiem (Chrystus) i nie zależy wiele na tem, czy nazywa się to „Iswara", „Pan", „Światło" i t. d. To połączenie nazywa się w nauce indyjskiej Jogą. Mamy różne drogi – prowadzące do połączenia się z Chrystusem i różne sposoby Jogi[352].

Wykorzystano w tym fragmencie etymologię słowa *joga*, które oznacza 'ujarzmienie', 'połączenie'[353], i zastosowano je do oznaczenia harmonijnego (a przy tym świadomego) łączenia odmiennych światopoglądów. Zważywszy na zainteresowanie Kajfosza jogą, jest prawdopodobne, że to on jest autorem tej odpowiedzi. Tak rozumiana teozofia stanowiła „połączenie" pomiędzy tradycyjnymi wyobrażeniami a nowymi inspiracjami, które płynęły nie tylko z daleka (np. filozofii Indii), ale również z bardzo bliska (np. myśl Juliana Ochorowicza). Wszystko to integrowane było w ramach dobrze rozpoznanego systemu zrzeszania się ludzi, scalenia ich ideowo. Członkami PTT na Śląsku Cieszyńskim kierowała przy tym raczej fascynacja zjawiskami świata i poszukiwanie głębokiego porządku we wszechświecie niż pragnienie przeżycia czegoś „cudownego", wykraczającego daleko poza codzienne doświadczenie.

Publikacje wydawane przez PTT na Śląsku Cieszyńskim miały za zadanie kształtowanie „wyższej kultury duchowej" przez wprowadzanie treści mających oddziaływać na wrażliwość czytelnika. Propagowano w ten sposób idee braterstwa, łączenia ludzi ponad podziałami – dlatego też zachęcano do nauki esperanto; zwracano także uwagę na los i cierpienia zwierząt jako istot żywych. Możemy przypuszczać, że wzory te były – przynajmniej częściowo – wcielane w życie przez członków to-

[352] [Redakcja?], [*P. S. B. B.*…], „Teozofja" 1921, r. 2, nr 6/7, s. 95.

[353] Zob. hasło *Joga* autorstwa Dagmary Wasilewskiej w *Słowniku wybranych pojęć, tekstów i osób*, w: *Joga w kontekstach kulturowych 2*…, s. 161–163.

warzystwa. Świadczy o tym biografia Andrzeja Kajfosza, który prezentowane w czasopismach zasady realizował poprzez konkretne działania (np. sadownictwo, pszczelarstwo). Jestem przekonana, że PTT na Śląsku Cieszyńskim miało swój wkład w kształtowanie postaw ludzi w środowisku, w którym działało. Uważam, że członkowie tego stowarzyszenia dokonali świadomego wyboru, czerpiąc z idei zawartych np. w pracach Ochorowicza, aby realizować swoje cele, odrzucając jednocześnie koncepcje teozoficzne funkcjonujące w innych grupach. Program PTT na Śląsku Cieszyńskim miał formę pozytywistyczną – pracowano w konkretnych warunkach kulturowych, odpowiadając na najważniejsze potrzeby związane z dostarczaniem literatury w języku polskim, rozpowszechnianiem wiedzy, wzajemnym kształceniem i samopomocą. Brak polskiej literatury w środowisku spirytystycznym zdominowanym przez czeskie organizacje nie wydaje się jedynym problemem, z którym mierzyli się przyszli członkowie PTT na Śląsku Cieszyńskim. Pamiętać należy, że towarzystwo zakładane było w okresie po wojnie siedmiodniowej, w strefie kontrolowanej przez Czechosłowację, choć nadal istniały tu polskie organy administracyjne. Jak pisałam w rozdziale trzecim, od końca XIX wieku wzmógł się na tym terenie czeski ruch narodowy. Po przejęciu Zagłębia Ostrawsko-Karwińskiego przez wojska Czechosłowacji relacje pomiędzy Polakami i Czechami były bardzo napięte. W przypadku przyszłych członków Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim sprawę mógł dodatkowo komplikować brak polskich organizacji o charakterze okultystycznym na tych terenach – przeważały struktury czeskie. „Teozoficzność" PTT na Śląsku Cieszyńskim miała, jak sądzę, dwa oblicza: wyrażała głębokie zainteresowania jego członków, ale umożliwiała też gromadzenie się Polaków w sposób niebudzący sprzeciwu władz czechosłowackich. Towarzystwo nie podejmowało wszak działań politycznych (potwierdzają to raporty czeskiej żandarmerii z roku 1920), ale deklarowało neutralne cele o podłożu „badawczym" i edukacyjnym, co dawało możliwość pisania oraz czytania w języku narodowym.

Identyfikacja celów jest łatwiejsza, częściej są one bowiem wyrażone wprost. Znacznie trudniej rozpoznać i opisać funkcje. Ludzie świadomie

tworzący organizacje przeważnie wiedzą, czego chcą, rzadko jednak zdają sobie sprawę z efektów swojego działania, a są one tym trudniejsze do uchwycenia, im większa jest organizacja i im dłużej jest aktywna. W latach 1919–1931 działalność PTT musiała być ważna dla Cieszyniaków – świadczy o tym liczba członków organizacji. Trzeba pamiętać, że stowarzyszenie to działało dwie dekady (do II wojny światowej), utrzymując się z datków niezamożnych ludzi. Organizacja służyła lokalnym społecznościom, łączyła polską diasporę, a dzięki postawie prezesa Andrzeja Kajfosza lansowała określone wzory osobowe.

Zakończenie

Historię dziejów Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim w latach 1931–1939 odtworzył częściowo Józef Szymeczek. Badacz zauważył, że był to okres, w którym stowarzyszenie doświadczyło odpływu członków i „straciło blask dawnej świetności”[1]:

> Regularne spotkania odbywały się już tylko w dwu miejscach w Nydku – w siedzibie u Andrzeja Kajfosza w Nydku na Górze nr 154 i w domu u Pawła Bartosza w Nydku na Głuchowej nr 42 (od VI 1937 r. u Pawła Pilcha w Nydku nr 236). Przeciętnie organizowano 20 do 25 spotkań w skali roku, na przemian w jednym, czy drugim miejscu. W spotkaniach brało udział do 20 osób. Od 1931 r. już Polskie Towarzystwo Teozoficzne nie wydawało żadnego pisma ani publikacji. Działalność skupiła się na organizowaniu zebrań i wygłaszaniu odczytów teozoficznych i ezoterycznych. Wykłady prowadził z reguły prezes, wyjątkowo zaufani członkowie (Karol Milerski i inni)[2].

---

[1] J. Szymeczek, *Krishnamurti jako Nauczyciel Świata a kryzys więziotwórczy w polskich kołach teozoficznych na czeskim Śląsku Cieszyńskim w okresie międzywojennym* (maszynopis udostępniony przez autora).

[2] Tamże.

Jednak od 1933 roku Andrzej Kajfosz skłaniał się bardziej ku rozważaniom związanym z „chrześcijaństwem ezoterycznym", jak je określono w sprawozdaniu sporządzonym na Walnym Zgromadzeniu w lipcu 1935 roku:

> A.K. powołując się dużo na pierwotnych zakładaczy chrześcijaństwa a szczególnie apostołów, iż oni byli pierwszymi pionierami pierwotnego chrześcijaństwa ezoterycznego, to jest chrześcijaństwa, które zakłada na życie wewnętrznem, duchowym a nie na zewnętrznych formach egzoterycznego chrześcijaństwa, to jest powierzchowego czyli spaczonego. O życiu ezoterycznego chrześcijaństwa dowie się każdy tylko z pism, które zawarte są w Biblii. A że z doświadczenia powiedzieć może gdy od swej młodości zajmował się wyłącznie teorią innych ksiąg, że były tylko na przeszkodzie mu w duchowym poszukiwaniu do celu Prawdy życia. Powiedział też, że różne teorie były mu częściowo dla zrozumienia, lecz że i to było zastawą na drodze. Popiera podanie apostoła Pawła, który powiedział nie dajcie się zwieść filozofią[3].

A zatem w pewnym sensie członkowie stowarzyszenia po roku 1931 skupili się raczej na refleksji nad lekturą Biblii, czerpiąc, jak się wydaje, także z protestanckiej tradycji lektury Pisma[4].

Towarzystwo było małe, ale nadal istniało. W 1938 roku, po przyłączeniu Zaolzia do Polski, rozpoczęto prace nad nowym statutem, które jednak nie zostały sfinalizowane (nie zgłoszono również reaktywacji stowarzyszenia)[5]. Wiadomo, że działalność organizacji została zawieszona w czasie II wojny światowej. Dokument z 18 czerwca 1940 roku, wystawiony przez Zemský Úřad v Brně, znajdujący się na terenie Protek-

[3] Cytuję za: tamże.

[4] Zob. F. Lebrun, *Reformacja: wspólna wiara i osobista pobożność*, w: *Historia życia prywatnego*, t. 3. *Od renesansu do oświecenia*, red. R. Chartier, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1999, s. 75–117.

[5] Por. J. Szymeczek, *Krishnamurti jako Nauczyciel Świata*…

toratu Czech i Moraw (Protektorát Čechy a Morava)[6], wykreślał z katastru Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku Cieszyńskim jako znajdujące się poza granicami administracyjnymi tych terenów[7]. Obszar Zaolzia, który w 1938 roku przejęła w wyniku porozumienia z III Rzeszą Polska, w 1939 roku znalazł się znów w innych granicach administracyjnych:

> Po upadku Polski przez ponad miesiąc na Śląsku Cieszyńskim funkcjonował zarząd wojskowy, przy którym działał zarząd cywilny na czele z Ottonem Fritzem. Dekretem Adolfa Hitlera z 8 października 1939 roku O podziale i zarządzie terenów wschodnich prawie cały przynależny wcześniej do Polski region został wcielony do III Rzeszy[8].

Trudno powiedzieć, co działo się z członkami towarzystwa podczas wojny. Szymeczek wspomina o tym okresie z perspektywy powojennej:

> Bezpośrednio po wojnie Towarzystwo Teozoficzne nie skorzystało z możliwości wznowienia działalności na podstawie dekretu Beneša nr 81/45. Towarzystwo już przeszło sześć lat nie działało, wielu członków zmarło a inni żywili małe zainteresowanie dalszą pracą, prezes zaś w wyniku ciężkich przeżyć wojennych podupadł na zdrowiu[9].

Po II wojnie światowej ruch teozoficzny zdecydowanie stracił na znaczeniu – ograniczeniu uległa nawet działalność Theosophical Society (Adyar) i już nigdy nie powróciła do stanu z czasów prezydentury

[6] Protektorat Czech i Moraw był autonomiczną jednostką administracyjną utworzoną 16 marca 1939 r. przez III Rzeszę z terenów Czech, Moraw i Śląska Czeskiego. Istniał do 8–9 kwietnia 1945 r.

[7] Zemský archiv v Opavě, fond Severomoravský krajský národní výbor Ostrava, karton 389, sign. 262: Dokumenty wymazujące PTT na Śląsku Cieszyńskim z katastru z 1940 roku, [k. 1, k. 2].

[8] K. Nowak, *W latach II wojny światowej*, w: *Śląsk Cieszyński w latach 1918–1945*, tłum. A. Rusnok, red. K. Nowak, Starostwo Powiatowe w Cieszynie, Cieszyn 2015, s. 442.

[9] J. Szymeczek, *Towarzystwo Teozoficzne*, „Biuletyn Ośrodka Dokumentacyjnego Kongresu Polaków w Republice Czeskiej" 1995, nr 2, s. 30–31.

Besant. Choć PTT na Śląsku Cieszyńskim nie mogło z łatwością wznowić pracy, to, jak pisze Szymeczek,

> w czerwcu 1946 roku sprawa ruszyła. Impulsem był otrzymany z Urzędu Podatkowego w Jabłonkowie (Berníhoúřadu) nakaz płatniczy w celu *uiszczenia należności ekwiwalentu za lata 1945 i 1946*[10].

Stowarzyszenie nie dysponowało jednak odpowiednimi środkami finansowymi, pozwalającymi na utrzymanie działalności, a także wniesienie żądanych opłat, więc jego członkowie postanowili je zlikwidować: „Zebranie likwidacyjne odbyło się 28.7.1946 w Nydku. W dniu likwidacji przypuszczalna wartość majątku towarzystwa – biblioteka i stare druki Teozofii i Wyzwolenia – wynosiła 3.434 Kč"[11]. Z podpisanego przez Kajfosza raportu o stanie majątkowym dowiadujemy się, że wielu działaczy PTT zmarło, a pozostali nie wykazywali chęci do dalszej aktywności. Od 1931 roku organizacja nie wydawała żadnych publikacji i utrzymywała się tylko z darowizn. Posiadane przez PTT środki w wysokości 70,72 koron zostały zużytkowane w całości na postępowanie likwidacyjne. Z dokumentu wynika, że na wniosek członków towarzystwa (ich liczba nie jest podana) miało ono zostać poddane reorganizacji w ciągu roku. Z pisma zachowanego w opawskim archiwum wynika też, że prezesem stowarzyszenia nadal był Kajfosz, sekretarzem Emilia Kajfoszowa, skarbnikiem Zuzanna Trombik, komisję rewizyjną zaś tworzyli Paweł Pilch i Józef Turoń. Na karcie widnieje pieczątka towarzystwa zawierająca informację: „P.T. Teozoficzne na Śląsku Ciesz. Nydek 154. p. Bystrzyca"[12]. Nie używano już zatem pieczęci sygnowanej znakiem Theosophical Society (Adyar). W tym samym archiwum jest także dokument stwierdzający, że towarzystwo otrzymało zezwolenie na rozwiązanie oraz że

[10] Tamże, s. 31.

[11] Tamże.

[12] Zemský archiv v Opavě, fond Severomoravský krajský národní výbor Ostrava, karton 389, sign. 262: Pismo PTT na Śląsku Cieszyńskim z prośbą o zgodę na rozwiązanie stowarzyszenia (sprawozdanie finansowe, potwierdzenie nieprowadzenia działalności).

po reorganizacji możliwe jest stworzenie nowej grupy[13]. Stowarzyszenie zostało ostatecznie zlikwidowane na początku 1947 roku[14]. Według informacji Szymeczka w tym samym roku dawni członkowie PTT powołali organizację o nazwie Teozofická společnost pro Zemi Moravskoslezskou, którą zatwierdzono w roku 1948. Choć oficjalnym językiem stowarzyszenia był czeski, to korespondencję prowadzono w języku polskim, po polsku również rozmawiano podczas zebrań. Członkowie grupy utrzymywali kontakt z praskim kołem teozofów (Teozofická společnost), którego prezesem był wtedy Vàclav Cimr[15]. Szymeczek pisze:

> Towarzystwo Teozoficzne było ostatnim związkiem w CSR zajmującym się „wyższą kulturą duchową", który jeszcze działał. Lecz i jego dni były policzone. W marcu 1951 Okręgowa Rada Narodowa (KNV v Ostravě – referat pro vnitřnívěci a bezpečnost) zażądała od PRN w Czeskim Cieszynie przeprowadzenie rewizji działalności związku. Interesowano się przede wszystkim tym, jaki jest stosunek związku i jego przedstawicieli do ustroju ludowo-demokratycznego i jak dalece przyczynia się do budowania socjalizmu[16].

Teozofická společnost pro Zemi Moravskoslezskou została ostatecznie zlikwidowana 9 grudnia 1951 roku[17].

Można zadać pytania: czy po teozofach pozostał jakiś ślad w Nydku i Zagłębiu Karwińsko-Ostrawskim? czy – a jeśli tak, to w jakim stopniu – ich działalność wpłynęła na środowisko, w którym żyli? Zebrane dotąd przeze mnie materiały nie pozwalają w tej chwili odpowiedzieć na te pytania. Nie są też wystarczające do pełnej rekonstrukcji dziejów towa-

[13] Zemský archiv v Opavě, fond Severomoravský krajský národní výbor Ostrava, karton 389, sign. 262: Pismo Andrzeja Kajfosza dotyczące rozwiązania PTT na Śląsku Cieszyńskim w 1946 roku.

[14] Skany rękopisów oraz maszynopisów wszystkich omawianych dokumentów znajdują się w Aneksie 2.2. Wykaz skanów materiałów archiwalnych znajduje się w Aneksie 2.1.

[15] Zob. J. Szymeczek, *Towarzystwo Teozoficzne…*, s. 32–33.

[16] Tamże, s. 33.

[17] Zob. tamże, s. 34.

rzystwa w latach 1931–1951. Uzupełnień wymagają m.in. lista członków za cały okres jego istnienia, a także lista kontaktów wewnętrznych, pozostały jedynie znikome ślady korespondencji. Być może dalsze, pogłębione kwerendy archiwalne pozwolą uzupełnić niektóre z tych braków.

Uważam jednak, że główny cel pracy udało mi się osiągnąć w dużej mierze – chciałam pokazać, że programy, statuty, deklarowane misje zawsze są realizowane w konkretnym środowisku i w tym kontekście trzeba je rozpatrywać. Marc Bloch w *Pochwale historii*… napisał, że pewne arabskie przysłowie głosi: „»Ludzie podobniejsi są do swoich czasów niż do swoich ojców«. Badania historyczne niejednokrotnie kompromitowały się, ponieważ zapominały o tej wschodniej mądrości”[18]. Ludzie także są znacznie bardziej podobni do innych ludzi ze swojego środowiska, nawet jeśli głoszą niezwykle oryginalne idee. I o tym też nie można zapominać.

[18] M. Bloch, *Pochwała historii. O zawodzie historyka*, tłum. W. Jedlicka, przedm. W. Kula, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Łódź 1960, s. 60.

Aneksy

Aneks 1. Zestawienia tabelaryczne danych dotyczących PTT na Śląsku Cieszyńskim

1.1. Transkrypcja statutu I i II

Lp.	Statut Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku cieszyńskim (rękopis I)	Statut Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku cieszyńskim (rękopis II)
1	§ 1 Nazwa i siedziba Towarzystwa: „Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku cieszyńskim" z siedzibą główną w Nydku	§ 1 Nazwa i siedziba Towarzystwa: „Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku cieszyńskim" z siedzibą główną w Nydku
2	§ 2 Celem towarzystwa jest a) podnoszenie (poziomu – dodane) oświaty bez względu na rasę, plemiona, płeć, stan lub wyznanie	§ 2 Celem towarzystwa jest a) podnoszenie poziomu oświaty bez względu na rasę, plemiona, płeć, stan lub wyznanie

	b) studyum porównawcze systemów religijnych i filozoficznych c) pielęgnowanie wiedzy, szczególnie okultystycznej i d) bratanie ludzkości	b) studyum porównawcze systemów religijnych i filozoficznych c) pielęgnowanie wiedzy, szczególnie okultystycznej, d) bratanie ludzkości
3	§ 3 Członkostwo: Członkiem towarzystwa może być każda osoba obojga płci. Rozróżnia się członków 1) zwyczajnych (czynnych) 2) członków wspierających tylko materyalnie Prawa i obowiązki członków: Każdy członek ma prawo korzystania ze wszystkich owoców i urządzeń towarzystwa jak brania udziału w zebraniach i odczytach, korzystanie z bibliotek towarzystwa i różnych udogodnień, lecz obowiązkiem jego jest popieranie celów towarzystwa pod każdym względem poza uiszczaniem wkładek § 4 Wkładki wynoszą: Dla członków zwyczajnych wynosi wstępne 2K, roczna składka 3K. Od członków wspierających przyjmuje się datki na fundusz rezerwowy § 5 Tworzenie kół przybocznych: Miejscowości posiadające conajmniej (sic!) 20 członków zwyczajnych mogą tworzyć miejscowe koła podlegające	§ 3 Członkostwo: Członkiem towarzystwa może być każda osoba obojga płci. Rozróżnia się członków zwyczajnych (czynnych) i z członków wspierających tylko materyalnie Prawa i obowiązki członków: Każdy członek ma prawo korzystania ze wszystkich owoców i urządzeń towarzystwa jak brania udziału w zebraniach i odczytach, korzystanie z bibliotek towarzystwa i różnych udogodnień, lecz obowiązkiem jego jest popieranie celów towarzystwa pod każdym względem poza uiszczaniem wkładek. § 4 Wkładki wynoszą: Dla członków zwyczajnych wynosi wstępne 2K, roczna składka 3K. Od członków wspierających przyjmuje się datki na fundusz rezerwowy § 5 Tworzenie kół przybocznych: Miejscowości posiadające co najmniej 20 członków zwyczajnych mogą tworzyć miejscowe koła podlegające zarządze-

	zarządzeniom i statutowi matecznego „P.T.T. na Śląsku cieszyńskim." Członkowie kół sąsiednich miejscowości mogą połączyć się w jedno przyboczne wspólne koło. Wystąpienie z towarzystwa dozwolone jest na podstawie pisemnego zgłoszenia bez zwrotu wstępnego i uiszczonej już wkładki.	niom i statutowi matecznego „P.T.T. na Śląsku cieszyńskim." Członkowie kół sąsiednich miejscowości mogą połączyć się w jedno przyboczne wspólne koło. Wystąpienie z towarzystwa dozwolone jest na podstawie pisemnego zgłoszenia bez zwrotu wstępnego i uiszczonej już wkładki.
4	§ 6 Zarząd. Zarząd Towarzystwa, wybierany corocznie, składa się z a) przewodniczącego i jego zastępcy, b) ze skarbnika i jego zastępcy, c) z bibliotekarza d) i z dwóch delegatów sprawujących ważniejsze zlecenia walnego zgromadzenia dotyczącego reprezentacyi towarzystwa na zewnątrz w stosunku do innych towarzystw teozoficznych. Zarząd pełni funkcye gospodarza i pełnomocnika towarzystwa, czuwa nad prawidłowym kierunkiem jego działalności, nad ścisłym przestrzeganiem niniejszego statutu oraz uchwał zgromadzenia walnego; szczególnie należy do obowiązków zarządu: a) zwoływanie zgromadzeń walnych;	§ 6 Zarząd. Zarząd Towarzystwa, wybierany corocznie, składa się z a) przewodniczącego i jego zastępcy, b) **z sekretarza i jego zastępcy** c) **ze skarbnika na którego ręce uiszcza się wszelkie wpłaty,*** d) z bibliotekarza e) i z dwóch delegatów sprawujących ważniejsze zlecenia walnego zgromadzenia dotyczącego reprezentacyi towarzystwa na zewnątrz w stosunku do innych towarzystw teozoficznych. Zarząd pełni funkcye gospodarza i pełnomocnika towarzystwa, czuwa nad prawidłowym kierunkiem jego działalności, nad ścisłym przestrzeganiem niniejszego statutu oraz uchwał zgromadzenia walnego; szczególnie należy do obowiązków zarządu:

	b) sporządzanie projektów działalności towarzystwa, budżetu dochodów i wydatków na rok następny; jak również sporządzaniem regulaminu i instrukcji dla towarzystwa i jego oddziałów (kół przybocznych) c) sporządzanie i coroczne przedstawianie zgromadzeniu walnemu sprawozdań z działalności towarzystwa oraz bilansu; d) układanie porządku dziennego dla zgromadzenia walnego e) przyjmowanie darowizn i zapisów bezwarunkowych na rzecz towarzystwa f) wykonywanie uchwał zgromadzenia walnego; g) prowadzenie rachunkowości i kasowości towarzystwa; § 7 Prezes kieruje w imieniu towarzystwa wszelką korespondencyą. Wszelkie umowy i zobowiązania winny być podpisane przez prezesa lub jego zastępcę oraz przez najmniej jednego z członków zarządu. § 8 Uchwały zarządu są prawomocne, jeżeli zapadły w obecności przynajmniej trzech członków zarządu, w tej liczbie prezes lub jego zastępca.	a) zwoływanie zgromadzeń walnych; b) sporządzanie projektów działalności towarzystwa, budżetu dochodów i wydatków na rok następny; jak również sporządzaniem regulaminu i instrukcyi dla towarzystwa i jego oddziałów (kół przybocznych) c) sporządzanie i coroczne przedstawianie zgromadzeniu walnemu sprawozdań z działalności towarzystwa oraz bilansu; d) układanie porządku dziennego dla zgromadzenia walnego e) przyjmowanie darowizn i zapisów bezwarunkowych na rzecz towarzystwa f) wykonywanie uchwał zgromadzenia walnego; g) prowadzenie rachunkowości i kasowości towarzystwa; § 7 Prezes kieruje w imieniu towarzystwa wszelką korespondencyą. Wszelkie umowy i zobowiązania winny być podpisane przez prezesa lub jego zastępcę oraz przez najmniej jednego z członków zarządu. § 8 Uchwały zarządu są prawomocne, jeżeli zapadły w obecności przynajmniej trzech członków zarządu, w tej liczbie prezes lub jego zastępca.

	W razie równości głosów przy głosowaniu rozstrzyga prezes.	W razie równości głosów przy głosowaniu rozstrzyga prezes.
5	Walne zgromadzenie. § 9 Zgromadzenie walne członków towarzystwa stanowi jego wyższą władzę. § 10 Zwyczajne zgromadzenie walne zwołuje się raz do roku, nadzwyczajne zaś w razie potrzeby, a mianowicie: a) na mocy postanowienia zarządu, b) na żądanie przynajmniej 1/4 części członków zwyczajnych; c) na mocy komisji rewizyjnej. Wyborów, uchwał i zmian statutu dokonuje walne zgromadzenie tylko większością głosów 2/3 części członków towarzystwa. Członkowie wspierający mają prawo głosu doradczego. Wypadku (sic!) zebrania się mniejszej połowy członków odbyć można za zgodą obecnych legalnie zgromadzenie walne o dwie godziny później, co ma być jednak zaznaczone w zaproszeniach. Walne zgromadzenie przyjmuje i wyklucza członków na podstawie uzasadnionych pisemnych lub własnych wniosków. Wykluczenie może nastąpić wtedy, jeżeli członek dopuścił się karygodnego uczynku na szkodę towarzystwa.	Walne zgromadzenie. § 9 Zgromadzenie walne członków towarzystwa stanowi jego wyższą władzę. § 10 Zwyczajne zgromadzenie walne zwołuje się raz do roku, nadzwyczajne zaś w razie potrzeby, a mianowicie: a) na mocy postanowienia zarządu, b) na żądanie przynajmniej 1/4 części członków zwyczajnych; c) na mocy komisji rewizyjnej. Wyborów, uchwał i zmian statutu dokonuje walne zgromadzenie tylko większością głosów 2/3 części członków towarzystwa. Członkowie wspierający mają prawo głosu doradczego. W wypadku zebrania się mniejszej połowy członków odbyć można za zgodą obecnych legalnie zgromadzenie walne o dwie godziny później, co ma być jednak zaznaczone w zaproszeniach. Walne zgromadzenie przyjmuje i wyklucza członków na podstawie uzasadnionych pisemnych lub własnych wniosków. Wykluczenie może nastąpić wtedy, jeżeli członek dopuścił się karygodnego uczynku na szkodę towarzystwa.

6	Komisja rewizyjna § 11 Komisja rew. składa się z trzech członków wybieranych przez walne zgromadzenie na rok jeden, których zadaniem jest kontrolować wszystkie środki i rachunki towarzystwa a wnioski przedstawiać na piśmie walnemu zgromadzeniu.	Komisja rewizyjna § 11 Komisja rew. składa się z trzech członków wybieranych przez walne zgromadzenie na rok jeden, których zadaniem jest kontrolować wszystkie środki i rachunki towarzystwa a wnioski przedstawiać na piśmie walnemu zgromadzeniu.
7	Fundusze towarzystwa § 12 Fundusze towarzystwa stanowią: a) wstępne i wkładki członków b) dochody z urządzanych przez towarzystwo odczytów oraz wydawanych czasopism,(I) prac i książek [pierwotnie – książeczki, przekreślone „cz" i „i" – K.G.] treści okultystyczno-teozoficznej, wystaw i t.d., c) ofiary dobrowolne i zapisy, d) wpływy z wszelkich innych źródeł przez prawo dobrowolnych. § 13 Dochody towarzystwa na mocy uchwał zgromadzenia walnego przelewane są do kapitału zapasowego i obrotowego.	Fundusze towarzystwa § 12 Fundusze towarzystwa stanowią: a) wstępne i wkładki członków b) dochody z urządzanych przez towarzystwo odczytów oraz wydawanych czasopism,(I) prac i książeczek treści okultystyczno-teozoficznej, wystaw i t.d., c) ofiary dobrowolne i zapisy, d) wpływy z wszelkich innych źródeł przez prawo dobrowolnych. § 13 Dochody towarzystwa na mocy uchwał zgromadzenia walnego przelewane są do kapitału zapasowego i obrotowego.
8	Sądy polubowne § 14 Wszystkie spory powstałe między członkami w łonie towarzystwa wynikłe ze stosunków do tegoż załatwia komisja polubowna składająca się z pięciu członków wybieranych	Sądy polubowne § 14 Wszystkie spory powstałe między członkami w łonie towarzystwa wynikłe ze stosunków do tegoż załatwia komisja polubowna składająca się z pięciu członków wybieranych

	corocznie przez walne zgromadzenie.	corocznie przez walne zgromadzenie.
9	Rozwiązanie towarzystwa. § 15 Za zgodą 2/3 części członków może być rozwiązane towarzystwo na walnem zgromadzeniu. Cały majątek towarzystwa przechodzi wtenczas na cele oświatowe i dobroczynne.	Rozwiązanie towarzystwa. § 15 Za zgodą 2/3 części członków może być rozwiązane towarzystwo na walnem zgromadzeniu. Cały majątek towarzystwa przechodzi wtenczas na cele oświatowe i dobroczynne.

(I) Uwaga: Organ P.T.T. na Śląsku ciesz. stanowić będzie miesięcznik pod tyt. „Wyzwolenie".

* Czcionką pogrubioną zaznaczone zostały zmiany w dokumencie II w stosunku do dokumentu I. Wszystkie podkreślenia oraz znaki specjalne widnieją w dokumencie oryginalnym, chyba że zaznaczono inaczej.

Archiwum Państwowe w Katowicach o. w Cieszynie, teczka: Rząd Krajowy Ks. Cieszyńskiego, 14/6 sygn. 451: Statut PTT na Śląsku Cieszyńskim [I].
Archiwum Państwowe w Katowicach o. w Cieszynie, teczka: Rząd Krajowy Ks. Cieszyńskiego, 14/6 sygn. 451: Statut PTT na Śląsku Cieszyńskim [II].

1.2. Zestawienie zadań Theosophical Society z celami statutowymi Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim

Zadania Theosophical Society (Adyar)	Cele statutowe Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim (od 1920 r. dopisek: w Czechosłowacji)
I. Utworzenie jądra duchowego związku braterskiego obejmującego całą ludzkość bez względu na rasę, narodowość, płeć, wiarę, powołanie i stanowisko społeczne. II. Nieuprzedzone studjum porównawcze religji światowych, mytologji, fllozofji, sztuk i nauk zachodu i orjentu.	a) podnoszenie poziomu oświaty bez względu na rasę, plemiona, płeć, stan lub wyznanie, b) studyum porównawcze systemów religijnych i filozoficznych, c) pielęgnowanie wiedzy, szczególnie okultystycznej, d) bratanie ludzkości**.

III. Badanie niewyjaśnionych jeszcze (okultnych) praw przyrody, wszechstronne budzenie drzemiących jeszcze w naturze ludzkiej wyższych sił i zdolności i zużytkowanie ich dla dobra ludzkości*.	

* [B.a.], *Towarzystwo Teozoficzne, jego 3 zadania*, „Teozofja" 1920, r. 2, nr 1, s. 1.

** Zemský archiv v Opavě, fond Zemská vláda slezská Opava, spolkové spisy, karton 4706, signatura XII-1166, Polskie Towarzystwo Teozoficzne Nýdek: Dwa drukowane egzemplarze statutu PTT na Śląsku Cieszyńskim z odręcznymi poprawkami.

1.3. Zarządy kół przybocznych (1920–1922)

Miejscowość	Rok: 1920 (grudzień)	Rok: 1921 (lipiec)	Rok: 1922 (maj)
Karwina i okolice	kierownik: Stefan Tobola z Karwiny zastępca: Jan Skrzydłowski z Karwiny sekretarz: Maria Chobotowa z Łazów	kierownik: Józef Ożana z Karwiny zastępca: Karolina Gajdziokowa z Karwiny	kierownik: Jan Kajzar z Karwiny zastępca: brak danych
Darków, Frysztat i okolice	kierownik: August Raszyk z Darkowa zastępca i sekretarz: Paweł Oleownik z Darkowa	kierownik: August Raszyk z Darkowa zastępca: brak danych	kierownik: August Raszyk z Darkowa zastępca: brak danych
Stonawa, Sucha Średnia i okolice	kierownik: Józef Kaczeński z Suchej Średniej zastępca: Alojz Kaczeński	rozwiązane z powodu niewielkiej liczby członków delegat:	nie istnieje

	[brak nazwy miejscowości]	Józef Kaczeński	
Łazy i okolice	kierownik: Adolf Chobot z Łazów zastępca: Anna Chobotowa z Łazów	kierownik: Anna Chobotowa z Łazów zastępca: brak danych	kierownik: Anna Chobotowa z Łazów zastępca: brak danych
Łąki i okolice	kierownik: Adam Bartulec z Łąk zastępca: Józef Krucina z Łąk	kierownik: Adam Bartulec z Łąk zastępca: brak danych	kierownik: Adam Bartulec z Łąk zastępca: brak danych

Dane z drugiej kolumny pochodzą z: Zemský archiv v Opavě, fond Policejní ředitelství Moravská Ostrava, relace ze schůzí, karton 1171, signatura 221: Protokół z nadzwyczajnego zgromadzenia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim odbytego 12 grudnia 1920 roku.
Dane z trzeciej kolumny pochodzą z: [Redakcja?], *Sprawozdanie*, „Teozofja" 1921, r. 2, nr 9, s. 127.
Dane z czwartej kolumny pochodzą z: „Teozofja" 1923, r. 3, nr 1–3, s. 47.

1.4. Wykaz tytułów wszystkich tekstów zamieszczonych w „Wyzwoleniu" oraz „Teozofji"

Informacje o czasopiśmie	Rocznik	Numer	Autor i tytuł artykułu
tytuł: „Wyzwolenie. Miesięcznik poświęcony badaniom tajemnych dziedzin duszy, reformie życia i pielęgnowaniu wyższej kultury duchowej" czas ukazywania się: 1919–1920 redaktor naczelny: Andrzej Podżorski	1 (1919–1920)	1 (1919)	*Do Czytelników* (Od redakcyi) [aut. A.[ndrzej] Podżorski*]**
			J.[ulian] Ochorowicz, *Istota bytu. (Legenda filozoficzna)*
			Wyjątki z Dhammapady (tłum. Jan Zawada)
			A.[ndrzej] Podżorski, *O religii przyszłości*
			Z.[ygmunt] Krasiński, *Z „Psalmu miłości"*

siedziba redakcji: Wisła (Śląsk Cieszyński, strefa polska) wydawca: Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku Cieszyńskim drukarnia: Kutzer i Spółka, Cieszyn			*Pierwsza nauka Buddhy, wygłoszona w Benares* (cytaty z dzieła Hermana Oldenburga *Buddha, jego życie i nauka*, wyjątki z książki: J.[ulia] Unschlicht-Bernstein, S.[tefania] Sempłowska, *Dla przyszłości: czytania dla dzieci i młodzieży*) [tłum. Andrzej Podżorski]
			A.[ndrzej] Podżorski, *Wegetaryzm*
		2 (1919)	Redakcya [Andrzej Podżorski], *Kilka słów o okultyzmie*
			Julian Ochorowicz, *Wtajemniczenie w świątyniach egipskich* (wyjątek z: *Wiedza tajemna Egiptu* Juliana Ochorowicza)
			A. Podżorski, *Spirytyzm na Śląsku*
			Subhadra Bhiksza, *Katechizm Buddhystyczny*, tłum. Jan Skórzak (Subhadra Bhikschu, Subhadra Bickshu, właśc. Friedrich Zimmermann – autor pierwszego podręcznika do buddyzmu w języku niemieckim: *Buddhistischer Katechismus zur Einführung in die Lehre des Buddha Gotam*)
			A. Podżorski, *Wegetaryzm*
			„Dział dla wszystkich!”***: [Redakcja?], [*Wegetaryzm*…] [Redakcja?], [*Zapytania*…]

			[Redakcja?], [*Opóźnienie numeru…*] [Redakcja?], [*Cenne książki…*]
		3 (1919)	C.[harles] W.[ebster] Leadbeater, *Teozofia a chrześcijaństwo* (na podst.: Théophile Pascal, *Główne zarysy teozofii*)
			F.[ranciszek] Habdank [pseudonim Ksawerego Franciszka Watraszewskiego], *Z tajemnych dziedzin ducha*
			Subhadra Bhiksza, *Katechizm Buddhystyczny*, tłum. Jan Skórzak
			A.[ndrzej] Podżorski, *Wegetaryzm*
			„Ogłoszenia”: [Redakcya], [*Biblioteka…*] [Redakcya], [*Słownik obcych wyrazów…*] [Redakcya], [*Książki…*]
			„Dział dla wszystkich!”: [Redakcja?], [*Manuskrypty…*]
			[Redakcja?], *Ogłoszenie (Niema braku literatury „nauk tajemnych” w języku polskim!)*
		4 (1919)	C.[harles] W.[ebster] Leadbeater, *Teozofia a chrześcijaństwo* (na podst.: Théophile Pascal, *Główne zarysy teozofii*)
			F.[ranciszek] Habdank, *Z tajemnych dziedzin ducha*
			H.G., *Pomoc w pokoju*

			Józef Chobot, *Z dziedziny przejawów sił duchowych*
			A.[ndrzej] Podżorski, *Wegetaryzm*
			[B.a.], *Dręczenie i zabijanie zwierząt a moralność i etyka*
			[Redakcja?], *Do naszych przyjaciół i zwolenników*
			„Ogłoszenia”: [Redakcja?], [*Szkice grafologiczne dla abonentów „Wyzwolenia”…*] [Redakcja?], [*Książki…*]
			„Dział dla wszystkich!”: [Redakcja?], [*Wyjaśnienie…*] [Redakcja?], [*Pytania i odpowiedzi…*]
			[Redakcya], *Ogłoszenie (Pożyteczne książki z psychologii)*
		5 (1919)	C. Aq. Libra [właśc. Roelf Takens], *Teozofia a chrześcijaństwo* (na podst.: Théophile Pascal, *Główne zarysy teozofii*)
			[Alfred Percy] Sinnet (popr. Sinnett), *Towarzystwo Teozoficzne*
			F.[ranciszek] Habdank, *Z tajemnych dziedzin ducha*
			Jan Skórzak, *Prawo wiecznej sprawiedliwości*
			Józef Chobot, *Z dziedziny przejawów sił duchowych*
			A.[ndrzej] Podżorski, *Wegetaryzm*

			„Ogłoszenia”: [Redakcja?], [*Prenumerata…*] [Redakcja?], [*Rocznik pierwszy…*] [Redakcja?], [*Książki…*]
			„Dział dla wszystkich!”: [Redakcja?], [*„Ciekawemu”…*] [Redakcja?], [*Pytania i odpowiedzi…*] [Redakcja?], [*W sprawie alkoholizmu…*]
			[Redakcja?], *Ogłoszenia (Statut Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim)*
		6 (1919)	C. Aq. Libra, *Teozofia a chrześcijaństwo* (na podst.: Théophile Pascal, *Główne zarysy teozofii*)
			[Andrzej Podżorski], *Racya życiowego bytu*
			[B.a.], *Karma*
			[Andrzej Podżorski], *Z ruchu odczytowego P.T.T. na Śląsku cieszyńskim*
			A.[ndrzej] Podżorski, *Wegetaryzm*
			[Redakcja?], *Do naszych Czytelników i Przyjaciół*
			„Ogłoszenia”: [Redakcja?], [*Opóźnienie numeru 5…*] [Redakcja?], [*Czeki…*] [Redakcja?], [*Na fundusz prasowy złożyli p.p. …*]

			[Redakcja?], *Ogłoszenia (Statut Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim)*
		7 (1919)	[B.a.], *Przyjście Chrystusa*
			C. Aq. Libra, *Teozofia a chrześcijaństwo* (na podst.: Théophile Pascal, *Główne zarysy teozofii*)
			[B.a.], *Karma*
			[B.a.], *Czem jest ogniwo teozoficzne?*
			A.[ndrzej] Podżorski, *Wegetaryzm*
			[B.a.], *Właściwe wyjaśnienie o rzeczach transcendentalnych*
			A.[ndrzej] P.[odżorski], *Symbole a rzeczywistość*
			„Ogłoszenie”: [Redakcja?], [*Na fundusz prasowy złożyli p.p. …*]
		8 (1920)	Julian Ochorowicz, *Naprzód!*
			Frank Hartmann, *Teozofia a chrześcijaństwo*
			Andrzej Kajfosz, *O naukach duchowych*
			St. Weigt, *Cnoty*
			[B.a.], *Czem jest ogniwo teozoficzne*
			A.[ndrzej] Podżorski, *Wegetaryzm*
			Julian Ochorowicz, *Wiedza tajemna w Egipcie*
			A.P., *Magia liczb*

			„Rozmaitości”: [Redakcja?], [*Duch Gladstona fotografowany…*] [Redakcja?], [*Conan Doyle sfotografował swego zmarłego syna…*] [Redakcja?], [*Nadzwyczajna dziewczynka w Brazylii…*]
			„Ogłoszenie”: [Redakcja?], [*Na fundusz biblioteki P. T . T. złożyli…*]
			„Nadesłane”: [Redakcja?], [*Do Redakcyi pytanie…*]
		9/10 (1920)	[B.a.], *Zarys Teozofii (urywki z dzieł teozoficznych)*
			Franz Hartmann, *Teozofia a chrześcijaństwo*
			[B.a.], *Prawda*
			[B.a.], *Kilka słów o życiu codziennym*
			Helena Witkowska, *Ku przyszłości*
			[B.a.], *Krytyka*
			Helena Witkowska, *Julian Ochorowicz*
			Julian Ochorowicz, *Wiedza tajemna w Egipcie*
			[B.a.], *Zjawiska medyumiczne w zakładzie karnym w Stanisławowie*
			A.P., *Magia liczb*
			[Redakcja?], *Odezwa*

			„Rozmaitości”: [B.a.], *Jak wyglądał Chrystus?* [Przedruk w całości z: „Piast” 1920, nr 5, s. 5–6] [B.a.], [*Tajemnicze znaki z zaświata…*] [Przedruk z: „Dziennik Cieszyński” 1920, nr 31. Informacje bibliograficzne podaję za Redakcją] [Redakcja?], [*Sen alchemistów się ziścił…*] [Michał Siedlecki], *Oko cyklonu…* [Urywek z książki Michała Siedleckiego *Paryż 1919. Wrażenia i wspomnienia*, Kraków 1919] [Redakcja?], *Fenomen materyalizacyi medyumicznej* [B.a.], *Ciekawy wypadek medyczny* [Przedruk w całości z: „Ilustrowany Kurier Codzienny” 1919, nr 227, s. 8] [Redakcja?], [*Wszechnica spirytystyczna…*] [Redakcja?], [*Szkodliwość spirytyzmu…*]
			„Ogłoszenia”: [Redakcja?], [*Na fundusz prasowy „Wyzwolenia” złożyli od 30. 12. do 20./2. …*] [Redakcja?], [*Bibliotece P.T.T. ofiarowali książki…*] [Redakcja?], [*Z Dyrekcyi P. K. O. w Warszawie…*] [Redakcja?], [*„Wyzwolenie” nr. 9./10…*]

		11/12 (1920)	M.[aria?] H. Szpyrkówna, *Klucz*
			H.P. Bławacka [H.P. Bławatska], *Głos ciszy (urywek z Księgi złotych myśli tejże)* [tłum. Andrzej Podżorski]
			Jakób Boehme [Jakob Böhme], *Pokłosie* (tłumaczenie z dzieł Jakóba Boehme, Anioła Szlązaka i Saint-Martina, tłum. A Mickiewicza)
			[Andrzej Podżorski], *Grzech pierworodny*
			K.W. [Andrzej Podżorski], *Nienawiść rasowa*
			Józef Jankowski, *U zasłony Izydy*
			St. Weigt, *Cnoty*
			[Redakcja?], *Na zakończenie roku*
			„Rozmaitości”: [Redakcja?], [*Mars nie odpowiedział…*] [Notka zaczerpnięta z czasopisma „Promień”, bardziej szczegółowych danych bibliograficznych nie uwzględniono]
			„Ogłoszenia”: [Redakcja?], [*Na fundusz prasowy złożyli od 20./II. do 2./V. …*] [Redakcja?], [*Na fundusz biblioteki P. T . T . złożyli od 1./II. do 24./IV. …*] [Redakcja?], [*Bibliotece P.T.T. ofiarowali książki…*]

			„Pytania i odpowiedzi”: [Redakcja?], [*Odpowiedź na zapytanie pod „Nadesłane” w Nrze 8…*]
tytuł: „Teozofja (dawniej »Wyzwolenie«). Miesięcznik poświęcony pielęgnowaniu wyższej kultury duchowej i brataniu ludzkości” (od sierpnia 1920 do stycznia–marca 1922); „Teozofja. Organ Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Ciesz. w Czechosłowacji. Pismo nieperjodyczne poświęcone pielęgnowaniu wyższej kultury duchowej i brataniu ludzkości” (styczeń 1923); „Teozofja. Pismo nieperjodyczne poświęcone pielęgnowaniu wyższej kultury duchowej i brataniu ludzkości” (od maja 1927 do lutego–marca 1931) czas ukazywania się: 1920–1931	2 (1920–1922)	1 (1920)	[B.a.], *Towarzystwo Teozoficzne, jego 3 zadania*
			[B.a.], *Na drogę*
			Fr.[anz] Hartmann, *Warunki postępu względnie wskazówki dla zwolenników Teozofji pragnących dostąpić wyższego oświecenia*
			Fr.[anz] Hartmann, *Dowód nieśmiertelności według filozofji wyższej*
			S.B., *Myśli z „Biesiady” A. Towiańskiego*
			J. Koulich, *Źródło wody życia* (tłum. A. Kajfosz)
			[Józef Jankowski], *U zasłony Izydy. Współczesny ruch okultystyczny we Francji*
			„Ogłoszenia”: [Redakcja?], [*Na fundusz prasowy miesięczn. „Teozofja” złożyli od 1./VI. do 20./VII. …*] [Redakcja?], [*Nakładem P. T. Teozoficznego na Śląsku ciesz. …*] [Redakcja?], [*Miesięcznik „Wyzwolenie” rok I…*]
			[Redakcja?], *Zamknięcie rachunków Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Ciesz. za czas od 4./V.1919 do 31./V.1920*

redaktor naczelny: Andrzej Podżorski (do nr 2), Andrzej Kajfosz (od nr 3) siedziba redakcji: Wisła (Polska); Nydek (Czechosłowacja) wydawca: Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku Cieszyńskim drukarnia: Kutzer i Spółka, Czeski Cieszyn		2 (1920)	„Brat" [Andrzej Podżorski], *Sierota*
			Fr.[anz] Hartmann, *Warunki postępu względnie wskazówki dla zwolenników Teozofji pragnących dostąpić wyższego oświecenia*
			Sankhya-yoga, *Bhagawad--Gita (Wyjątki z Maha-Bhârata). Yoga nauki rozumowej*
			St.W., *Milczenie*
			O miłości powszechnej
			[Józef Jankowski], *U zasłony Izydy. Współczesny ruch okultystyczny we Francji*
			„Ogłoszenia": [Redakcja?], [*Na fundusz prasowy złożyli od 21./VII. do 20./IX.* …] [Redakcja?], [*Na fundusz biblioteki złożyli od 21./VII. do 20./IX.* …] [Redakcja?], [*Miesięcznik „Wyzwolenie" rok I*…]
			„Nadesłane do Redakcji": [Redakcja?], [*Pismo: „Ruch Filozoficzny"*…] [Redakcja?], [*Zmiana redakcji*…]
		3/4 (1920)	*Trzy zadania Towarzystwa Teozoficznego*
			Wanda Krzyżanowska, *Dzwony wołają…*
			Siedem bram (Urywek z „Głosu Ciszy" Bławackiej, przeł. A.[ndrzej] P.[odżorski])

			[B.a.], *Dobroć*
			Sankhya-yoga, *Bhagawad--Gita (Wyjątki z Maha-Bhârata). Yoga nauki rozumowej*
			Helena Witkowska, *Indyjska filozofja Wedanty a współczesny solidaryzm społeczny*
			Ralph Waldo Trine, *Jak powstali Prorocy*
			[B.a.], *Sztuka oddychania*
			Subhadra Bhiksza, *Katechizm Buddhystyczny* (tłum. Jan Skórzak)
			„Od Wydawnictwa": [Redakcja?], [*Do naszych Czytelników i Przyjaciół…*]
			[Redakcja?], [*Pożyteczne książki…*]
			„Ogłoszenia": [Redakcja?], [*Na fundusz prasowy złożyli od 21./IX. do 20./X. …*] [Redakcja?], [*Nakładem P.T. Teozoficznego na Śląsku ciesz. …*] [Redakcja?], [*Miesięcznik „Wyzwolenie" rok I. …*]
		5 (1920)	[Redakcja?], *Boże Narodzenie*
			Andrzej Kajfosz, *Do Przyjaciół ruchu teozoficznego*
			Siedem bram (Urywek z „Głosu Ciszy" Bławackiej, przeł. A.[ndrzej] P.[odżorski])
			Szczęście ludzkie wogóle (*Przewodnik zdrowia*)

			Bharata Nara, *Gupta widya* (tłum. z czeskiego czasopisma teozoficznego „Lotus" Andrzej Kajfosz)
			Subhadra Bhiksza, *Katechizm Buddhystyczny* (tłum. Jan Skórzak)
			„Brat", *Duch a forma*
			[Redakcja?], *Sprawozdanie*
			„Ogłoszenia": [Redakcja?], [*Horoskopy…*] [Redakcja?], [*Na fundusz prasowy złożyli od 20./X. do 15./XII. …*] [Redakcja?], [*Na założenie biblioteki…*] [Redakcja?], [*Nakładem „P.T. Teozoficznego na Śląsku ciesz."…*] [Redakcja?], [*Miesięcznik „Wyzwolenie" rok I. …*]
			[Redakcja?], *Nowe Wydawnictwo*
		6/7 (1921)	*Co to jest Teozofja?* (tłumaczenie z dzieła C.[harlesa] W.[ebstera] Leadbeatera *Zarys Teozofji*) [tłum. Andrzej Podżorski]
			Edward Schure, *Ewolucja Duszy* (z francuskiego spolszczyła Władysława Nidecka)
			Siedem bram (Urywek z „Głosu Ciszy" Bławackiej, przeł. A.P.)

			Andrzej Towiański, *Biesiada z Janem Skrzyneckim data 17. stycznia 1841 w Brukseli*
			Tomasz Pobóg, *List otwarty do Ludzkości*
			„Dział dla wszystkich”: [B.a.], *Uwagi o wychowaniu* M. Zdziechowiecki, *Etyka jarska a grzech pierworodny. Religijny światopogląd Ryszarda Wagnera* [B.a.], *Szczęście ludzkie wogóle* (*Przewodnik zdrowia)* Subhadra Bhiksza, *Katechizm Buddhystyczny* (tłum. Jan Skórzak)
			„Pytania”: [Redakcja?], [*Pytanie 1…*]
			„Odpowiedzi Redakcji”: [Redakcja?], [*P. S. B. B. …*] [Redakcja?], [*Pani Z. Ziegl w Warszawie…*] [Redakcja?], [*P. J. Ch., P. Cieszyn. …*]
			[Redakcja?], *Odezwa do Szan. Przyjaciół ruchu teozoficznego!*
			„Ogłoszenia”: [Redakcja?], [*Z powodu niskiego kursu Mkp. a wysokich kosztów drukarskich…*] [Redakcja?], [*Na fundusz prasowy miesięczn. „Teozofja” złożyli od 6./XII. 1920. do 15./II. 1921. …*]

			[Redakcja?], [*„Zbiór Pieśni”*…] [Redakcja?], [*Uwaga*…] [Redakcja?], [*„Wyzwolenie” rok I.* …]
			„Nadesłane do Redakcji”: [Redakcja?], [*Pismo „Nowe Tory”*…]
		8 (1921)	Zygmunt Krasiński, *Ludzie Przyszłości*
			M. Lubecki, *Nasz zakon*
			C.[harles] W.[ebster] Leadbeater, *Co to jest Teozofja?* (tłumaczenie)
			Edward Schure, *Ewolucja Duszy* (z francuskiego spolszczyła Władysława Nidecka)
			Adam Zys, *Teorja transformizmu w świetle nauk okultnych*
			Tomasz Pobóg, *List otwarty do Ludzkości*
			„Dział dla wszystkich”: [B.a.], *Duch czasu* [B.a.], *Tajemnice życia pozagrobowego („Życie i powieści” Nr 4., rok 1910)* [Redakcja?], *Rozwój „Towarz. Teozoficznego” na Śląsku Cieszyńskim w Czechosłowacji*
			„Odpowiedzi Redakcji”: [Redakcja?], [*Panu M. L. we W. i p. St. B. w B., oraz p. K. Sz. w K.* …]

			„Od Wydawnictwa”: [Redakcja?], [*Celem podjęcia szerszej akcji wydawniczej…*]
			„Ogłoszenia”: [Redakcja?], [*Z powodu trudności…*] [Redakcja?], [*Na fundusz prasowy „Teozofji” złożyli od 16./II. do 20./IV. 1921…*] [Redakcja?], [*Zwolennikom jarstwa polecamy…*] [Redakcja?], [*Miesięcznik „Wyzwolenie”…*] [Redakcja?], [*„Zbiór pieśni”…*]
		9 (1921)	C.[harles] W.[ebster] Leadbeater, *Co to jest Teozofja?* (tłumaczenie z francuskiego)
			Teozofja a niesprawiedliwość społeczna
			Edward Schure, *Ewolucja Duszy* (z francuskiego spolszczyła Władysława Nidecka)
			[B.a.], *O istotną kulturę*
			„Esperanto”: Fr.[anciszek] Prengel, *Teozofja a Esperanto* [B.a.], *Teozoficzny Związek Esperantystów*
			S., *Książki godne polecenia*
			[Redakcja?], *Sprawozdanie*
			„Ogłoszenia”: [Redakcja?], [*Książki darowane P. T. Teozoficznemu…*] [Redakcja?], [*Na fundusz prasowy „Teozofji” złożyli od 21./IV. do 31./VII. 1921…*]

			[Redakcja?], [*Nowe Pismo. „Przegląd Teozoficzny"…*] [Redakcja?], [*„Wyzwolenie" rocznik I…*] [Redakcja?], [*„Zbiór pieśni"…*]
			[Redakcja?], *Zestawienie rachunków Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Ciesz. za czas od 1./VI.1920 do 31./V.1921*
		10/11 (1921)	A. Zys, *Nowe Jeruzalem*
			C.[harles] W.[ebster] Leadbeater, *Co to jest Teozofja?* (tłumaczenie z francuskiego)
			Edward Schure, *Ewolucja Duszy* (z francuskiego spolszczyła Władysława Nidecka)
			A. Zys, *Samopoznanie wewnętrzne jako warunek ewolucji duchowej człowieka*
			Tomasz Pobóg, *List otwarty do Ludzkości*
			„Dział dla wszystkich": [B.a.], *O istotną kulturę* Juljan Ochorowicz, *O uczuciach Narodowych (Wyjęto z księgi „Pierwsze zasady Psychologji" Warszawa 1916)* Dr [Józef] Drzewiecki, *Okkultystyczne wpływy pokarmów mięsnych*
			„Esperanto": [B.a.], *Nadzieja* Fr.[anciszek] Prengel, *Język międzynarodowy Esperanto, jego zadanie, zalety, rozwój*

			i zestosowanie (sic!) praktyczne (*Według Jana Günthera) Jarstwo odrodzeniem człowieka* [krótki artykuł Janisława Jastrzębowskiego oraz kolejny, Heleny Witkowskiej] V. Cimr, *Fachowe zebranie teozofów podczas wszechświatowego kongresu esperanckiego w Pradze w dniach od 1. do 7. sierpnia 1921 (z Esperanta przełożył Fr. Prengel)*
			„Jan", *Pożyteczna książka*
			„Od Wydawnictwa": [Wydawnictwo „Teozofji"], [*Z powodu tego, że nrem 12-ym ukończy się II. rocznik „Teozofji"*…]
			„Ogłoszenia": [Redakcja?], [*Na fundusz prasowy „Teozofji" złożyli do 30./XI. 1921*…] [Redakcja?], [*Na założenie biblioteki złożyli do 30./XI. 1921*…] [Redakcja?], [*Książki do biblioteki P.T.T. darowali*…] [Redakcja?], [*W administracji „Teozofji" można nabywać następujące publikacje*…]
			[Redakcja?], *Książki godne polecenia*
		12 (1922)	*Powszechne braterstwo* (według org. esp. S. Frantza, ułożył Fr. Prengel)

			Oczekiwanie powtórne Mesjasza (powtórnej inkarnacji Chrystusa), tłumaczył z Herdera Dr. Maciej Józef Brodowicz
			August Cieszkowski, *Wyjątek z „Ojcze Nasz"*
			Alycone (J.[iddu] Krishnamurti), *U Stóp Mistrza* (tłumaczenie)
			Edward Schure, *Ewolucja Duszy (z francuskiego spolszczyła Władysława Nidecka)*
			Fr.[anciszek] Prengel, *Esperanto a Powszechny Pokój i Braterstwo Ludów*
			[B.a.], *Język międzynarodowy pomocniczy* [Wyimek z czasopisma „Esperantista Voĉo"]
			[Wydawnictwo „Teozofji"], *Do naszych Czytelników*
			„Ogłoszenia": [Redakcja?], [*Na fundusz prasowy ofiarowali od 1./XII. 1921 do 15./III. 1922…*] [Redakcja?], [*Na fundusz biblioteki złożyli…*] [Redakcja?], [*„Przegląd Teozoficzny"…*]
	3 (1923–1931)	1–3 (1923)	Adam Asnyk, *Sonet*
			[B.a.], *Główne cele Towarzystwa Teozoficznego*
			[B.a.], *Ruch Teozoficzny*

			Alycone (J.[iddu] Krishnamurti), *U Stóp Mistrza (tłumaczenie)*
			Karol z Eckhartshausen, *Szukanie źródła mądrości* (*Pamiątki starożytnych Misterjów*, tłum. A. Kajfosz)
			Siedem bram (Urywek z „Głosu Ciszy" Bławackiej, z niemieckiego tłumaczył A. Podżorski)
			Bhagavad-Gita (Wyjątki z Maha-Bhâraty). Yoga czyru (Karma-yoga)
			Tomasz Pobóg, *List otwarty do Ludzkości*
			Tomasz a Kempis, *Skromność w ocenianiu samego siebie*
			Mieczysław Wójcicki w książce: Religja Przyszłości – Lwów 1908
			„Dział dla wszystkich": Rajmund Jankowski, *Księga natury* Józef Galant, *Jak długo człowiek żyć powinien?* Swami Abhedananda, *Dlaczego Hindusi są jaroszami?* Subhadra Bhiksza, *Katechizm Buddhystyczny. Wykład nauki (Dhamma)*, tłum. Jan Skórzak *Głosy z za grobu* [trzy krótkie artykuły: Olga Uskin, Henry Bourgeois, Gaston Thorin]

			[Redakcja?], *Zestawienie rachunków Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Ciesz. za czas od 1./VI. 1921 do 4./V. 1922*
			[Redakcja?], *Sprawozdanie*
			„Dział esperancki”: A. Dombrowski, *Nova Kanto!* [B.a.], *Kompletna gramatyka języka „Esperanto”* [B.a.], *Uczmy się języka Esperanto!* [Redakcja?], *Pisemny kurs Esperanta*
			[Redakcja?], [*Nakładem Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku ciesz. …*]
			„Pisma nadesłane do Redakcji”: [Redakcja?], [*„Przegląd Teozoficzny”…*] [Redakcja?], [*„Ruch Filozoficzny” Nr. 6…*] [Redakcja?], [*„Espero Teozofia” Nr. 1…*] [Redakcja?], [*„Kultura Robotnicza” rok II. Nr. 2…*]
			„Ogłoszenia”: [Redakcja?], [*Na fundusz prasowy „Teozofji” złożyli od 16./III. 1922 do 15./I. 1923…*] [Redakcja?], [*Na założenie biblioteki ofiarowali…*]

			„Od Wydawnictwa”: [Wydawnictwo „Teozofji”], [*Po upływie niespełna dziesięciu miesięcy od wydania ostatniego numeru…*]
		4/5 (1927)	[Wydawnictwo „Teozofji”], *Do naszych Przyjaciół i Czytelników!*
			A.[ndrzej] P.[odżorski], *Walka o Prawdę*
			Czem jest a czem nie jest teozofja? Przekład odbitki z „Theosophische Kultur“ Nr. 4, czasopisma niemieckiego Towarzystwa Teozoficznego w Lipsku (Leipzig), Königstraße 12.
			Karol z Eckhartshausen, *Szukanie źródła mądrości (Pamiątki starożytnych Misterjów, tłum. z czeskiego A.[ndrzej] Kajfosz)*
			„Dział dla wszystkich”: Andrzej Kajfosz, *Wartość życia i jego reforma* Ad. B., *Labirynt postępu*
			„Dział esperancki”: Fr.[anciszek] Prengel, *Modlitwa kongresowa* [B.a.], *Karaktero (O charakterze)*
			[Redakcja?], *Zgromadzenia teozoficzne*

			[Redakcja?], *Zestawienie rachunków Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Ciesz. za czas od 5. maja 1922 do 4. maja 1926*
		6/8 (1929)	Helena Staś, *Do czytelników „Nowej Ery" w Ameryce i Europie*
			[Wydawnictwo i Redakcja „Teozofji"], *Od Wydawnictwa i Redakcji*
			Helena Staś, *„I Szukam Go Wokół Siebie"*
			A.[ndrzej] Kajfosz, *Żądza sławy i panowania*
			Czem jest a czem nie jest teozofja? (tłumaczenie z niemieckiego, dokończenie)
			„Dział dla wszystkich": [B.a.], *Złoty wiek* Andrzej Kajfosz, *Wartość życia i jego reforma* Karol z Eckhartshausen, *Szukanie źródła mądrości* (*Pamiątki starożytnych Misterjów, tłum. A. Kajfosz)* Marjan Tadeusz Lubecki, *Dlaczego nie jemy mięsa?*
			„Dział esperancki": *Modlitwa (przez F.J. z Esperanta na język polski przeł. Fr. Prengel)* [B.a.], *Karaktero (O charakterze)*
			[Redakcja?], *Podział pracy*

			[Redakcja?], *Zestawienie rachunków Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Ciesz. za czas od 5. maja 1926 do 4. maja 1928*
		9/10 (1930)	[B.a.], *Medytacja…*
			Helena Staś, *Na ołtarzu*
			A.[ndrzej] P.[odżorski], *Budda czy Chrystus*
			Karol z Eckhartshausen, *Szukanie źródła mądrości* (*Pamiątki starożytnych Misterjów*, tłum. A. Kajfosz)
			Ors. [Andrzej Podżorski], *Niemam czasu?*
			Fr.[anciszek] Pr.[engel], *O krok bliżej astrologji. Promieniowanie kosmiczne na zjeździe matematyków i przyrodników udowodnione. Niemiecki uczony dr. Müller i polski bakterjolog dr. Bujwid o astrologji*
			„Dział esperancki”: Dr. Ludwik Zamenhof, *Moja myśl (Mia penso) (tłum. Leo Balmont)* [B.a.], *Karaktero (O charakterze)*
			„Dział nekrologiczny”: [Redakcja?], [*Podzielamy się z Szan. Czytelnikami smutną wiadomością…*]

			„Ogłoszenia”: [Redakcja?], [*Wykaz darów na wydanie pisma „Teozofji”*…]
			„Odpowiedzi Redakcji”: [Redakcja?], [*Pan L. Haredziński Fifield Wisconsin*…] [Redakcja?], [*Pan Fr. P. w M. H.U.* …]
			„Pytania i odpowiedzi”: [Redakcja?], [*Pytanie I*…] [Redakcja?], [*Pytanie II*…] [Redakcja?], [*Odpowiedź I*…] [Redakcja?], [*Odpowiedź II*…]
			„Od Administracji”: [Administracja], [*Dla abonentów z Polski*…]
		11/12 (1931)	H.P., *Po obchodzie Święta Bożego Narodzenia*
			Ors., *Dziesięcioro*
			A.[ndrzej] Kajfosz, *Wiedza to potęga*
			Józef Cienciała, *O doskonałości człowieka*
			Fr.[anciszek] A.[ugustyn] Prengel, *Na drodze ku powszechnemu językowi Esperanto*
			[Redakcja?], *Zestawienie rachunków Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Ciesz. za czas od 5. maja 1928 do 4. maja 1930*
			[Redakcja?], *Od Wydawnictwa*

			„Ogłoszenia”: [Redakcja?], [*Na fundusz wydawniczy „Teozofji” złożyli…*]

* Uzupełnienia dotyczące artykułów, które pisał lub tłumaczył Podżorski: Muzeum Beskidzkie im. A. Podżorskiego w Wiśle, sygn. MW.H nr 1840/89: Wykaz publikacji Andrzeja Podżorskiego nie ujętych w „Materiałach do bibliografii Wisły-Uzdrowiska”, s. 1–2.

** W nawiasach kwadratowych znajdują się informacje uzupełnione przeze mnie. Tam, gdzie było to możliwe, dodałam imię i/lub nazwisko autora artykułu.

*** W aneksie zostały uwzględnione (zgodnie z zapisami w „Wyzwoleniu” i „Teozofji”) następujące działy: „Dział dla wszystkich”, „Dział esperancki”, „Dział nekrologiczny”, „Esperanto”, „Nadesłane”, „Nadesłane do Redakcji”, „Od Administracji”, „Od Wydawnictwa”, „Odpowiedzi Redakcji”, „Ogłoszenia”, „Pisma nadesłane do Redakcji”, „Pytania”, „Pytania i odpowiedzi” oraz „Rozmaitości”. „Dział esperancki” od momentu wprowadzenia zawierał obszerniejsze teksty. „Dział dla wszystkich” początkowo obejmował jedynie krótkie notatki i był zamieszczony na końcu czasopisma, ale od nr 6/7 „Teozofji” z 1921 r. został przekształcony w obszerniejszy, zawierający większe objętościowo artykuły. Pozostałe wspomniane działy mieściły w sobie przede wszystkim krótkie notatki. W obrębie działów zostały one zaznaczone poprzez incipity, chyba że posiadały własne tytuły (np. przedruki krótkich notatek z innych czasopism).

Aneks 2. Dokumenty archiwalne dotyczące Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim

2.1. Wykaz dokumentów archiwalnych dotyczących Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim (ułożone w porządku chronologicznym)

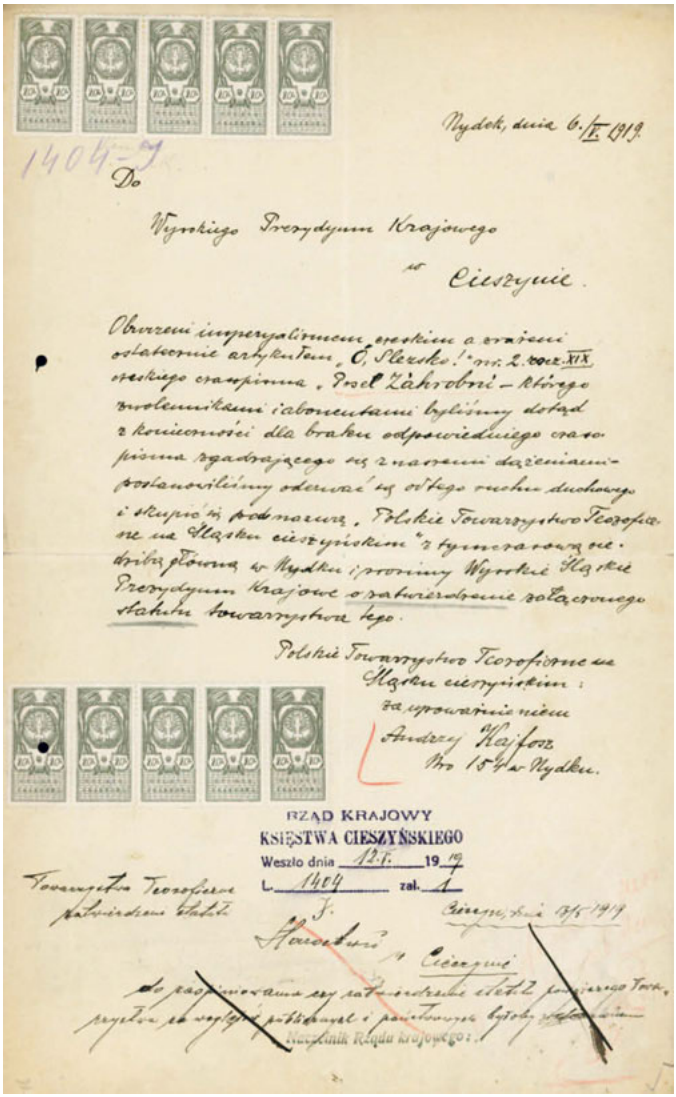
1. Archiwum Państwowe w Katowicach o. w Cieszynie, teczka: Rząd Krajowy Ks. Cieszyńskiego, 14/6 sygn. 451: Podanie Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim do Rządu Krajowego Księstwa Cieszyńskiego.
2. Archiwum Państwowe w Katowicach o. w Cieszynie, teczka: Rząd Krajowy Ks. Cieszyńskiego, 14/6 sygn. 451: Pismo Rządu Krajowego Księstwa Cieszyńskiego do Senioratu Zboru Ewangelicko-Augsburskiego w Nawsiu.
3. Archiwum Państwowe w Katowicach o. w Cieszynie, teczka: Rząd Krajowy Ks. Cieszyńskiego, 14/6 sygn. 451: Pismo Rządu Krajowego Księstwa Cieszyńskiego do Andrzeja Kajfosza dotyczące uzupełnień w statucie PTT na Śląsku Cieszyńskim.
4. Archiwum Państwowe w Katowicach o. w Cieszynie, teczka: Rząd Krajowy Ks. Cieszyńskiego, 14/6 sygn. 451: Statut PTT na Śląsku Cieszyńskim [I].
5. Archiwum Państwowe w Katowicach o. w Cieszynie, teczka: Rząd Krajowy Ks. Cieszyńskiego, 14/6 sygn. 451: Statut PTT na Śląsku Cieszyńskim [II].
6. Archiwum Państwowe w Katowicach o. w Cieszynie, teczka: Rząd Krajowy Ks. Cieszyńskiego, 14/6 sygn. 451: Pismo Andrzeja Podżorskiego do Rządu Krajowego w Cieszynie.
7. Archiwum Państwowe w Katowicach o. w Cieszynie, teczka: Rząd Krajowy Ks. Cieszyńskiego, 14/6 sygn. 451: Pismo Rządu Krajowego w Cieszynie do Głównego Urzędu Statystycznego w Warszawie potwierdzające istnienie PTT na Śląsku Cieszyńskim.

8. Archiwum Państwowe w Katowicach o. w Cieszynie, teczka: Rząd Krajowy Ks. Cieszyńskiego, 14/6 sygn. 451: Pismo Rządu Krajowego w Cieszynie do Starostwa w Cieszynie potwierdzające prawne istnienie PTT na Śląsku Cieszyńskim.
9. Zemský archiv v Opavě, fond Zemská vláda slezská Opava, spolkové spisy, karton 4706, signatura XII-1166, Polskie Towarzystwo Teozoficzne Nýdek: Okładka teczki zawierającej dokumenty PTT na Śląsku Cieszyńskim.
10. Zemský archiv v Opavě, fond Zemská vláda slezská Opava, spolkové spisy, karton 4706, signatura XII-1166, Polskie Towarzystwo Teozoficzne Nýdek: Pismo Okresní hejtamnství v Českém Těšíně do posterunku żandarmerii w Bystrzycy.
11. Zemský archiv v Opavě, fond Zemská vláda slezská Opava, spolkové spisy, karton 4706, signatura XII-1166, Polskie Towarzystwo Teozoficzne Nýdek: Pismo Okresní hejtamnství v Českém Těšíně do instytucji Zemská vláda slezská.
12. Zemský archiv v Opavě, fond Zemská vláda slezská Opava, spolkové spisy, karton 4706, signatura XII-1166, Polskie Towarzystwo Teozoficzne Nýdek: Tłumaczenie statutu PTT na Śląsku Cieszyńskim na język niemiecki dla Okresní hejtamnství v Českém Těšíně.
13. Zemský archiv v Opavě, fond Zemská vláda slezská Opava, spolkové spisy, karton 4706, signatura XII-1166, Polskie Towarzystwo Teozoficzne Nýdek: Podanie o pozwolenie na wznowienie działalności PTT na Śląsku Cieszyńskim do Okresní hejtamnství v Českém Těšíně.
14. Zemský archiv v Opavě, fond Zemská vláda slezská Opava, spolkové spisy, karton 4706, signatura XII-1166, Polskie Towarzystwo Teozoficzne Nýdek: Dokumenty potwierdzające legalność działalności PTT na Śląsku Cieszyńskim w Czechosłowacji.
15. Zemský archiv v Opavě, fond Zemská vláda slezská Opava, spolkové spisy, karton 4706, signatura XII-1166, Polskie Towarzystwo Teozoficzne Nýdek: Dokument potwierdzający załączenie trzech wersji statutu PTT na Śląsku Cieszyńskim.

16. Zemský archiv v Opavě, fond Zemská vláda slezská Opava, spolkové spisy, karton 4706, signatura XII-1166, Polskie Towarzystwo Teozoficzne Nýdek: Dwa drukowane egzemplarze statutu PTT na Śląsku Cieszyńskim z odręcznymi poprawkami.
17. Zemský archiv v Opavě, fond Zemská vláda slezská Opava, spolkové spisy, karton 4706, signatura XII-1166, Polskie Towarzystwo Teozoficzne Nýdek: Dokument Okresní hejtamnství v Českém Těšíně potwierdzający legalne istnienie PTT na Śląsku Cieszyńskim.
18. Zemský archiv v Opavě, fond Policejní ředitelství Moravská Ostrava, relace ze schůzí, karton 1171, signatura 221: Druk statutu PTT na Śląsku Cieszyńskim załączony do podania związanego z założeniem kół przybocznych.
19. Zemský archiv v Opavě, fond Policejní ředitelství Moravská Ostrava, relace ze schůzí, karton 1171, signatura 221: Podanie o założenie kół przybocznych PTT na Śląsku Cieszyńskim do Policyjnego Urzędu Starostwa w Ostrawie; załącznik: protokół z posiedzenia, patrz dok. 20.
20. Zemský archiv v Opavě, fond Policejní ředitelství Moravská Ostrava, relace ze schůzí, karton 1171, signatura 221: Protokół z nadzwyczajnego zgromadzenia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim odbytego 12 grudnia 1920 roku.
21. Zemský archiv v Opavě, fond Severomoravský krajský národní výbor Ostrava, karton 389, signatura 262: Dokumenty wymazujące PTT na Śląsku Cieszyńskim z katastru z 1940 roku.
22. Zemský archiv v Opavě, fond Severomoravský krajský národní výbor Ostrava, karton 389, signatura 262: Pismo Andrzeja Kajfosza dotyczące rozwiązania PTT na Śląsku Cieszyńskim w 1946 roku.
23. Zemský archiv v Opavě, fond Severomoravský krajský národní výbor Ostrava, karton 389, signatura 262: Pismo PTT na Śląsku Cieszyńskim z prośbą o zgodę na rozwiązanie stowarzyszenia (sprawozdanie finansowe, potwierdzenie nieprowadzenia działalności).
24. Zemský archiv v Opavě, fond Severomoravský krajský národní výbor Ostrava, karton 389, signatura 262: Pismo do PTT na Śląsku Cieszyńskim potwierdzające kasację z rejestru stowarzyszeń.

25. Zemský archiv v Opavě, fond Severomoravský krajský národní výbor Ostrava, karton 389, signatura 262: Ogłoszenie w prasie dotyczące dobrowolnego rozwiązania PTT na Śląsku Cieszyńskim, „Úřední list Republiky československé ze dne 14. ledna 1947", s. 127–128.
26. Zemský archiv v Opavě, fond Severomoravský krajský národní výbor Ostrava, karton 389, signatura 262: Pismo dotyczące PTT na Śląsku Cieszyńskim do instytucji Zemský národní výbor Brně.

2.2. Skany dokumentów archiwalnych dotyczących Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim (ułożone w porządku chronologicznym)



Nydek, dnia 6./I. 1919

1404-7

Do

Wysokiego Prezydyum Krajowego

w Cieszynie.

Obawiam imperyalizmem czeskim a zwłaszcza ostatecznie artykułem „Č. Slezsko" l. nr. 2. roč. XIX czeskiego czasopisma „Osel Zákrobní" – którego wolennikami i abonentami byliśmy dotąd z konieczności dla braku odpowiedniego czasopisma zgadzającego się z naszemi dążeniami – postanowiliśmy oderwać się od tego czeskiego ducha i skupić się pod nazwą „Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku cieszyńskim" z tymczasową siedzibą głowną w Nydku i prosimy Wysokie Śląskie Prezydyum Krajowe o zatwierdzenie załączonego statutu towarzystwa tego.

Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku cieszyńskim:
za zgodnością niniejszego
Andrzej Kajfosz
Nr 154 w Nydku.

RZĄD KRAJOWY
KSIĘSTWA CIESZYŃSKIEGO
Weszło dnia 12. I. 1919
L. 1404 zał. 1

Towarzystwo Teozoficzne
potwierdzam statut

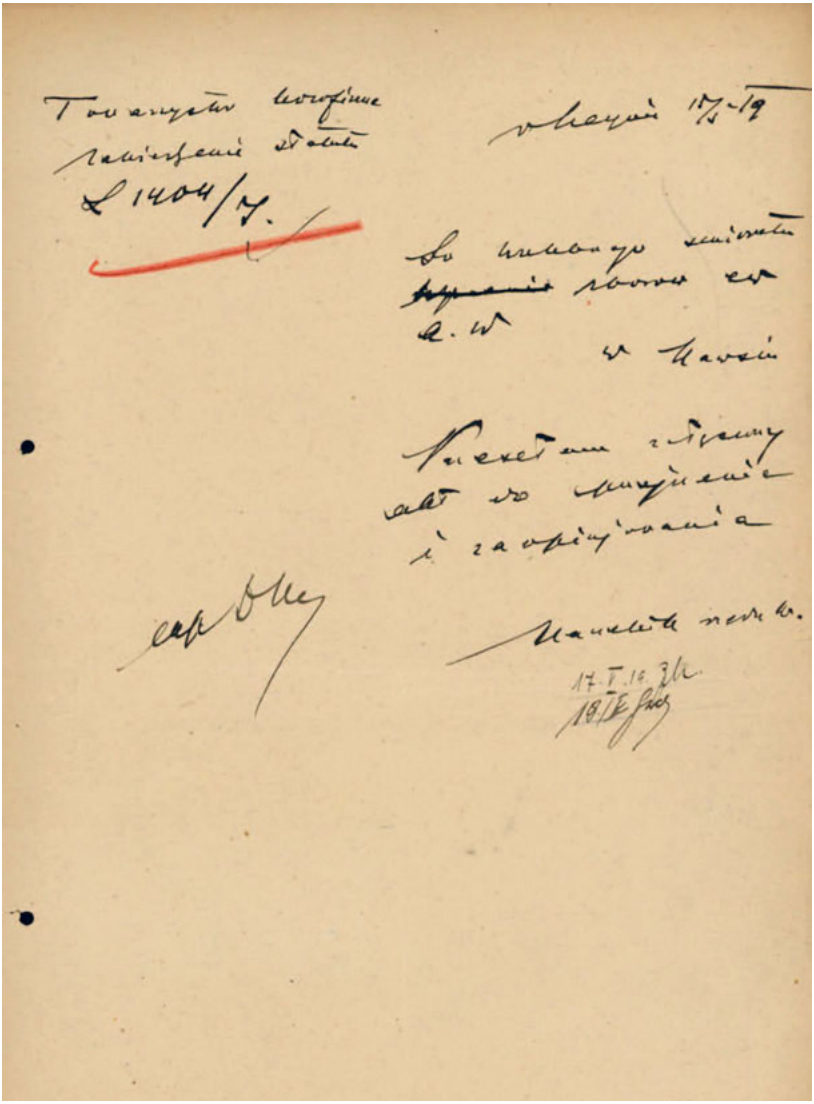
Cieszyn, dnia 13/I 1919

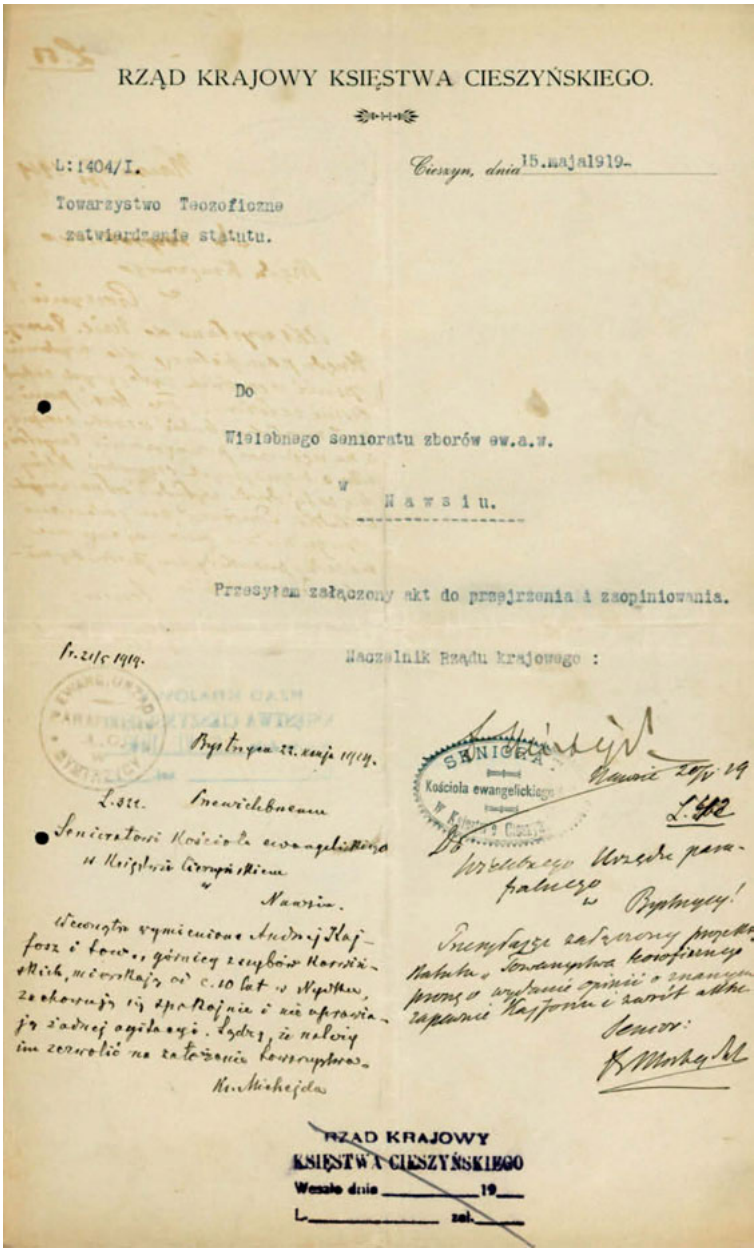
Do Nydku

Cieszyn

do pasowania się na statut niniejszego statutu Towarzystwa Teozoficznego przyjęto za wyższą potwierdzenie i pieczęcią tego [illegible]
Prezydyum Rządu krajowego:

1. Archiwum Państwowe w Katowicach o. w Cieszynie, teczka: Rząd Krajowy Ks. Cieszyńskiego, 14/6 sygn. 451: Podanie Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim do Rządu Krajowego Księstwa Cieszyńskiego, [recto, verso].





RZĄD KRAJOWY KSIĘSTWA CIESZYŃSKIEGO.

L:1404/I. Cieszyn, dnia 15.maja1919.

Towarzystwo Teozoficzne
zatwierdzenie statutu.

Do

Wielebnego Senioratu zborów ew.a.w.

w Nawsiu.

Przesyłam załączony akt do przejrzenia i zaopiniowania.

Wiceprezydent Rządu krajowego:

Bystrzyca 22. maja 1919.

L.822. Cieszyńskiego

Seniorat Kościoła ewangelickiego
w Księstwie Cieszyńskiem

Nawsiu.

Senioratu wymienionego Andrzej Klapfosz z Łomnej górnej z zapytaniem Narodowości, wyznania, czy ma lat 21 i wyroku, zachowania się zapytanie o nie uprzedzenie do innej ogłaszania. Sądzę, że należy im zezwolić na założenie konwentykuli.

Ks. Michejda

SENIORAT Kościoła ewangelickiego

Cieszyn 20/V 19

L.492

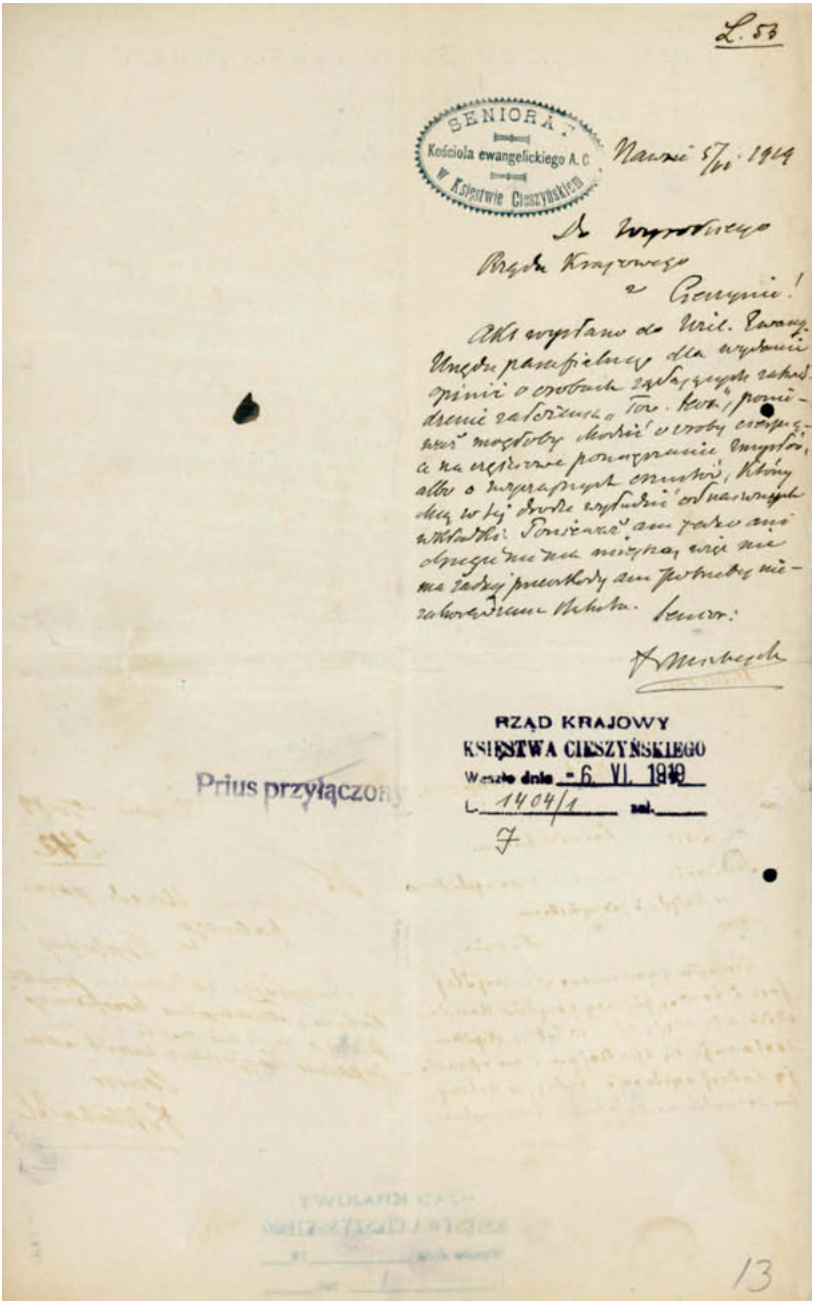
Wielebnego Urzędu parafialnego w Bystrzycy!

Przesyłam załączony projekt statutu Towarzystwa teozoficznego przeciw o wydanie opinii o znanym zapytaniu Klapfosza i zwrot akt

Senior:

RZĄD KRAJOWY
KSIĘSTWA CIESZYŃSKIEGO
Wesało dnia ____ 19__
L.____ zał.____

2. Archiwum Państwowe w Katowicach o. w Cieszynie, teczka: Rząd Krajowy Ks. Cieszyńskiego, 14/6 sygn. 451: Pismo Rządu Krajowego Księstwa Cieszyńskiego do Senioratu Zboru Ewangelicko-Augsburskiego w Nawsiu, [recto, verso].



L. 53

SENIORAT Kościoła ewangelickiego A. C. w Księstwie Cieszyńskiem

Nawsi 5/VI. 1919

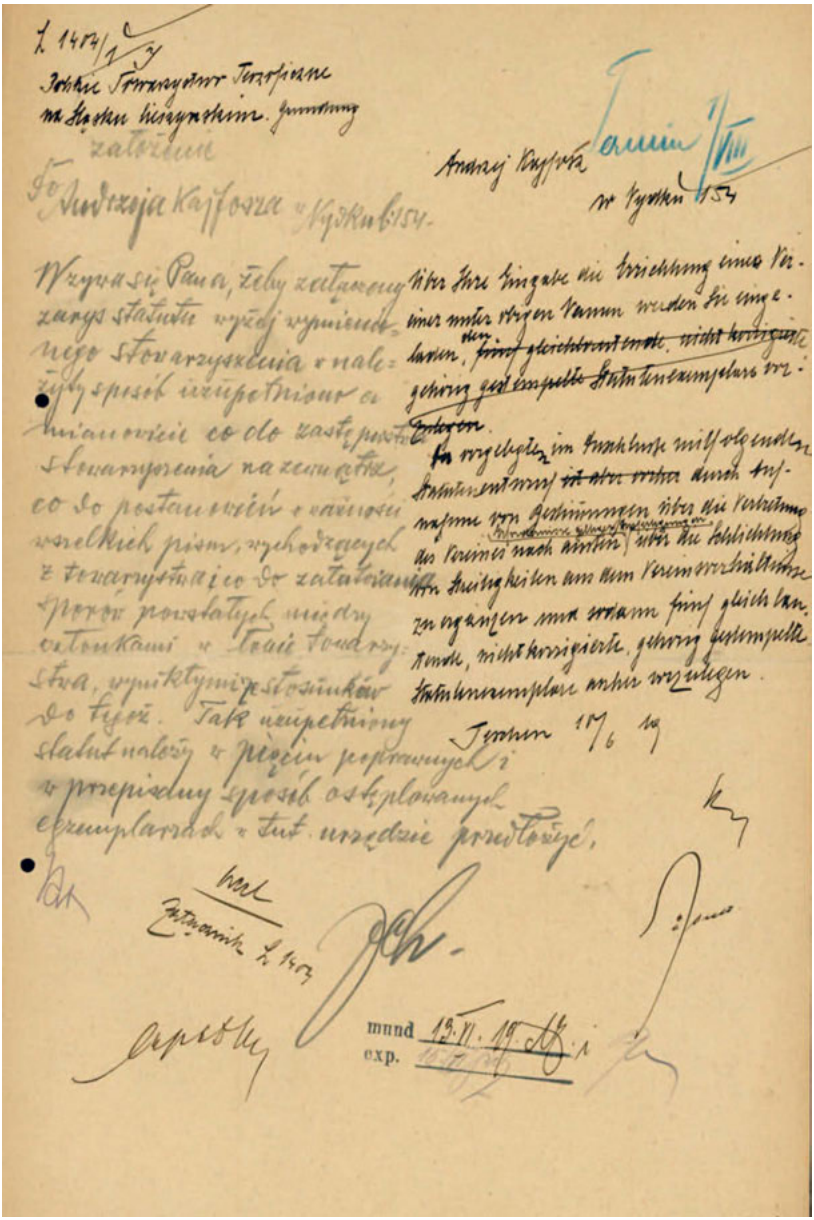
Do Wydziału Krajowego w Cieszynie!

Akt wypłaty do ur. Zarazem Urzędu parafialny dla wydania opinii o osobach zgłaszających zaprzeczenie zastrzeżenia w tow. kart. i pomieszczeń mogłoby służyć w celu ewentualnego ponownego wypłacenia akt o wypłaconych emisjach, które mają w tej dziale wydanie ordynariatu wkładki Seniorat ani jako ani odpowiedzialności nie ma żadnej przeszkody ani potrzeby niezakończenia Referata. Senior.

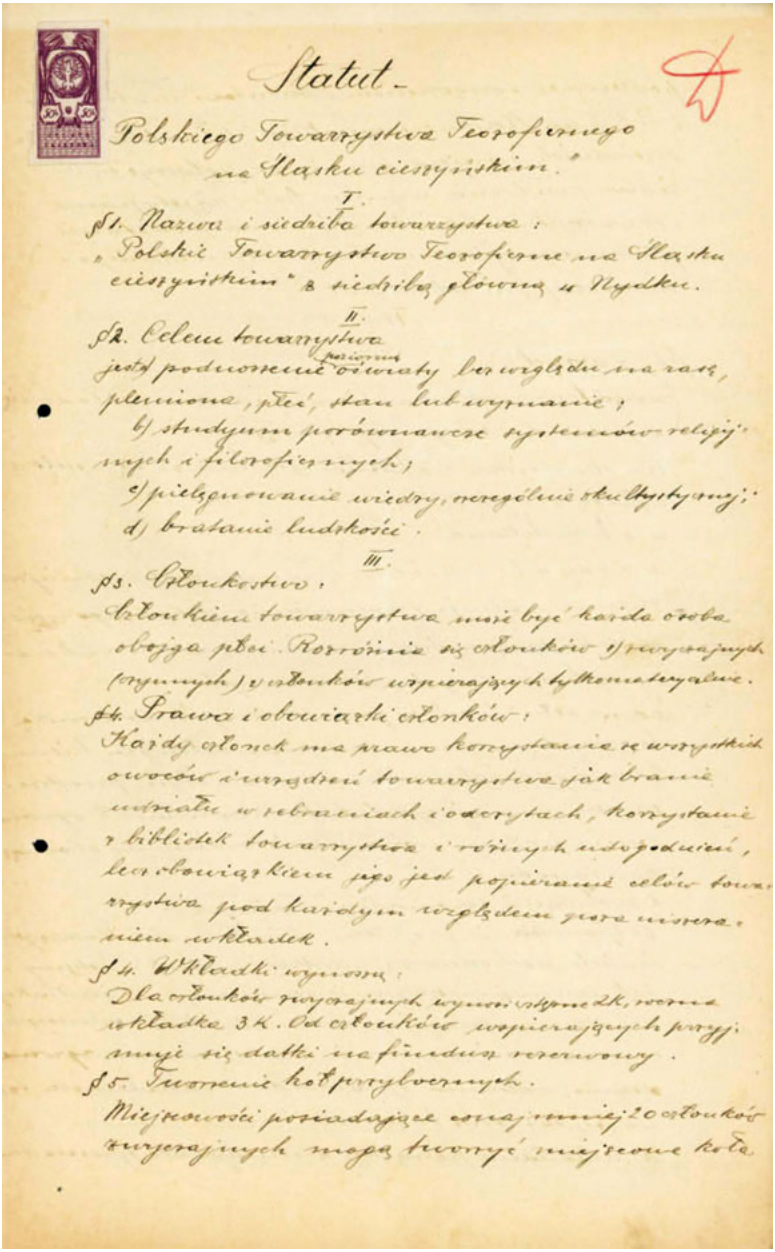
RZĄD KRAJOWY KSIĘSTWA CIESZYŃSKIEGO Wpłynęło dnia 6. VI. 1919 L. 1404/1 zał.

Prius przyłączony

13



3. Archiwum Państwowe w Katowicach o. w Cieszynie, teczka: Rząd Krajowy Ks. Cieszyńskiego, 14/6 sygn. 451: Pismo Rządu Krajowego Księstwa Cieszyńskiego do Andrzeja Kajfosza dotyczące uzupełnień w statucie PTT na Śląsku Cieszyńskim.



Statut

Polskiego Towarzystwa Teoretycznego na Śląsku cieszyńskim.

I.

§1. Nazwa i siedziba towarzystwa:
„Polskie Towarzystwo Teoretyczne na Śląsku cieszyńskim" z siedzibą głównem w Nydku.

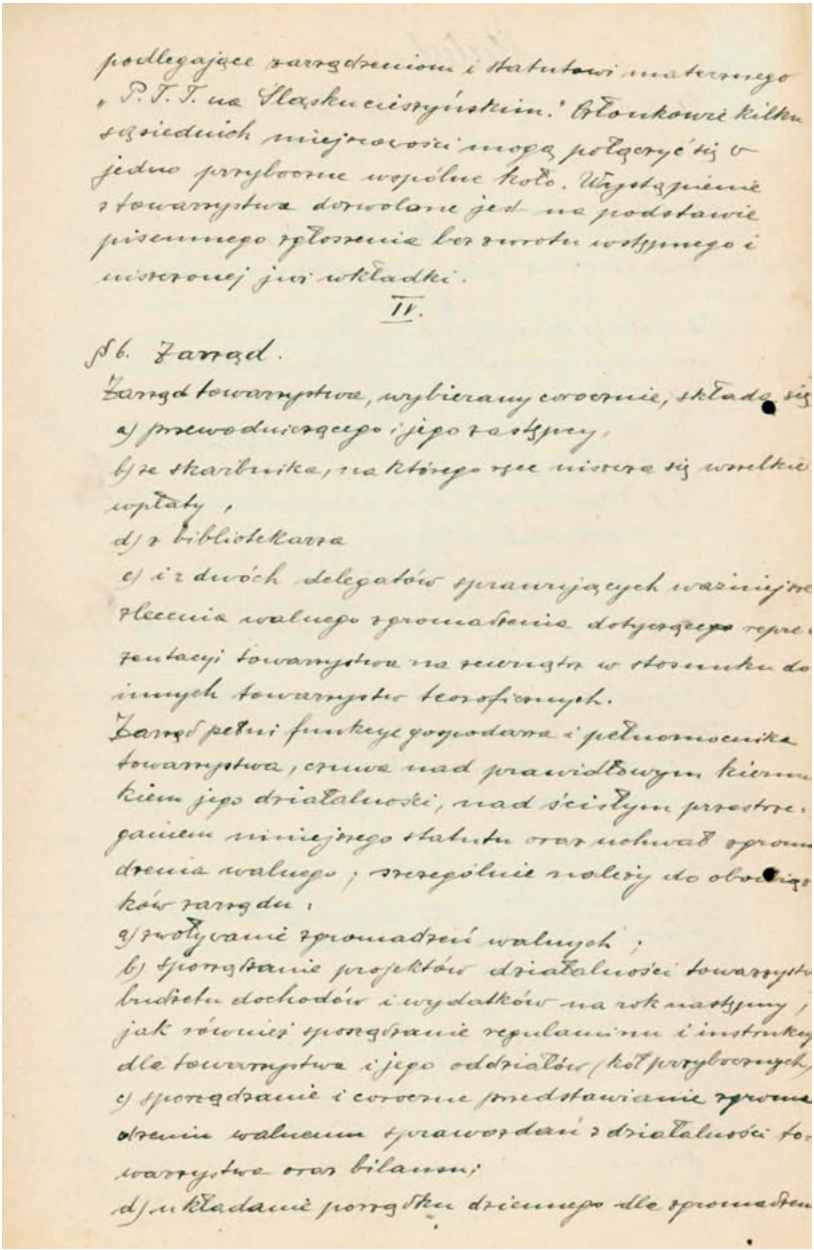
II.

§2. Celem towarzystwa
jest podniesienie poziomu oświaty bez względu na rasę, plemię, płeć, stan lub wyznanie;
b) studyum porównawcze systemów religijnych i filozoficznych;
c) pielęgnowanie wiedzy, szczególnie skrupulatnej;
d) bratanie ludzkości.

III.

§3. Członkostwo:
Członkiem towarzystwa może być każda osoba obojga płci. Rozróżnia się członków czynnych, wspierających i członków wspierających bezpośrednio.
§4. Prawa i obowiązki członków:
Każdy członek ma prawo korzystania ze wszystkich owoców i urządzeń towarzystwa jak brania udziału w zebraniach i odczytach, korzystanie z biblioteki towarzystwa i różnych udogodnień, bez obowiązku jego jest popieranie celów towarzystwa pod każdym względem przez uiszczanie wkładek.
§4. Wkładki wynoszą:
Dla członków zwyczajnych wynoszą rocznie wkładkę 3 K. Od członków wspierających przyjmuje się datki na fundusz rezerwowy.
§5. Tworzenie kół przybocznych.
Miejscowości posiadające conajmniej 20 członków zwyczajnych mogą tworzyć miejscowe koła

4. Archiwum Państwowe w Katowicach o. w Cieszynie, teczka: Rząd Krajowy Ks. Cieszyńskiego, 14/6 sygn. 451: Statut PTT na Śląsku Cieszyńskim [I], [k. 1: recto–verso, k. 2: recto– verso].



podlegające zarządzeniom i statutowi macierzystego
„P. T. T. na Śląsku cieszyńskim." Członkowie kilku
sąsiednich miejscowości mogą połączyć się w
jedno przyłączone wspólne koło. Wystąpienie
z towarzystwa dozwolone jest na podstawie
pisemnego zgłoszenia bez zwrotu wstępnego i
miesięcznej jim wkładki.

IV.

§ 6. Zarząd.

Zarząd towarzystwa, wybierany corocznie, składa się
a) z prezydującego i jego zastępcy,
b) ze skarbnika, na którego ręce winne się wszelkie
wpłaty,
c) z bibliotekarza
d) i z dwóch delegatów sprawujących ważniejsze
zlecenia walnego zgromadzenia dotyczącego repre-
zentacyi towarzystwa na zewnątrz w stosunku do
innych towarzystw teozoficznych.
Zarząd pełni funkcye pełnomocnika
towarzystwa; czuwa nad prawidłowym kierun-
kiem jego działalności, nad ścisłym przestrze-
ganiem niniejszego statutu oraz uchwał zgroma-
dzenia walnego; szczególnie należy do obowiąz-
ków zarządu:
a) zwoływanie zgromadzeń walnych;
b) sporządzanie projektów działalności towarzystwa
budżetu dochodów i wydatków na rok następny,
jak również sporządzanie regulaminu i instrukcyi
dla towarzystwa i jego oddziałów (kół przyłączonych)
c) sporządzanie i coroczne przedstawianie zgroma-
dzeniu walnemu sprawozdań z działalności to-
warzystwa oraz bilansu;
d) układanie porządku dziennego dla zgromadzeń

walnego;
e) przyjmowanie darowizn i zapisów bezwarunkowych na rzecz towarzystwa,
f) wykonywanie uchwał zgromadzenia walnego,
g) prowadzenie rachunkowości i kasowości towarzystwa.
§ 7. Prezes kieruje w imieniu towarzystwa wszelką korespondencją. Wszelkie umowy i zobowiązania winny być podpisane przez prezesa lub jego zastępcę oraz przez najmniej jednego z członków zarządu.
§ 8. Uchwały zarządu są prawomocne, jeżeli zapadły w obecności przynajmniej trzech członków z zarządu, wtedy liczbie prezes lub jego zastępca. W razie równości głosów przy głosowaniu rozstrzyga prezes.

V.

Walne zgromadzenie.

§ 9. Zgromadzenie walne członków towarzystwa stanowi jego najwyższą władzę.
§ 10. Zwyczajne zgromadzenie walne zwołuje się raz do roku, nadzwyczajne zaś w razie potrzeby z inicjatywy:
a) na mocy postanowienia zarządu,
b) na żądanie przynajmniej 1/4 części członków zwyczajnych,
c) na mocy komisyi rewizyjnej.
Wyborów uchwał i zmian statutu dokonywuje walne zgromadzenie tylko większością głosów 2/3 części członków towarzystwa. Członkowie wspierający mają prawo głosu doradczego. W wypadku zebrania się mniejszej połowy członków odbyć można za zgodą obecnych legalne zgromadzenie walne o dzień podziny później, które byje jednak zawiadomione w wyżej wzmiankach. Walne zgromadzenie przyjmuje i wyklucza członków na podstawie uzasadnionych pisemnych lub

ustnych wniosków. Wykluczenie może nastąpić wtedy, jeżeli członek dopuścił się karygodnego wczynku na szkodę towarzystwa.

VI.

Komisya rewizyjna.

§ 11. Komisya rew. składa się z trzech członków wybieranych przez walne zgromadzenie na rok jeden, których zadaniem jest kontrolować wszystkie środki i rachunki towarzystwa a wnioski przedstawiać na piśmie walnemu zgromadzeniu.

VII.

Fundusze towarzystwa.

§ 12. Fundusze towarzystwa stanowią:
a) wpisne i wkładki członków,
b) dochody z wydawanych przez towarzystwo odczytów oraz wydawanych czasopism *
prac i książek treści okultystyczno-teozoficznej, wystaw i t. d.,
c) ofiary dobrowolne i zapisy,
d) wpływy z wszelkich innych źródeł prawnie dozwolonych.

§ 13. Dochody towarzystwa na mocy uchwał zgrom. walnego przelewane są do kapitału zapasowego i obrotowego.

VIII.

Sądy polubowe.

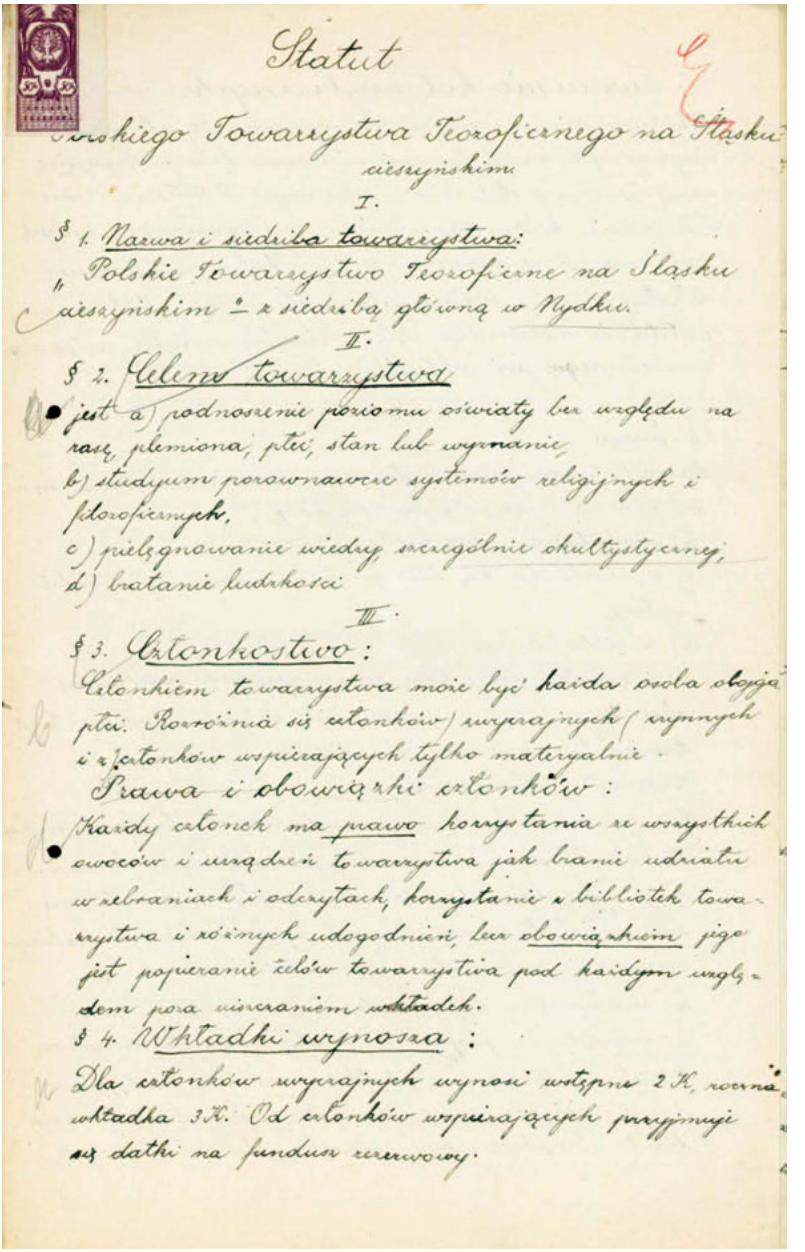
§ 14. Wszystkie spory powstałe między członkami z tytułu towarzystwa wynikłe z rachunków do tegoż załatwia komisya polubowa składająca się z pięciu członków wybieranych corocznie przez walne zgromadzenie.

IX.

§ 15. Rozwiązanie towarzystwa.

Do zgody 2/3 części członków może być rozwiązane towarzystwo na walnem zgromadzeniu. Cały majątek towarzystwa przechodzi do tegoroczne na cele ogólnie dobroczynne.

* Uwaga: Organ „P. T. T." nie długim czasie stanowić będzie miesięcznik pod tyt. „Wyzwolenie". –



Statut

[...]skiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku
cieszyńskim

I.

§ 1. Nazwa i siedziba towarzystwa:

Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku cieszyńskim z siedzibą główną w Nydku.

II.

§ 2. Celem towarzystwa

jest a) podnoszenie poziomu oświaty bez względu na rasę, plemiona, płeć, stan lub wyznanie,
b) studyum porównawcze systemów religijnych i filozoficznych,
c) pielęgnowanie wiedzy szczególnie okultystycznej,
d) bratanie ludzkości.

III.

§ 3. Członkostwo:

Członkiem towarzystwa może być kaida osoba obojga płci. Rozróżnia się członków) wyrajnych (wynnych i z członków wspierających tylko materyalnie.

Prawa i obowiązki członków:

Kaidy członek ma prawo korzystania ze wszystkich owoców i urządzeń towarzystwa jak brania udziału w zebraniach i odczytach, korzystanie z bibliotek towarzystwa i różnych udogodnień, lecz obowiązkiem jego jest popieranie celów towarzystwa pod kaidym względem pora uiszczaniem wkładek.

§ 4. Wkładki wynoszą:

Dla członków wyrajnych wynosi wstępne 2 K, roczna wkładka 3 K. Od członków wspierających przyjmuje się datki na fundusz rezerwowy.

5. Archiwum Państwowe w Katowicach o. w Cieszynie, teczka: Rząd Krajowy Ks. Cieszyńskiego, 14/6 sygn. 451: Statut PTT na Śląsku Cieszyńskim [II], [k. 1: recto–verso, k. 2: recto– verso].

§5. Tworzenie kół przybocznych.

Miejscowości posiadające co najmniej 20 członków zwyczajnych mogą tworzyć miejscowe koła podlegające zarządzeniom i statutowi macierzystego „P. T. T. na Śl. cies.". Członkowie kilku sąsiednich miejscowości mogą połączyć się w jedno wspólne koło przyboczne. Wystąpienie z towarzystwa dozwolone jest na podstawie pisemnego zgłoszenia bez zwrotu wstępnego i miesięcznej jej wkładki.

IV.

§6. Zarząd:

Zarząd towarzystwa wybierany corocznie składa się z
a) przewodniczącego i jego zastępcy,
b) z sekretarza i jego zastępcy,
c) ze skarbnika na którego ręce wszelkie wpłaty,
d) z bibliotekarza
e) i z dwóch delegatów sprawujących ważniejsze zlecenia walnego zgromadzenia dotyczące reprezentacji towarzystwa na zewnątrz w stosunku do innych towarzystw teozoficznych.

Zarząd pełni funkcje gospodarza i pełnomocnika towarzystwa, czuwa nad prawidłowym kierunkiem jego działalności, nad ścisłym przestrzeganiem statutu oraz uchwał zgromadzenia walnego. Szczególnie należy do obowiązków zarządu:
a) zwoływanie zgromadzeń walnych.
b) sporządzanie projektów działalności towarzystwa, budżetu dochodów i wydatków na rok następny, jak również sporządzanie regulaminu i instrukcji dla towarzystwa i jego oddziałów (kół przybocznych).

c) sporządzanie i coroczne przedstawianie zgromadzeniu walnemu sprawozdań z działalności towarzystwa, oraz bilansu;
d) układanie porządku dziennego dla zgromadzenia walnego;
e) przyjmowanie darowizn i zapisów bezwarunkowych na rzecz towarzystwa;
f) wykonywanie uchwał zgromadzenia walnego;
g) prowadzenie rachunkowości i kasowości towarzystwa;
§ 7. Prezes kieruje w imieniu towarzystwa wszelką korespondencyą. Wszelkie umowy i zobowiązania winny być podpisane przez prezesa lub jego zastępcę oraz przez najmniej jednego z członków zarządu.
§ 8. Uchwały zarządu są prawomocne, jeżeli zapadły w obecności przynajmniej trzech członków z zarządu, w tej liczbie prezes lub jego zastępca. W razie równości głosów przy głosowaniu rozstrzyga prezes.

I.
Walne zgromadzenie.

§ 9. Zgromadzenie walne członków towarzystwa stanowi jego wyższą władzę.
§ 10. Zwyczajne zgromadzenia walne zwołuje się raz do roku, nadzwyczajne zaś w razie potrzeby a mianowicie:
a) na mocy postanowienia zarządu,
b) na żądanie przynajmniej 1/7 części członków zwyczajnych
c) na mocy komisyi rewizyjnej.
Wyborów, uchwał i zmian statutu dokonywuje walne zgromadzenie tylko większością 2/3 członków towarzystwa. Członkowie wspierający mają prawo głosu doradczego. W wypadku zebrania się mniejszej połowy członków odbyć można za zgodą obecnych legalne zgromadzenie walne o dwie godziny później, co ma być jednak zaznaczone w zaproszeniach. Walne zgromadzenie przyjmuje i wyklucza członków na podstawie wrasadzionych pisemnych lub ustnych wniosków. Wykluczenie może nastąpić wtedy jeżeli członek

dopuścić się karygodnego uczynku na schodzie towarzystwa.

VI.

Komisya rewizyjna.

§ 16. Komisya rew. składa się z trzech członków wybieranych przez walne zgromadzenie na rok jeden, których zadaniem jest kontrolować wszystkie środki i rachunki towarzystwa a wnioski przedstawiać na piśmie walnemu zgromadzeniu.

VII.

Fundusze towarzystwa.

§ 12 Fundusze towarzystwa stanowią:

a) wstępne i wkładki członków,

b) dochody z urządzonych przez towarzystwo odczytów oraz wydawanych czasopism * prac i książeczek treści okultystyczno-teozoficznej, wystaw i t. d.

c) ofiary dobrowolne i zapisy

d) wpływy z wszelkich innych źródeł przez prawo dozwolonych.

§ 18. Dochody towarzystwa na mocy uchwał zgromadzenia walnego przelewane są do kapitału zapasowego i obrotowego.

VIII

Sądy polubowe.

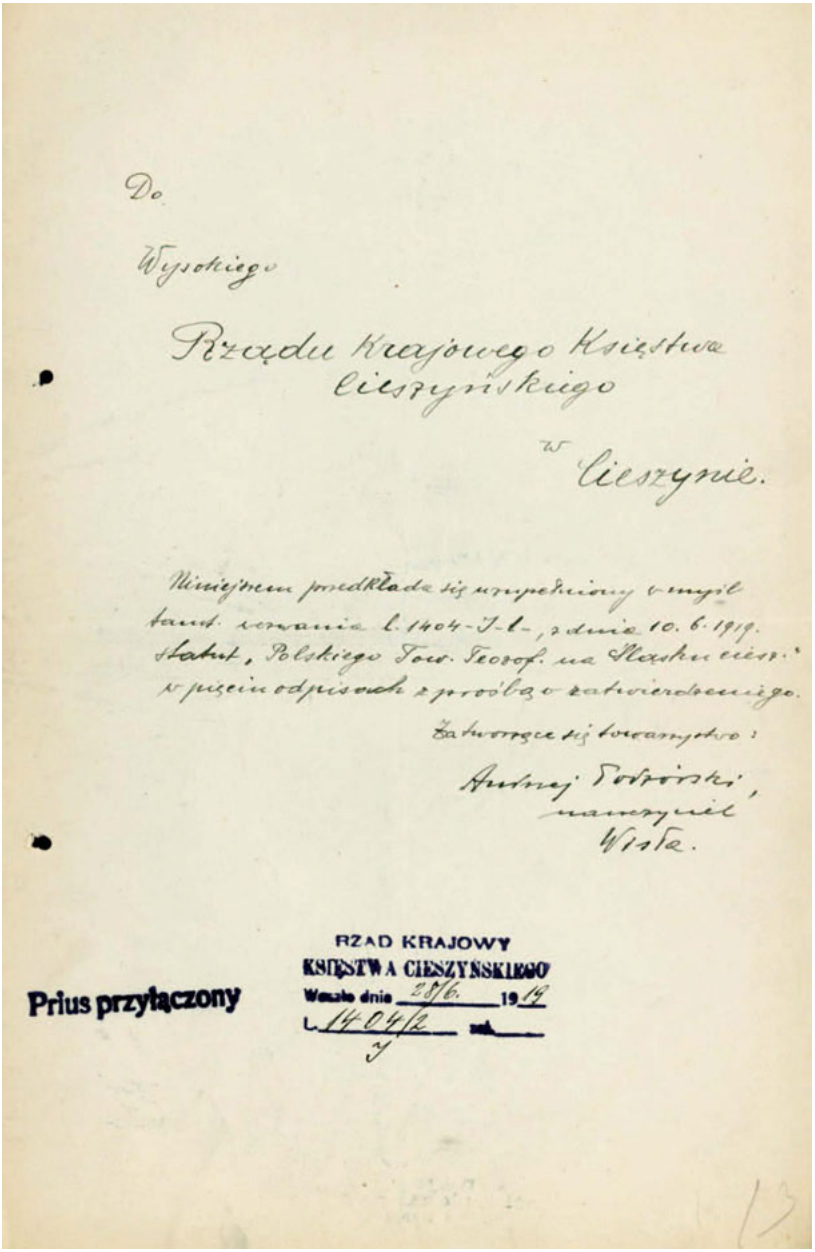
§ 14. Wszystkie spory powstałe między członkami w łonie towarzystwa wynikłe ze stosunków do tegoż załatwia komisya polubowa składająca się z pięciu członków wybieranych corocznie przez walne zgromadzenie.

IX.

§ 15. Rozwiązanie towarzystwa.

Za zgodą ⅔ części członków może być rozwiązane towarzystwo na walnem zgromadzeniu. Cały majątek towarzystwa przechodzi własnością na cele oświatowe i dobroczynne.

* Uwaga: Organ P. T. T. na Śląsku cieszyńskim stanowić będzie miesięcznik pod tyt. „Wyzwolenie."—



Do

Wysokiego

Rządu Krajowego Księstwa
Cieszyńskiego

w Cieszynie.

Niniejszem przedkłada się uzupełniony wymóg
tut. rozp. l. 1404-I-1., z dnia 10. 6. 1919.
statut „Polskiego Tow. Teozof. na Śląsku cieszyńskim"
w pięciu odpisach z prośbą o zatwierdzenie tegoż.

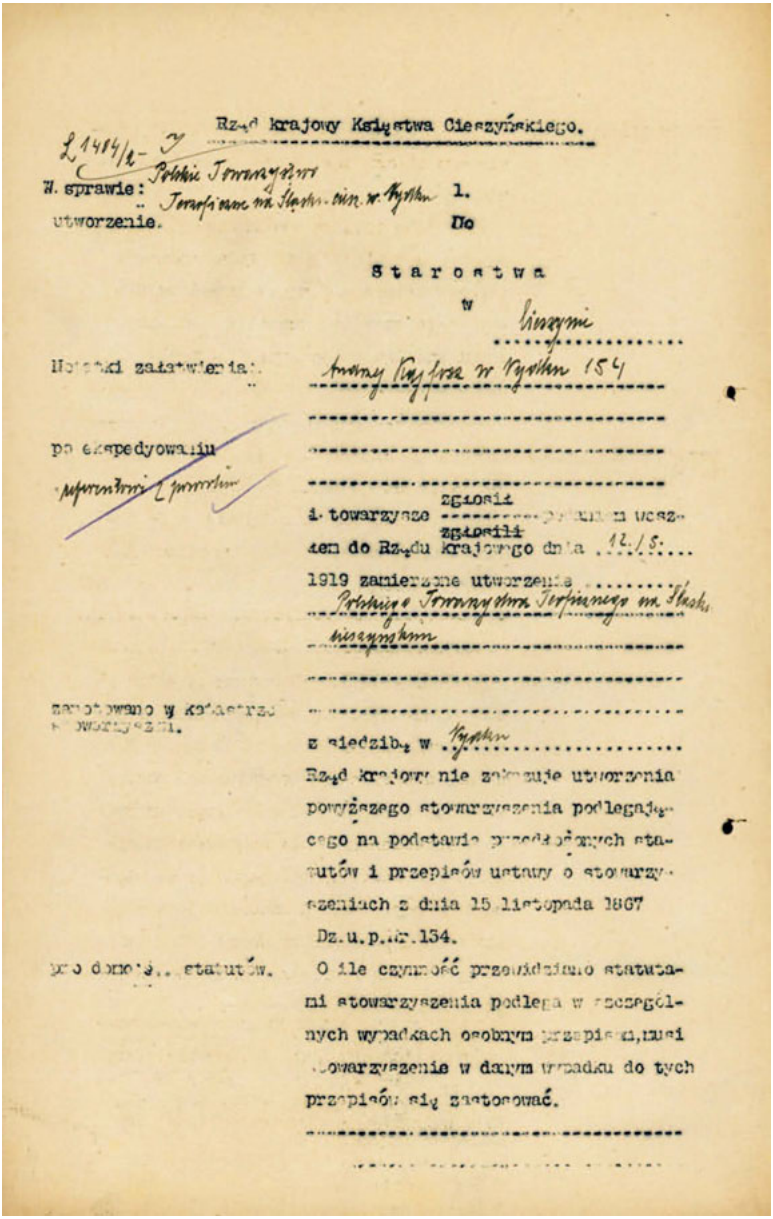
Zatwierdzenie to tymczasowe:

Andrzej Podżorski,
nauczyciel
Wisła.

RZĄD KRAJOWY
KSIĘSTWA CIESZYŃSKIEGO
Wpisano dnia 28/6. 1919
L. 1404/2 ad

Prius przyłączony

6. Archiwum Państwowe w Katowicach o. w Cieszynie, teczka: Rząd Krajowy Ks. Cieszyńskiego, 14/6 sygn. 451: Pismo Andrzeja Podżorskiego do Rządu Krajowego w Cieszynie.



Rząd krajowy Księstwa Cieszyńskiego.

L 1484/1 - I

W sprawie: Polskie Towarzystwo Teozoficzne w Cieszynie 1.

utworzenie. Do

Starostwa

w Cieszynie

Motywy załatwienia: Ustawy Rządowe nr Rzpltej 154

po ekspedyowaniu

zgłosili

i towarzysze ~~zgłosili~~ uczestnicy uczestnicy

zem do Rządu krajowego dnia 12/5

1919 zamierzone utworzenie

Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku

cieszyńskim

zanotowano w katalogu stowarzyszeń.

z siedzibą w Cieszynie

Rząd krajowy nie zamierza utworzenia powyższego stowarzyszenia podlegającego na podstawie przedłożonych statutów i przepisów ustawy o stowarzyszeniach z dnia 15 listopada 1867 Dz.u.p.nr.134.

przy dowodzie statutów. O ile czynność przewidzianą statutami stowarzyszenia podlega w szczególnych wypadkach osobnym przepisom, musi stowarzyszenie w danym wypadku do tych przepisów się zastosować.

7. Archiwum Państwowe w Katowicach o. w Cieszynie, teczka: Rząd Krajowy Ks. Cieszyńskiego, 14/6 sygn. 451: Pismo Rządu Krajowego w Cieszynie do Głównego Urzędu Statystycznego w Warszawie potwierdzające istnienie PTT na Śląsku Cieszyńskim, [k. 1: verso, k. 2: recto– verso].

pro doro:j statutów.

Do noszenia munduru stowarzyszeniowego należy uzyskać osobnego zezwolenia Rz.du krajowego.

Do takiego podania należy załączyć zgadzający się z opisem munduru obrazek kolorowy, który ma przedstawiać wszystkie szczegóły tego munduru (odznaki stopnia, wyłogi, sznury i.t.d.).

---

pro doroj....statutów.

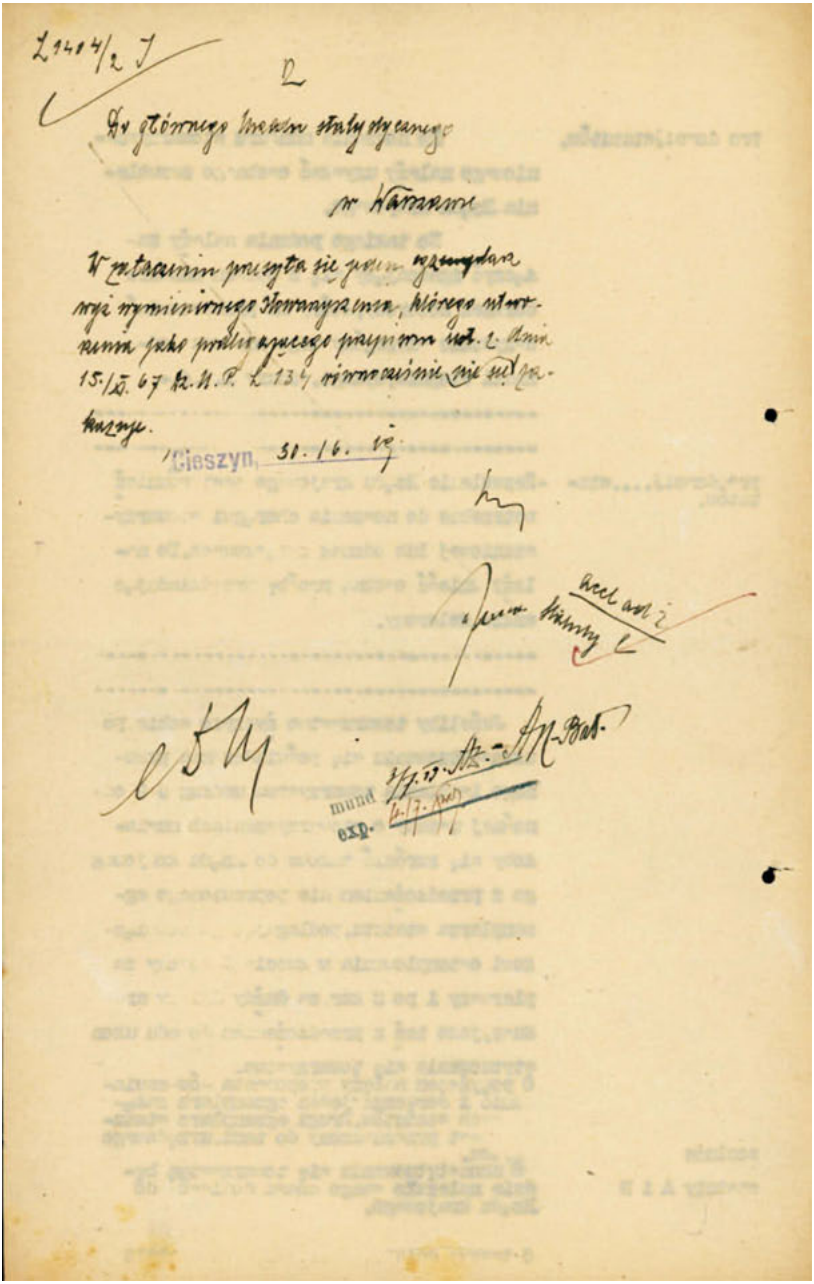
Zezwolenie Rz.du krajowego jest również potrzebne do noszenia chorągwi stowarzyszeniowej lub odznak szkolnych. To należy umieść osobną prośbę przedkładając szkic kolorowy.

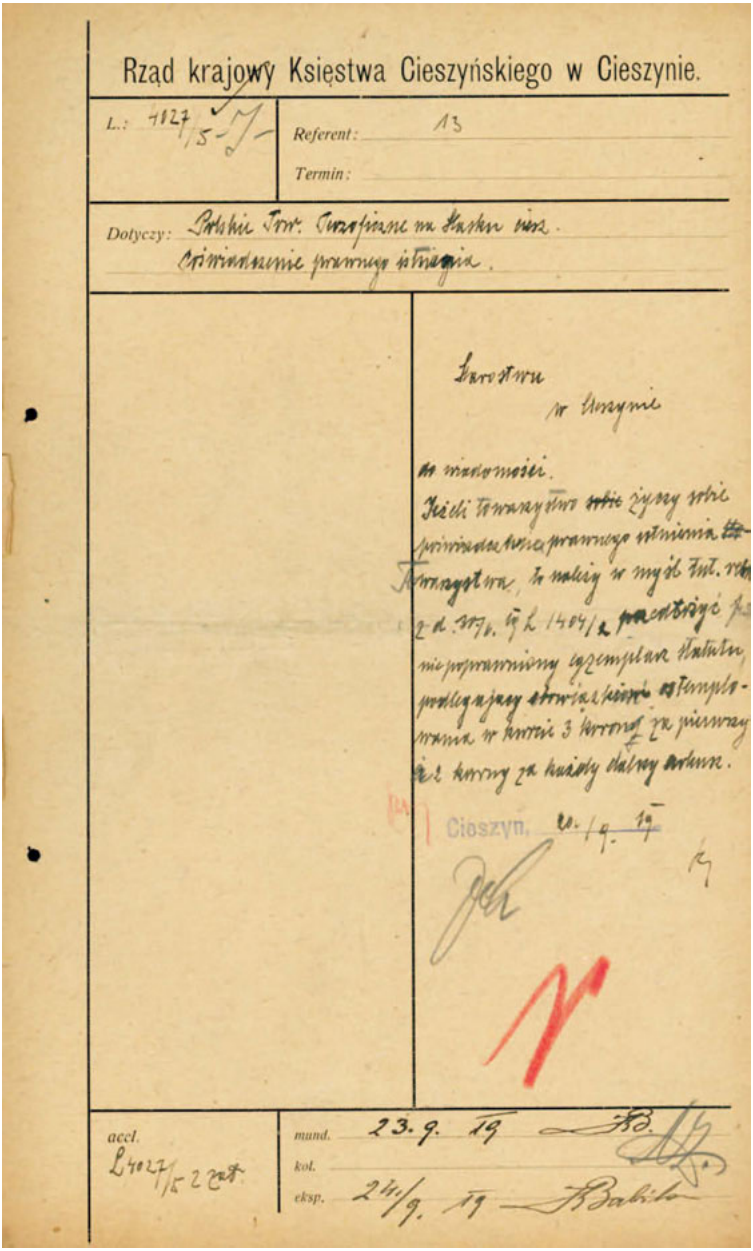
Jeżeliby towarzystwo życzyło sobie po ukonstytuowaniu się poświadczenia prawnego istnienia towarzystwa według § 9 odnośnej ustawy o stowarzyszeniach musiałoby się zwrócić takowe do Rz.du krajowego z przedłożeniem nie poprawionego egzemplarza statutu, podlegającego ... kowi ostemplowania w kwocie 3 kor. za pierwszy i po 2 kor. za każdy dalszy arkusz, jako też z przedłożeniem dowodu ukonstytuowania się towarzystwa.
O powyższem należy proponenta ... zawiadomić i doręczyć jeden egzemplarz zatwierdzonych statutów. Drugi egzemplarz statutu ... jest przeznaczony do tamt.urzędowego ... ku.

acclude
statuty A i B

O ukonstytuowaniu się towarzystwa będzie należało swego czasu donieść do Rz.du krajowego.

C.k. ... dnia ... 1913





Rząd krajowy Księstwa Cieszyńskiego w Cieszynie.

L.: 4027/5

Referent: 13

Termin:

Dotyczy: Polskie Tow. Turystyczne na Śląsku wiśn. Cieszyńskie prawnego istnienia.

Starostwu w Cieszynie

do wiadomości.

Jeśli Towarzystwo [illegible] żyjący potrzebuje prawnego istnienia [illegible] Starostwa, to należy w myśl Ust. rz. z d. 377 l. dz. L. 1404/2 [illegible] nie poprawniony egzemplarz statutu, podlegający stwierdzeniu [illegible] Templo- mania w kwocie 3 koron za pierwszy i 2 korony za każdy dalszy arkusz.

Cieszyn, dn. 1/9. 19

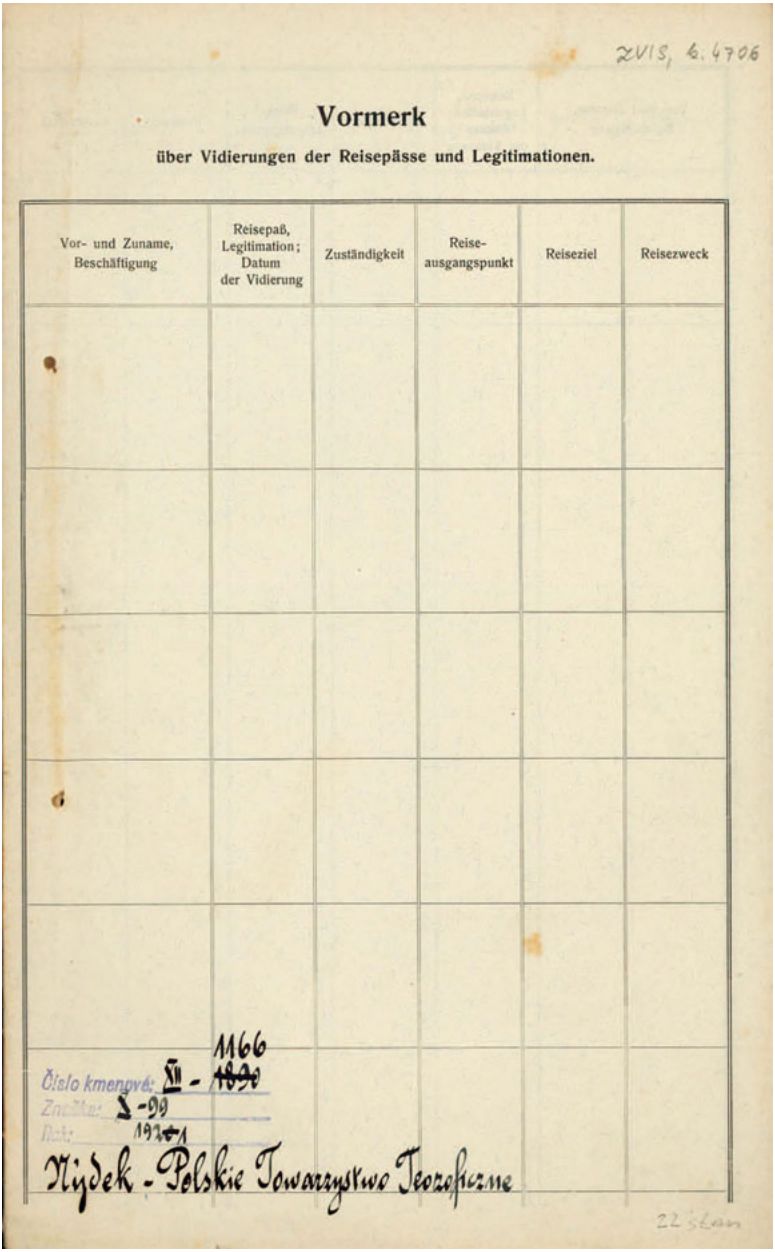
accl. L 4027/5 2 zał.

mund. 23. 9. 19

kol.

eksp. 24/9. 19

8. Archiwum Państwowe w Katowicach o. w Cieszynie, teczka: Rząd Krajowy Ks. Cieszyńskiego, 14/6 sygn. 451: Pismo Rządu Krajowego w Cieszynie do Starostwa w Cieszynie potwierdzające prawne istnienie PTT na Śląsku Cieszyńskim.



ZVIS, 6.4706

Vormerk

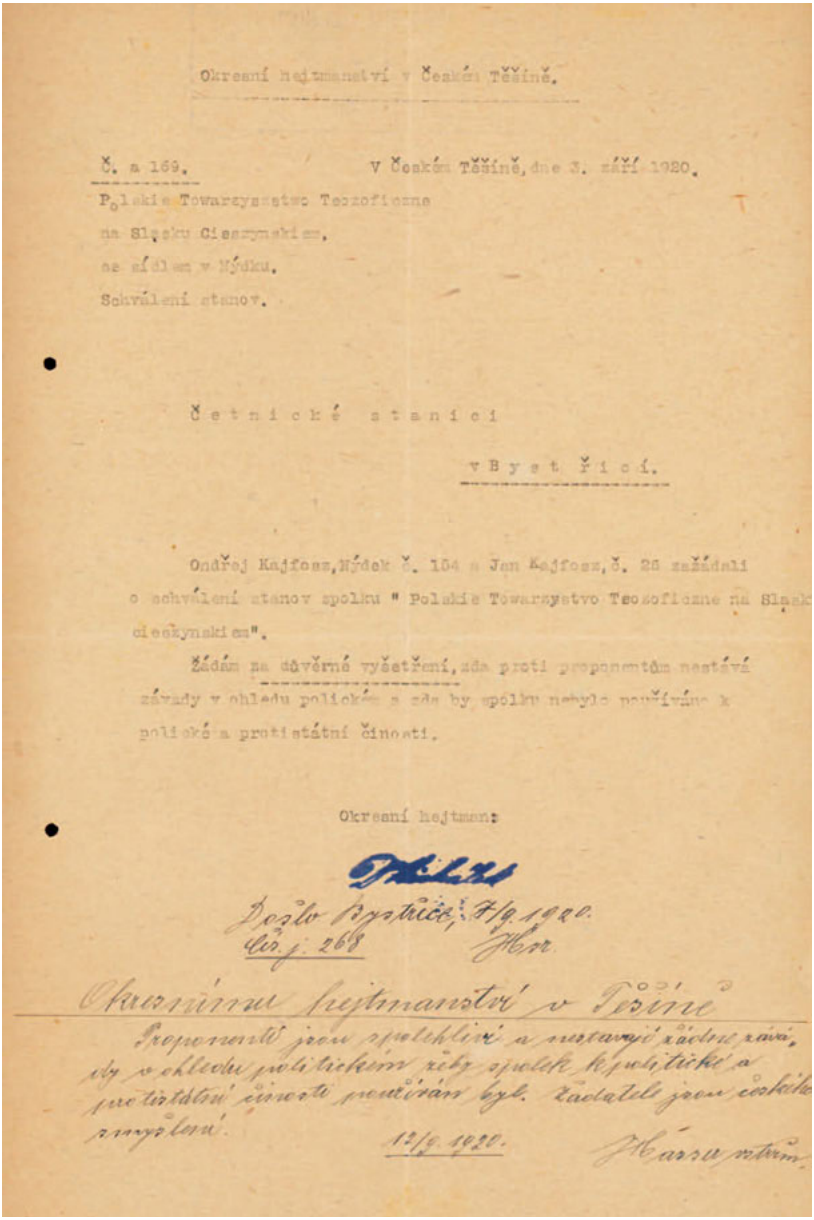
über Vidierungen der Reisepässe und Legitimationen.

Vor- und Zuname, Beschäftigung	Reisepaß, Legitimation; Datum der Vidierung	Zuständigkeit	Reise-ausgangspunkt	Reiseziel	Reisezweck

Číslo kmenové: XII - 1166 ~~1830~~
Značka: S-99
Rok: 1921 ~~1920~~
Nýdek - Polskie Towarzystwo Teozoficzne

22 šťan

9. Zemský archiv v Opavě, fond Zemská vláda slezská Opava, spolkové spisy, karton 4706, signatura XII-1166, Polskie Towarzystwo Teozoficzne Nýdek: Okładka teczki zawierającej dokumenty PTT na Śląsku Cieszyńskim.



Okresní hejtmanství v Českém Těšíně.

Č. a 169. V Českém Těšíně, dne 3. září 1920.

Polskie Towarzystwo Teozoficzne
na Śląsku Cieszyńskiem,
se sídlem v Nýdku.
Schválení stanov.

Četnické stanici
v Bystřici.

Ondřej Kajfosz, Nýdek č. 104 a Jan Kajfosz, č. 26 zažádali o schválení stanov spolku " Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku cieszyńskiem".

Žádám za důvěrné vyšetření, zda proti propagantům nestávají závady v ohledu polickém a zda by spolku nebylo používáno k polické a protistátní činnosti.

Okresní hejtman:

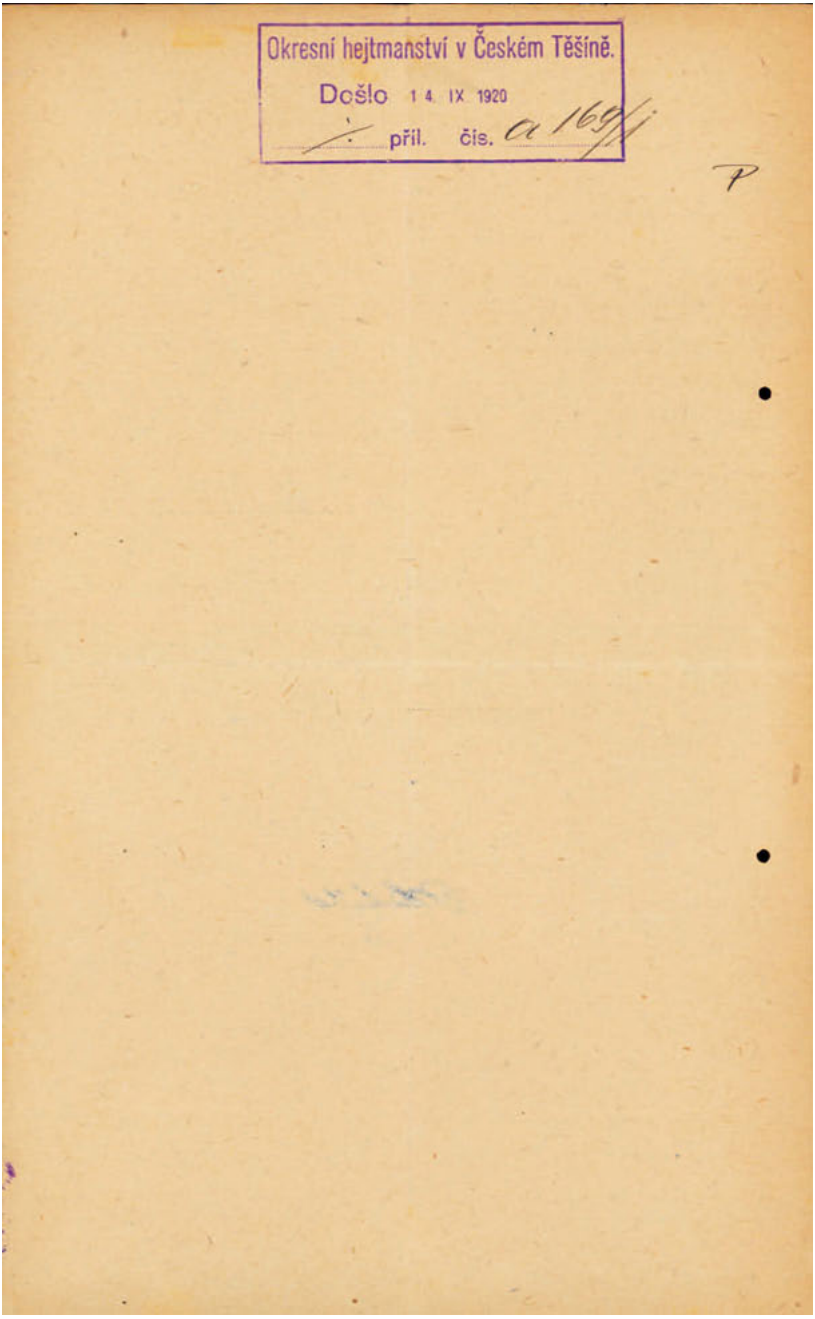
Došlo Bystřice, 7/9. 1920.
Čís. j. 268

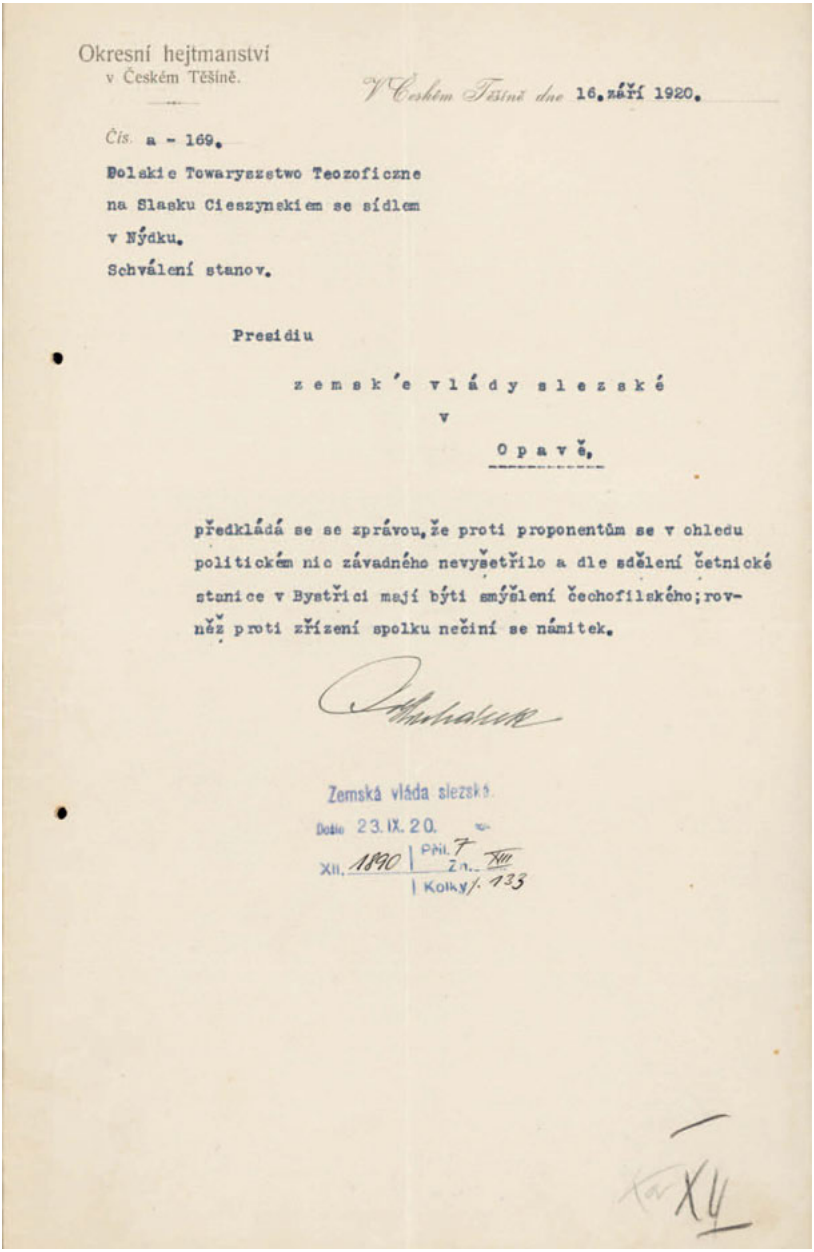
Okresnímu hejtmanství v Těšíně

Propagantí jsou spolehliví a nestávají žádné závady, aby v ohledu politickém ... spolek k politické a protistátní činnosti používán byl. Zadatelé jsou ... zmocnění.

13/9. 1920.

10. Zemský archiv v Opavě, fond Zemská vláda slezská Opava, spolkové spisy, karton 4706, signatura XII-1166, Polskie Towarzystwo Teozoficzne Nýdek: Pismo Okresní hejtamnství v Českém Těšíně do posterunku żandarmerii w Bystrzycy, [recto, verso].


Okresní hejtmanství v Českém Těšíně.
Došlo 14. IX 1920
přil. čís. a 169/j
P



Okresní hejtmanství
v Českém Těšíně.

V Českém Těšíně dne 16. září 1920.

Čís. a - 169.

Polskie Towarzystwo Teozoficzne
na Slasku Cieszynskiem se sídlem
v Nýdku.
Schválení stanov.

Presidiu

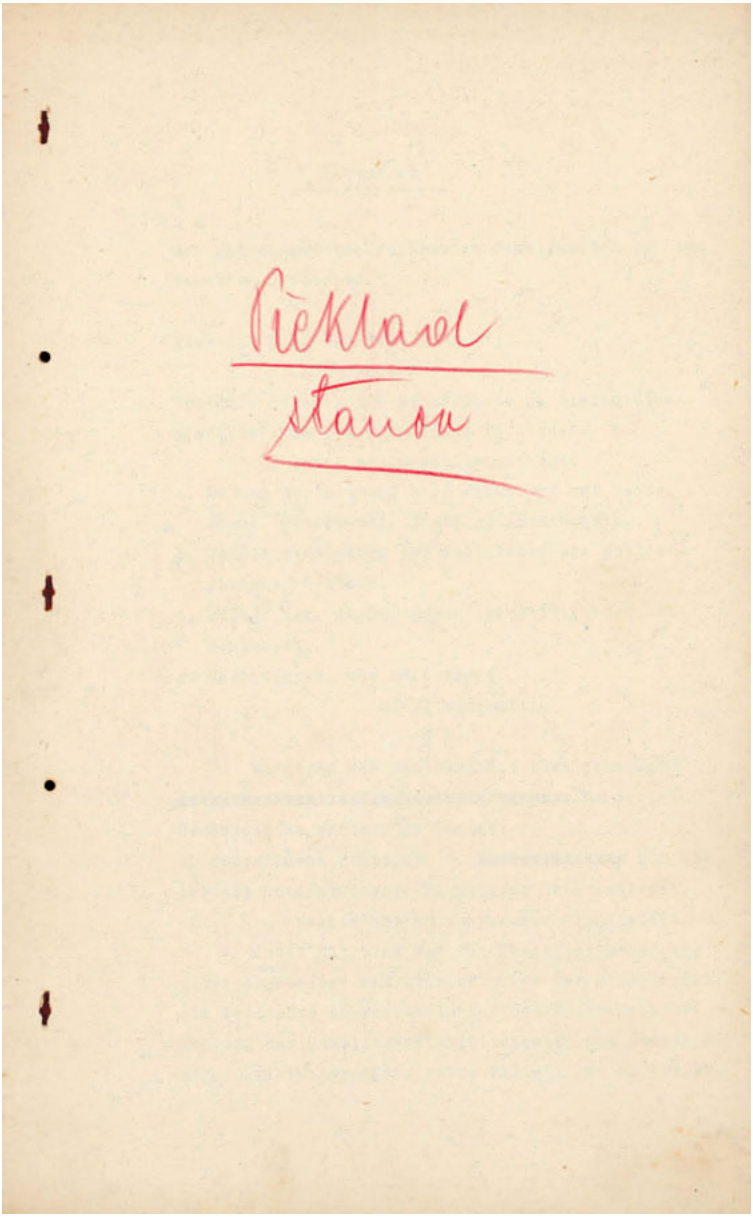
zemské vlády slezské
v
Opavě.

předkládá se se zprávou, že proti proponentům se v ohledu politickém nic závadného nevyšetřilo a dle sdělení četnické stanice v Bystřici mají býti smýšlení čechofilského; rovněž proti zřízení spolku nečiní se námitek.

Zemská vláda slezská.
Došlo 23. IX. 20.
XII. 1890 | Příl. 7 Zn. XII
| Kolky f. 133

Kar XV

11. Zemský archiv v Opavě, fond Zemská vláda slezská Opava, spolkové spisy, karton 4706, signatura XII-1166, Polskie Towarzystwo Teozoficzne Nýdek: Pismo Okresní hejtamnství v Českém Těšíně do instytucji Zemská vláda slezská.



12. Zemský archiv v Opavě, fond Zemská vláda slezská Opava, spolkové spisy, karton 4706, signatura XII-1166, Polskie Towarzystwo Teozoficzne Nýdek: Tłumaczenie statutu PTT na Śląsku Cieszyńskim na język niemiecki dla Okresní hejtamnství v Českém Těšíně, k.[tyt.], k. 1, 3–6.

1

Satzungen

der polnischen theosophischen Gesellschaft für das Teschner Schlesien.

Name und Sitz der Gesellschaft:

§ 1.

"Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku Cieszyńskim" mit der Hauptsitze in Niedek.

Zweck der Gesellschaft ist:

a. Hebung der Bildung ohne Rücksicht auf Rasse, Stamm, Geschlecht, Stand und Bekenntnis,
b. Vergleichsstudium der religiösen und philosophischen Systeme,
c. Pflege der, insbesonders okkultistischen Wissenschaft,
d. Verbrüderung der Menschheit.

Mitgliedschaft:

§ 3.

Mitglied der Gesellschaft kann jedermann xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx bei derlei Geschlechtes werden. Es werden:

1. ordentliche /tätige/, 2. xxxxxxxxxxxxxx nur materiell unterstützende Mitglieder unterschieden.

Rechte und Pflichten der Mitglieder:

Jedes Mitglied hat das Recht der Benützung aller ~~Veranstaltungen~~ Veranstaltungen und Einrichtungen der Gesellschaft, wie Teilnahme an Versammlungen und Vorträgen, Benützung der Gesellschaftsbibliotheken und verschiedener Erleichterungen, seine Pflicht ist es jedoch,

3

der Generalversammlung hinsichtlich der Vertretung der Gesellschaft nach aussen hin im Verhältnisse zu anderen theosophischen Gesellschaften durchzuführen haben.

Die Leitung erfüllt die Pflichten des Verwalters und des Bevollmächtigten der Gesellschaft, sorgt um entsprechende Richtung ihrer Tätigkeit, über strikte Befolgung des Statutes und der Beschlüsse der Generalversammlung. Insbesondere gehört zu den Pflichten der Leitung:

a. Einberufung der Generalversammlungen,
b. Verfassung der Tätigkeitspläne der Gesellschaft, des Voranschlages der Einnahmen und Ausgaben für das kommende Jahr, wie auch Herstellung eines Regulativs und einer Instruktion für die Gesellschaft und deren Unterabteilungen /Ortsgruppen/
c. Ausfertigung und alljährliche Vorlage an die Generalversammlung von Berichten über die Tätigkeit der Gesellschaft, sowie einer Bilans,
d. Zusammenstellung der Tagesordnung für die Generalversammlung,
e. Entgegennahme von Schenkungen und unbedingter Vermächtnisse zu Gunsten der Gesellschaft,
f. Durchführung der Beschlüsse der Generalversammlung,
g. Rechnungs- und Kassaführung der Gesellschaft.

§ 7.

Der Vorsitzende leitet im Namen der Gesellschaft die gesamte Korrespondenz. Alle Verträge und Verpflichtungen hat der Vorsitzende oder dessen Stellvertreter, sowie mindestens 1 Mitglied der Leitung zu zeichnen.

4

§ 8.

Die Beschlüsse der Leitung sind rechtsgültig, wenn sie in Anwesenheit von mindestens 3 Mitgliedern der Leitung gefasst wurden, in dieser Anzahl der Vorsitzende oder dessen Stellvertreter inbegriffen. Im Falle der Stimmengleichheit entscheidet der Vorsitzende.

Die Generalversammlung.

§ 9.

Die Generalversammlung der Mitglieder bildet die höhere Behörde der Gesellschaft.

§ 10.

Die ordentliche Generalversammlung wird einmal im Jahre, die ausserordentliche je nach Bedarf einberufen und zwar:

a. auf Grund des Beschlusses der Leitung,
b. über Verlangen von mindestens 1/4 Teile der ordentlichen Mitglieder,
c. auf Grund der Revisionskommission.

Die Wahlen, Beschlüsse und Atatuten-Änderungen werden in der Generalversammlung nur mit einer 2/3-Mehrheit der Gesellschaftsmitglieder durchgeführt.

Die unterstützenden Mitglieder haben das Recht der Beratungsstimme. Im Falle des Vorhandenseins der kleineren Hälfte der Mitglieder kann im Einvernehmen mit den Anwesenden eine legale Versammlung zwei Stunden Später abhalten, wovon in den Einladungen Erwähnung getan werden muss. Die Generalversammlung nimmt auf und schliesst aus Mitglieder auf Grund begründeter schriftlicher und mündlicher Anträge. Der Ausschluss kann erfolgen,

3

wenn ein Mitglied eine strafbare Tat zum Schaden der Gesellschaft verübt hat.

Revisionskommission.

§ 11.

Die Revisionskommission besteht aus 3 Mitgliedern, welche von der Generalversammlung auf ein Jahr gewählt werden und deren Aufgabe es ist, alle Mittel[illegible] und Rechnungen der Gesellschaft zu prüfen und der Generalversammlung schriftliche Anträge zu unterbreiten.

Mittel der Gesellschaft.

§ 12.

Die Mittel der Gesellschaft werden gebildet:

a. aus Eintrittsgebühr und Mitgliedsbeiträge,
b. Einnahmen von durch die Gesellschaft veranstalteten Vorträgen und herausgegebenen Zeitschriften, Arbeiten, und Bücher okkultistisch-theosophischen Inhaltes, Ausstellungen usw.
d. Freiwilligen Opfern und Vermächtnisse,
d. Einnahmen aus allen anderen rechtlich zulässigen Quellen.

§ 13.

Die Einnahmen der Gesellschaft übergehen auf Grund der Beschlüsse der Generalversammlung in den Reserve- und den Umsatzfond.

Schiedsgerichte.

§ 14.

Alle Streitfälle, welche unter Mitgliedern [illegible] im Schosse der Gesellschaft entstanden sind, werden von dem Schiedsgerichte entschieden, welches aus 5 alljährlich durch die

6

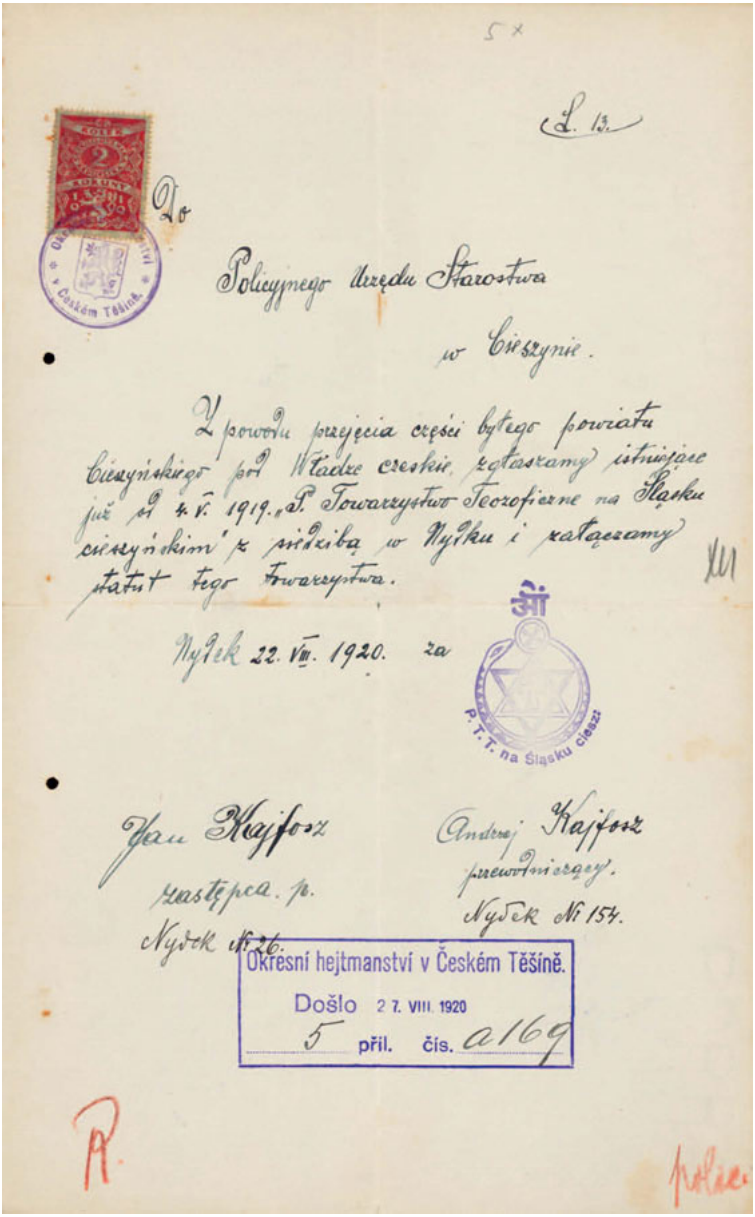
Generalversammlung gewählten Mitgliedern besteht.

Auflösung der Gesellschaft.

§ 15.

Unter Zustimmung von 2/3 der Mitglieder kann die Gesellschaft in der Generalversammlung aufgelöst werden. Das gesamte Vermögen der Gesellschaft übergeht in diesem Falle für kulturelle und wohltätige Zwecke.

Anmerkung: Das Organ des "Polskie Towarzystwo Teozoficzne" wird die Monatsschrift "Wyzwolenie" /Teozofia/ bilden.



L. 13.

Do

Policyjnego Urzędu Starostwa

w Cieszynie.

W powodu przejęcia części byłego powiatu cieszyńskiego pod Władze czeskie, zgłaszamy istniejące już od 4. V. 1919. r. P. Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku cieszyńskim z siedzibą w Nydku i załączamy statut tego Towarzystwa.

Nydek 22. VIII. 1920. za

P. T. T. na Śląsku cieszyń.

Jan Kajfosz
zastępca p.

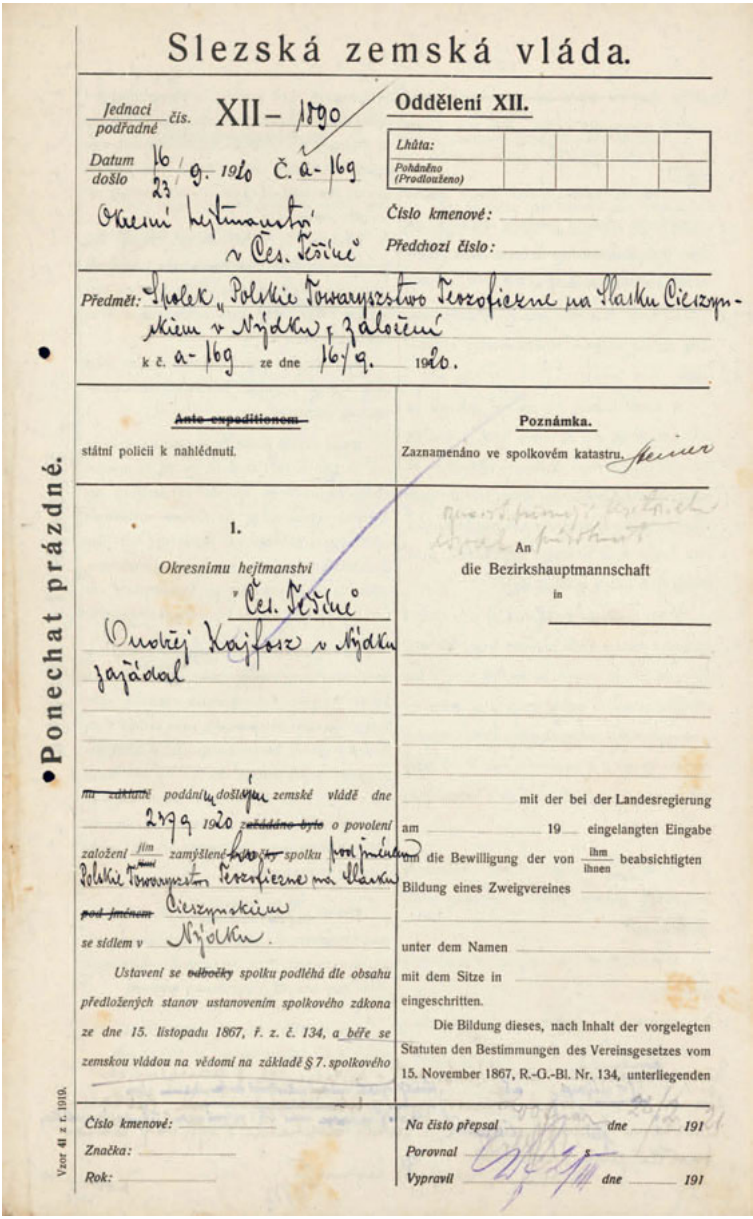
Andrzej Kajfosz
przewodniczący.

Nydek Nr 154.

Nydek Nr 26.

Okresní hejtmanství v Českém Těšíně.
Došlo 27. VIII. 1920
5 příl. čís. a169

13. Zemský archiv v Opavě, fond Zemská vláda slezská Opava, spolkové spisy, karton 4706, signatura XII-1166, Polskie Towarzystwo Teozoficzne Nýdek: Podanie o pozwolenie na wznowienie działalności PTT na Śląsku Cieszyńskim do Okresní hejtamnství v Českém Těšíně.



Slezská zemská vláda.

Jednací / podřadné čís. XII – 1890 / 1920

Oddělení XII.

Lhůta: | Pohánčno (Prodlouženo)

Datum došlo 16/23 9. 1920 Č. a-169

Okresní hejtmanství v Čes. Těšíně

Číslo kmenové:

Předchozí číslo:

Předmět: Spolek „Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku Cieszyńskiem v Nýdku“ v Založení

k č. a-169 ze dne 16/9. 1920.

Ponechat prázdné.

~~Ante expeditionem~~ státní policii k nahlédnutí.

Poznámka.

Zaznamenáno ve spolkovém katastru.

1.

Okresnímu hejtmanství v Čes. Těšíně

Ondřej Kajfosz v Nýdku zajádal

~~mi základně~~ podáním došlým zemské vládě dne 23/9 1920 ~~zažádáno bylo~~ o povolení založení ~~jim~~ zamýšlené ~~bylo~~ spolku ~~mi~~ pod jménem Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku ~~pod jménem~~ Cieszyńskiem se sídlem v Nýdku.

Ustavení se ~~odbočky~~ spolku podléhá dle obsahu předložených stanov ustanovením spolkového zákona ze dne 15. listopadu 1867, ř. z. č. 134, a běře se zemskou vládou na vědomí na základě § 7. spolkového

An die Bezirkshauptmannschaft in

mit der bei der Landesregierung am 19 eingelangten Eingabe um die Bewilligung der von ihm/ihnen beabsichtigten Bildung eines Zweigvereines unter dem Namen mit dem Sitze in eingeschritten.

Die Bildung dieses, nach Inhalt der vorgelegten Statuten den Bestimmungen des Vereinsgesetzes vom 15. November 1867, R.-G.-Bl. Nr. 134, unterliegenden

Číslo kmenové:

Značka:

Rok:

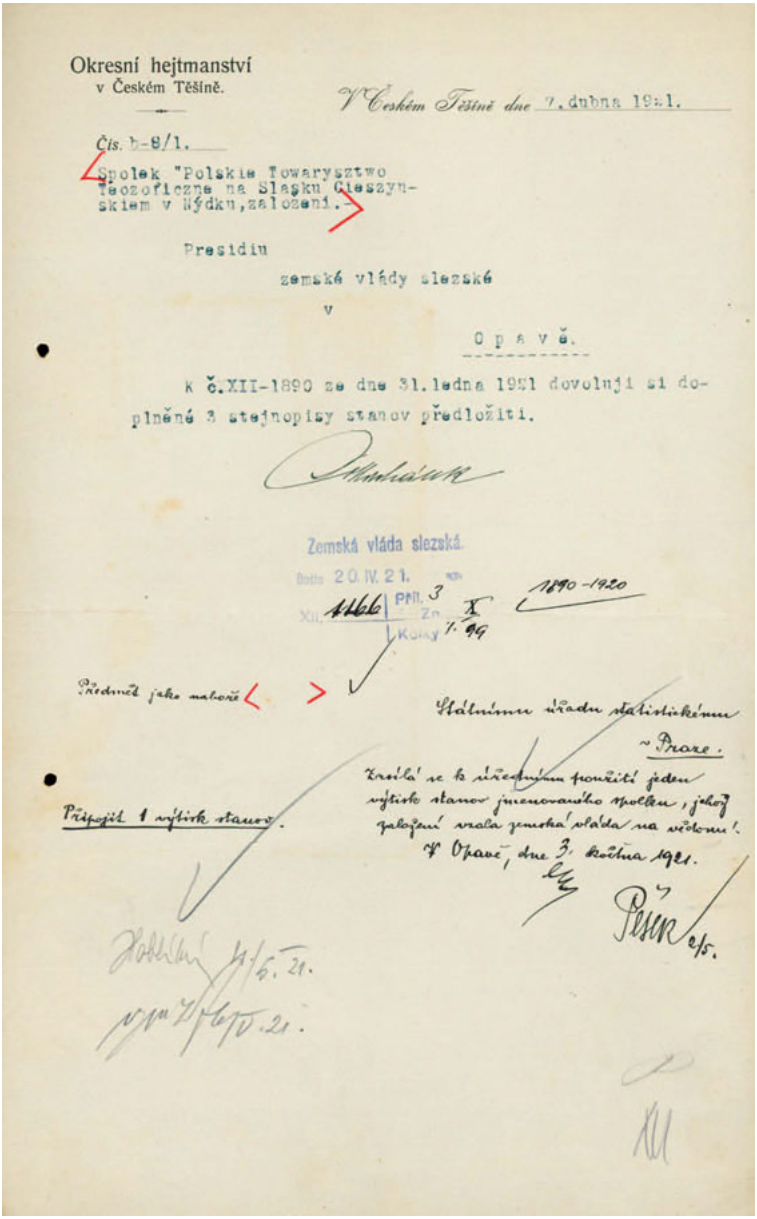
Na čisto přepsal dne 191

Porovnal

Vypravil dne 191

Vzor 41 z r. 1919.

14. Zemský archiv v Opavě, fond Zemská vláda slezská Opava, spolkové spisy, karton 4706, signatura XII-1166, Polskie Towarzystwo Teozoficzne Nýdek: Dokumenty potwierdzające legalność działalności PTT na Śląsku Cieszyńskim w Czechosłowacji.



Okresní hejtmanství
v Českém Těšíně.

V Českém Těšíně dne 7. dubna 1921.

Čís. b-8/1.

Spolek "Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku Cieszyńskiem v Nýdku, založení.-

Presidiu
zemské vlády slezské
v
Opavě.

K č.XII-1890 ze dne 31. ledna 1921 dovolnji si doplněné 3 stejnopisy stanov předložiti.

Zemská vláda slezská.
Došlo 20. IV. 21.
1166 Přil. 3
Kolky 1. 99

1890-1920

Předmět jako nahoře

Státnímu úřadu statistickému
v Praze.

Žádá se k úřednímu použití jeden výtisk stanov jmenovaného spolku, jehož založení vzala zemská vláda na vědomí.
V Opavě, dne 3. května 1921.

Přípojil 1 výtisk stanov.

Pešek 6/5.

Hobl 11/5. 21.

15. Zemský archiv v Opavě, fond Zemská vláda slezská Opava, spolkové spisy, karton 4706, signatura XII-1166, Polskie Towarzystwo Teozoficzne Nýdek: Dokument potwierdzający załączenie trzech wersji statutu PTT na Śląsku Cieszyńskim.



16. Zemský archiv v Opavě, fond Zemská vláda slezská Opava, spolkové spisy, karton 4706, signatura XII-1166, Polskie Towarzystwo Teozoficzne Nýdek: Dwa drukowane egzemplarze statutu PTT na Śląsku Cieszyńskim z odręcznymi poprawkami.

STATUT

Polskiego Towarzystwa Teozoficznego

na

Śląsku cieszyńskim.

Czechosłowacka w Republice Česko-Słowackiej

Nazwa i siedziba towarzystwa:

§ 1. „Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku cieszyńskim“ z siedzibą główną w Nydku.

Celem towarzystwa jest

a) podnoszenie poziomu oświaty bez względu na rasę, plemiona, płeć, stan lub wyznanie;
b) studyum porównawcze systemów religijnych i filozoficznych;
c) pielęgnowanie wiedzy, szczególnie okkultystycznej;
d) bratanie ludzkości.

Członkowstwo:

§ 3. Członkiem towarzystwa może być każda osoba obojga płci. Rozróżnia się członków 1. zwyczajnych (czynnych), 2. członków wspierających tylko materyalnie.

Prawa i obowiązki członków:

Każdy członek ma prawo korzystania ze wszystkich owoców i urządzeń towarzystwa jak branie udziału w zebraniach i odczytach, korzystanie z bibliotek towarzystwa i różnych udogodnień, lecz obowiązkiem jego jest popieranie celów towarzystwa pod każdym względem poza uiszczaniem wkładek.

Wkładki wynoszą:

§ 4. Dla członków zwyczajnych wynosi wstępne 2 K, roczna wkładka 3 Kč. Od członków wspierających przyjmuje się datki na fundusz rezerwowy.

Tworzenie kół przybocznych.

§ 5. Miejscowości, posiadające conajmniej 20 członków zwyczajnych, mogą tworzyć miejscowe koła podlegające zarządzeniom i statutowi matecznego „P. T. T. na Śląsku cieszyńskim“. Członkowie kilku sąsiednich miejscowości mogą połączyć się w jedno przyboczne wspólne koło. Wystąpienie z towarzystwa dozwolone jest na podstawie pisemnego zgłoszenia bez zwrotu wstępnego i uiszczonej już wkładki.

w Republice Česko-Słowackiej

Zarząd:

§ 6. Zarząd towarzystwa, wybierany corocznie, składa się z
a) przewodniczącego i jego zastępcy;
b) sekretarza i jego zastępcy;
c) skarbnika, na którego ręce uiszcza się wszelkie wpłaty;
d) bibliotekarza
e) i z dwóch delegatów sprawujących ważniejsze zlecenia walnego zgromadzenia, dotyczące reprezentacyi towarzystwa na zewnątrz w stosunku do innych towarzystw teozoficznych.

Zarząd pełni funkcye gospodarza i pełnomocnika towarzystwa, czuwa nad prawidłowym kierunkiem jego działalności, nad ścisłym przestrzeganiem niniejszego statutu oraz uchwał zgromadzenia walnego; szczególnie należy do obowiązków zarządu:
a) zwoływanie zgromadzeń walnych;
b) sporządzanie projektów działalności towarzystwa, budżetu dochodów i wydatków na rok następny, jak również sporządzanie regulaminu i instrukcyi dla towarzystwa i jego oddziałów (kół przybocznych);
c) sporządzanie i coroczne przedstawianie zgromadzeniu walnemu sprawozdań z działalności towarzystwa, oraz bilansu;
d) układanie porządku dziennego dla zgromadzenia walnego;
e) przyjmowanie darowizn i zapisów bezwarunkowych na rzecz towarzystwa;
f) wykonywanie uchwał zgromadzenia walnego;
g) prowadzenie rachunkowości i kasowości towarzystwa.

§ 7. Prezes kieruje w imieniu towarzystwa wszelką korespondencyą. Wszelkie umowy i zobowiązania winny być podpisane przez prezesa lub jego zastępcę, oraz przez najmniej jednego z członków zarządu.

§ 8. Uchwały zarządu są prawomocne, jeżeli zapadły w obecności przynajmniej trzech członków z zarządu, w tej liczbie prezes lub jego zastępca. W razie równości głosów przy głosowaniu rozstrzyga prezes.

Walne zgromadzenie.

§ 9. Zgromadzenie walne członków towarzystwa stanowi jego wyższą władzę.

§ 10. Zwyczajne zgromadzenia walne zwołuje się raz do roku, nadzwyczajne zaś w razie potrzeby, a mianowicie:

a) na mocy postanowienia zarządu;
b) na żądanie przynajmniej 1/4 części członków zwyczajnych;
c) na mocy komisyi rewizyjnej.

Wyborów, uchwał i zmian statutu dokonywuje walne zgromadzenie tylko większością 2/3 członków towarzystwa.

Członkowie wspierający mają prawo głosu doradczego. W wypadku zebrania się mniejszej połowy członków odbyć można za zgodą obecnych legalne zgromadzenie walne o dwie godziny później, co ma być jednak zaznaczone w zaproszeniach. Walne zgromadzenie przyjmuje i wyklucza członków na podstawie uzasadnionych pisemnych lub ustnych wniosków. Wykluczenie może nastąpić wtedy, jeżeli członek dopuścił się karygodnego uczynku na szkodę towarzystwa.

Komisya rewizyjna.

§ 11. Komisya rew. składa się z trzech członków wybieranych przez walne zgromadzenie na rok jeden, których zadaniem jest kontrolować wszystkie środki i rachunki towarzystwa a wnioski przedstawiać na piśmie walnemu zgromadzeniu.

Fundusze towarzystwa.

§ 12. Fundusze towarzystwa stanowią:
a) wstępne i wkładki członków;
b) dochody z urządzonych przez towarzystwo odczytów oraz wydawanych czasopism*), prac i książeczek treści okkultystyczno-teozoficznej, wystaw i t. d.;
c) ofiary dobrowolne i zapisy;
d) wpływy z wszelkich innych źródeł przez prawo dozwolonych.

§ 13. Dochody towarzystwa na mocy uchwał zgromadzenia walnego przelewane są do kapitału zapasowego i obrotowego.

Sądy polubowe.

§ 14. Wszystkie spory powstałe między członkami w łonie towarzystwa załatwia komisya polubowa, składająca się z pięciu członków, wybieranych corocznie przez walne zgromadzenie.

Rozwiązanie towarzystwa.

§ 15. Za zgodą 2/3 części członków może być rozwiązane towarzystwo na walnem zgromadzeniu. Cały majątek towarzystwa przechodzi wtenczas na cele oświatowe i dobroczynne.

*) Uwaga: Organ P. T. T. na Śląsku cieszyńskim stanowić będzie miesięcznik pod tyt. „Wyzwolenie". („Teozofja")

Drukiem Kutzera i Sp. w Cieszynie.


ČR
KOLEK
10
HALÉŘŮ
1919
ČR
KOLEK
20
HALÉŘŮ
1919
ČR
KOLEK
20
HALÉŘŮ
1919
Žabřovo 4. maja 1919.

STATUT

Polskiego Towarzystwa Teozoficznego

na

Śląsku cieszyńskim.

w Republice Czesko-Słowackiej.

Nazwa i siedziba towarzystwa:

§ 1. „Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku cieszyńskim“ z siedzibą główną w Nydku.

Celem towarzystwa jest

a) podnoszenie poziomu oświaty bez względu na rasę, plemiona, płeć, stan lub wyznanie;
b) studyum porównawcze systemów religijnych i filozoficznych;
c) pielęgnowanie wiedzy, szczególnie okkultystycznej;
d) bratanie ludzkości.

Członkowstwo:

§ 3. Członkiem towarzystwa może być każda osoba obojga płci. Rozróżnia się członków 1. zwyczajnych (czynnych), 2. członków wspierających tylko materyalnie.

Prawa i obowiązki członków:

Każdy członek ma prawo korzystania ze wszystkich owoców i urządzeń towarzystwa jak branie udziału w zebraniach i odczytach, korzystanie z bibliotek towarzystwa i różnych udogodnień, lecz obowiązkiem jego jest popieranie celów towarzystwa pod każdym względem poza uiszczaniem wkładek.

Wkładki wynoszą:

§ 4. Dla członków zwyczajnych wynosi wstępne 2 K, roczna wkładka 5 Kč. Od członków wspierających przyjmuje się datki na fundusz rezerwowy.

Tworzenie kół przybocznych.

§ 5. Miejscowości, posiadające conajmniej 20 członków zwyczajnych, mogą tworzyć miejscowe koła podlegające zarządzeniom i statutowi matecznego „P. T. T. na Śląsku cieszyńskim“. Członkowie kilku sąsiednich miejscowości mogą połączyć się w jedno przyboczne wspólne koło. Wystąpienie z towarzystwa dozwolone jest na podstawie pisemnego zgłoszenia bez zwrotu wstępnego i uiszczonej już wkładki.

w Republice Czesko-Słowackiej

Zarząd:

§ 6. Zarząd towarzystwa, wybierany corocznie, składa się z
a) przewodniczącego i jego zastępcy;
b) sekretarza i jego zastępcy;
c) skarbnika, na którego ręce uiszcza się wszelkie wpłaty;
d) bibliotekarza
e) i z dwóch delegatów sprawujących ważniejsze zlecenia walnego zgromadzenia, dotyczące reprezentacyi towarzystwa na zewnątrz w stosunku do innych towarzystw teozoficznych.

Zarząd pełni funkcye gospodarza i pełnomocnika towarzystwa, czuwa nad prawidłowym kierunkiem jego działalności, nad ścisłym przestrzeganiem niniejszego statutu oraz uchwał zgromadzenia walnego; szczególnie należy do obowiązków zarządu:
a) zwoływanie zgromadzeń walnych;
b) sporządzanie projektów działalności towarzystwa, budżetu dochodów i wydatków na rok następny, jak również sporządzanie regulaminu i instrukcyi dla towarzystwa i jego oddziałów (kół przybocznych);
c) sporządzanie i coroczne przedstawianie zgromadzeniu walnemu sprawozdań z działalności towarzystwa, oraz bilansu;
d) układanie porządku dziennego dla zgromadzenia walnego;
e) przyjmowanie darowizn i zapisów bezwarunkowych na rzecz towarzystwa;
f) wykonywanie uchwał zgromadzenia walnego;
g) prowadzenie rachunkowości i kasowości towarzystwa.

§ 7. Prezes kieruje w imieniu towarzystwa wszelką korespondencyą. Wszelkie umowy i zobowiązania winny być podpisane przez prezesa lub jego zastępcę, oraz przez najmniej jednego z członków zarządu.

§ 8. Uchwały zarządu są prawomocne, jeżeli zapadły w obecności przynajmniej trzech członków z zarządu, w tej liczbie prezes lub jego zastępca. W razie równości głosów przy głosowaniu rozstrzyga prezes.

Walne zgromadzenie.

§ 9. Zgromadzenie walne członków towarzystwa stanowi jego wyższą władzę.

§ 10. Zwyczajne zgromadzenia walne zwołuje się raz do roku, nadzwyczajne zaś w razie potrzeby, a mianowicie:

a) na mocy postanowienia zarządu;
b) na żądanie przynajmniej 1/4 części członków zwyczajnych;
c) na mocy komisyi rewizyjnej

Wyborów, uchwał i zmian statutu dokonywuje walne zgromadzenie tylko większością 2/3 członków towarzystwa.

Członkowie wspierający mają prawo głosu doradczego. W wypadku zebrania się mniejszej połowy członków odbyć można za zgodą obecnych legalne zgromadzenie walne o dwie godziny później, co ma być jednak zaznaczone w zaproszeniach. Walne zgromadzenie przyjmuje i wyklucza członków na podstawie uzasadnionych pisemnych lub ustnych wniosków. Wykluczenie może nastąpić wtedy, jeżeli członek dopuścił się karygodnego uczynku na szkodę towarzystwa.

Komisya rewizyjna.

§ 11. Komisya rew. składa się z trzech członków wybieranych przez walne zgromadzenie na rok jeden, których zadaniem jest kontrolować wszystkie środki i rachunki towarzystwa a wnioski przedstawiać na piśmie walnemu zgromadzeniu.

Fundusze towarzystwa.

§ 12. Fundusze towarzystwa stanowią:
a) wstępne i wkładki członków;
b) dochody z urządzonych przez towarzystwo odczytów oraz wydawanych czasopism*), prac i książeczek treści okkultystyczno-teozoficznej, wystaw i t. d.;
c) ofiary dobrowolne i zapisy;
d) wpływy z wszelkich innych źródeł przez prawo dozwolonych.

§ 13. Dochody towarzystwa na mocy uchwał zgromadzenia walnego przelewane są do kapitału zapasowego i obrotowego.

Sądy polubowe.

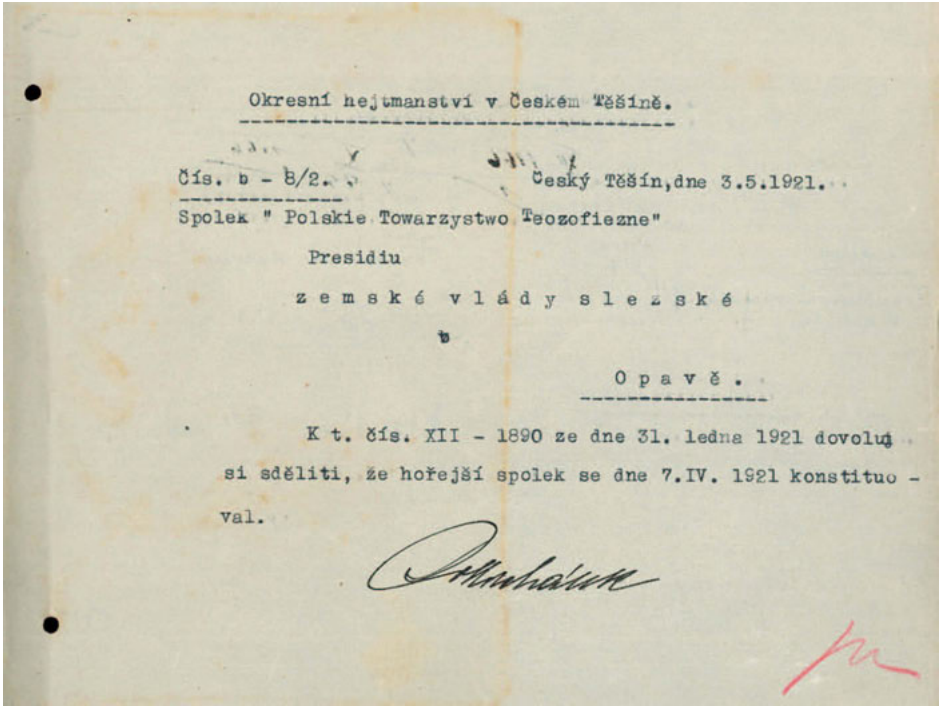
§ 14. Wszystkie spory powstałe między członkami w łonie towarzystwa załatwia komisya polubowa, składająca się z pięciu członków, wybieranych corocznie przez walne zgromadzenie.

Rozwiązanie towarzystwa.

§ 15. Za zgodą 2/3 części członków może być rozwiązane towarzystwo na walnem zgromadzeniu. Cały majątek towarzystwa przechodzi wtenczas na cele oświatowe i dobroczynne.

*) Uwaga: Organ P. T. T. na Śląsku cieszyńskim stanowić będzie miesięcznik pod tyt. „Wyzwolenie". („Teozofja")

Drukiem Kutzera i Sp. w Cieszynie.



Okresní hejtmanství v Českém Těšíně.

Čís. b - 8/2. Český Těšín, dne 3.5.1921.

Spolek " Polskie Towarzystwo Teozofiezne"

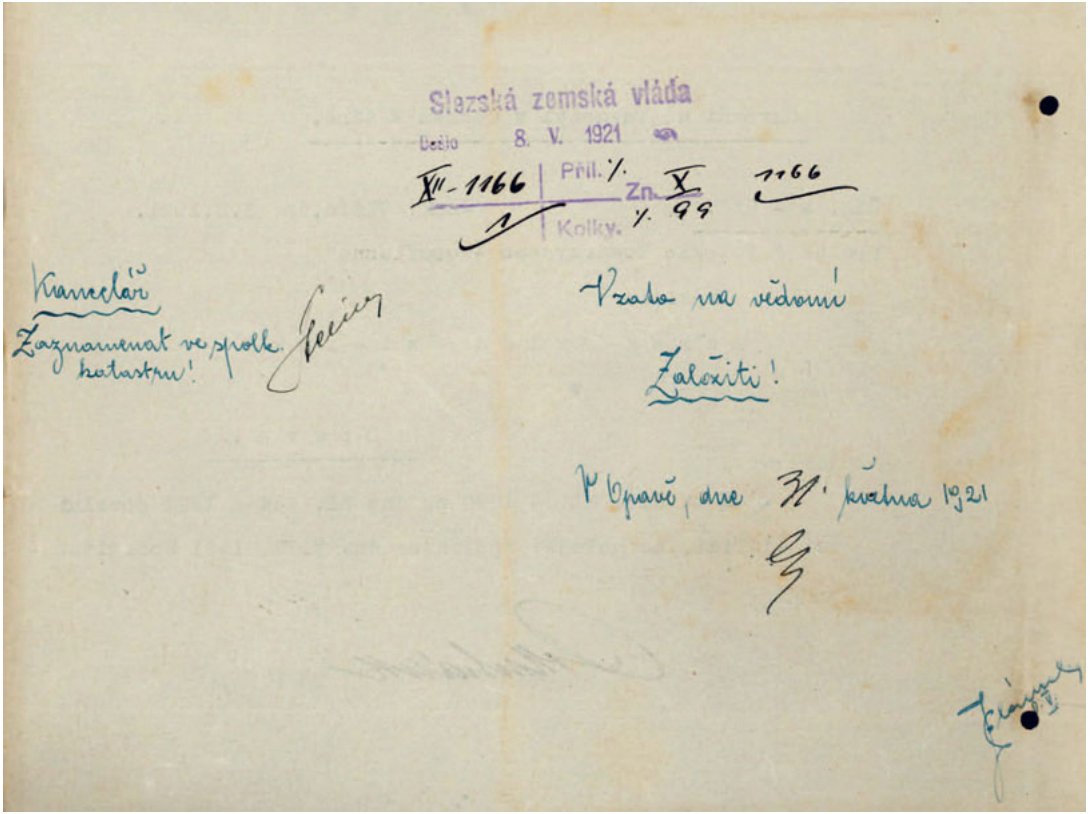
Presidiu

z e m s k é v l á d y s l e z s k é

O p a v ě .

K t. čís. XII - 1890 ze dne 31. ledna 1921 dovolu
si sděliti, že hořejší spolek se dne 7.IV. 1921 konstituo -
val.

17. Zemský archiv v Opavě, fond Zemská vláda slezská Opava, spolkové spisy, karton 4706, signatura XII-1166, Polskie Towarzystwo Teozoficzne Nýdek: Dokument Okresní hejtamnství v Českém Těšíně potwierdzający legalne istnienie PTT na Śląsku Cieszyńskim, [recto, verso].



Slezská zemská vláda

Došlo 8. V. 1921

XII-1166 | Příl. ⁄. Zn. X 1166

⁄ | Kolky ⁄. 99

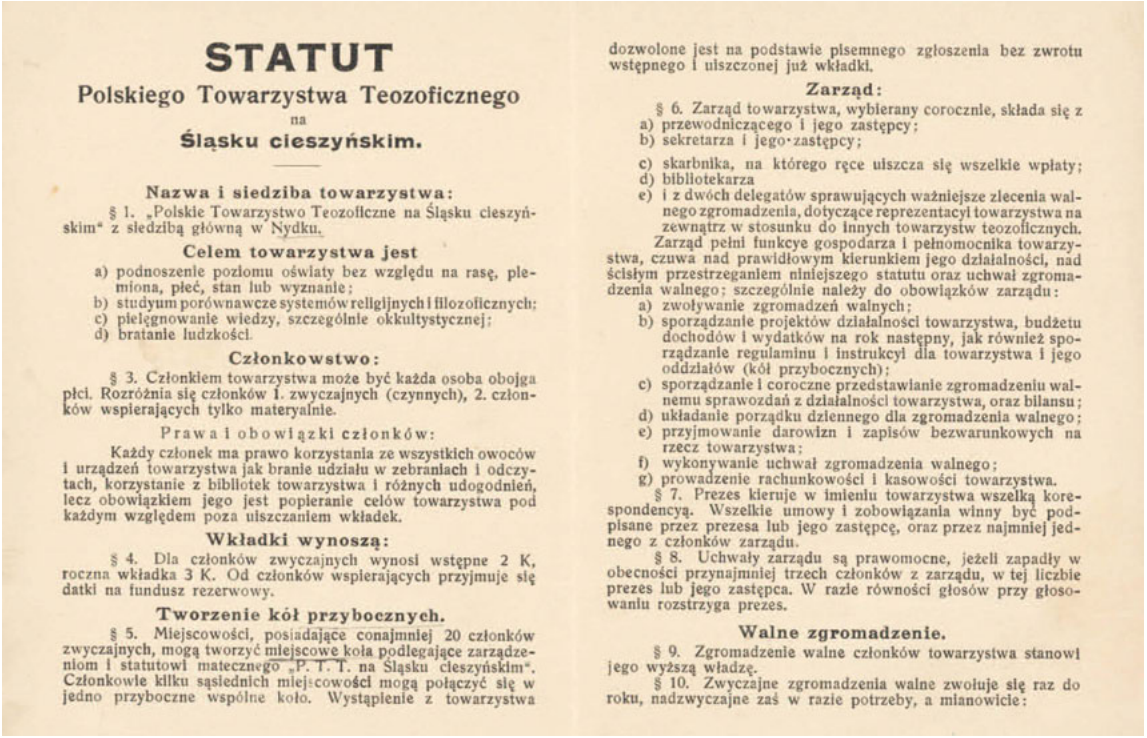
Kanceláři

Zaznamenat ve spolk. katastru!

Vzato na vědomí

Založiti!

V Opavě, dne 11. května 1921



STATUT

Polskiego Towarzystwa Teozoficznego
na
Śląsku cieszyńskim.

Nazwa i siedziba towarzystwa:

§ 1. „Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku cieszyńskim“ z siedzibą główną w Nydku.

Celem towarzystwa jest

a) podnoszenie poziomu oświaty bez względu na rasę, plemiona, płeć, stan lub wyznanie;
b) studyum porównawcze systemów religijnych i filozoficznych;
c) pielęgnowanie wiedzy, szczególnie okkultystycznej;
d) bratanie ludzkości.

Członkowstwo:

§ 3. Członkiem towarzystwa może być każda osoba obojga płci. Rozróżnia się członków 1. zwyczajnych (czynnych), 2. członków wspierających tylko materyalnie.

Prawa i obowiązki członków:

Każdy członek ma prawo korzystania ze wszystkich owoców i urządzeń towarzystwa jak branie udziału w zebraniach i odczytach, korzystanie z bibliotek towarzystwa i różnych udogodnień, lecz obowiązkiem jego jest popieranie celów towarzystwa pod każdym względem poza uiszczaniem wkładek.

Wkładki wynoszą:

§ 4. Dla członków zwyczajnych wynosi wstępne 2 K, roczna wkładka 3 K. Od członków wspierających przyjmuje się datki na fundusz rezerwowy.

Tworzenie kół przybocznych.

§ 5. Miejscowości, posiadające conajmniej 20 członków zwyczajnych, mogą tworzyć miejscowe koła podlegające zarządzeniom i statutowi matecznego „P. T. T. na Śląsku cieszyńskim“. Członkowie kilku sąsiednich miejscowości mogą połączyć się w jedno przyboczne wspólne koło. Wystąpienie z towarzystwa dozwolone jest na podstawie pisemnego zgłoszenia bez zwrotu wstępnego i uiszczonej już wkładki.

Zarząd:

§ 6. Zarząd towarzystwa, wybierany corocznie, składa się z
a) przewodniczącego i jego zastępcy;
b) sekretarza i jego-zastępcy;
c) skarbnika, na którego ręce uiszcza się wszelkie wpłaty;
d) bibliotekarza
e) i z dwóch delegatów sprawujących ważniejsze zlecenia walnego zgromadzenia, dotyczące reprezentacyi towarzystwa na zewnątrz w stosunku do innych towarzystw teozoficznych.

Zarząd pełni funkcye gospodarza i pełnomocnika towarzystwa, czuwa nad prawidłowym kierunkiem jego działalności, nad ścisłym przestrzeganiem niniejszego statutu oraz uchwał zgromadzenia walnego; szczególnie należy do obowiązków zarządu:
a) zwoływanie zgromadzeń walnych;
b) sporządzanie projektów działalności towarzystwa, budżetu dochodów i wydatków na rok następny, jak również sporządzanie regulaminu i instrukcyi dla towarzystwa i jego oddziałów (kół przybocznych);
c) sporządzanie i coroczne przedstawianie zgromadzeniu walnemu sprawozdań z działalności towarzystwa, oraz bilansu;
d) układanie porządku dziennego dla zgromadzenia walnego;
e) przyjmowanie darowizn i zapisów bezwarunkowych na rzecz towarzystwa;
f) wykonywanie uchwał zgromadzenia walnego;
g) prowadzenie rachunkowości i kasowości towarzystwa.

§ 7. Prezes kieruje w imieniu towarzystwa wszelką korespondencyą. Wszelkie umowy i zobowiązania winny być podpisane przez prezesa lub jego zastępcę, oraz przez najmniej jednego z członków zarządu.

§ 8. Uchwały zarządu są prawomocne, jeżeli zapadły w obecności przynajmniej trzech członków z zarządu, w tej liczbie prezes lub jego zastępca. W razie równości głosów przy głosowaniu rozstrzyga prezes.

Walne zgromadzenie.

§ 9. Zgromadzenie walne członków towarzystwa stanowi jego wyższą władzę.

§ 10. Zwyczajne zgromadzenia walne zwołuje się raz do roku, nadzwyczajne zaś w razie potrzeby, a mianowicie:

18. Zemský archiv v Opavě, fond Policejní ředitelství Moravská Ostrava, relace ze schůzí, karton 1171, signatura 221: Druk statutu PTT na Śląsku Cieszyńskim załączony do podania związanego z założeniem kół przybocznych.

a) na mocy postanowienia zarządu;
b) na żądanie przynajmniej 1/4 części członków zwyczajnych;
c) na mocy komisyi rewizyjnej

Wyborów, uchwał i zmian statutu dokonywuje walne zgromadzenie tylko większością 2/3 członków towarzystwa.

Członkowie wspierający mają prawo głosu doradczego. W wypadku zebrania się mniejszej połowy członków odbyć można za zgodą obecnych legalne zgromadzenie walne o dwie godziny później, co ma być jednak zaznaczone w zaproszeniach. Walne zgromadzenie przyjmuje i wyklucza członków na podstawie uzasadnionych pisemnych lub ustnych wniosków. Wykluczenie może nastąpić wtedy, jeżeli członek dopuścił się karygodnego uczynku na szkodę towarzystwa.

Komisya rewizyjna.

§ 11. Komisya rew. składa się z trzech członków wybieranych przez walne zgromadzenie na rok jeden, których zadaniem jest kontrolować wszystkie środki i rachunki towarzystwa a wnioski przedstawiać na piśmie walnemu zgromadzeniu.

Fundusze towarzystwa.

§ 12. Fundusze towarzystwa stanowią:
a) wstępne i wkładki członków;
b) dochody z urządzonych przez towarzystwo odczytów oraz wydawanych czasopism*), prac i książeczek treści okkultystyczno-teozoficznej, wystaw i t. d.;
c) ofiary dobrowolne i zapisy;
d) wpływy z wszelkich innych źródeł przez prawo dozwolonych.

§ 13. Dochody towarzystwa na mocy uchwał zgromadzenia walnego przelewane są do kapitału zapasowego i obrotowego.

Sądy polubowe.

§ 14. Wszystkie spory powstałe między członkami w łonie towarzystwa załatwia komisya polubowa, składająca się z pięciu członków, wybieranych corocznie przez walne zgromadzenie.

Rozwiązanie towarzystwa.

§ 15. Za zgodą 2/3 części członków może być rozwiązane towarzystwo na walnem zgromadzeniu. Cały majątek towarzystwa przechodzi wtenczas na cele oświatowe i dobroczynne.

*) Uwaga: Organ P. T. T. na Śląsku cieszyńskim stanowić będzie miesięcznik pod tyt. „Wyzwolenie".

Drukiem Kutzera i Sp. w Cieszynie.

I – 221/1





№18

Do

Policyjnego Urzędu Starostwa

w Mor. Ostrawie!

Zgłoszenie założenia kół przybocznych x).

Istniejące już od 4/V. 1919. „Polski Tow. Teozoficzne na Śląsku Ciesz." z główną siedzibą w Nyśku pow. cieszyńskim zgłasza niniejszem, iż na dniu 12./XII. 1920. odbyło ma podstawie zatwierdzonego statutu - nadzwyczajne zgromadzenie członków Tow. ul. p. Adama Bartilca w Łąkach №232 i założyło swe aktywne koła przybocznie (odbočki).

Równocześnie podajemy protokół (strona druga) i załączamy statut tego Towarzystwa.

Prosimy o przyjęcie tego zgłoszenia do wiadomości.

Nysek, dnia 12. I. 1921.

Franinek Gajdzik
sekretarz.

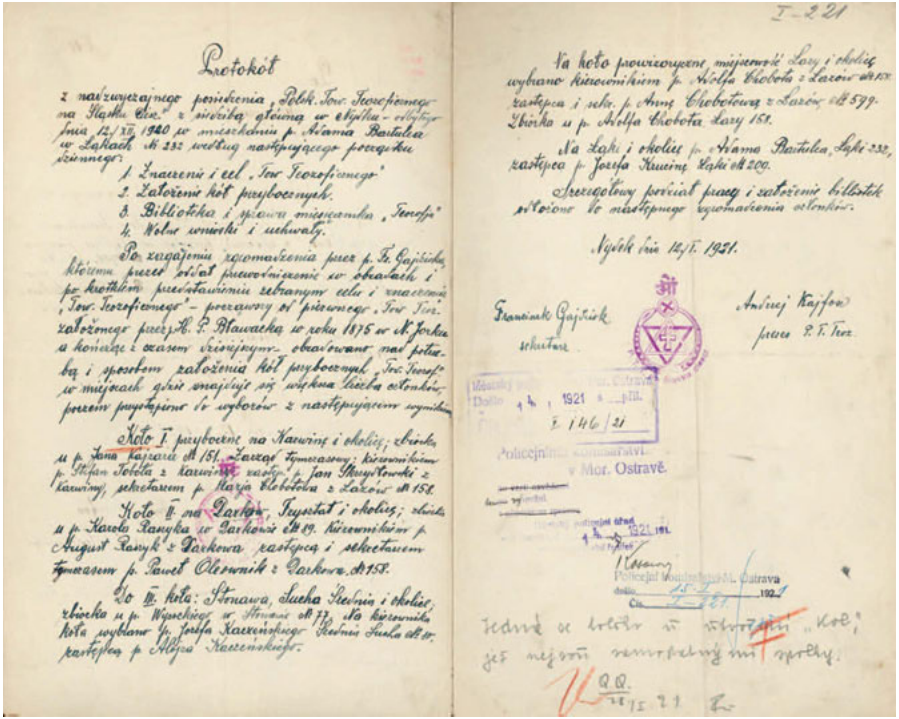
Andrej Kajfosz
prezes P. T. Teozoficznego.

x Podobne zgłoszenie zasłano równocześnie do Starostwa Pow. w Frysztacie Cieszyńskim.

1 załącznik

PŘMO kart 1171

19. Zemský archiv v Opavě, fond Policejní ředitelství Moravská Ostrava, relace ze schůzí, karton 1171, signatura 221: Podanie o założenie kół przybocznych PTT na Śląsku Cieszyńskim do Policyjnego Urzędu Starostwa w Ostrawie, [k. 1: recto]; załącznik: protokół z posiedzenia, patrz dok. 20.



Protokół

z nadzwyczajnego zgromadzenia „Polsk. Tow. Teozoficznego na Śląsku Cie." z siedzibą główną w Cieszynie – oddziału z dnia 12/XII. 1920 we mieszkaniu p. Hanna Bartula we Łąkach nr 232 według następującego porządku dziennego:

1. Znaczenie i cel „Tow. Teozoficznego"
2. Założenie kół przyboczn[ych].
3. Biblioteka i czytelnia miejscowa „Teozofa"
4. Wolne wnioski i uchwały.

Po zagajeniu zgromadzenia przez p. Fr. Gajdziok, któremu przez odśpiewanie pieśni „Ave Sol" i po krótkim przedstawieniu zebranym celu i znaczenia „Tow. Teozoficznego" – powitawszy br. prezesa Tow. Teoz. założonego przez H. P. Bławatską w roku 1875 w N. Jorku a kończąc i czasem dzisiejszym obradowanie nad potrzebą i sposobem założenia kół przyboczn[ych] „Tow. Teozof." w miejscach gdzie znajduje się większa liczba członków, przystąpiono do wyborów z następującym wynikiem:

Koło I. przyboczne na Kawinie i okolicy; zbiórka u p. Jana Kajzara nr 151. Zarząd tymczasowy; kierownikiem p. Stefan Sobola z Kawiny zastępca p. Jan Mrugalski z Kawiny, sekretarem p. Karol Chobotek z Łazów nr 158.

Koło II. na Darkowie, Trysztat i okolicy; zbiórka u p. Karola Łanyka w Darkowie nr 19. kierownikiem p. August Łanyk z Darkowa zastępcą i sekretarzem tymczasem p. Paweł Olszowik z Darkowa nr 158.

Do III. koła: Stonawa, Suchá Hrdlová i okolice, zbiórka u p. Wyrobiego w Stonawie nr 77. Do kierownika koła wybrano p. Józefa Kaszeńskiego Hrdlová Suchá nr 87. zastępcą p. Alojza Kaszeńskiego.

I-221

Na koło powiatowe miejscowości Łazy i okolicy wybrano kierownikiem p. Adolfa Chobota z Łazów nr 158 zastępcą i sekr. p. Anny Chobotową z Łazów nr 579. Zbiórka u p. Adolfa Chobota Łazy 158.

Na Łąki i okolicę p. Hanna Bartula, Łąki 232, zastępca p. Józefa Kawiny Łąki nr 200.

Szczegółowy podział pracy i założenie biblioteki odbędzie się następnego zgromadzenia członków.

Nýdek dne 12/I. 1921.

František Gajdžiok
tajemník

Andrej Kajfosz
předseda Č. T. Tov.

Došlo 14. 1. 1921 VIII.
č. 146/21

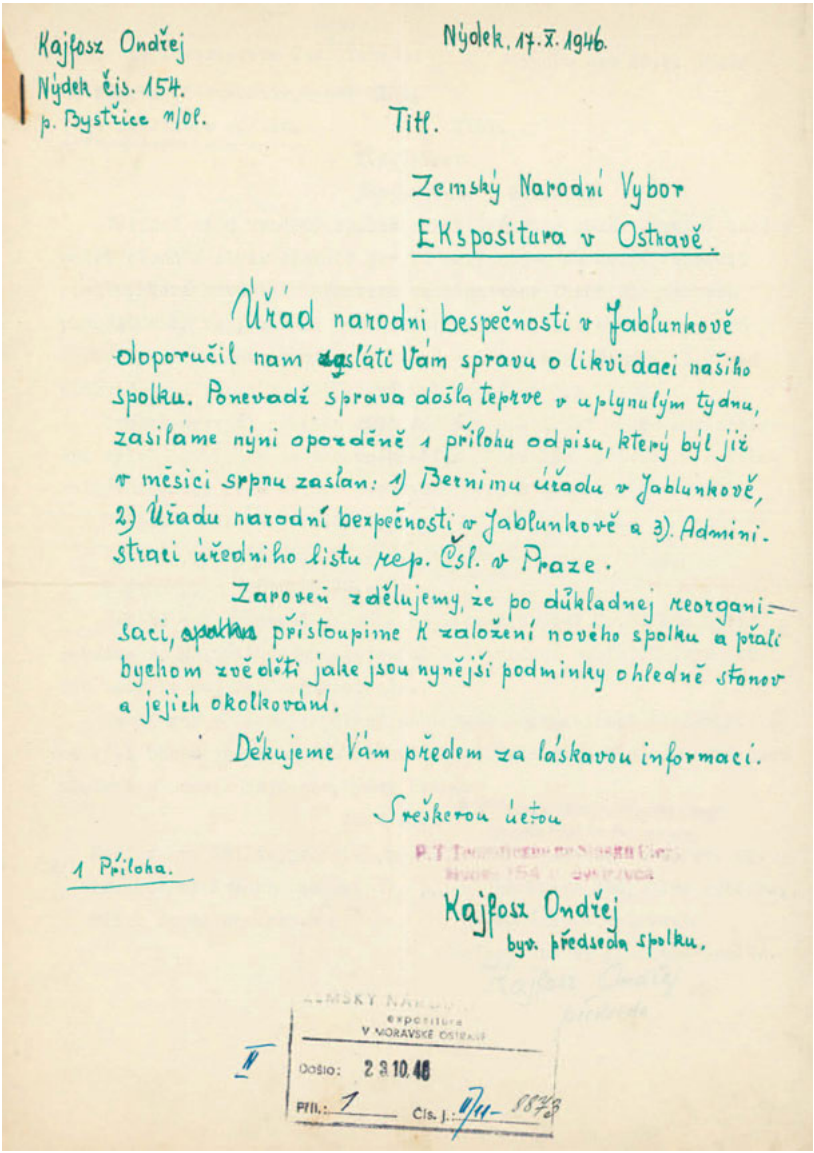
Policejní ředitelství v Mor. Ostravě

Došlo 15. 1. 1921
Čís. 221

Vzdal se kvůli ve stvrzení „Kol", jež nejsou samostatný mi spolky.

Q.Q.
28/I 21

20. Zemský archiv v Opavě, fond Policejní ředitelství Moravská Ostrava, relace ze schůzí, karton 1171, signatura 221: Protokół z nadzwyczajnego zgromadzenia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim odbytego 12 grudnia 1920 roku, [k. 1: verso, k. 2: recto].



Kajfosz Ondřej
Nýdek čis. 154.
p. Bystřice n/Ol.

Nýdek, 17. X. 1946.

Titl.

Zemský Narodní Vybor
Ekspositura v Ostravě.

Úřad narodni bezpečnosti v Jablunkově doporučil nam zaslátí Vám spravu o likvidaci našiho spolku. Ponevadž sprava došla teprve v uplynulým tydnu, zasilame nyni opozděně 1 přiloku odpisu, který byl již v měsici srpnu zaslan: 1) Berninu úřadu v Jablunkově, 2) Úřadu narodní bezpečnosti v Jablunkově a 3). Administrativi úředního listu rep. Čsl. v Praze.

Zaroveň zdělujemy, že po důkladnej reorganisaci, přistoupime k založení nového spolku a přáli bychom zvědětí jake jsou nynější podminky ohledně stanov a jejich okolkování.

Děkujeme Vám předem za laskavou informaci.

Srdečnou úctou

1 Příloha.

Kajfosz Ondřej
byv. předseda spolku.

ZEMSKÝ NÁRODNÍ VÝBOR
expositura
V MORAVSKÉ OSTRAVĚ
Došlo: 23.10.46
Příl.: 1 Čís. j.: 7/11- 8872/46

21. Zemský archiv v Opavě, fond Severomoravský krajský národní výbor Ostrava, karton 389, signatura 262: Dokumenty wymazujące PTT na Śląsku Cieszyńskim z katastru z 1940 roku, [k. 1, k. 2].

Odpis.

Polskie Towarzystwo Teozoficzne V Nydku dne 10.8. 1946.

na Śląsku Cieszynskim, Nydek č.154.

Věc: Likvidace spolku. Titl.

Z.N.Výboru

Ekspositura v Ostravě.

Jelikož výše uvedený spolek stratil úmrtím během 7ti let značný počet členů a zbyli členové jevili malý zajem na další činnosti spolku, která nezůstala obnovena ve stanovené lhutě, dle dekretu p.presidenta rep, usneslo se předsednictvo spolku zvolati na den 28.7.1946 členskou schuzi, na které schváleno za účasti 11 členů zlikvidovati tento spolek, který byl činný od 5.5.1919.

Spolek nevydál od roku 1931 žádných publikací a své administrační výlohy kryl jen ze skrovného příjmu členských příspěvků a libovolných darů, o čímž svědčí sestavení příjmů za rok 1938-1939.

Příjem činil Kčs 635.57.-

Vydání ,, Kčs 564.85.-

Zbýva ,, Kčs 70.72.-

Jelikž spolek neměl žádného majetku a zbytek 7o.72 Kčs bylo použito na pokrytí výloh spojených s likvidací spolku. Nezbýva tudiž žádného majetku ani kapitalu.

Na návrh přítomných členů, schváleno reorganisaci spolku, která má býti během jednoho roku uskutečněna. Zbyle akta a písemnosti jsou uložené u Ond'oje Kajfosze, Nýdek č.154.

P.T.Teozofickne za Slezska Ces. Nydek 154. p. Bystrzyca.

Za výbor:

Kajfoszova Emilie, jednatel, mp. v.r. Turon Josef, kom. rev. mp. v.r.

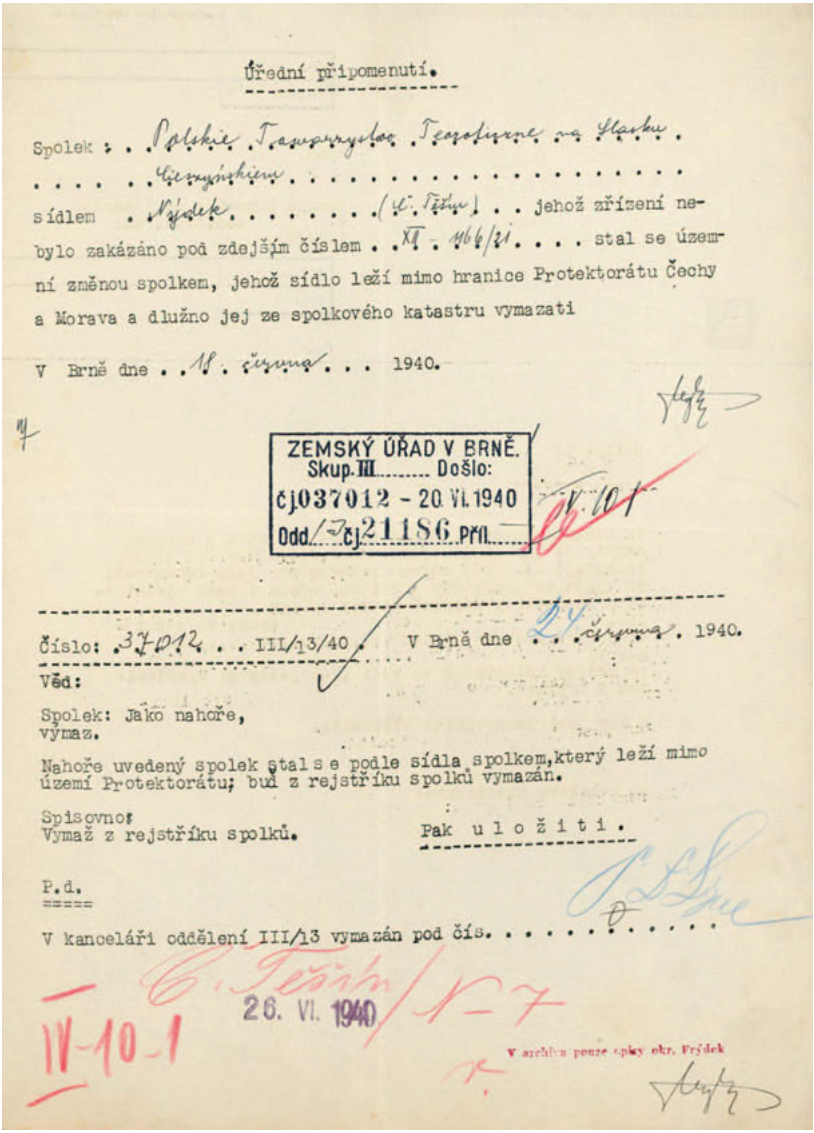
Trombikova Zuzanna pokladnik, ,, Bartulec Ján, člen výboru.,,

Pilch Pavel kom.rev. v.r.

Za správnost vyhotovení:

Kajfosz Ondřej předseda spolku.

Kajfosz Ondřej
předseda.



Úřední připomenutí.

Spolek: . . Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku Cieszyńskiem . . . . . sídlem . Frýdek . . . . . (v. Těšín) . . jehož zřízení nebylo zakázáno pod zdejším číslem . . XI . 1166/21 . . . . stal se územní změnou spolkem, jehož sídlo leží mimo hranice Protektorátu Čechy a Morava a dlužno jej ze spolkového katastru vymazati

V Brně dne . . 18. června . . . 1940.

ZEMSKÝ ÚŘAD V BRNĚ.
Skup. III ..... Došlo:
čj. 037012 - 20. VI. 1940
Odd. /3 čj. 21186 Příl.

Číslo: 37012 . . III/13/40 . V Brně dne . . 24. června . 1940.

Věd:

Spolek: Jako nahoře, výmaz.

Nahoře uvedený spolek stal se podle sídla spolkem, který leží mimo území Protektorátu; buď z rejstříku spolků vymazán.

Spisovno:
Vymaž z rejstříku spolků.

Pak u l o ž i t i .

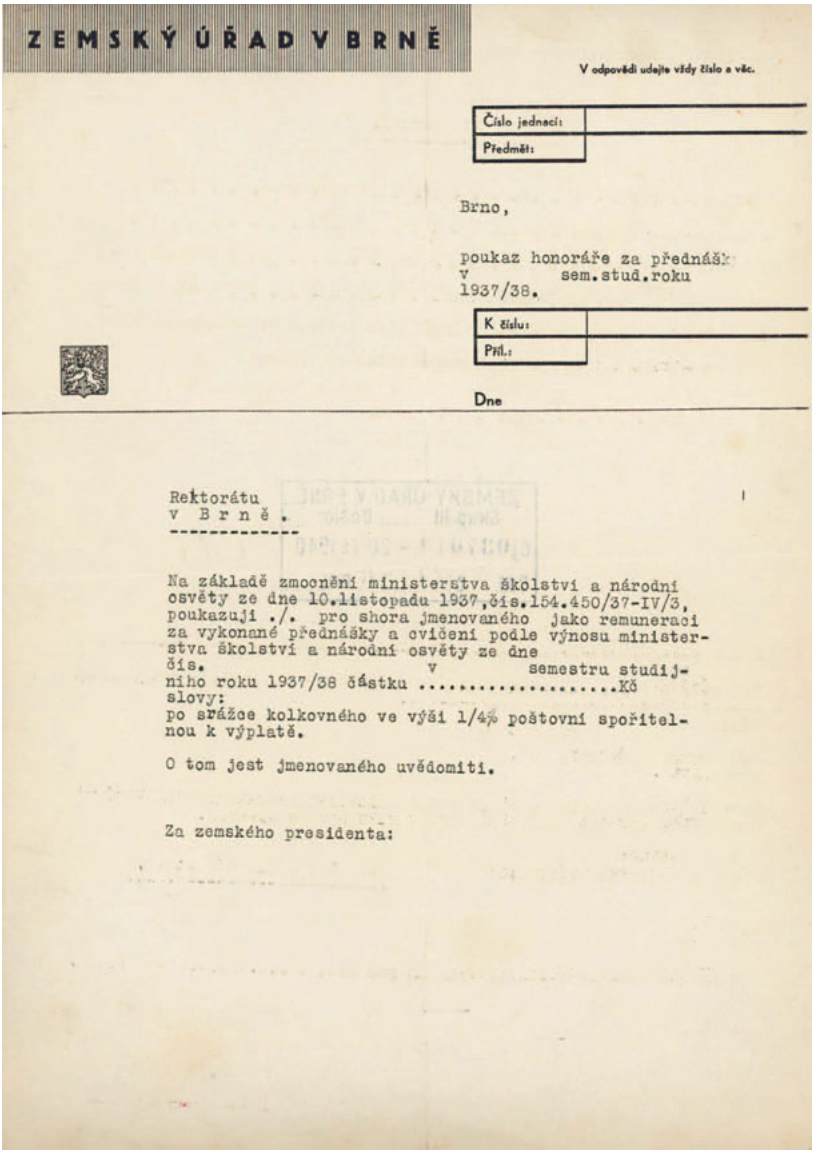
P.d.

V kanceláři oddělení III/13 vymazán pod čís. . . . . .

26. VI. 1940

V archivu ponze opisy okr. Frýdek

22. Zemský archiv v Opavě, fond Severomoravský krajský národní výbor Ostrava, karton 389, signatura 262: Pismo Andrzeja Kajfosza dotyczące rozwiązania PTT na Śląsku Cieszyńskim w 1946 roku.



ZEMSKÝ ÚŘAD V BRNĚ

V odpovědi udejte vždy číslo a věc.

Číslo jednací:
Předmět:

Brno,

poukaz honoráře za přednášk
v sem.stud.roku
1937/38.

K číslu:
Příl.:

Dne

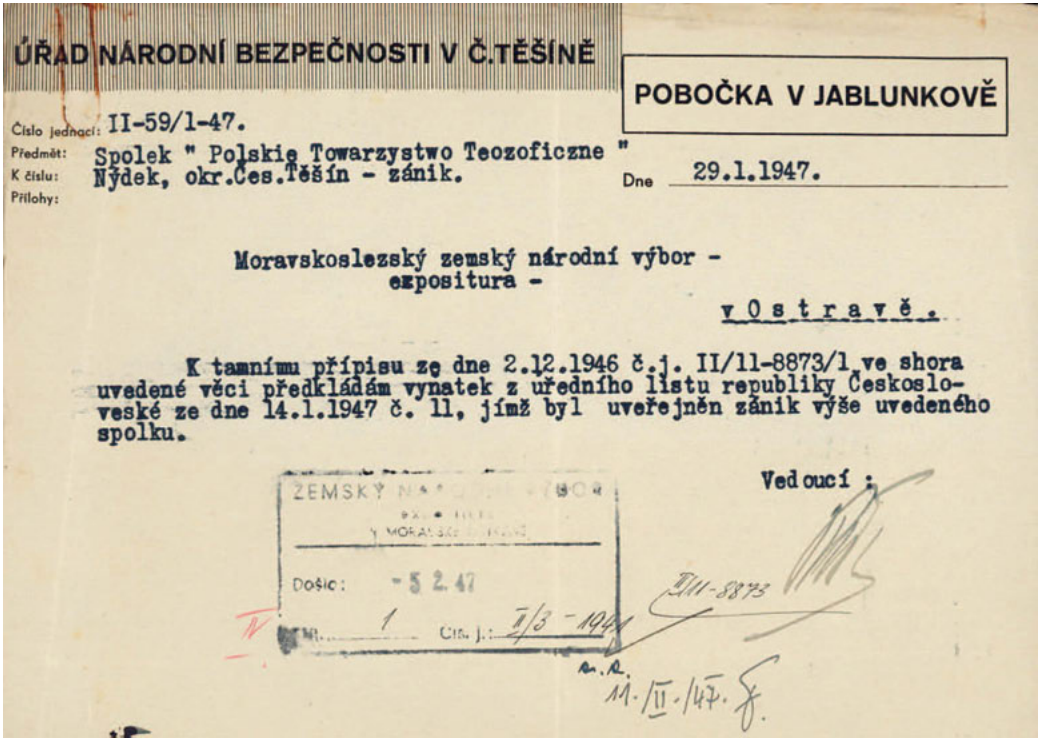
Rektorátu
v B r n ě .

Na základě zmocnění ministerstva školství a národní
osvěty ze dne 10.listopadu 1937,čís.154.450/37-IV/3,
poukazuji ./. pro shora jmenovaného jako remuneraci
za vykonané přednášky a cvičení podle výnosu ministerstva školství a národní osvěty ze dne
čís. v semestru studijního roku 1937/38 částku .....Kč
slovy:
po srážce kolkovného ve výši 1/4% poštovní spořitelnou k výplatě.

O tom jest jmenovaného uvědomiti.

Za zemského presidenta:

23. Zemský archiv v Opavě, fond Severomoravský krajský národní výbor Ostrava, karton 389, signatura 262: Pismo PTT na Śląsku Cieszyńskim z prośbą o zgodę na rozwiązanie stowarzyszenia (sprawozdanie finansowe, potwierdzenie nieprowadzenia działalności).



ÚŘAD NÁRODNÍ BEZPEČNOSTI V Č.TĚŠÍNĚ

POBOČKA V JABLUNKOVĚ

Číslo jednací: II-59/1-47.
Předmět: Spolek " Polskie Towarzystwo Teozoficzne "
K číslu: Nýdek, okr.Čes.Těšín - zánik.
Přílohy:

Dne 29.1.1947.

Moravskoslezský zemský národní výbor -
expositura -

v O s t r a v ě .

K tamnímu přípisu ze dne 2.12.1946 č.j. II/11-8873/1 ve shora uvedené věci předkládám vynatek z úředního listu republiky Československé ze dne 14.1.1947 č. 11, jímž byl uveřejněn zánik výše uvedeného spolku.

ZEMSKÝ N... V MORAVSKOSLEZSKÉM...
Došlo: - 5 2 47
Čís. j.: II/3 - 1947

Vedoucí :

II-8873

11./II./47.

24. Zemský archiv v Opavě, fond Severomoravský krajský národní výbor Ostrava, karton 389, signatura 262: Pismo do PTT na Śląsku Cieszyńskim potwierdzające kasację z rejestru stowarzyszeń.



II — Číslo 11. Úřední list republiky Československé ze dne 14. ledna 1947. Strana 127.

DŮKAZ SMRTI

Podepsané soudy zahajují řízení k provedení důkazu smrti osob dole jmenovaných. Kdo může podati zprávu o těchto nezvěstných, nechť tak učiní označenému soudu nebo ustanovenému opatrovníku, případně navrhovateli. Nezvěstní nechť se k označenému soudu do tří měsíců hlásí nebo má podají jinak o sobě zprávu. Po uvedeném dni a po provedení důkazů rozhodne soud o návrhu.

M 238/46-3.

Václav Herák, narozen dne 28. září 1939 v Dolní Lhotě, syn Otakara Heráka a Emilie roz. Danielové, příslušný do Luhačovic, svobodný, náboženství řím. katol., dělník, poslední bytem v Luhačovicích, byl za rusové persekuce v květnu 1945 deportován do koncentračního tábora v Osvětčimi, kde žil až do listopadu 1944. V první polovině listopadu 1944 následkem špatné výživy v koncentračním táboře v Osvětčimi přirozenou smrtí zemřel.

Jeho jmenovaný pravděpodobně zemřel, soud nahrazuje na žádost Emilie Heráková, t. č. v Mikulově, Kostí Hrádek číslo 13, podle § 7, odst. 1 a 2, a § 11, odst. 2 dekretu presidenta republiky ze dne 27. října 1945 č. 117 Sb., řízení k důkazu smrti.

Zprávy o pohřešovaném buďtež podány do 15. ledna 1947.

Okresní soud v Uh. Brodě, odd. I., dne 28. prosince 1946. 1528/435

VYROVNACÍ ŘÍZENÍ

Kv 2/46-3.

Ukončeno bylo vyrovnání dlužníka veřejné obchodní společnosti v Praze, zapsané pod firmou „Jeps". Noé a spol. v Praze II., Vodičkova ul. č. 28.

Krajský soud obchodní v Praze, odd. VI., dne 30. prosince 1946. 1563/22

KONKURSY

K 1/47-1.

Prohlášen byl konkurs na jmění dlužníka Marie Janžové, obchodnice zkelnými střepy v Praze VII., Jateční ul. (obrnčn).

Konkursní komisař: JUDr. František Wiener, krajský soudce u Krajského soudu civilního v Praze I., Ovocný trh č. 14.

Správce konkursní podstaty: JUDr. Vladimír Schwarz, advokát v Praze XIX., Dejvická čp. 184, Dejvická ul. 4.

První schůze věřitelů u krajského soudu civilního v Praze, Ovocný trh č. 14, dne 22. ledna 1947 o 10. hod. dopol. v síni čís. 69, I. poschodí.

Lhůta k přihláškám u krajského soudu civilního v Praze I., Ovocný trh čís. 14, do dne 8. února 1947.

Zkušební rok u krajského soudu civilního v Praze I., Ovocný trh č. 14, dne 22. února 1947 o 10. hod. dopol. v síni č. 69, I. poschodí.

Krajský soud civilní v Praze, odd. XV., dne 6. ledna 1947. 1559/21

ZAPSANÉ FIRMY

A VIII 69/6.

V obchodním rejstříku odd. A byla při firmě:

Znění firmy:

„Franz Paulus",

sídlo firmy: Cheb,

zapsána tato změna:

Národní správce Josef Tůma byl výměrem ministerstva financí z 12. listopadu 1945, č. j. 65.684/45-III/2, pověřen likvidací podniku.

Likvidační znění firmy bude:

„Franz Paulus, bankovní zástupce v likvidaci".

Národní správce bude znamenati tím způsobem, že pod znění firmy se podepíše s dodatkem „likvidátor".

Krajský soud v Chebu, odd. IV., dne 9. dubna 1946. 128/5

VEŘEJNÉ SOUTĚŽE

Číslo 10.618/46.

Místní národní výbor v Mikulově vypisuje veřejnou soutěž na

pronájem svého městského statku,

který pozůstává z hospodářských budov a 1110 měr orné půdy v katastrální obci Mikulov. K městskému hospodářství patří také živý a mrtvý inventář. Zájemci o propachtování nechť se přihlásí o informaci u místního národního výboru, kteří podají své nabídky nejpozději do konce ledna 1947. V daném případě se jedná o dlouhodobý nájem. 1779/60

Místní národní výbor v Mikulově.

KONKURSY

Č. j. 10.727/46-8.

Podle usnesení místního národního výboru v Kralupech n. Vlt. se dne 9. ledna 1947 obsadí se u obce Kralupy n. Vlt. místo

vedoucího úředníka konceptního,

které se uprázdnilo odchodem dosavadního městského tajemníka.

Místo jest systemisováno v 7b služební třídě, v platové stupnici 6, až 4, podle platového zákona č. 103/26 Sb. Služební poměr úředníka toho se zakládá na zákoně č. 35/1908 z. z., ve znění zákona č. 443/1919 Sb. Platová úprava s místem tím spojená (služební, výslužné, cestovní platy a nároky) řídí se předpisy platnými nyní i příště pro rovnocenné úředníky státní.

Obsazení místa děje se s výhradou, že bude obci povolena výjimka se zákazu přijímání sil do veřejných služeb.

Uchazeč musí prokázati, že jest státním občanem Československé republiky, svéprávný, ne starší 26 let, že absolvoval čsl. právnickou fakultu, složil s úspěchem 3 předepsané státní zkoušky a dosáhl hodnosti doktora práv, že jest tělesně i duševně zcela zdráv, že jest občansky zachovalý a národnostně spolehlivý a že má nejméně pětiletou samostatnou praxi.

Při nedostatku schopných uchazečů může býti toto místo propůjčeno i žadateli s nižším vzděláním, při čemž se dá přednost případnému uchazeči z řad úředníků místního národního výboru v Kralupech n. Vlt., který prokázal schopnost k zastávání tohoto místa; zvláštní platovou úpravu bude mu zaručena zůstávají-li dosavadní služby zhodnoceny.

Žádosti s doklady a popisem dosavadního běhu života přijímá místní národní výbor v Kralupech n. Vlt. do dne 15. února 1947. Na nedoložené nebo pozdější došlé žádosti nebude vzat zřetel.

Místní národní výbor v Kralupech n. Vlt., dne 10. ledna 1947. 1781/60

Předseda: V. Karlovský v. r.

Místní národní výbor v Kolovratech obsadí místo

obecního tajemníka.

Podmínky pro přijetí jsou: Předepsané středoškolské vzdělání, vykonaná vojenská prezenční služba, národní, osobní a politická spolehlivost, samosprávná praxe a znalost zásobovací agendy. Psaní na stroji nutné.

Nabídky nutno podati u místního národního výboru v Kolovratech, p. Uhříněves, do 31. ledna 1947. Platové podmínky podle stávajících platných zákonů.

Místní národní výbor vyhrazuje si svobodnou volbu mezi uchazeči, v případě konkurs ben může důvodů zrušiti.

V Kolovratech dne 2. ledna 1947. 1778/60

Místní národní výbor v Kolovratech, okres Říčany.

Č. j. 32.

Újezdní školní rada v Adamově u Brna vypisuje soutěž na místo

Školníka

při Masarykových školách obecné a měšťanské v Adamově

za těchto podmínek: Uchazeč bodlí mladšího věku a bezvadného chování, možno-li vyučen řemeslu (stolař, tesař, zámečník, zedník a pod.). Ve škole je ústřední topení a vodovod.

Obdrží: 1. Měsíční služné 1200 Kčs. 2. Dvoupokojový byt ve škole. 3. Světlo, otop a část zahrady. 4. Pojistné hradí školní rada. Nastoupiti nutno dnem 2. února 1947.

Bližší podmínky u předsedy újezdní školní rady. Žádosti, doložené potvrzením o státní spolehlivosti, adresujte nebo osobně odevzdejte nejpozději do 23. ledna t. r. předsedovi újezdní školní rady v Adamově u Brna.

V Adamově dne 7. ledna 1947.

Újezdní školní rada v Adamově.

1782/75 Irena Jedličková v. r., předseda.

25. Zemský archiv v Opavě, fond Severomoravský krajský národní výbor Ostrava, karton 389, signatura 262: Ogłoszenie w prasie dotyczące dobrowolnego rozwiązania PTT na Śląsku Cieszyńskim, „Úřední list Republiky československé ze dne 14. ledna 1947", s. 127–128.

Místní národní výbor ve Falknově n. O. obsadí místo

školníka,

v poměru smluvním za služných platových podmínek. Přednost mají ženatí uchazeči znalí obsluhy parního topení.

Žádosti, doložené osvědčením o národní a politické spolehlivosti, vysvědčením zachovalosti, posudkem úředního lékaře o zdravotním stavu a životopisem, nutno zaslati místnímu národnímu výboru ve Falknově n. O. nejpozději do 20. ledna 1947. 1780/60

Místní národní výbor ve Falknově nad Ohří.

Č. j. 2/47.

Újezdní školní rada v Bohosudově, okres Ústí n. L., vypisuje konkurs na místo

školníka

při Masarykově měšťanské škole

za těchto podmínek: 1. Žádost s vylíčením života zaslati na újezdní školní radu v Bohosudově do 23. ledna 1947. 2. Čsl. státní občanství. 3. Národní spolehlivost. 4. Zkouška z šetředního topení (možno dodatečně do měsíce zkoušku složiti). 5. Potvrzení o posledním zaměstnání. 6. Uchazeči se školní praxí mají přednost. 7. Pracovní a mzdové podmínky podle směrnic pro školníky na veřejných školách. Služební byt s otopem a světlem k disposici. 8. Místo obsadí se od 1. února 1947.

Újezdní školní rada v Bohosudově.

1783/75 **Nešpor Josef,** předseda.

VALNÉ HROMADY

Pozvání

k mimořádné valné hromadě

Lidového Úvěrního Ústavu v likvidaci,

zapsaného společenstva s ručením obmezeným,

v Praze II., Spálená ulice č. 3,

která bude se konati dne 19. ledna 1947 o 10. hodině dopolední v místnostech záložny,

s následujícím programem: Odpis členských podílů na ztráty ústavu.

Kdyby na první ohlášení nebyl podle § 15 stanov přítomen dostatečný počet členů k hlasování, koná se druhá valná hromada o hodinu později s týmž programem a v týchž místnostech, bez ohledu na počet přítomných členů.

V Praze dne 4. ledna 1947. 1922/69

Likvidátoři.

Pozvání

na řádnou valnou hromadu

akcionářů

fy Ing. F. Kout, stavební akc. spol. v Plzni,

která se bude konati dne 30. ledna 1947 o 13.30 hod. v místnostech firmy v Plzni, Mánesova ulice 46.

Předmět jednání: Obchodní zpráva za rok 1945. Předložení a schválení účetní uzávěrky za rok 1945. Udělení absolutoria správní radě. Volba správní a dozorčí rady. Volné návrhy.

Plzeň, 7. ledna 1947. 1926/54

Správní rada.

Oznámení.

Správní rada firmy „REDA" akciová obchodní společnost se sídlem v Praze

svolává

mimořádnou valnou hromadu

ve smyslu ustanovení §§ 19—22

na den 29. ledna 1947 o desáté hodině dopolední do místnosti společnosti v Praze XVI., Plzeňská třída č. 2,

Pořad jednání: 1. Zahájení valné hromady. 2. Schválení účetní uzávěrky za rok 1945. 3. Schválení účetní uzávěrky za rok 1946. 4. Zprávy představenstva a dozorčí rady. 5. Udělení absolutoria představenstvu.

Jen ti akcionáři jsou oprávněni hlasovati na valné hromadě, kteří se vykáží přihláškou akcií k majetkovým dávkám, a jimž bude vydána legitimace, opravňující k hlasování.

V obchodních místnostech společnosti může v obchodních hodinách každý k hlasování oprávněný akcionář nahlédnouti do seznamu akcionářů k hlasování oprávněných a akcionáři jsou dále oprávněni nejpozději tři dny přede dnem valné hromady vyzvednouti si oplay návrhů, připravených na valnou hromadu a v téže lhůtě mají právo nahlédnouti tamtéž do všech návrhů a dokladů, připravených pro valnou hromadu.

V Praze dne 11. ledna 1947. 1924/54

Správní rada „REDY" akciové obchodní společnosti.

Dr. Ludvík Souček v. r., předseda.

Řádná valná hromada

pp. akcionářů Hanáckého akciového pivovaru rolnického se sladovnou v Olomouci

konati se bude v sobotu dne 15. února 1947 o 9. hodině dopoledne v restaurační místnosti pivovaru v Holici.

Pořad jednání: 1. Zahájení valné hromady. 2. Zpráva obchodní a účetní za kampaň 1945—46. 3. Zpráva dozorčí rady o revisi účtů, 4. Návrh správní rady na rozdělení čistého zisku. 5. a) Volba dvou členů správní rady ve smyslu § 34 stanov.*) b) Volba dvou členů a jednoho náhradníka dozorčí rady ve smyslu § 46.**)

Za správní radu: **Bohumil Petřík,** předseda.

*) Ze správní rady pořadem vystupují: Karel Kuhíček z Vel. Týnce a Adolf Oščádal z Bystročic.

**) Z dozorčí rady pořadem vystupují: MUDr. Josef Přikryl z Olomouce a Jindřich Pospíšil z Olomouce; z náhradníků Ing. Vilda Wittner z Olomouce.

Uvedení pánové mohou býti ve smyslu §§ 34 a 46 stanov opět voleni. Vstup do valné hromady a oprávnění k výkonu hlasovacího práva ve valné hromadě jest pp. akcionářům dovolen jen proti odevzdání přiložené legitimace. 1923/54

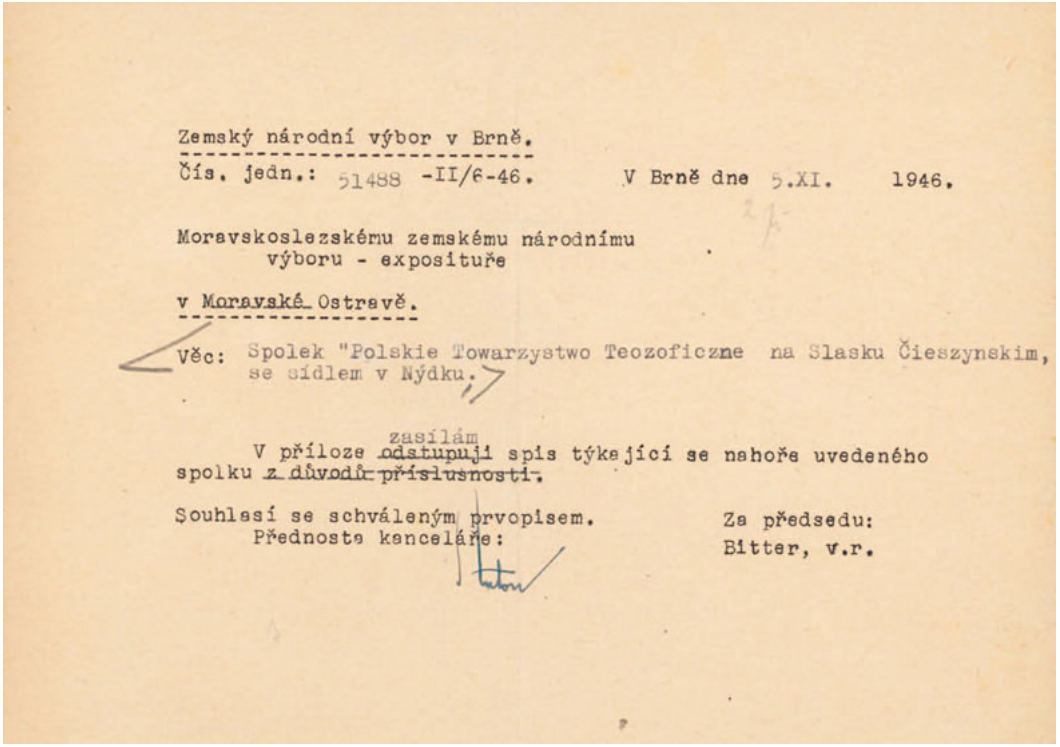
ROZEJITÍ SPOLKŮ

Spolek „Polskie Tow. Teozoficzne", Nýdek, okres Čes. Těšín, se dobrovolně rozešel. 1925/72

Ondřej Kajfosz, předseda spolku.

Vydavatel: Ministerstvo vnitra v Praze. — Šéfredaktor odb. rada Antonín Rumpl. — Odpovědný redaktor Karel Hellebrand. — Tiskne Státní tiskárna v Praze III., Karmelitská ul. č. 6. — Předplatné společně pro I. a II. díl: na měsíc 65 Kčs, na čtvrt roku 195 Kčs, na půl roku 390 Kčs, na celý rok 780 Kčs včetně poštovného. — Předplatné pouze pro I. díl na celý rok 429 Kčs. Předplácetí lze na dobu nejméně jednoho měsíce. — Zrušení předplatného se uznává jen ku konci měsíce na věcnou písemnou výpověď. — Obce (místní národní výbory, místní správní komise) platí za obě díly při přímém povinném odběru snížené roční předplatné 600 Kčs. — Reklamace se uznávají jen dojdou-li do 8 dnů po vyd. reklamovaného čísla. — Účet poštovní spořitelny č. 42.769×2. — Novinová sazba povolena ředitelstvím pošt a telegrafů č. 128.500/VII-1946. — Dohlédací pošt, úřad Praha 25.

Došlo dne 22. 1. 1947.



Zemský národní výbor v Brně.

Čís. jedn.: 51488 -II/6-46. V Brně dne 5.XI. 1946.

Moravskoslezskému zemskému národnímu
výboru - expositure

v Moravské Ostravě.

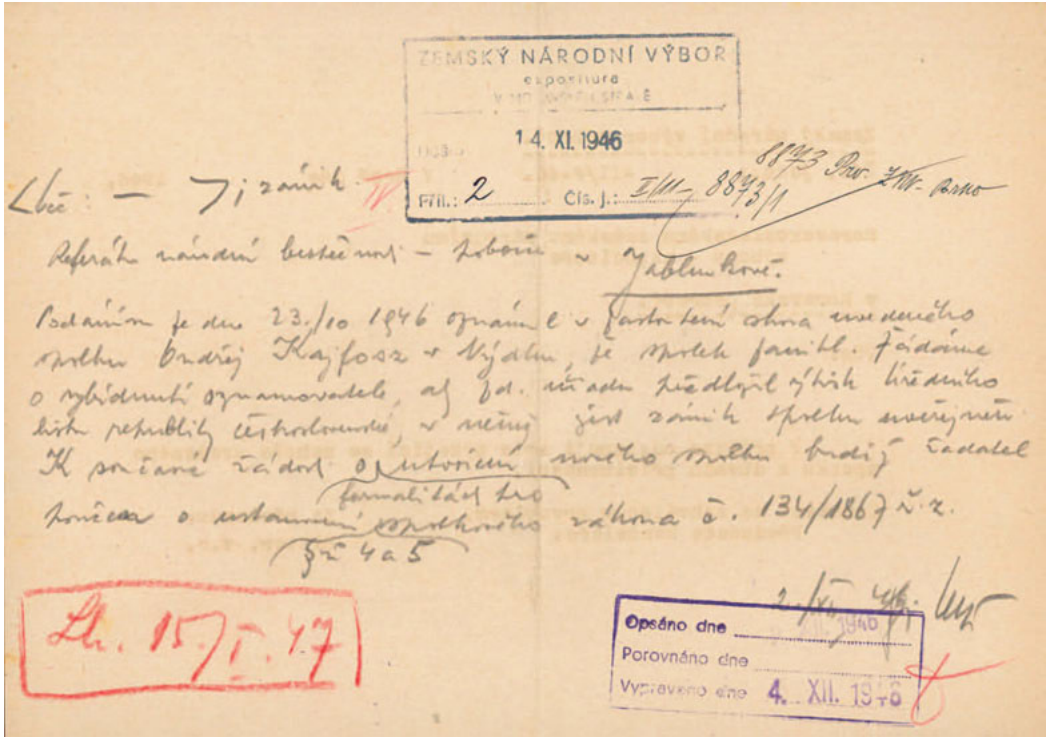
Věc: Spolek "Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Slasku Cieszynskim, se sídlem v Nýdku.

V příloze ~~odstupuji~~ zasílám spis týkající se nahoře uvedeného spolku ~~z důvodů příslušnosti~~.

Souhlasí se schváleným prvopisem.
Přednosta kanceláře:

Za předsedu:
Bitter, v.r.

26. Zemský archiv v Opavě, fond Severomoravský krajský národní výbor Ostrava, karton 389, signatura 262: Pismo dotyczące PTT na Śląsku Cieszyńskim do instytucji Zemský národní výbor Brně, [recto, verso].


ZEMSKÝ NÁRODNÍ VÝBOR
expositura
14. XI. 1946
Příl.: 2 Čís. j.: III- 8843/1
8843 Pro. Ž.M. Brno
Věc: — Tizenník
Referátu národní bezpečnosti — Zdobní — v Jablunkově.
Podáním ze dne 23./10 1946 oznámil v zastoupení zdejšího evangelického
spolku bratrský Kajfosz z Vyšního, že spolek famitl. žádáme
o vyhlédnutí oznamovadel, aj. pod. účelem předložil výtisk list. zákona
bývalé republiky československé, v němž jest zákon spolku svěřujícím
K snadné vyřízení žádosti oznámení
formalitách pro
povolení o ustanovení evangelického zákona č. 134/1867 ř. z.
§§ 4 a 5
Jablunkov 15. I. 47
Opsáno dne 3940
Porovnáno dne
Vypraveno dne 4. XII. 1946

Bibliografia

1. Teozofia

1.1. Konteksty, opracowania ogólne

App U., *The Birth of Orientalism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia–Oxford 2010.

Ashcraft W.M., *The Third Generation of Theosophy and Beyond*, in: *Handbook of Theosophical Current*, eds. O. Hammer, M. Rothstein, Brill, Leiden–Boston 2013.

Aveni A., *Poza kryształową kulą. Magia, nauka i okultyzm od starożytności po New Age*, tłum. R. Bartołd, Zysk i S-ka, Poznań 2001.

[B.a.], *Eleuterja. Towarzystwo bezwzględnej wstrzemięźliwości od trunków alkoholicznych*, Nakładem Eleuterji skrytka pocztowa 65, z Drukarni Słowa Polskiego pod zarządem J. Ziembińskiego, Lwów 1902.

[B.a.], *Wykład systematyczny filozofii obejmującéj wszystkie jéj części w zarysie przez Józefa Kremera. Nakładem J. Zawadzkiego w Wilnie*, „Czas" 1855, nr 103.

Bargiełowski D., *Po trzykroć pierwszy. Michał Tokarzewski-Karaszewicz. Generał broni, teozof, wolnomularz, kapłan Kościoła liberalnokatolickiego*, t. 1, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 2000.

Bednarek S., *Charakter narodowy w koncepcjach i badaniach współczesnej humanistyki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1980.

Benzenhöfer U., Gantenbein U.L., *Paracelsus*, in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, eds. W.J. Hanegraaff et al., Brill, Leiden–Boston 2006.

Bogdan H., *New Perspectives on Western Esotericism*, "Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions" 2010, vol. 13, no. 3.

Breymayer R., *Oetinger Friedrich Christoph*, in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, eds. W.J. Hanegraaff et al., Brill, Leiden–Boston 2006.

Brodziński K., *Listy o polskiéy literaturze*, „Dziennik Warszawski" 1820, luty.

Bugaj R., *Nauki tajemne w dawnej Polsce – Mistrz Twardowski*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1985.

Cox R.S., *Body and Soul. A Sympathetic History of American Spiritualism*, University of Virginia Press, Charlottesville–London 2003.

Cumont F., *Astrology and Religion among Greeks and Romans*, G.P. Putnam's Sons – The Knickerbocker Press, New York–London 1912.

Czajkowski M., *Kozaczyzna w Turcyi: dzieło w trzech częściach*, W Drukarni L. Martinet przy ulicy Mignon 2, Paryż 1857.

Deszczyńska M., *Sprzeciw wobec oświeceniowego credo*, w: tejże: *Polskie Kontroświecenie*, Bel Studio, Warszawa 2011.

Elias N., *O procesie cywilizacji. Analizy socjo- i psychogenetyczne*, tłum. T. Zabłudowski, K. Markiewicz, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2011.

Fabre J., *Diderot et les théosophes. Communication de M. Jean Fabre (Sorbonne) au XII*e *Congrès de l'Association, le 26 juillet 1960*, « Cahiers de l'Association internationale des études francaises » 1961, n° 13.

Fabry J., *Eckartshausen Karl von*, in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, eds. W.J. Hanegraaff et al., Brill, Leiden–Boston 2006.

Fabry J., *Hahn Michael*, in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, eds. W.J. Hanegraaff et al., Brill, Leiden–Boston 2006.

Fabry J., *Jung-Stilling Johann Heinrich*, in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, eds. W.J. Hanegraaff et al., Brill, Leiden–Boston 2006.

Faivre A., *Christian Theosophy*, in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, eds. W.J. Hanegraaff et al., Brill, Leiden–Boston 2006.

Faivre A., *Dutoit-Membrini Jean-Philippe*, in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, eds. W.J. Hanegraaff et al., Brill, Leiden–Boston 2006.

Faivre A., *Naturphilosophie*, in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, eds. W.J. Hanegraaff et al., Brill, Leiden–Boston 2006.

Faivre A., *Western Esotericism. A Concise History*, transl. Ch. Rhone, Suny Press, Albany 2010.

Gęsikowska K., *Ludyczne aspekty europejskiego spirytyzmu w latach 1853–1854*, w: *Etno-grafie, kulturo-grafie*, red. K. Gęsikowska, K. Kozakowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2018.

Gęsikowska K., *Maurycego Mochnackiego rozważania o kulturze i cywilizacji*, „Perspektywy Kultury/Perspectives on Culture" 2020, nr 2.

Godwin J., *Orientalism*, in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, eds. W.J. Hanegraaff et al., Brill, Leiden–Boston 2006.

Gomóła A., *Inspiracje i innowacje. Wincenty Lutosławski i jego wczesne koncepcje wychowania narodowego*, w: „Tradycja dla Współczesności. Ciągłość i Zmiana", t. 11. *Tożsamości w procesach społeczno-kulturowych*, red. M. Dziekanowska, M. Wójcicka, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2017.

Gomóła A., *Jan Witort. Przyczynek do dziejów kontaktów śląsko-żmudzkich*, Wydawnictwo Gnome, Katowice 2007.

Hanegraaff W.J., *Empirical Method in the Study of Esotericism*, "Method & Theory in the Study of Religion" 1995, vol. 7/2.

Hanegraaff W.J., *Western Esotericism. A Guide for the Perplexed*, Bloomsbury, London 2013.

Hanegraaff W.J., Versluis A., *Novalis*, in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, eds. W.J. Hanegraaff et al., Brill, Leiden–Boston 2006.

Herder J.G., *Myśli o filozofii dziejów*, tłum. J. Gałecki, t. 1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1962.

Herder J.G., *Pomysły do filozofii dziejów rodzaju ludzkiego*, t. 1–3, tłum. J. Bychowiec, nakł. i druk T. Glücksberga, Wilno 1838.

Heschel A.J., *Prorocy*, tłum. A. Gorzkowski, Wydawnictwo Espirit, Kraków 2014.

Hobsbawm E., *Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji*, w: *Tradycja wynaleziona*, red. E. Hobsbawm, T. Ranger, tłum. M. Godyń, F. Godyń, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.

Ho-Fung Hung, *Orientalist Knowledge and Social Theories: China and the European Conceptions of East-West Differences from 1600 to 1900*, "Sociological Theory" 2003, no. 3.

Horain J.F., *Stoły wędrujące. Szkic pół-naukowy i pół-humorystyczny*, Nakładem Aleksandra Nowoleckiego Księgarza, przy ulicy Krakowskie Przedm: wprost Kolumny, Warszawa 1853.

Irwin R., *For Lust of Knowing. The Orientalists and Their Enemies*, Penguin Books, London 2006.

Jarmoszko J., *Polsko-irańskie dziedzictwo językowe, czyli przyczynki do mitu o sarmackich korzeniach Polaków w świetle badań językoznawstwa historyczno-porównawczego*, „Kwartalnik Językoznawczy" 2011, nr 3.

Joseph J.E., *From Whitney to Chomsky: Essays in the History of American Linguistics*, Benjamins, cop., Amsterdam–Philadelphia 2002.

Kremer J., *Wykład systematyczny filozofii obejmujący wszystkie jéj części w zarysie: dla miłośników téj umiejętności pragnących dokładniéj się z nią obeznać*, t. 1. *Fenomenologia. Logika*, Nakład i Druk Lewentala, Warszawa 1877.

Kremer J., *Wykład systematyczny filozofii obejmujący wszystkie jéj części w zarysie: dla miłośników téj umiejętności pragnących dokładniéj się z nią obeznać*, t. 2. *Filozofia natury i ducha ludzkiego*, Nakład i Druk Lewentala, Warszawa 1877.

Krzemień-Ojak K., *Maurycy Mochnacki. Program kulturalny i myśl krytyczno-literacka*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1975.

Kwiatek J., *„Eleusis" na Górnym Śląsku w latach 1903–1914*, Instytut Śląski, Opole 1991.

Laurant J.-P., *Lévi, Eliphas*, in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, eds. W.J. Hanegraaff et al., Brill, Leiden–Boston 2006.

Lilla M., *What is Counter-Enlightenment?*, "Transactions of the American Philosophical Society. New Series" 2003, vol. 93, no. 5.

Lutosławski W., *Metafizyka*, Muzeum Przyrody w Drozdowie, Drozdowo 2004.

Macdonell A.A., *Friedrich Max Muller: Born 6th December 1823, Died 28th October 1900*, "Man" 1901, vol. 1.

Markiewicz B., Szymańska B., *Od mistycyzmu do symbolizmu (Jakub Boehme i Emanuel Swedenborg)*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1985.

McCalla A., *Romanticism*, in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, eds. W.J. Hanegraaff et al., Brill, Leiden–Boston 2006.

McCalla A., *Saint-Martin Louis-Claude de*, in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, eds. W.J. Hanegraaff et al., Brill, Leiden–Boston 2006.

Misiuna D., *„Człowiek stwarza samego siebie", czyli o okultystycznym projekcie antropologii*, w: *Ezoteryzm, okultyzm, satanizm w Polsce*, red. Z. Pasek, Wydawnictwo Libron, Kraków 2005.

Mochnacki M., *O literaturze polskiey w wieku dziewiętnastym*, t. 1, w Drukarni Józefa Węckiego, Warszawa 1830.

Moes-Oskragiełło K., *Jarstwo i wełniarstwo w dziejach Słowiańszczyzny*, tłoczono u St. Niemiery w Warszawie, Warszawa 1888.

Müller M., *Contributions to the Science of Mythology*, vol. 1–2, Longmans, Green & Co., London 1897.

Müller M., *History of Ancient Sanskrit Literature, so Far as It Illustrates the Primitive Religion of the Brahmans*, Williams and Norgate, London–Paris–Leipzig 1859.

Müller M., *Lectures on the Science of Religion*, Spottiswoode, London 1870.

Nahon M., *Élus-Coëns*, in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, eds. W.J. Hanegraaff et al., Brill, Leiden–Boston 2006.

Palmer E.H., *Oriental Mysticism, a Treatise on the Sufistic and Unitarian Theosophy of the Persians*, Deighton Bell and co., London 1867.

Pieróg S., *Maurycy Mochnacki. Studium romantycznej świadomości*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1982.

Piórczyński J., *Absolut, człowiek, świat. Studium myśli Jakuba Böhmego i jej źródeł*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1991.

Podgórska T., *Stowarzyszenie patriotyczno-religijne Eleusis w latach 1902–1914*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999.

Prinke R.T., *Zwodniczy ogród błędów. Piśmiennictwo alchemiczne do końca XVIII wieku*, Wydawnictwa IHN PAN, Warszawa 2014.

Quinn W., *Guénon René Jean Marie Joseph*, in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, eds. W.J. Hanegraaff et al., Brill, Leiden–Boston 2006.

Reychman J., *Orient w kulturze polskiego oświecenia*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 1964.

Roodant A., *Helmont Joan Baptista van*, in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, eds. W.J. Hanegraaff et al., Brill, Leiden–Boston 2006.

Santucci J.A., *On Theosophia and Related Terms*, "Theosophical History" 1987, vol. 2, no. 3.

Santucci J.A., *Theosophy and the Theosophical Society*, Theosophical History Centre, London 1985.

Sedgwick M., *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, Oxford University Press, New York 2011.

Serejski M.H., *Przeszłość a teraźniejszość. Studia i szkice historiograficzne*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1965.

Sharafuddin M., *Islam and Romantic Orientalism. Literary Encounters with the Orient*, I.B. Tauris, London 1996.

Siémons J.-L., *Théosophia: aux sources néoplatoniciennes et chrétiennes (II–VI siècles)*, Cariscript, Paris 1988.

Siémons J.-L., *Theosophia in Neo-Platonic and Christian Literature (2nd to 6th Century A.D.)*, Theosophical History Centre, London 1988.

Silvestre de Sacy A.I., *Chrestomathie arabe, ou, extraits de divers écrivains arabes, tant en prose qu'en vers, avec une traduction française et des notes, à l'usage des élèves de l'École royale et spéciale des langues orientales vivantes*, t. 1–3, Imprimerie Impériale, Paris 1806.

Subhádra Bhikshu, *Buddhistischer Katechismus zur Einführung in die Lehre des Buddha Gotama*, C.A. Schwetschke, Braunschweig 1888.

Suchodolski B., *Bronisława Trentowskiego filozofia człowieka*, w: „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej", t. 16. *Materiały z sesji poświęconej setnej rocznicy śmierci Bronisława Trentowskiego*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1970.

Telle J., *Khunrath Heinrich*, in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, eds. W.J. Hanegraaff et al., Brill, Leiden–Boston 2006.

Trentowski B., *Bożyca lub teozofia [Fragmenty]*, w: „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej", t. 11. *Bronisław Trentowski. Pisma o filozofii religii*, oprac., wstęp i kom. T. Kozanecki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965.

Var J.-F., *Pasqually Martinès de*, in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, eds. W.J. Hanegraaff et al., Brill, Leiden–Boston 2006.

Versluis A., *Baader Benedict Franz Xaver von*, in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, eds. W.J. Hanegraaff et al., Brill, Leiden–Boston 2006.

Virey J.-J., *Historya naturalna rodu ludzkiego*, tłum. P.E. Leśniewski, t. 3, Nakładem S. Orgelbranda Księgarza przy ulicy Miodowej Nro 496, Warszawa 1842.

Virey J.-J., *L'Histoire naturelle du genre humain*, t. 3, Crochard, Paris 1824.

Weeks A., *Boehme Jacob*, in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, eds. W.J. Hanegraaff et al., Brill, Leiden–Boston 2006.

Weeks A., *Weigel Valentin*, in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, eds. W.J. Hanegraaff et al., Brill, Leiden–Boston 2006.

Wessinger C., *The Second Generation Leaders of the Theosophical Society*, in: *Handbook of Theosophical Current*, eds. O. Hammer, M. Rothstein, Brill, Leiden–Boston 2013.

Williams-Hogan J., *Swedenborg Emanuel*, in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, eds. W.J. Hanegraaff et al., Brill, Leiden–Boston 2006.

Witkowska A., *Historiozoficzna lekcja romantyka. O wierszu „Do Joachima Lelewela"*, „Pamiętnik Literacki" 1961, r. 52, z. 3.

Wokler R., *Isaiah Berlin's Enlightenment and Counter-Enlightenment*, "Transactions of the American Philosophical Society. New Series" 2003, vol. 93, no. 5.

Yates F.A., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge, London–New York 2002.

Yates F.A., *The Rosicrucian Enlightenment*, Shambhala Publications Inc., Boulder 1978.

Yu Liu, *The Jesuits and the Anti-Jesuits the Two Different Connections of Leibniz with China*, "Eighteenth Century" 2002, vol. 43, no. 2.

Zaczkowska A., *Cienie aryjskich przodków. Mitologia polityczna w Rosji*, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 2016.

Zajączkowski A., *Orient jako źródło inspiracji w literaturze romantycznej doby mickiewiczowskiej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1955.

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

Носачев П.Г., *Отреченное знание. Изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века*, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва 2015.

1.2. Słowniki i encyklopedie

[B.a.], *Θεός*, w: *Słownik grecko-polski*, t. 1, red. Z. Abramowicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958.

[B.a.], *Spis dotychczasowych współpracowników Encyklopedji kościelnej*, w: *Encyklopedja kościelna podług teologicznej encyklopedji Wetzera*

i Weltego z licznemi jej dopełnieniami przy współpracownictwie kilkunastu duchownych i świeckich osób wydana przez X. Michała Nowodworskiego, t. 28, w Drukarni Czerwińskiego i Spółki, Warszawa 1905.

[B.a.], *Teozofia*, w: *Podręczna Encyklopedya powszechna podług piątego wydania Meyera, opracowana i uzupełniona*, t. 6, Wydawnictwo Przeglądu Tygodniowego, Warszawa 1901.

[B.a.], *Teozofja*, w: *S. Orgelbranda Encyklopedia powszechna z ilustracjami i mapami*, t. 14, Wydawnictwo Towarzystwa Akcyjnego odlewni czcionek i drukarni S. Orgelbranda i synów, Warszawa 1903.

[B.a.], *Theosophie*, in: *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon oder Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften*, B. 11, Herder'sche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau 1899.

[B.a.], *Założenia językoznawstwa indoeuropejskiego*, w: *Języki indoeuropejskie*, red. L. Bednarczuk, t. 1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986.

Berlin I., *The Counter-Enlightenment*, in: *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*, vol. 2, ed. P.P. Wiener, Charles Scribner's Sons, New York 1973.

Dąbrowski A., *Teozofja*, w: *Encyklopedja kościelna podług teologicznej encyklopedji Wetzera i Weltego z licznemi jej dopełnieniami przy współpracownictwie kilkunastu duchownych i świeckich osób wydana przez X. Michała Nowodworskiego*, t. 28, w Drukarni Czerwińskiego i Spółki, Warszawa 1905.

Diderot D., *Asiatiques. Philosophie des Asiatiques en general*, in: *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t. 1, chez Briasson, rue Saint Jacques, à la Science, David l'aîné, rue Saint Jacques, à la Plume d'or, Le Breton, Imprimeur ordinaire du Roy, rue de la Harpe, Durand, rue Saint Jacques, à Saint Landry, & au Griffon, Paris 1751.

Diderot D. [przypisywany], *Pythagorisme, ou Philosophie de Pythagore*, in: *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t. 13, chez Samuel Faulche & Compagnie, Libraires & Imprimeurs, Neufchastel 1765.

Diderot D., *Sarrasins ou Arabes*, in: *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t. 14, chez Samuel Faulche & Compagnie, Libraires & Imprimeurs, Neufchastel 1765.

Diderot D., *Théosophes (les)*, in: *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t. 16, chez Samuel Faulche & Compagnie, Libraires & Imprimeurs, Neufchastel 1765.

Koehler L., Baumgartner W., Stamm J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, tłum. K. Madaj, t. 1–2, Oficyna Wydawnicza „Vocatio", Warszawa 2008.

Lane Fox-Pitt St.G., *Oriental Theosophy*, in: *Encyclopaedia Britannica a Dictionary of Arts, Sciences, Literature and General Information*, vol. 26, Encyclopaedia Britannica Inc., New York 1911.

Larousse P., *Théosophe*, in: *Grand dictionnaire universel du XIXe siècle*, t. 15, Administration du Grand Dictionnaire Universel, Paris 1870.

Larousse P., *Théosophie*, in: *Grand dictionnaire universel du XIXe siècle*, t. 15, Administration du Grand Dictionnaire Universel, Paris 1870.

Larousse P., *Théosophique*, in: *Grand dictionnaire universel du XIXe siècle*, t. 15, Administration du Grand Dictionnaire Universel, Paris 1870.

Larousse P., *Théosophisme*, in: *Grand dictionnaire universel du XIXe siècle*, t. 15, Administration du Grand Dictionnaire Universel, Paris 1870.

Lewestam F.H., *Teozofja*, w: *S. Orgelbranda Encyklopedya powszechna*, t. 25, nakład, druk i własność S. Orgelbranda, Księgarza i Typografa, Warszawa 1867.

Linde S.B., *Rozum*, w: *Słownik języka polskiego przez M. Samuela Bogumiła Linde, Fil. Dokt., Członka Izby Eduk: Publ: Rady Dozorczey Szkoły Prawa, Prezesa Towarzystwa do Xiążek Elementarnych, Członka Towarzystwa Królewsk.: Przyjaciół Nauk w Warszawie, Korespondenta Akademii Pragskiéy, Güttingskiey, Wilenskiey, Rektora Liceum Warszawskiego*, t. 6, u Autora i w Drukarni Xięży Piiarów, Warszawa 1814.

Linde S.B., *Zachwyt*, w: *Słownik języka polskiego przez M. Samuela Bogumiła Linde, Fil. Dokt., Członka Izby Eduk: Publ: Rady Dozorczey Szkoły Prawa, Prezesa Towarzystwa do Xiążek Elementarnych, Członka Towarzystwa Królewsk.: Przyjaciół Nauk w Warszawie, Korespondenta Aka-*

demii Pragskiéy, Güttingskiey, Wilenskiey, Rektora Liceum Warszawskiego, t. 6, u Autora i w Drukarni Xięży Piiarów, Warszawa 1814.

Pisarek W., *Internacjonalizm*, w: *Encyklopedia języka polskiego*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1992.

Seth A., *Theosophy*, in: *Encyclopaedia Britannica a Dictionary of Arts, Sciences, Literature and General Information*, vol. 23, Charles Scribner's Sons, New York 1888.

Seth Pringle-Pattison A., *Theosophy*, in: *Encyclopaedia Britannica a Dictionary of Arts, Sciences, Literature and General Information*, vol. 26, Encyclopaedia Britannica Inc., New York 1911.

Szmigielski J., *Teozofia*, w: *Podręczna encyklopedya kościelna opracowana pod kierunkiem ks. ks. Józefa i Romana Archutowskich, Aleks. Fajęckiego, Jana Niedzielskiego, Antoniego i Adama Szymańskich, Andrzeja Wyrzykowskiego i redaktora ks. Zygmunta Chełmickiego*, t. 39–40, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań–Warszawa 1914.

Tylor E.B., *Anthropology*, in: *The Encyclopaedia Britannica a Dictionary of Arts, Sciences, Literature and General Information*, vol. 2, Encyclopaedia Britannica Inc., New York 1911.

1.2.1. Opracowania

Górnicz M., *Terminologizacja*, w: *Języki specjalistyczne. Słownik terminologii przedmiotowej*, red. J. Lukszyn, KJS UW, Warszawa 2002.

Kornacka M., *Termin*, w: *Języki specjalistyczne. Słownik terminologii przedmiotowej*, red. J. Lukszyn, KJS UW, Warszawa 2002.

Œuvres complètes de Diderot: revues sur les éditions originales comprenant ce qui a été publié à divers époques et les Manuscrits inédits conservés a la Bibliothèque de l'Ermitage, notices, notes, table analytique; étude sur Diderot, vol. 17, ed. J. Assézat, M. Tourneux, Garnier Frères Libraires-Éditeurs, Paris 1876.

Olkiewicz J., *Od A do Z czyli o encyklopediach i encyklopedystach*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1988.

1.3. Publikacje dotyczące Theosophical Society

Besant A., *H.P. Blavatsky and the Masters of the Wisdom*, Theosophical Publishing Society, London 1907.

Blavatsky H.P., *The Secret Doctrine. The Synthesis of Science, Religion and Philosophy*, vol. 1–2, Theosophical Publishing Company Limited, London 1888.

Bławatska H.P., *Głos milczenia, dwie drogi, siedem wrót: z tajemnych ksiąg hinduskich*, tłum. S. Widacki, Druk. Art. Kopytowski i S-ka, Warszawa 1913.

Faivre A., *Theosophy, Imagination, Tradition. Studies in Western Esotericism*, transl. Ch. Rhone, State University of New York Press, Albany, NY 2000.

French B., *Leadbeater Charles*, in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, eds. W.J. Hanegraaff et al., Brill, Leiden–Boston 2006.

Godwin J., *Blavatsky and the First Generation of Theosophy*, in: *Handbook of Theosophical Current*, eds. O. Hammer, M. Rothstein, Brill, Leiden–Boston 2013.

Godwin J., *The Theosophical Enlightenment*, State University of the New York Press, Albany, NY 1994.

Gomes M., *Olcott Steel Henry*, in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, eds. W.J. Hanegraaff et al., Brill, Leiden–Boston 2006.

Goodrick-Clarke N., *The Occult Roots of Nazism. Secret Aryan Cults and Their Influence on Nazi Ideology*, Tauris Parke Paperbacks, New York 2005.

Goodrick-Clarke N., *The Western Esoteric Traditions: a Historical Introduction*, Oxford University Press, Oxford–New York 2008.

Hammer O., *Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*, Brill, Leiden–Boston 2004.

Leadbeater C.W., *Zasady teozofji*, tłum. J. Relidzyński, nakł. i druk Tow. Akc. S. Orgelbranda S-ów, Warszawa 1909.

Leijenhorst C., *Steiner, Rudolf*, in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, eds. W.J. Hanegraaff et al., Brill, Leiden–Boston 2006.

Lutosławski W., *Współczesny ruch teozoficzny w Anglji, Ameryce i Indyach Wschodnich*, „Ateneum. Pismo naukowe i literackie" 1888, t. 2, z. 2.

Neff M.K., *Personal Memoirs of H.P. Blavatsky*, Rider & CO. Paternoster House, London 1937.

Olcott H.S., *Zasady filozofii i moralności buddyjskiej według kanonu szkoły południowej*, tłum. W.Z., Druk Zawiszewskiego Chmielna 31, Warszawa 1888.

Peron A.H., *Whorf and Theosophy*, "ETC: A Review of General Semantics" 1952, vol. 10, no. 1.

Platt L., *Madame Blavatsky and Theosophy in "Finnegans Wake": An Annotated List*, "James Joyce Quarterly" 2008, vol. 45, no. 2.

Prothero S., *Henry Steel Olcott and "Protestant Buddhism"*, "Journal of the American Academy of Religion" 1995, vol. 63, no. 2.

Rudbøg T., *Point Loma, Theosophy, and Katherine Tingley*, in: *Handbook of Theosophical Current*, eds. O. Hammer, M. Rothstein, Brill, Leiden–Boston 2013.

Santucci J.A., *Blavatsky Helena Petrovna*, in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, eds. W.J. Hanegraaff et al., Brill, Leiden–Boston 2006.

Santucci J.A., *Theosophical Society*, in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, eds. W.J. Hanegraaff et al., Brill, Leiden–Boston 2006.

Solovyoff V., *A Modern Priestess of Isis*, Longmans, Green and Co., London 1895.

Whorf B.L., *Language, Mind, and Reality*, "The Theosophist" 1942, vol. 63, no. 1–2.

1.4. Publikacje dotyczące Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim

1.4.1. Dokumenty archiwalne

1.4.1.1. Archiwum Państwowe w Katowicach o. w Cieszynie (w układzie chronologicznym)

Archiwum Państwowe w Katowicach o. w Cieszynie, teczka: Rząd Krajowy Ks. Cieszyńskiego, 14/6 sygn. 451: Podanie Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim do Rządu Krajowego Księstwa Cieszyńskiego.

Archiwum Państwowe w Katowicach o. w Cieszynie, teczka: Rząd Krajowy Ks. Cieszyńskiego, 14/6 sygn. 451: Pismo Rządu Krajowego Księstwa Cieszyńskiego do Senioratu Zboru Ewangelicko-Augsburskiego w Nawsiu.

Archiwum Państwowe w Katowicach o. w Cieszynie, teczka: Rząd Krajowy Ks. Cieszyńskiego, 14/6 sygn. 451: Pismo Rządu Krajowego Księstwa Cieszyńskiego do Andrzeja Kajfosza dotyczące uzupełnień w statucie PTT na Śląsku Cieszyńskim.

Archiwum Państwowe w Katowicach o. w Cieszynie, teczka: Rząd Krajowy Ks. Cieszyńskiego, 14/6 sygn. 451: Statut PTT na Śląsku Cieszyńskim [I].

Archiwum Państwowe w Katowicach o. w Cieszynie, teczka: Rząd Krajowy Ks. Cieszyńskiego, 14/6 sygn. 451: Statut PTT na Śląsku Cieszyńskim [II].

Archiwum Państwowe w Katowicach o. w Cieszynie, teczka: Rząd Krajowy Ks. Cieszyńskiego, 14/6 sygn. 451: Pismo Andrzeja Podżorskiego do Rządu Krajowego w Cieszynie.

Archiwum Państwowe w Katowicach o. w Cieszynie, teczka: Rząd Krajowy Ks. Cieszyńskiego, 14/6 sygn. 451: Pismo Rządu Krajowego w Cie-

szynie dla Głównego Urzędu Statystycznego w Warszawie potwierdzające istnienie PTT na Śląsku Cieszyńskim.
Archiwum Państwowe w Katowicach o. w Cieszynie, teczka: Rząd Krajowy Ks. Cieszyńskiego, 14/6 sygn. 451: Pismo Rządu Krajowego w Cieszynie do Starostwa w Cieszynie potwierdzające prawne istnienie PTT na Śląsku Cieszyńskim.

1.4.1.2. Książnica Cieszyńska

Książnica Cieszyńska, sygn. RS AKC. 00284: A. Sobieski, Andrzej Kajfosz.

1.4.1.3. Muzeum Beskidzkie im. A. Podżorskiego w Wiśle (w układzie chronologicznym)

Muzeum Beskidzkie im. A. Podżorskiego w Wiśle, sygn. MW.H nr 1840/13: Andrzej Podżorski życiorys dla Muzeum w Cieszynie.
Muzeum Beskidzkie im. A. Podżorskiego w Wiśle, sygn. MW.H nr 1840/75: Maszynopis listu Andrzeja Kajfosza do Andrzeja Podżorskiego z 20 marca 1966 roku.
Muzeum Beskidzkie im. A. Podżorskiego w Wiśle, sygn. MW.H nr 1840/89: Wykaz publikacji Andrzeja Podżorskiego nie ujętych w „Materiałach do bibliografii Wisły-Uzdrowiska".

1.4.1.4. Zemský archiv v Opavě (w układzie chronologicznym)

Zemský archiv v Opavě, fond: Sbírka matrik Severomoravského kraje, NAD: 165, inventární číslo: 3820, signatura: ET II 16: Evangelická fara a. v. Bystřice nad Olší, fol. 49.
Zemský archiv v Opavě, fond Zemská vláda slezská Opava, spolkové spisy, karton 4706, signatura XII-1166, Polskie Towarzystwo Teozoficzne

Nýdek: Okładka teczki zawierającej dokumenty PTT na Śląsku Cieszyńskim.

Zemský archiv v Opavě, fond Zemská vláda slezská Opava, spolkové spisy, karton 4706, signatura XII-1166, Polskie Towarzystwo Teozoficzne Nýdek: Pismo Okresní hejtamnství v Českém Těšíně do posterunku żandarmerii w Bystrzycy.

Zemský archiv v Opavě, fond Zemská vláda slezská Opava, spolkové spisy, karton 4706, signatura XII-1166, Polskie Towarzystwo Teozoficzne Nýdek: Pismo Okresní hejtamnství v Českém Těšíně do instytucji Zemská vláda slezská.

Zemský archiv v Opavě, fond Zemská vláda slezská Opava, spolkové spisy, karton 4706, signatura XII-1166, Polskie Towarzystwo Teozoficzne Nýdek: Tłumaczenie statutu PTT na Śląsku Cieszyńskim na język niemiecki dla Okresní hejtamnství v Českém Těšíně.

Zemský archiv v Opavě, fond Zemská vláda slezská Opava, spolkové spisy, karton 4706, signatura XII-1166, Polskie Towarzystwo Teozoficzne Nýdek: Podanie o pozwolenie na wznowienie działalności PTT na Śląsku Cieszyńskim do Okresní hejtamnství v Českém Těšíně.

Zemský archiv v Opavě, fond Zemská vláda slezská Opava, spolkové spisy, karton 4706, signatura XII-1166, Polskie Towarzystwo Teozoficzne Nýdek: Dokumenty potwierdzające legalność działalności PTT na Śląsku Cieszyńskim w Czechosłowacji.

Zemský archiv v Opavě, fond Zemská vláda slezská Opava, spolkové spisy, karton 4706, signatura XII-1166, Polskie Towarzystwo Teozoficzne Nýdek: Dokument potwierdzający załączenie trzech wersji statutu PTT na Śląsku Cieszyńskim.

Zemský archiv v Opavě, fond Zemská vláda slezská Opava, spolkové spisy, karton 4706, signatura XII-1166, Polskie Towarzystwo Teozoficzne Nýdek: Dwa drukowane egzemplarze statutu PTT na Śląsku Cieszyńskim z odręcznymi poprawkami.

Zemský archiv v Opavě, fond Zemská vláda slezská Opava, spolkové spisy, karton 4706, signatura XII-1166, Polskie Towarzystwo Teozoficzne Nýdek: Dokument Okresní hejtamnství v Českém Těšíně potwierdzający legalne istnienie PTT na Śląsku Cieszyńskim.

Zemský archiv v Opavě, fond Policejní ředitelství Moravská Ostrava, relace ze schůzí, karton 1171, signatura 221: Druk statutu PTT na Śląsku Cieszyńskim załączony do podania związanego z założeniem kół przybocznych.

Zemský archiv v Opavě, fond Policejní ředitelství Moravská Ostrava, relace ze schůzí, karton 1171, signatura 221: Podanie o założenie kół przybocznych PTT na Śląsku Cieszyńskim do Policyjnego Urzędu Starostwa w Ostrawie.

Zemský archiv v Opavě, fond Policejní ředitelství Moravská Ostrava, relace ze schůzí, karton 1171, signatura 221: Protokół z nadzwyczajnego zgromadzenia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim odbytego 12 grudnia 1920 roku.

Zemský archiv v Opavě, fond Severomoravský krajský národní výbor Ostrava, karton 389, sign. 262: Dokumenty wymazujące PTT na Śląsku Cieszyńskim z katastru z 1940 roku.

Zemský archiv v Opavě, fond Severomoravský krajský národní výbor Ostrava, karton 389, sign. 262: Pismo Andrzeja Kajfosza dotyczące rozwiązania PTT na Śląsku Cieszyńskim w 1946 roku.

Zemský archiv v Opavě, fond Severomoravský krajský národní výbor Ostrava, karton 389, sign. 262: Pismo PTT na Śląsku Cieszyńskim z prośbą o zgodę na rozwiązanie stowarzyszenia (sprawozdanie finansowe, potwierdzenie nieprowadzenia działalności).

Zemský archiv v Opavě, fond Severomoravský krajský národní výbor Ostrava, karton 389, sign. 262: Pismo do PTT na Śląsku Cieszyńskim potwierdzające kasację z rejestru stowarzyszeń.

Zemský archiv v Opavě, fond Severomoravský krajský národní výbor Ostrava, karton 389, sign. 262: Ogłoszenie w prasie dotyczące dobrowolnego rozwiązania PTT na Śląsku Cieszyńskim, „Úřední list Republiky československé ze dne 14. ledna 1947".

Zemský archiv v Opavě, fond Severomoravský krajský národní výbor Ostrava, karton 389, sign. 262: Pismo dotyczące PTT na Śląsku Cieszyńskim do instytucji Zemský národní výbor Brně.

1.4.2. Wydawnictwa PTT na Śląsku Cieszyńskim (w układzie chronologicznym)

„Wyzwolenie. Miesięcznik poświęcony badaniom tajemnych dziedzin duszy, reformie życia i pielęgnowaniu wyższej kultury duchowej" (1919–1920; 12 numerów – w tym dwa podwójne oznaczone w następujący sposób: 9/10, 11/12 – składających się na rocznik 1).

„Teozofja (dawniej »Wyzwolenie«). Miesięcznik poświęcony pielęgnowaniu wyższej kultury duchowej i brataniu ludzkości" (1920–1922; 12 numerów – w tym trzy podwójne, oznaczone w następujący sposób: 3/4, 6/7, 10/11 – składających się na rocznik 2).

„Teozofja. Organ Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Ciesz. w Czechosłowacji. Pismo nieperjodyczne poświęcone pielęgnowaniu wyższej kultury duchowej i brataniu ludzkości" (1923; numer potrójny oznaczony w następujący sposób: 1–3 – składające się na część rocznika 3).

„Teozofja. Pismo nieperjodyczne poświęcone pielęgnowaniu wyższej kultury duchowej i brataniu ludzkości" (1927–1931; jeden numer potrójny 6/8 oraz trzy podwójne: 4/5, 9/10, 11/12 – składające się na część rocznika 3).

Podżorski A., *Religie a mięsożerstwo*, Nakładem „Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Ciesz.", czcionkami drukarni Kutzer i Spółka w Cieszynie, Cieszyn [b.r.].

1.4.2.1. Publikacje prasowe (w układzie chronologicznym)

Podżorski A., *Wegetaryzm*, „Wyzwolenie" 1919, r. 1, nr 1.

Podżorski A., *Spirytyzm na Śląsku*, „Wyzwolenie" 1919, r. 1, nr 2.

Podżorski A., *Wegetaryzm*, „Wyzwolenie" 1919, r. 1, nr 2.

Podżorski A., *Wegetaryzm*, „Wyzwolenie" 1919, r. 1, nr 3.

[Redakcja?], *Ogłoszenie* (*Niema braku literatury „nauk tajemnych" w języku polskim!)*, „Wyzwolenie" 1919, r. 1, nr 3.

[Redakcya], [*Książki…*], „Wyzwolenie" 1919, r. 1, nr 3.

[Redakcya], [*Słownik obcych wyrazów…*], „Wyzwolenie" 1919, r. 1, nr 3.

[B.a.], *Dręczenie i zabijanie zwierząt a moralność i etyka*, „Wyzwolenie" 1919, r. 1, nr 4.

Chobot J., *Z dziedziny przejawów sił duchowych*, „Wyzwolenie" 1919, r. 1, nr 4.

Podżorski A., *Wegetaryzm*, „Wyzwolenie" 1919, r. 1, nr 4.

Chobot J., *Z dziedziny przejawów sił duchowych*, „Wyzwolenie" 1919, r. 1, nr 5.

[Redakcja?], *Ogłoszenia (Statut Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim)*, „Wyzwolenie" 1919, r. 1, nr 5.

[Redakcja?], [*W sprawie alkoholizmu…*], „Wyzwolenie" 1919, r. 1, nr 5.

[Podżorski A.], *Z ruchu odczytowego P.T.T. na Śląsku cieszyńskim*, „Wyzwolenie" 1919, r. 1, nr 6.

Podżorski A., *Wegetaryzm*, „Wyzwolenie" 1919, r. 1, nr 7.

Podżorski A., *Wegetaryzm*, „Wyzwolenie" 1919, r. 1, nr 8.

[B.a.], *Prawda*, „Wyzwolenie" 1920, r. 1, nr 9/10.

[Redakcja?], *Na zakończenie roku*, „Wyzwolenie" 1920, r. 1, nr 11/12.

[B.a.], *Towarzystwo Teozoficzne, jego 3 zadania*, „Teozofja" 1920, r. 2, nr 1.

[B.a.], *Sztuka oddychania*, „Teozofja" 1920, r. 2, nr 3/4.

[Redakcja?], [*Do naszych Czytelników i Przyjaciół…*], „Teozofja" 1920, r. 2, nr 3/4.

[Redakcja?], *Nowe Wydawnictwo*, „Teozofja" 1920, r. 2, nr 5.

[Redakcja?], *Sprawozdanie*, „Teozofja" 1920, r. 2, nr 5.

[Redakcja?], [*P. S. B. B.…*], „Teozofja" 1921, r. 2, nr 6/7.

[Redakcja?], [*„Zbiór Pieśni"…*], „Teozofja" 1921, r. 2, nr 6/7.

[Redakcja?], *Rozwój „Towarz. Teozoficznego" na Śląsku Cieszyńskim w Czechosłowacji*, „Teozofja" 1921, r. 2, nr 8.

[Redakcja?], [*Z powodu trudności…*], „Teozofja" 1921, r. 2, nr 8.

[B.a.], *O istotną kulturę*, „Teozofja" 1921, r. 2, nr 9.

[B.a.], *Teozoficzny Związek Esperantystów*, „Teozofja" 1921, r. 2, nr 9.

Prengel F., *Teozofja a Esperanto*, „Teozofja" 1921, r. 2, nr 9.

[Redakcja?], [*Książki darowane P. T. Teozoficznemu…*], „Teozofja" 1921, r. 2, nr 9.

[Redakcja?], *Sprawozdanie*, „Teozofja" 1921, r. 2, nr 9.

[Redakcja?], *Zestawienie rachunków Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Ciesz. za czas od 1./VI.1920 do 31./V.1921*, „Teozofja" 1921, r. 2, nr 9.

[B.a.], *O istotną kulturę*, „Teozofja" 1921, r. 2, nr 10/11.

[B.a.], *Język międzynarodowy pomocniczy*, „Teozofja" 1922, r. 2, nr 12.

[B.a.], *Ruch Teozoficzny*, „Teozofja" 1923, r. 3, nr 1–3.

[Redakcja?], [*Nakładem Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku ciesz.…*], „Teozofja" 1923, r. 3, nr 1–3.

[Redakcja?], *Sprawozdanie*, „Teozofja" 1923, r. 3, nr 1–3.

[Redakcja?], *Zestawienie rachunków Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Ciesz. za czas od 1./VI.1921 do 4./V. 1922*, „Teozofja" 1923, r. 3, nr 1–3.

Ad. B., *Labirynt postępu*, „Teozofja" 1927, r. 3, nr 4/5.

[Redakcja?], *Zestawienie rachunków Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Ciesz. za czas od 5. maja 1922 do 4. maja 1926*, „Teozofja" 1927, r. 3, nr 4/5.

[Redakcja?], *Zgromadzenia teozoficzne*, „Teozofja" 1927, r. 3, nr 4/5.

[Wydawnictwo „Teozofji"], *Do naszych Przyjaciół i Czytelników!*, „Teozofja" 1927, r. 3, nr 4/5.

[Redakcja?], *Podział pracy*, „Teozofja" 1929, r. 3, nr 6/8.

[Redakcja?], *Zestawienie rachunków Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Ciesz. za czas od 5. maja 1926 do 4. maja 1928*, „Teozofja" 1929, r. 3, nr 6/8.

[Redakcja?], *Od Wydawnictwa*, „Teozofja" 1931, r. 3, nr 11/12.

[Redakcja?], *Zestawienie rachunków Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Ciesz. za czas od 5. maja 1928 do 4. maja 1930*, „Teozofja" 1931, r. 3, nr 11/12.

1.4.3. Opracowania, konteksty

[B.a.], *Kalendarzyk Informacyjny Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na rok 1925–26*, Spółdzielnia Wydawnicza „Adyar", Warszawa [b.r.].

[B.a.], *„Pan Krisznamurti"*, „Ilustrowany Kuryer Codzienny" 1926, nr 91.

Bargiełowski D., *Wakacje teozofów*, „Karta" 2016, nr 87.

Bezděk R., *Antroposofie a její vliv na spiritualitu v českém prostředí*, Brno 2008 (rigorózní práce, maszynopis, Masarykova univerzita v Brně: https://dspace.cuni.cz/bitstream/handle/20.500.11956/44606/IPTX_2005_1_11270_RDZ09_58783_0_18471.pdf?sequence=1&isAllowed=y [dostęp: 20.11.2017]).

„Biuletyn Księgi Adresowej Esperantystów Polskich i Praktyczny Informator Esperancki" = „Bulteno de la Adreslibro de Pollandaj Esperantistoj kaj Praktika Informilo pri Esperanto" 1935, r. 1, z. 1.

Chobot J., *Nowoczesny ruch spirytualistyczny ze szczególnym uwzględnieniem Polski*, Nakładem „Książnicy Wiedzy Duchowej" w Wiśle, Wisła 1937.

Doktór T., *Towarzystwo Teozoficzne*, „Zeszyty Filozoficzne" 1998, z. 7.

Geniusz M.S., *Sprawa wychowania narodowego a Wincenty Lutosławski: odczyt wygłoszony w Zakopanem dnia 15-go września 1903-go r.*, nakł. L. Anczyca i Sp, Kraków 1903.

Geniusz M.S., *Znaj siebie samego*, Nakładem autora tłoczono 500 odbitek w drukarni W.L. Anczyca i sp., Kraków 1910.

Gęsikowska K., *Doświadczenie postrzegania pozazmysłowego – przypadek Agni Pilch*, w: *Zanikanie i istnienie niepełne. W labiryntach romantycznej i współczesnej podmiotowości*, red. P. Paszek, L. Zwierzyński, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2013.

Gęsikowska K., *Wczesne informacje na temat jogi w wielkopolskich periodykach medycznych*, w: *Joga w kontekstach kulturowych 2*, red. A. Gomóła, K. Gęsikowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2017.

Gomóła A., *Eastern Utopia – Hopes and Disillusionments. Wincenty Lutosławski's Opinion on Theosophical Society's Most Influential Leaders*, „Kultura – Historia – Globalizacja" 2019, nr 26.

Gomóła A., *Nieśmiertelna dusza, rytmiczne oddychanie i posłannictwo narodu*, w: *Joga w kontekstach kulturowych 2*, red. A. Gomóła, K. Gęsikowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2017.

Hass L., *Ambicje, rachuby, rzeczywistość. Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej 1905–1928*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984.

Hass L., *Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej w XVIII i XIX wieku*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Wrocław 1982.

Hess K.M., *The Beginnings of Theosophy in Poland: From Early Visions to the Polish Theosophical Society*, "The Polish Journal of the Arts and Culture" 2015, nr 1.

Hudáková A., *Organizace československého spiritistického hnutí*, Praha 2012 (rozprawa doktorska, maszynopis, Univerzita Karlova: https://dspace.cuni.cz/bitstream/handle/20.500.11956/44606/IPTX_2005_1_11270_RDZ09_58783_0_18471.pdf?sequence=1&isAllowed=y [dostęp: 20.11.2017]).

Kiereś M., *Andrzej Podżorski (1886–1971)*, w: *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. 2, red. E. Fryś-Pietraszkowa, A. Spiss, PTL Oddział PTL w Krakowie, Wrocław–Kraków 2007.

Kirchner R.E., *Mój system tajemny (Physical culture). Podręcznik zawierający wskazówki do uzyskania sił ciała i świeżości ducha wraz z dodatkiem o pełnem używaniu życia*, tłum. P. Kozielski, Kultura i Sztuka, Lwów 1913.

Kosowska E., *Przeciw starcowi*, w: *Starość jako wyobrażenie kulturowe*, red. A. Gomóła, M. Rygielska, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2013.

Kozlovsky I.M., *Background and History of the Theosophical Society in Bohemia*, "Theosophical History" 1994, vol. 5, no. 4.

List A. Gagarina do członków Polskiego Towarzystwa Teozoficznego, 7 października 1909 r., w: *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 4. *Źródła i dokumenty*, red. D. Oboleńska, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2019.

List A. Gagarina do Kazimierza Stabrowskiego, 2 grudnia 1909 r., w: *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 4. *Źródła i dokumenty*, red. D. Oboleńska, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2019.

List Kazimierza Stabrowskiego do A. Gagarina, 15 lipca 1909 r., w: *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 4. *Źródła i dokumenty*, red. D. Oboleńska, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2019.

Majewski K., *Crossings and Double-Crossings*, in: *Multilingual America Transnationalism, Ethnicity, and the Languages of American Literature*, ed. W. Sollors, New York University Press, New York 2000.

Marzęcki J., *Światopoglądowe treści teozofii*, „Prace Instytutu Nauk Ekonomiczno-Społecznych" 1979, z. 23.

Nizio K., *Mieczysław Stefan Geniusz. W kręgu działaczy niepodległościowych i literatów*, „Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej" 1977, z. 13.

Pasek Z., *Spirytyzm i ruch rozwoju duchowego*, w: R. Czyż, Z. Pasek, *Kościoły i wspólnoty religijne Wisły*, Galeria „Na Gojach", Wisła 2008.

Pindór J., *Co jest spirytyzm? Objaśnienie dla ludu*, nakładem autora, Trzyniec 1904.

Przewóska-Helja M.C., *Mieczysław Geniusz. Dzieje żywota z lat wojny*, F. Hoesick, Warszawa 1937.

Skręt R., *Przewóska Maria Czesława*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 29, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1986.

Staś H., *Na ludzkim targu. Szkic polsko-amerykański*, Nakł. Księgarni St. Sadowskiego, Warszawa 1911.

Statut Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim, 1919 r., w: *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 4. *Źródła i dokumenty*, red. D. Oboleńska, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2019.

Szymeczek J., *Activities of the Theosophical Society and the Order of the Star in the East in the Czech Lands until 1939*, „Studia Religiologica" 2020, nr 1.

Szymeczek J., *Kajfosz, Andrzej*, v: *Biografický slovník Slezska a severní Moravy*, seš. 10, ed. L. Dokoupil, Ostravská Univerzita, Ostrava 1998.

Szymeczek J., *Krishnamurti jako Nauczyciel Świata a kryzys więziotwórczy w polskich kołach teozoficznych na czeskim Śląsku Cieszyńskim w okresie międzywojennym* (maszynopis udostępniony przez autora).

Szymeczek J., *Ruch teozoficzny na Śląsku Cieszyńskim (Zaolziu) od początku 20. wieku do 1952 r.*, w: *Obszary i przestrzenie edukacji. Meandry – konteksty – dylematy. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Zenonowi Jasińskiemu w 70. rocznicę urodzin*, red. E. Karcz-Taranowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2016.

Szymeczek J., *Towarzystwo Teozoficzne*, „Biuletyn Ośrodka Dokumentacyjnego Kongresu Polaków w Republice Czeskiej" 1995, nr 2.

Szymeczek J., *Życie religijne*, w: *Śląsk Cieszyński w latach 1918–1945*, tłum. A. Rusnok, red. K. Nowak, Starostwo Powiatowe w Cieszynie, Cieszyn 2015.

Trzcińska I., *„Staję się rodzajem mitu". Teozoficzne wątki w biografii Wandy Dynowskiej*, w: *Studia ezoteryczne. Wątki polskie*, red. I. Trzcińska, A. Świerzowska, K.M. Hess, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015.

Trzcińska I., Świerzowska A., Szymeczek J., *Z dziejów polskiej teozofii*, w: *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 1. *Teozofia i antropozofia*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2019.

Varia, „Ruch Filozoficzny" 1920, r. 5.

Wasilewska D., *Joga*, w: *Słownik wybranych pojęć, tekstów i osób*, w: *Joga w kontekstach kulturowych 2*, red. A. Gomóła, K. Gęsikowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2017.

Wiedenmann B., *Yoga tajemna wiedza Indji*, tłum. S. Womela, Kultura i Sztuka, Lwów 1926.

Winkelman A.P., *Oddychać, ale jak – i dlaczego? Wezwanie do niezbędnej dla każdego gimnastyki płuc*, tłum. J.D., Księgarnia St. Miszewskiego, Łódź 1909.

Zahradnik S., *Andrzej Kajfosz*, w: *Słownik biograficzny Ziemi Cieszyńskiej*, red. J. Golec, S. Bojda, t. 1, nakład autorów, Cieszyn 1993.

Zahradnik S., *Czasopiśmiennictwo w języku polskim na terenach Czechosłowacji w latach 1848–1938*, Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. Powstańców Śląskich w Opolu, Opole 1989.

Zahradnik S., *Józef Chobot*, w: *Słownik biograficzny Ziemi Cieszyńskiej*, red. J. Golec, S. Bojda, t. 2, nakład autorów, Cieszyn 1995.

Zahradnik S., *Kajfosz Andrzej*, w: *Leksykon Polaków w Republice Czeskiej i Republice Słowackiej*, red. Z. Jasiński, B. Cimała, t. 3, Instytut Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2014.

Zamenhof L. [Dr. Esperanto], *Język międzynarodowy. Przedmowa i podręcznik kompletny*, Druk. i Lit. Ch. Keltera, Warszawa 1887.

2. Julian Ochorowicz – konteksty

Adamus-Matuszyńska A., *Koncepcja człowieka i społeczeństwa w myśli filozoficznej Juliana Ochorowicza*, Black Antlers, Gdynia–Kraków 2018.

Gomóła A., *Człowiek w sytuacji. Uwagi do manifestu Juliana Ochorowicza „Naprzód!"*, w: *Człowiek w sytuacji – nie tylko z perspektywy psychologa. Studia inspirowane teorią Tadeusza Tomaszewskiego*, red. nauk. B. Bokus, E. Kosowska, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018.

Hoffmann H., *Dzieje polskich badań religioznawczych 1873–1939*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004.

Krop J., *Julian Ochorowicz jako pozytywista i jego związki z Ziemią Cieszyńską*, w: *Wisła Julianowi Ochorowiczowi w 150. rocznicę urodzin. Materiały z Sympozjum, które odbyło się 16 października 2000 r.*, TWM, Wisła 2001.

Matuszewski I., *Przedmowa*, w: J. Ochorowicz, *Wiedza tajemna w Egipcie (opowiadanie historyczno-przyrodnicze). Istota bytu (legenda filozoficzna)*, [b.n.w.], Warszawa 1898.

Ochorowicz J., *Naprzód!*, „Wyzwolenie" 1920, r. 1, nr 8.

Ochorowicz J., *O uczuciach Narodowych*, „Teozofja" 1921, r. 2, nr 10/11.

Ochorowicz J., *Pierwsze zasady psychologii*, Skład Główny w Księgarni Gebethnera i Wolffa, Warszawa 1916.

P.[odżorski?] A., *W sprawie spuścizny ś.p. Ochorowicza*, „Odrodzenie. Miesięcznik poświęcony sprawom odrodzenia człowieka i badaniom zjawisk duchowych" 1926, nr 6.

Sękowski M., *Spencer a pozytywizm warszawski*, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1986.

Skarga B., *Julian Ochorowicz. Pozytywizm i okultyzm*, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. 2, red. B. Skarga, Książka i Wiedza, Warszawa 1975.

Wantuła A., *Dr Julian Ochorowicz w Wiśle*, „Zaranie Śląskie" 1937, nr 3.

Wolffram H., *"An Object of Vulgar Curiosity": Legitimizing Medical Hypnosis in Imperial Germany*, "Journal of the History of Medicine and Allied Sciences" 2012, vol. 67, no. 1.

Zajączkowski A., *Posłowie*, w: J. Ochorowicz, *Wiedza tajemna w Egipcie*, Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych, Warszawa 1984.

3. Opracowania dotyczące Śląska Cieszyńskiego

3.1. Historyczne i historycznokulturowe

Chlebowczyk J., *Nad Olzą*, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 1971.

Chlebowczyk J., *Z dziejów rozwoju kultury polskiej na Śląsku Cieszyńskim na początku XX wieku*, „Pamiętnik Cieszyński" 1961, t. 1.

Gruchała J., *Droga Cieszyniaków do Polski odrodzonej (1914–1920)*, Śląski Instytut Naukowy, Katowice 1988.

Gruchała J., Nowak K., *Dzieje polityczne*, w: *Śląsk Cieszyński od Wiosny Ludów do I wojny światowej (1849–1918)*, red. I. Panic, Starostwo Powiatowe w Cieszynie, Cieszyn 2013.

Gruchała J., Studnicki G., *Rolnictwo i przemiany cywilizacyjne na wsi cieszyńskiej*, w: *Śląsk Cieszyński od Wiosny Ludów do I wojny światowej (1849–1918)*, red. I. Panic, Starostwo Powiatowe w Cieszynie, Cieszyn 2013.

Król S., *Szkolnictwo*, w: *Śląsk Cieszyński w latach 1918–1945*, tłum. A. Rusnok, red. K. Nowak, Starostwo Powiatowe w Cieszynie, Cieszyn 2015.

Król S., Szelong M., Śliż M., *Z dziejów cieszyńskich oficyn drukarskich (1806–1945)*, Nakładem Książnicy Cieszyńskiej, Cieszyn 2006.

Labischová D., *Szkolnictwo czeskie*, w: *Śląsk Cieszyński w latach 1918–1945*, tłum. A. Rusnok, red. K. Nowak, Starostwo Powiatowe w Cieszynie, Cieszyn 2015.

Morcinek G., *Ziemia Cieszyńska*, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 1968.

Morys-Twarowski M., *Stosunki wyznaniowe*, w: *Śląsk Cieszyński od Wiosny Ludów do I wojny światowej (1849–1918)*, red. I. Panic, Starostwo Powiatowe w Cieszynie, Cieszyn 2013.

Morys-Twarowski M., *Życie kulturalne i naukowe*, w: *Śląsk Cieszyński od Wiosny Ludów do I wojny światowej (1849–1918)*, red. I. Panic, Starostwo Powiatowe w Cieszynie, Cieszyn 2013.

Myška M., *Industrializacja Śląska Cieszyńskiego. Sytuacja gospodarcza w „długim" XIX wieku*, w: *Śląsk Cieszyński od Wiosny Ludów do I wojny światowej (1849–1918)*, red. I. Panic, Starostwo Powiatowe w Cieszynie, Cieszyn 2013.

Nowak K., *Lata 1918–1920*, w: *Śląsk Cieszyński w latach 1918–1945*, tłum. A. Rusnok, red. K. Nowak, Starostwo Powiatowe w Cieszynie, Cieszyn 2015.

Nowak K., *Przemiany administracyjno-prawne i stosunki narodowościowe*, w: *Śląsk Cieszyński w latach 1918–1945*, tłum. A. Rusnok, red. K. Nowak, Starostwo Powiatowe w Cieszynie, Cieszyn 2015.

Nowak K., *Przemiany prawno-administracyjne, demograficzno-społeczne, społeczno-zawodowe i narodowościowe*, w: *Śląsk Cieszyński od Wiosny Ludów do I wojny światowej (1849–1918)*, red. I. Panic, Starostwo Powiatowe w Cieszynie, Cieszyn 2013.

Nowak K., *Szkolnictwo polskie*, w: *Śląsk Cieszyński w latach 1918–1945*, tłum. A. Rusnok, red. K. Nowak, Starostwo Powiatowe w Cieszynie, Cieszyn 2015.

Nowak K., *W latach II wojny światowej*, w: *Śląsk Cieszyński w latach 1918–1945*, tłum. A. Rusnok, red. K. Nowak, Starostwo Powiatowe w Cieszynie, Cieszyn 2015.

Panic I., *Dzieje polityczne*, w: *Śląsk Cieszyński w początkach czasów nowożytnych (1528–1653)*, red. I. Panic, Starostwo Powiatowe w Cieszynie, Cieszyn 2011.

Panic I., *Dzieje polityczne*, w: *Śląsk Cieszyński w średniowieczu (do 1528 roku)*, red. I. Panic, Starostwo Powiatowe w Cieszynie, Cieszyn 2010.

Pasek Z., *Zasady wiary – słownik*, w: R. Czyż, Z. Pasek, *Kościoły i wspólnoty religijne Wisły*, Galeria „Na Gojach", Wisła 2008.

Pawłowiczowa M., *Książka i biblioteka na Śląsku Cieszyńskim w latach 1740–1920*, Uniwersytet Śląski, Katowice 1986.

Spyra J., *Szkolnictwo i oświata*, w: *Śląsk Cieszyński od Wiosny Ludów do I wojny światowej (1849–1918)*, red. I. Panic, Starostwo Powiatowe w Cieszynie, Cieszyn 2013.

Steiner J., *O niektórych aspektach światowego kryzysu gospodarczego w Zagłębiu Ostrawsko-Karwińskim oraz w polskiej części Zagłębia Górnośląskiego*, w: *Wielki kryzys gospodarczy 1929–1933 na Śląsku i w Zagłębiu Dąbrowskim oraz jego społeczne konsekwencje*, red. J. Chlebowczyk, Śląski Instytut Naukowy, Katowice 1974.

Studnicki G., *Konflikt o konflikt… Czyli o sporze wokół upamiętnienia generała Josefa Šnejdárka*, w: „Stromata Anthropologica", t. 10. *Zatargi, waśnie i konflikty w perspektywie historycznej i kulturowej*, red. K. Łeńska-Bąk, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2015.

Wnętrzak G., *Stosunki polityczne i narodowościowe na pograniczu Śląska Cieszyńskiego i Galicji Zachodniej w latach 1897–1920*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2014.

Zahradnik S., *Struktura narodowościowa na Zaolzie według wyników spisów ludności (1880–1981)*, w: *Zarys dziejów Śląska Cieszyńskiego*, tłum. A.M. Rusnok, M. Balowski, Advertis – Komitet Czeskiej Rady Narodowej, Ostrawa–Praga 1992.

Zářický A., *Przemysł*, w: *Śląsk Cieszyński w latach 1918–1945*, tłum. A. Rusnok, red. K. Nowak, Starostwo Powiatowe w Cieszynie, Cieszyn 2015.

3.2. Ruch narodowy

Bystroń J.S., *Cinciała Andrzej*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 4, Nakładem Polskiej Akademii Umiejętności, skład główny w księgarniach Gebethnera i Wolffa, Kraków 1938.

Chlebowczyk J., *Wybory i świadomość społeczna na Śląsku Cieszyńskim w drugiej połowie XIX wieku. Przyczynek do badań nad kształtowaniem się świadomości i aktywności społecznej w okresie kapitalizmu*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Katowice–Kraków 1966.

Kosowska E., *Instytucja kulturalna a tożsamość narodowa*, w: *Palimpsest. Miejsca i przestrzenie*, red. A. Gomóła, A. Szawerna-Dyrszka, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2018.

Warcholik S., *Śląsk Cieszyński i jego odrodzenie narodowe*, Nakładem Macierzy Polskiej, Lwów 1909.

3.2.1. Pamiętniki

Kubisz J., *Pamiętnik starego nauczyciela: garść wspomnień z życia śląskiego w okresie budzącego się ruchu narodowego w b. księstwie cieszyńskiem*, Wydawnictwo Towarzystwa Ewangelickiego, Cieszyn 1928.

Pamiętnik dra Andrzeja Cinciały notarjusza w Cieszynie (1825–1898), wydał i wstępem opatrzył J.S. Bystroń, Wydawnictwa Muzeum Śląskiego w Katowicach, Katowice 1931.

Wantuła J., *Pamiętniki*, Macierz Ziemi Cieszyńskiej, Cieszyn 2003.

3.2.2. Materiały archiwalne

Zakład Narodowy im. Ossolińskich, rps. akc. 24/79: List Andrzeja Cinciały do Lucjana Malinowskiego z 28 marca 1880 roku.

Zakład Narodowy im. Ossolińskich, rps. akc. 24/79: Rękopis statutu Towarzystwa prawniczego celem kształcenia się w różnych gałęziach prawa.

4. Teoria i antropologia kultury, historia kultury (opracowania)

Antropologia społeczna Bronisława Malinowskiego, red. M. Flis, A.K. Paluch, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985.

Badanie kultury. Ludzie, projekty, realizacje, red. A. Gomóła, M. Pacukiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2016.

Bauman Z., *Kultura a społeczeństwo: preliminaria*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966.

Benedict R., *Wzory kultury*, tłum. J. Prokopiuk, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966.

Bloch M., *Pochwała historii. O zawodzie historyka*, tłum. W. Jedlicka, przedm. W. Kula, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Łódź 1960.

Brozi K.J., *Antropologia funkcjonalna Bronisława Malinowskiego. Problemy metodologiczne*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1983.

Brozi K.J., *Antropologiczne przesłanki funkcjonalizmu Bronisława Malinowskiego*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982.

Chaunu P., *Cywilizacja wieku Oświecenia*, tłum. E. Bąkowska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1989.

Czarnowski S., *Kultura*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958.

Descartes R., *O naturze duszy ludzkiej i że łatwiej ją poznać niż ciało*, w: tegoż, *Medytacje o filozofii pierwszej*, tłum. J. Hartman, Aureus, Kraków 2002.

Early Writings on India. A Union Catalogue of Books on India in the English Language Published up to 1900 and Available in Delhi Libraries, ed. H.K. Kaul, Taylor and Francis, London 2017.

Eco U., *Nieobecna struktura*, tłum. P. Bravo, A. Weinsberg, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003.

Frazer J.G., *Złota gałąź*, t. 1, tłum. H. Krzeczkowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1971.

Gomóła A., *Może lepiej, gdy patrzą?*, „Kultura Współczesna" 2019, nr 4.

Gomóła A., Kosowska E., *Kuchnia w Biszkeku*, „Laboratorium Kultury" 2013, nr 2.

Hall E.T., *Poza kulturą*, tłum. E. Goździak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984.

Harris M., *History and Significance of the Emic/Etic Distinction*, "Annual Review of Anthropology" 1976, vol. 5.

Kuper A., *Wymyślanie społeczeństwa pierwotnego. Transformacje mitu*, tłum. A. Dąbrowska, T. Sieczkowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.

Lebrun F., *Reformacja: wspólna wiara i osobista pobożność*, w: *Historia życia prywatnego*, t. 3. *Od renesansu do oświecenia*, red. R. Chartier, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1999.

Lévi-Strauss C., *La Pensée sauvage*, Plon, Paris 1962.

Lévi-Strauss C., *Myśl nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.

Lévy-Bruhl L., *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, tłum. B. Szwarcman-Czarnota, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.

Lévy-Bruhl L., *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Les Presses universitaires de France, Paris 1910.

Lewin K., *Demonstration and Research Conducted under Committee Auspices. Forces behind Food Habits and Methods of Change*, in: *The Problem of Changing Food Habits. Report of the Committee on Food Habits 1941–1943*, National Research Council National Academy of Sciences, Washington, D.C. 1943.

Linton R., *Kulturowe podstawy osobowości*, tłum. A. Jasińska-Kania, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975.

Malinowski B., *Dynamika przemian kulturowych*, tłum. H. Stasiak, w: B. Malinowski, *Szkice z teorii kultury*, tłum. H. Buczyńska, H. Stasiak, T. Święcka, Książka i Wiedza, Warszawa 1958.

Malinowski B., *Dzieła*, t. 4. *Ogrody koralowe i ich magia*, cz. 1. *Opis ogrodnictwa*, tłum. A. Bydłoń, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987.

Malinowski B., *Dzieła*, t. 4. *Ogrody koralowe i ich magia*, cz. 2. *Język magii i ogrodnictwa*, tłum. A. Bydłoń, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987.

Malinowski B., *Magia, nauka i religia*, tłum. T. Święcka, w: B. Malinowski, *Szkice z teorii kultury*, tłum. H. Buczyńska, H. Stasiak, T. Święcka, Książka i Wiedza, Warszawa 1958.

Malinowski B., *Magic, Science and Religion*, in: tegoż, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, The Free Press – Beacon Press, Boston, Mass.–Glencoe, Ill. 1948.

Malinowski B., *Naukowa teoria kultury*, tłum. H. Buczyńska, w: B. Malinowski, *Szkice z teorii kultury*, tłum. H. Buczyńska, H. Stasiak, T. Święcka, Książka i Wiedza, Warszawa 1958.

Morgan L.H., *Liga Ho-de'-no-sau-nee, czyli Irokezów*, tłum. B. Hlebowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011.

Morgan L.H., *The League of the Ho-dé-no-sau-nee or Iroquois*, Sage, Rochester 1851.

Moszyński K., *Człowiek. Wstęp do etnografii powszechnej i etnologii z 157 ilustracjami*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1958.

Nahirny R., *Granice kontroli. Maszyneria władzy Jeremy Benthama*, Instytut Badań Literackich PAN. Wydawnictwo – Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych Uniwersytetu Wrocławskiego, Warszawa–Wrocław 2018.

Said E., *Orientalizm*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2005.

Salmonowicz S., *Fryderyk Wielki*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1981.

Szacki J., *Tradycja*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.

Tazbir J., *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit, upadek, relikty*, Wydawnictwo Poznańskie, Warszawa 2002.

Tocqueville A. de, *L'Ancien Régime et la Révolution*, M. Lévy Frères Libraires–Éditeurs Rue Vivienne 2 Bis., Paris 1856.

Tönnies F., *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, tłum. M. Łukasiewicz, wstęp J. Szacki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988.

Tylor E.B., *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologji, filozofji, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, tłum. Z.A. Kowerska, wstęp J. Karłowicz, t. 1, Wydawnictwo „Głosu", Warszawa 1896; t. 2, Druk. F. Csernáka, Warszawa 1898.

Tylor E.B., *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, vol. 1–2, John Murray, Albemarle Str., London 1871.

Weber M., *The Theory of Social and Economic Organization*, transl. A.M. Henderson, T. Parsons, William Hodge and the Company Limited, London–Edinburgh–Glasgow 1947.

Indeks osobowy

Abramowicz Zofia 38, 404
Ad. B. 287, 334, 416
Adam Wacław, książę cieszyński 199
Adamus-Matuszyńska Anna 261, 421
Agrippa Cornelius 70
Anquetil-Duperron Abraham Hyacinthe 75
App Urs 72, 75, 76, 82, 86, 397
Arndt Johann 46, 52
Arnold Edward 126
Arnold Gottfried 53
Ashcraft W. Michael 114, 131, 397
Asnyk Adam 252, 274, 331
Assézat Jules 58, 59, 407
Aveni Anthony 25, 120, 121, 397
Avicenna (właśc. Abu Ali Husain ebn Abdallah Ebn-e Sina) 66
Baader Franz von 61
Bailey Alice 129
Balowski Mieczysław 142, 424
Bardoniowa Zuz.[anna?] 247
Bardoń Andrzej 251
Bargiełowski Daniel 18, 185–187, 189, 190, 193, 194, 398, 417
Bartołd Robert 25, 120
Bartosz P. 243, 246, 247, 299
Bartulec Adam 244, 313
Bartulec J. 247
Bartulec Paweł 221
Bauman Zygmunt 80, 425
Baumgartner Walter 29, 406
Bayle Pierre 58
Bąkowska Eligia 13, 48
Bednarczuk Leszek 78
Bednarek Stefan 35, 89, 398
Beinhauer (Beynhauer) Fabian 139
Benedict Ruth 25, 80, 295, 425

Beneš Edvard 164, 167, 301
Bentham Jeremy 30, 31
Benzenhöfer Udo 52, 398
Berlin Isaiah 49, 50, 405
Besant Annie 66, 67, 101, 107, 113–116, 118, 125, 128–132, 182, 187, 188, 194, 226, 235, 258, 259, 293, 294, 302, 408
Bezděk Robert 201, 417
Bibro Tadeusz 189, 194
Bloch Marc 304, 425
Bławatska Helena Pietrowna 9, 40, 41, 44–46, 65–69, 74, 78, 85, 88, 101, 106, 107, 109–111, 113–132, 177, 184, 201, 205, 236, 249, 258, 268, 277, 294, 321, 408
Bogdan Henrik 398
Böhme Jakub 44–47, 49, 51–54, 60–63, 66, 99, 109, 190, 260, 321
Bojda Stefania 228, 420
Bokus Barbara 269
Bopp Franz 78
Borski J. 221, 247
Bouvet Joachim 73
Boy-Żeleński Tadeusz 232
Bravo Paweł 110, 426
Breymayer Reinhard 62, 398
Britten Emma Hardinge 124
Brodziński Kazimierz 79, 398
Broel-Plater Kazimiera 193, 225
Brozi Krzysztof Jarosław 33, 425, 426
Brucker Jacob 53, 54, 58
Bruno Giordano 132
Buchman Franklin 27, 28
Buczyńska Hanna 28, 427
Buddeus Johann Franciscus 53, 54
Bugaj Roman 70, 398
Bujak Jan 145, 148
Bursche Juliusz 232
Bychowiec Józef 78
Bydłoń Antoni 29, 427
Bystroń Jan Stanisław 143, 424, 425

Champollion Jean-François 75
Chardin Jean-Baptiste 88
Chartier Roger 300, 426
Chaunu Pierre 12, 48, 56, 57, 72–74, 426
Chlebowczyk Józef 133, 140, 143, 144, 147, 149, 152, 153, 173, 422, 424
Chobot Adolf 241, 313
Chobot Józef 20–23, 195, 198, 228–230, 232, 248, 282, 284, 285, 415, 417
Chobot Karol 229
Chobotowa Anna 221, 252, 263–265, 313
Chobotowa Maria 312
Cienciała Jerzy 157, 235
Cieszkowski August 274
Cimała Bogdan 234, 420
Cimr Vàclav 303
Cinciała Andrzej 142–149, 151, 154, 155, 199, 425

Colberg Daniel 53
Colebrooke Henry Thomas 78, 89
Cosimo de' Medici 70
Cox Robert S. 120, 121, 398
Crosby Robert 114, 131
Cumont Franz 29, 30, 398
Czajkowski Michał 91–93, 398
Czarnowski August 283
Czarnowski Stefan 32, 426
Czyż Renata 19, 20, 156, 423

Dambrowski Samuel 146
Darnton Robert 59
D'Arvieux Laurent 88
Darwin Charles 115, 125, 261
Davis Andrew Jackson 120
Dąbrowska Alicja 82, 426
Dąbrowski Aleksander 102, 104, 107, 405
De Michelis Elizabeth 13
De Pasqually Martinès 47, 55, 62
De Zirkoff Boris 117
Delisle de Sales Jean-Baptiste-Claude 63
Demokryt 71
Descartes René 91, 426
Deszczyńska Martyna 49, 398
Diderot Denis 85, 86, 90, 91, 96, 98, 104, 110, 405, 406
Dmowski Roman 164
Doktór Tadeusz 10, 11, 18, 187, 189–193, 417
Domańska Jadwiga 265
Dondoukow-Korsakow Paweł 119
Drzewiecki Józef 176, 177, 282, 329
Du Halde Jean Baptiste 88
Dusza Stanisław 221
Dutoit-Membrini Jean Philippe 61, 62
Dybowski Benedykt 185, 281
Dynowska Wanda 187–190, 194
Dynowski Henryk 232
Dziekanowska Małgorzata 186

Eckartshausen Karl von 61, 260
Ecker- und Eckhoffen Heinrich von 55
Eco Umberto 110, 426
Eddy Mary Baker 27, 28
Eglinton John 115
Einstein Albert 30
Elias Norbert 48, 80, 398
Elżbieta Lukrecja, księżna cieszyńska i Wielkiego Głogowa 135

Fabre Jean 57, 58, 398
Fabry Jacques 61, 62, 398, 399
Faivre Antoine 12–14, 16, 18, 26, 39–49, 51–70, 85, 96, 97, 111, 293, 399, 408
Féderbe Louis-Laurent de 76
Felt George Henry 124
Ferriol Charles de 88
Fetzinger Henryk 139
Ficino Marsilio 70
Flis Mariola 33, 425

Fludd Robert 59
Franciszek Habdank (właśc. Ksawery Watraszewski) 265, 315, 316
Franck Sebastian 46
Frazer James George 30, 267, 426
French B. 128, 408
Fryś-Pietraszkowa Ewa 230, 418
Fuller Jean Overton 117

Gabet, zakonnik 122
Gajdziok Franciszek 221
Gajdziokowa Karolina 312
Galen (właśc. Claudius Galenus) 66
Galland Antoine 74
Gałecki Jerzy 79
Gantenbein Urs Leo 52, 398
Gawroński Rewita 232
Geniusz Mieczysław Stefan 177–181, 183–186, 269, 290–292, 417
Gentzke Friedrich 53, 54
Gęsikowska Kamila 24, 120, 282, 399, 417, 420
Godwin Joscelyn 12, 13, 70, 77, 78, 82, 84, 113, 117, 119, 126, 128, 399, 408
Godyń Filip 400
Godyń Mieczysław 400
Golec Józef 229, 234, 420
Gomes Michael 123, 126, 127, 408
Gomóła Anna 26, 30, 31, 33, 100, 186, 199, 269, 270, 282, 283, 290, 291, 417, 418, 420, 421, 424, 425
Goodrick-Clarke Nicholas 13, 43, 49–51, 55, 56, 115, 118, 121, 124–127, 408
Gorzkowski Albert 29
Goździak Elżbieta 13, 426
Górnicz Mariusz 84, 407
Grimm Jacob Ludwig Karl 83
Grosseteste Robert 39
Gruchała Janusz 135, 141, 143, 145, 148–150, 157, 158, 421
Guénon René Jean Marie Joseph 64, 65

Hadyna Jan 22, 24, 229, 248, 249, 255
Hahn Michael 61, 62, 118
Hall Edward Twitchell 13, 426
Hamann Johann Georg 51
Hammer Olav 12, 13, 16, 17, 113, 116, 117, 122, 132, 216, 397, 403, 408, 409
Hanegraaff Wouter Jacobus 14–16, 26, 41, 52, 114, 398, 399, 401–404, 408, 409
Harris Marvin 14–16, 97, 426
Hartman Jan 91, 426
Hartmann Franz 201, 259, 318, 319, 322, 323
Hass Ludwik 11, 18–21, 55, 56, 69, 176, 179, 181, 182, 184–187, 190–193, 417, 418
Hausnerowa Stanisława 184
Heczko Jan 240
Heczko Jerzy 145

Hegel Georg Wilhelm Friedrich 109
Heindel Max 118
Helvetius Johannes Fredericus 61
Hempel Jan 256
Henderson A.M. 17, 428
Herder Johann Gottfried 78–80, 103, 287, 331, 400
Heschel Abraham Joshua 29, 400
Hess Karolina 19, 22, 23, 187, 418
Hipokrates 66
Hitler Adolf 168, 301
Hlebowicz Bartosz 25, 427
Hobsbawm Eric 400
Hochheim Eckhart von 46
Hoene-Wroński Józef Maria 104
Hoesick Ferdynand 419
Hoff Bogumił 232
Hoffmann Henryk 35, 256, 267, 421
Horain Julian Florian 120, 400
Hübbe-Schleiden Wilhelm 101
Huc Évariste Régis 122
Hudáková Andrea 195–197, 418
Hume Allan Octavian 126, 127
Hung Ho-Fung 73, 400
Huxley Thomas Henry 125

Irwin Robert 72, 76, 81, 400

J.D. 283, 420
Jaaphar Ebn Thophail 85
Jamblich 39, 70
Jarmoszko Jacek 92, 400
Jasińska-Kania Aleksandra 27, 427
Jasiński Zenon 234, 420
Jastrzębowski Janisław 279, 282, 330
Jaucourt Louis Jean de 58
Jaworski Eugeniusz 269, 292
Jedlicka Wanda 304
Johnson Paul 117
Jones William 75, 77, 78, 81, 87, 89
Joseph John E. 217, 400
Joyce James 115
Judge William Quan 10, 66, 113, 114, 117, 124, 125, 128
Jung-Stilling Johan Heinrich 61, 62

Kaczeński Alojz 221, 312, 313
Kaczeński (Kaczyński) Józef 312, 313
Kajfosz Andrzej 21–24, 34, 134, 173, 176, 201, 203, 204, 207–210, 212, 213, 221, 223, 226, 230, 232–241, 243–247, 249, 250, 253, 255, 259, 260, 268, 275, 280, 292–304, 318, 322–325, 332, 334–337
Kajfosz Emilia 302
Kajfosz Eva 233
Kajfosz Jan, profesor Uniwersytetu Śląskiego 34
Kajfosz Jan, wiceprezes PTT na Śląsku Cieszyńskim 212, 221, 223, 224, 247
Kajfosz Johann (Jan) 233
Kajzar Jan 221, 241, 244, 312

Kamienska Anna (pseud. Alba) 181
Kant Immanuel 50
Kantor Józef 222
Kardec Allan (właśc. Hippolyte Léon Denizard Rivail) 121, 199
Karłowicz Jan Aleksander 25
Kaul Hari Krishen 81, 426
Kelter Ch. 274, 420
Khunrath Heinrich 46, 52, 54, 66
Kiedroń Karol 222
Kiereś Małgorzata 230, 418
King John Henry 267
Kircher Athanasius 73
Kirchner Raphael Eugen 283, 418
Klemens Aleksandryjski 39
Klucki Ludwik 145–148, 235
Koehler Ludwig 29, 406
Konopnicka Maria 232
Kornacka Małgorzata 85, 407
Kosowska Ewa 26, 33, 35, 80, 175, 199, 207, 269, 292, 418, 421, 424, 426
Kotula Andrzej 145, 235
Kotula B. 252
Kowerska Zofia Antonina 24, 25, 428
Kozanecki Tadeusz 94, 403
Kozielski Piotr 283, 418
Kozlovsky Ivan M. 186, 418
Kożdoń Józef 166, 167
Kramář Karel 164
Krasiński Zygmunt 104, 110, 154, 258, 313, 327
Kremer Józef 94, 95, 397, 400
Krishnamurti Jiddu 67, 114, 128–131, 187, 190, 194, 222, 258, 259, 293, 294, 331, 332
Kroeber Alfred 16
Krop Jan 261, 263, 265, 276, 421
Król Stefan 139, 140, 169, 422
Krucina Józef 313
Krzeczkowski Henryk 30, 426
Krzemień-Ojak Krystyna 89, 400
Kubisz Jan 150, 425
Kuhlmann Quirinus 59
Kula Witold 304, 425
Kuper Adam 82–84, 426
Kuryatto Czesław 232
Kutzer Fritz 140, 172
Kwiatek Jolanta 291, 401

La Harpe Jean-François de 86
Labischová Denisa 169, 422
Lane Fox-Pitt St. George 109, 406
Laozi 86
Larisch Heinrich 137
Larousse Pierre 98, 99, 406
Laurant Jean-Pierre 65, 401
Leadbeater Charles 114, 127–132, 249, 258, 259, 315, 325, 327–329, 408
Lebrun François 300, 426
Leibniz Gottfried Wilhelm 73
Leijenhorst Cees 67, 408
Letronne Jean-Antoine 29
Lévi Eliphas (właśc. Alphonse Louis Constant) 46, 65, 121

Lévi-Strauss Claude 16, 17, 25, 426
Lévy-Bruhl Lucien 25, 427
Lewestam Fryderyk Henryk 99–101, 104, 267, 406
Lewin Kurt 231, 427
Libra C.Aq. (właśc. Roelf Takens) 260, 316–318
Lilla Mark 50, 401
Linde Samuel Bogumił 89–100, 406
Linton Ralph 27, 427
Liu Yu 74, 404
Londzin Józef 154, 160
Lotki Adolf 221
Lovejoy Arthur Oncken 14, 26, 44
Ludwik XIV, król Francji i Nawarry (właśc. Louis Dieudonné de Bourbon) 47
Lukszyn Jerzy 84, 85, 407
Luter Martin 46
Lutosławski Wincenty 178, 179, 185, 186, 194, 236, 279, 282, 290–292, 401, 409

Łeńska-Bąk Katarzyna 168, 424
Łukasiewicz Małgorzata 225, 428
Łysek Jan 232

MacDonell A.A. 84, 401
Madaj Karol 29, 406
Maine Henry 84
Majewski Karen 254, 419
Malinowski Bronisław 25, 27–29, 32, 33, 176, 206, 218, 427
Malinowski Lucjan 154
Maria Żydówka 71
Markiewicz Barbara 44, 401
Markiewicz Kamil 48
Martinet L., księgarz i drukarz 91, 398
Marzęcki Józef 10, 18, 419
Massey Charles Carleton 124
Matuszewski Ignacy 266, 267, 421
McCalla Arthur 47, 51, 401
McPherson Aimee Elizabeth Semple 27, 28
Mead George Robert Stowe 128
Mead Margareth 25
Meyer Joseph 102
Meyrink Gustav 201
Michejda Franciszek 209, 224
Michejda Jan 160, 162
Miciński Tadeusz 182
Mickiewicz Adam 268–270, 321
Mieszko cieszyński, książę 134
Mikołaj z Kuzy 46
Milerski Karol 247, 299
Misiuna Dariusz 43, 401
Miszewski Stanisław 240
Mitręga J. 247
Mitręga Johann 233
Mochnacki Maurycy 79, 88–90, 100, 104, 110, 267, 401
Moes-Oskragiełło Konstanty 278, 279, 401
Morcinek Gustaw 155, 156, 422
Morgan Lewis Henry 25, 427

Morys-Twarowski Michael 141, 153, 154, 422, 423
Moszyński Kazimierz 285, 428
Müller Fredrich Max 83, 84, 401
Muszyński Jan 232
Myška Milan 136–139, 423

Nahirny Rafał 31, 428
Nahon Michelle 55, 401
Neff Mary Katherine 118, 409
Newton Henry J. 124
Nidecka Władysława 325, 327–329, 331
Niemiera Stanisław 278, 401
Nietzsche Friedrich 295
Nizio Krystyna 177, 179–181, 419
Nosaczew Pawieł Gieorgijewicz (Носачев Павел Георгиевич) 217, 404
Novalis (właśc. Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg) 52, 61
Nowak Krzysztof 23, 135, 141, 145, 148–150, 157, 158, 160, 162, 166, 168–170, 204, 301, 420, 422–424
Nowodworski Michał 102
Nowolecki Aleksander 120, 400

Oboleńska Diana 182, 418, 419
O'Brien Henry 82
Ochorowicz Julian (pseud. Julian Mohort) 22, 32, 231, 232, 258, 260–274, 276, 296, 297, 313, 314, 318, 319, 329, 421, 422
Oetinger Friedrich Christoph 61, 62
Olcott Henry Steel 9, 101, 107, 113–117, 123–129, 249, 260, 275, 409
Oleownik Paweł 312
Olkiewicz Joanna 59, 102, 109, 407
Orgelbrand Samuel 86, 97, 99–101, 249, 403
Orzeszkowa Eliza 182, 270
Ostanes 71
Ożana Józef 221, 250, 312

Pacukiewicz Marek 26, 425
Palmer Edward Henry 87, 402
Paluch Andrzej 33, 425
Pancoast Seth 124
Panic Idzi 134, 135, 422, 423
Paracelsus (właśc. Theophrastus Bombast von Hohenheim) 41, 46, 52–54, 59, 66, 68, 70, 98
Parsons Talcott 17, 428
Pasek Zbigniew 19, 22, 35, 43, 156, 419, 423
Paszek Paweł 24, 417
Patańdźali 236
Paulos Metamon 119
Pawłowiczowa Maria 142, 423
Pawłowna Fadeewa Elena 118
Peron A.H. 217, 409
Perzyński Włodzimierz 266
Pieróg Stanisław 89, 402
Pietraszewski Ignacy 92
Pike Kenneth Lee 14, 15

Pilch Agni (właśc. Pilch Agnieszka) 22, 24, 229, 255, 265
Pilch Jan 22
Pilch Paweł 221–223, 247, 299, 302
Piłsudski Józef 190, 191
Pindór Józef 198, 419
Piórczyński Józef 44, 402
Pisarek Walery 37, 407
Platt Len 115, 409
Plutarch 38
Pococke Richard 88
Podgórska Teresa 291, 402
Podżorski Andrzej 21, 22, 34, 197–200, 203, 210, 212, 226, 228, 230–232, 237–239, 244, 249, 252, 253, 255, 258, 263–265, 268, 272, 278–281, 287, 290, 293, 313–318, 321, 323, 325, 332, 336, 338, 414, 415, 421
Pordage John 59
Porfiriusz 39
Potulicka Helena 225
Prengel Franciszek 275, 276, 328–331, 334, 335, 337
Preuss Konrad Theodor 267
Prinke Rafał 70, 71, 402
Prochaska Tomasz 139
Prokopiuk Jerzy 80, 295, 425
Prothero Stephen 275, 409
Prus Bolesław (właśc. Aleksander Głowacki) 232, 263, 266, 267
Przewóska-Helja Maria Czesława 177–179, 183, 184, 419

Quinn William 64, 402

Radcliffe-Brown Alfred Reginald 25
Ranger Terence 400
Raszyk August 244, 312
Raszyk Karol 241
Reger Tadeusz 160
Relidzyński Józef 249, 258
Reychman Jan 73–75, 88, 402
Reymont Władysław 263
Rhone Christine 39, 44
Rodziewiczówna Maria 182
Roodant Albert 66, 402
Rothstein Mikael 13, 113, 216, 397, 403, 408, 409
Rousseau Jean-Jacques 287
Roy Rammohun 126
Rudbøg Tim 216, 409
Rusnok Anna Maria 23, 142, 160, 204, 301, 420, 422–424
Russell George 115
Rygielska Małgorzata 35, 269
Rzeczycka Monika 420

Sacy Antoine Isaac Silvestre de 81, 403
Said Edward Wadie 13, 71–73, 125, 428
Saint-Martin Louis Claude de 98, 190, 321
Salmonowicz Stanisław 48, 428
Salzmann Frédéric-Rodolphe 61
Samiec Maryna (Maria) 233

Santucci James 39, 114, 119, 121–125, 131, 214, 402, 409
Savigny Friedrich Karl von 83
Schelling Friedrich Wilhelm Joseph von 61, 109
Schiller Friedrich 63
Schuré Eduard 259, 325, 327–329, 331
Schwetschke Carl August 260, 403
Sedgwick Mark 402
Serejski Marian Henryk 48, 402
Seth Pringle-Pattison Andrew 108, 109, 407
Sezemský Karel 198
Sękowski Marek 261, 421
Sharafuddin Mohammed 110, 402
Sieczkowski Tomasz 82, 426
Siémons Jean-Louis 37–39, 44–46, 402
Silesius Angelus 190
Sinnett Alfred Percy 106, 126, 127, 258, 316
Skarga Barbara 261, 262, 421
Skręt Rościsław 179, 419
Skrzydłowski Jan 221, 227, 312
Słowacki Juliusz 258, 268, 274
Smith Joseph 27, 28
Šnejdárek Josef 168
Sobieski Antoni 201, 207, 233, 234, 236–239, 248, 253, 259, 292
Sollors Werner 419
Sołowjow (Solovyoff) Władimir Siergiejewicz 67, 68, 409
Sołowjow Wsiewłod Siergiejewicz 67
Sotheran Charles 124
Sperber Julius 59
Spinoza Baruch 109
Spiss Anna 230, 418
Spyra Janusz 151, 152, 423
Stabrowski Kazimierz 181, 184, 226, 232, 243, 248, 268, 290
Stalmach Paweł 145, 148–150, 156
Stamm Johann Jakob 29, 406
Stasiak H. 28, 32, 427
Staś Helena 254, 335, 336, 419
Steiner Rudolf 67, 68, 114, 173, 183, 184, 194, 258, 259, 424
Stephanos z Aleksandrii 71
Studnicki Grzegorz 135, 143, 168, 422, 424
Subhádra Bhikshu (Bhikschu Subhadra, właśc. Friedrich Albert Oswald Zimmermann) 260, 314, 403
Suchanek Jan 221, 222
Suchodolski Bohdan 93, 403
Swami Abhedananda 259, 282, 332
Swedenborg Emanuel 37, 54, 55, 61–63, 98–100, 109, 190
Sydonia Katarzyna, księżna cieszyńska 199
Szacki Jerzy 428
Szawerna-Dyrszka Anna 199, 424
Szelong Małgorzata 139, 140, 422
Szersznik Leopold Jan, ksiądz 139, 147, 150

Szmigielski Jan 105–108, 407
Szymańska Beata 44, 401
Szymeczek Józef 19, 23, 27, 34, 176, 177, 181, 182, 185, 187–189, 191, 193, 196, 201, 203, 204, 206, 222, 223, 225, 227, 233–236, 246, 251, 254, 293, 294, 299–303, 419, 420

Śliż Małgorzata 139, 140, 422
Śniadecki Jędrzej 48
Świeży Ignacy 157
Święcka Teresa 28, 427

Tarnawska Romualda 279
Tarnawski Apolinary 178, 184, 279
Tauler Johannes 46
Tavernier Jean-Baptiste 88
Tazbir Janusz 268, 428
Telle Joachim 46, 403
Termińska Kamilla 29, 35
Thévenot Melchisédech 88
Tingley Katherine 114, 128, 131
Tobola Stefan 312
Tocqueville Alexis de 50, 428
Tokarzewski-Karaszewicz Michał 189
Tönnies Ferdinand 27, 225, 428
Tott François de 88
Tourneux Maurice 58, 59, 407
Towiański Andrzej 104, 268, 274, 326
Trentowski Bronisław Ferdynand 93, 94, 403
Trine Ralph Waldo 260, 324
Trombik Zuzanna 302
Trzcińska Izabela 18, 19, 29, 176, 177, 181, 182, 185–189, 191, 193, 194, 201, 225, 254, 420
Turoń Józef 302
Turoń Paweł 222
Tylor Edward Burnett 14, 24, 28, 30, 32, 87, 88, 262, 407, 428

Var Jean-François 62, 403
Versluis Arthur 52, 61, 403
Vico Giambattista 51
Virey Julien-Joseph 86, 87, 403

Walderowicz Władysław 176
Wallace Alfred Russel 115
Wantuła Jan 232, 256, 264, 281, 421, 425
Warchałowski Jerzy 232
Warcholik Stanisław 154, 155, 424
Wasilewska Dagmara 296, 420
Weber Max 17, 428
Weeks Andrew 44, 46, 403
Weigel Valentin 46, 52, 54, 98, 109
Weightówna Stefania 184
Weinsberg Adam 110, 426
Wessinger Catherine 129, 130, 216, 403
Whorf Benjamin Lee 30, 217, 409
Widacki Stanisław 250
Wiedenmann Johann Baptist 283, 420
Wiener Philip P. 50, 405
Wilkins Charles 75, 78

Willermoz Jean-Baptiste 55
Williams-Hogan Jane 55, 83, 403
Winkelman A.P. 283, 420
Wiślicki Adam 101
Witkowska Alina 79, 404
Witkowska Helena 282, 284, 319, 324, 330
Władysław opolski, książę 134
Wnętrzak Grzegorz 140, 141, 424
Wokler Robert 50, 404
Wolffram Heather 262, 421
Wolter (właśc. François-Marie Arouet) 50, 75, 76
Womela Stanisław 283, 420
Wójcicka Marta 186
Wyrwas-Wiśniewska Monika 13, 71, 428

Yates Frances 26, 49, 70, 132, 404
Yeats William Butler 115

Zabłudowski Tadeusz 48
Zaczkowska Anna 64, 92, 404
Zahradnik Stanisław 142, 149, 228, 233, 234, 254, 255, 420, 424
Zajączkowski Ananiasz 218, 404
Zajączkowski Andrzej 17, 110, 266, 267, 421
Zamenhof Ludwik (pseud. Doktoro Esperanto) 274–276, 336, 421
Zamoyski Władysław 180
Zářický Aleš 172, 424
Zawadzki Kazimierz 184
Zdziechowiecki Marian 282, 326
Ziembiński J. 185, 397
Zosimos 71
Zwierzyński Leszek 24, 417
Zych Jolanta 19, 404

Żyrkiewiczowa Janina 184

Kamila Gęsikowska

"Higher Spiritual Culture"
The program and activity of the Polish Theosophical Society in the Cieszyn Silesia

Summary

The following monograph is devoted to the Polish Theosophical Society in the Cieszyn Silesia, which was active in the years 1919–1951. Its headquarters were located in Nydek, which meant that the society was based in Czechoslovakia for most of its existence. The society itself has been mentioned in several works concerning the religious life of the Cieszyn Silesia, and its history after World War II has also been documented. However, there exist no prior comprehensive studies which describe the establishment of the organization, its structure, activities, or its place in the local and broader socio-cultural context.

It is not without reason that the author focused on the years 1919–1931. During this period, the Polish Theosophical Society in the Cieszyn Silesia published the periodical *Liberation* (1919–1920), later transformed into *Theosophy* (1920–1931). The journal constitutes an extremely valuable source for research into the history of this society, as it contains meeting reports, detailed financial accounts, and other information regarding the society's activities. Data obtained in this way has been supplemented with materials collected during archival searches in such institutions as: Książnica Cieszyńska; the State Archives in Katowice, Cieszyn Branch; the Andrzej Podżorski Beskidzka Museum in Wisła; the Silesian Library; the Scientific Information Centre and Academic Library

of the Silesian University and University of Economics; the Jagiellonian Library in Kraków; the Ossoliński National Institute in Wrocław, Zemský archiv v Opavě, Státní okresní archiv Karviná (in the Czech Republic) and Katholieke Universiteit Leuven Bibliotheken (in Belgium).

In order to examine, describe, analyze and interpret the archival material found, the author used the method of institutional-functional analysis proposed by Bronisław Malinowski in his book *A Scientific Theory of Culture* (first Polish edition, 1958; original edition: *A Scientific Theory of Culture*, 1944). This concept, which entered discourse only after Malinowski's death, constitutes a summary of the methods developed over many years of field practice. It is, however, equally suitable for the processing of archival materials, and since its main object of study is a cultural institution conceived as the result of human interaction, it may also allow to answer the questions regarding the reasons for the establishment of the society, as well as what its functions were in relation to the slogans it proclaimed. The difference noticed by Malinowski between the main goal of an institution (a statute) and the final effect, i.e. its function appears obvious; nonetheless, it makes one regard with certain suspicion the goals declared in official documents and at the concepts presented in publications. For the author of the present monograph, it was important not only to notice that difference, but also to conclude that the way of presenting the goals included in the statute itself is important, since it showcases not only what the society deems important, but also the way the society chooses to realize their plans. Moreover, the author referred to Ralph Linton's concept of the cultural ideal and actual patterns. Actual patterns reflect people's real behaviors and their reactions to typical situations. In turn, a small fraction of actual patterns is connected to their corresponding ideal patterns. However, actual patterns which refer to everyday behavior do not have their counterpart in ideal patterns. Ideal patterns, on the other hand, often refer to exceptional behaviors, relationships with other people, and personal models. Hence, the author makes an attempt to determine how the lofty slogans expressed, for example, in the statutes of the Polish Theosophical Society in the Cieszyn Silesia are translated into everyday

practice. In this way, Linton's proposal is regarded as complementary to Malinowski's conception, since both clearly separate the layer of model recommendations from their implementation.

The monograph consists of four chapters, an introduction, a conclusion, and appendices. The introduction provides an overview of the research methods and describes the state of the research. The history of the Theosophical Society is examined primarily from the perspective of religious studies, and reference is therefore made to the concepts of such authors as Antoine Faivre, Joscelyn Godwin, Wouter J. Hanegraaff and Olav Hammer, who wrote about the Theosophical Society in the context of Western esotericism. In dealing with the Polish Theosophical Society in the Cieszyn Silesia, however, the author came to the conclusion that the religious studies approach was insufficient. Very often in the presentation of such groups as theosophical societies, Masonic movements, etc., the so-called (and extremely imprecisely understood) "spirituality" is taken into account, while other phenomena, including the everyday life of the members of such formations, which could reveal significant tensions between the proclaimed ideas and everyday practices, are hardly examined. Hence, the author puts forward her own research proposal, derived from cultural studies.

The first chapter deals with the history of the phenomenon of theosophy and the history of the use of the term. Religious studies deal primarily with the history of ideas, the history of a phenomenon reconstructed on the basis of an analysis of the texts of thinkers considered to be theosophists (although not all of them defined themselves in this way). Using the available literature, the author ventured to conduct her own research concerning the history of theosophy, in order to demonstrate a different approach than the one adopted by the studies devoted to the so-called Western esotericism. In general, it can be defined as a certain body of ideas in the history of Europe, which consists of the philosophical heritage of the Greco-Roman thought, with Jewish, Christian and Islamic religious influences, the Hermetic philosophy, Gnosticism, astrology, alchemy, magic, Neoplatonism and Kabbalah.

The research has made it possible to outline the history of the organization founded by Helena Blavatsky in 1875, i.e. the Theosophical Society, and after 1895 the Theosophical Society (Adyar). The members of the Polish Theosophical Society in the Cieszyn Silesia wanted their association to be recognized as an official section (which is indicated, among other things, by the program declared by the organization, but also, for example, by the seal it used). The two above issues are what the second chapter is devoted to. The third chapter deals with the history of the Cieszyn Silesia. With regard to the political history, the author is interested in the question of territorial affiliation (since the 19th century) and especially in the change of borders (since World War I). To that end, the author deals more extensively with the Polish-Czech conflict, as well as the newly established after World War I Polish Republic and Czechoslovak Republic. Due to the Polish character of the society, the author consulted materials on the history of Polish national movements and the history of education, as well as economic and demographic data. The society was first registered with the permission of the Polish authorities in Cieszyn. When the headquarters in Nydek and the so-called auxiliary circles found themselves on the Czechoslovakian side in 1920, the association had to be registered a second time, this time on the territory of Czechoslovakia (this was done by the authorities in Český Těšín).

The last chapter attempts to reconstruct the structure, activities and ideological program of the Polish Theosophical Society in the Cieszyn Silesia. Looking at the subject matter in two different contexts, the author has analyzed the basic assumptions and goals of the society as contained in the statutes in relation to the program of the Theosophical Society (Adyar) and in relation to the activities undertaken by the members of the Polish Theosophical Society. The first level of analysis has indicated some significant shifts in the statutes of the Polish Theosophical Society in the Cieszyn Silesia in relation to the mission of the Theosophical Society. The Theosophical Society placed the fraternity of mankind in the first place (the Polish Theosophical Society in the Cieszyn Silesia placed it only in the fourth place); the theosophists in Cieszyn, on the other hand, placed “raising the level of education” as their main goal

(this aim does not exist in the statutes of the Theosophical Society). Finally, the author has referred to the concept of "higher spiritual culture," which was the core of the Society's programmatic activities. The individual goals did not so much reflect a hierarchy of values, but rather an order of implementation – education was the way to realize the idea of "higher spiritual culture," which was to contribute to the development of the idea of brotherhood. The statute, in which education constituted the first point and the fraternity of mankind the last point, was implemented through a specific ideological program (based, among others, on selected publications by Julian Ochorowicz) and specific forms of work (e.g. meetings, lectures, foundation of a library).

Additional research on the Polish Theosophical Society in Cieszyn Silesia is still required. However, it is possible to indicate the particular functions that the association performed. Although it was finally dissolved in 1951, it left behind a network of connections and contacts that survived even after its dissolution. It should be noted, therefore, that the group which created the society, originating from specific communities (including neighbors, professionals, but also relatives), also created a new type of community based on ideological ties. The society strived to realize its program and goals included in the statute as fully as possible – it can be said that many of them were achieved by organizing lectures, courses (e.g. Esperanto language) and meetings. Finally, it is worth noting that the members of the society created, in effect, their own theosophical project – drawing on the ideological program of the Theosophical Society (Adyar), but shaped by and responding to the needs of the local community. It was an attempt to seek common ground for a community divided by nationality, political views and religion, an attempt at "bonding."

Kamila Gęsikowska

„Vyšší duchovní kultura"
Program a působnost Polského teozofického spolku a Těšínském Slezsku

Shrnutí

Tato knížka je věnována Polskému teozofickému spolku na Těšínském Slezsku[1], který na zdejším území působil v období 1919–1951. Jeho sídlo se nacházelo v Nýdku. Během svojí uskutečňované činnosti zmíněný spolek se nacházel na území bývalé Československé republiky. Zmínky o něm najdeme v nepočetně vyskytujících se pracích věnovaných náboženskému životu Těšínského Slezska. Ztvárněny také byly jeho dějiny po druhé světové válce. Neobjevily se však žádné písemné práce, které by popisovaly vznik této organizace, její strukturu, působnost, ani jaké zaujímala místo např. v místním, tedy oblastně-regionálním a také širším společensko-kulturním kontextu.

Autorka se ne bez důvodu soustředila na konkrétně určeném, tedy časově vymezeném období: 1919–1931. Polský teozofický spolek v tomto období vydával časopis „Wyzwolenie"[2] (1919–1920), později byl přejmenován na „Teozofii" (1920–1931). Jedná se o neobyčejně cenný pramen pro zkoumání dějin a historie tohoto teozofického spolku, protože se tam nacházejí vytištěné zajímavé zprávy z různorodých setkání, dále jsou tam uvedena podrobná finanční vyúčtování a jiné údaje, týkající

[1] Tzv. Těšínsko.

[2] Doslova český překlad zmíněného časopisu by mohl znít „Osvobození" nebo „Vysvobození".

se uskutečňovaných činností. Nashromážděné tímto způsobem údaje byly doplněny dodatečně jinými materiály, získané během archivních rešerží a jiných druhů hledání nebo pátrání přímo v archivech, mimo jiné v následujících institucích: Těšínská knihovna, Státní archiv v Katovicích, oddělení v Těšíně, Beskydské muzeum Andrzeje Podžorského ve Visle, Slezská knihovna, Informační vědecké středisko a Vysokoškolská knihovna Slezské univerzity a také knihovna Ekonomické univerzity, dále knihovna Jagellonské univerzity v Krakově, Národní knihovna Ossolinských ve Vratislavi, Zemský archiv v Opavě, Státní okresní archiv Karviná (v České republice) a také Katolická knihovna univerzity v Lovani (Leuven v Belgii).

Aby se dalo prozkoumat, popsat, analyzovat a interpretovat nalezené archiválie a jiné písemnosti, mající dokumentární hodnotu, autorka využila metodu institučně funkčního rozboru, navrženou Bronislavem Malinowským v *Naukowej teorii kultury*[3] (první polské vydání 1958 rok; originální vydání *Scientific Theory of Culture*, 1944 rok). Tato koncepce, oznámená po smrti badatele určuje svým způsobem druhy hodnot a shrnutí metod, které byly vypracovány díky mnoholeté praktice v terénu. Je zároveň také vhodná pro zpracování archivních materiálů. Protože hlavní částí jejího zkoumání je kulturní instituce, chápaná jako důsledek spolupráce lidí, může to rozhodně ulehčit odpověď na položenou otázku, proč spolek vznikl a jaké byly jeho funkce ve srovnání např. s prohlašovanými jeho hesly. Povšimnuté Malinowským rozdíly mezi hlavním cílem instituce (statutem / statutárními stanovy) a finálním důsledkem, tedy funkcí, zdá se být samozřejmostí, ale však s určitou podezíravostí nařizuje dívat se na cíle (účely) deklarované v oficiálních dokumentech a koncepcích, jak jsou právě prezentované v publikacích. V úvahách Gęsikowské zásadním principem stalo se to, že si ne jenom všimla těchto rozdílů a poukázala na ně, ale také to, že dovede konstatovat, jak důležitý je samotný způsob uvádění cílů (dopadů) obsažených v statutu (stanovách). Poukazuje totiž ona ne jenom na to, o čem se všeobecně soudí, že je důležité, ale také občas ukazuje cestu realizačních záměrů, jaké přijal

[3] Doslova český překlad zmíněné knihy by mohl znít „Vědecká teorie kultury“.

spolek. Badatelka se také povolala na koncepci Ralpha Lintona týkající se ideálních a skutečných kulturních vzorů. Skutečné vzory odrážejí faktické (reálné) chování lidí a jejich reakce ohledně typických situací. Ne příliš velký výňatek skutečných vzorů spojuje se s odpovídajícími pro ně tzv. vzory ideálními. Skutečné vzory týkající se dennodenního chování ve většině případů nemají podobu obsaženou v ideálních vzorech. Však ideální vzory často se týkají výjimečného chování, styků s jinými lidmi, a také osobních vzorů. Uskutečnila se předběžná verifikace, jakým způsobem vznešená hesla uváděná mimo jiné v statutu Polského teozofického spolku na Těšínském Slezsku se překládají na životní praxi. Tímto způsobem se rozhodlo, že návrh Lintona je komplementární vůči zhotovené koncepce Malinowského, protože v obou případech výrazně byla oddělena vrstva příkladných doporučení od jejich realizačního uskutečňování.

Knížka se skládá ze čtyř kapitol, úvodu, závěru a příloh. Úvod je zaměřen na oblast vědeckých metod a zároveň zahrnuje popis stavu průzkumu a zkoumání. Dějiny Theosophical Society jsou zkoumány především z náboženského hlediska. Povoláváno se tedy na koncepce následujících autorů: Antoine Faivre, Joscelyn Godwin, Wouter J. Hanegraaff nebo Olav Hammer, kteří psali o Theosophical Society v kontextu západního ezoterizmu. Zabývajíc se Polským teozofickým spolkem na Těšínském Slezsku, Gęsikowska postupně došla k závěru, že náboženské pojetí není vystačující. Velice často v prezentování takových skupin, jako jsou např. teozofické spolky, svobodné zednářství atd., bere se především v potaz to, co současně – výjimečně neprecizně – nazýváme „duchovostí" (spiritualitou), ale ve velice malé míře jsou však zkoumány jiné jevy, včetně např. dennodenního života členů takových útvarů, kteří by mohli odhalit charakteristické napětí mezi ohlašovanými idejemi a dennodenní praxí. Proto autorka předkládá vlastní zkoumací návrh, pocházející z průzkumů kulturálních studií.

První kapitola se týká dějin jevu teozofie a také popisuje, jak byl používán termín *teozofie*. Náboženské práce se zabývají především historií idejí, historií rekonstrukčních jevů na základě rozborů textů myslitelů, uznávaných za teozofy (byť ne všichni z nich se tak určovali). Podepírajíc se dostupnou literaturou, autorka musela uskutečnit vlastní prů-

zkum, který se propojoval s historií teozofie, aby mohla právě ukázat jiné uchycení než to, které se přijímá v rámci průzkumů věnovaných tzv. západnímu ezoterizmu. Nejobecněji se ho dá zdefinovat jako určitý ideový trup v dějinách Evropy, na který se skládá filozofické dědictví řecko-římské myšlenky, s židovskými, křesťanskými a islámskými náboženskými vlivy, hermetickou filozofií, gnosticizmem, astrologií, alchemií, mágií, neoplatonizmem a věštbou.

Provedené průzkumy umožnily ztvárnit dějiny zmíněné organizace, založenou Helenou Bławatskou v roce 1875, viz. Theosophical Society, a po 1895 roku Theosophical Society (Adyar). Členové Polského teozofického spolku na Těšínském Slezsku chtěli, aby jejich spolek byl uznán za oficiální sekci (dosvědčuje tomu mimo jiné vyhlášený program zmíněnou organizací, ale také např. razítka, jaké spolek používal). Této problematice je věnována druhá kapitola. Třetí kapitola se soustřeďuje na dějinách Těšínského Slezska. Co se týče politické historie, autorku zajímala otázka územní příslušnosti (od 19. století), obzvlášť změny hranic (od první světové války). Badatelka zaujala se ve větší míře polsko-českým konfliktem, nově vzniklým po první světové válce mezi Polskem a Československem. Kvůli polské povaze spolku sáhnula až k matariálům týkajících se tématiky dějin polských národních hnutí, ale také dějin z oblasti edukace, vzdělávání a osvěty. Využívala také údaje, které se týkaly hospodářství a demografie. Poprvé spolek byl zaregistrován se souhlasem polských státních orgánů v Těšíně. Když hlavní sídlo v Nýdku společně s tzv. vedlejšími detašovanými odděleními ocitlo se v 1920 roce na československé straně, zmíněný spolek musel být registrován podruhé, tentokrát na území Československa (provedly to státní orgány v Českém Těšíně).

V poslední kapitole se pokouší autorka zachytit obraz rekonstrukční struktury, činnosti, působnosti a také ideový program Polského teozofického spolku na Těšínském Slezsku. Badatelka přeanalyzovala ve dvou kontextech základní předpoklady a cíle spolku, obsažené v statutu vzhledem k programu Theosophical Society (Adyar) a také v poměru vůči činnosti, jakou uskutečňovali členové Polského teozofického spolku. První úroveň analýzy určila některé významné posuny v statutu Polského teozofického spolku na Těšínském Slezsku ve srovnání s misí Theosophical

Society. TS na prvním místě vidělo bratrství lidství (Polský teozofický spolek na Těšínském Slezsku teprve tento bod měl na čtvrtém místě); ale těšínští teozofové na čele svých úkolů umístili „pozvednutí úrovně osvěty" (tento bod, týkající se předmětné otázky se nenachází v statutu Theosophical Society). Gęsikowska konečně se povolala na koncepci „vyšší duchovní kultury", určující jádro programových činností spolku. Jednotlivé cíle ne jenom odrážely hierarchii hodnot, ale spíše realizační pořádek – edukace byla cestou uskutečňování idejí „vyšší duchovní kultury", která se měla stát podnětem rozvoje ideje bratrství. Statut, ve kterém edukace určovala první bod, a bratrství lidskosti zase poslední bod, byl realizován konkrétním ideovým plánem (založeném mimo jiné na vybraných publikacích Juliana Ochorowicza) a také na určitých pracovních formách (např. setkání, přednášky, vznik knihoven).

Prováděné průzkumy a jiné druhy uskutečňovaného zkoumání týkající se Polského teozofického spolku na Těšínském Slezsku vyžadují neustálé doplňování. Můžeme však určit jednotlivé funkce, jaké spolek plnil. I když byl popisovaný spolek v roce 1951 definitivně zrušen, ponechal po sobě síť spojitostí a kontaktů, které přežily dokonce i po jeho likvidaci. Je tedy nutné si povšimnout, že skupina tvořící spolek, pocházející z určitých společností (mimo jiné můžeme vyjmenovat sousedské, odborné, příbuzenské), utvořila také nový druh společenství, opíracím se na ideovém svazku. Spolek směřoval k nejplnější realizaci svého programu a určených předem cílů, jaké byly obsaženy ve stanovách zmíněné organizace. Dá se tedy říci, že hodně z těchto vyjmenovaných bodů se podařilo dosáhnout, a to právě kvůli organizování přednášek, kurzů (např. jazyka esperanto) a různorodých druhů setkání. Konečně je nutné také zdůraznit, že členové spolku vytvořili svůj vlastní teozofický projekt – čerpající z ideového programu Theosophical Society (Adyar), který byl však přizpůsoben pro místní lokální potřeby občanů a vyhovoval jim. Byl to pokus vyhledávání společné půdy pro rozdělené společenství, kvůli národnostním otázkám, politickým názorům a vyznání. Tento pokus byl v zkrácené formě „vázáním" nebo „propojováním" těchto vyjmenovaných jevů.

Redaktor: Agnieszka Plutecka

Projekt okładki: Tomasz Kipka

Projekt układu typograficznego: Tomasz Kiełkowski

Redaktor techniczny: Małgorzata Pleśniar

Korektor: Lidia Szumigała

Łamanie: Edward Wilk

Redaktor inicjujący: Paulina Janota

Nota copyrightowa obowiązująca do 30.09.2022
Copyright © 2021 by Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

Sprzyjamy otwartej nauce. Od 1.10.2022 publikacja dostępna na licencji Creative Commons. Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe (CC BY-SA 4.0)



Wersja elektroniczna monografii zostanie opublikowana w formule wolnego dostępu w Repozytorium Uniwersytetu Śląskiego www.rebus.us.edu.pl

https://orcid.org/0000-0003-3807-6564
Gęsikowska, Kamila

„Wyższa kultura duchowa" : program i działalność Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim (1919-1931) / Kamila Gęsikowska - Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2021. - (Historia i Teoria Kultury ; 2)

https://doi.org/10.31261/PN.3982

ISBN 978-83-226-3994-8
(wersja drukowana)

ISBN 978-83-226-3995-5
(wersja elektroniczna)

ISSN 2719-9010

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawnictwo@us.edu.pl

Druk i oprawa:
Volumina.pl Daniel Krzanowski
ul. Księcia Witolda 7–9
71-063 Szczecin

Wydanie I. Ark. druk. 28,25. Ark. wyd. 26,5. Publikację wydrukowano na papierze Munken Print White 90g vol. 1.5. PN 3982. Cena 69,90 zł (w tym VAT).

ISSN 2719-9010
Cena 69,90 zł (w tym VAT)
ISBN 978-83-226-3995-5
9 788322 639955

Więcej o książce

HiT KULTURY

Książka poświęcona jest programowi i działalności Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim w latach 1919–1931 (okres największej aktywności, także wydawniczej, tej organizacji). Stowarzyszenie to, działające przez większą część swego istnienia po czeskiej stronie granicy i formowane przez lokalne uwarunkowania historyczno-kulturowe, wypracowało szczególny program, którego istotnym punktem było zagadnienie „wyższej kultury duchowej".

Kamila Gęsikowska – doktor nauk humanistycznych, kulturoznawca. Zajmuje się teorią i historią kultury; skupia się m.in. na: antropologicznej analizie hebrajskich tekstów biblijnych, badaniu dziewiętnastowiecznych i dwudziestowiecznych instytucji kulturowych oraz historii myśli teoretycznokulturowej.
Autorka artykułów w recenzowanych monografiach naukowych, recenzji naukowych; uczestniczka i współorganizatorka konferencji naukowych.

ISSN 2719-9010
Cena 69,90 zł (w tym VAT)
ISBN 978-83-226-3995-5
9 788322 639955

Więcej o książce