Recenzent:
Józef Smaga

Projekt okładki i stron tytułowych:
Andrzej Taranek

Redakcja, skład i łamanie:
Adam Kamiński

Publikacja dofinansowana
z funduszu Prorektora ds. Nauki
oraz działalności statutowej
Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Gdańskiego

© Copyright by Uniwersytet Gdański
Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego

ISBN 978-83-7326-769-5

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego
81–824 Sopot, ul. Armii Krajowej 119/121, tel./fax 58 523 11 37
http://wyd.ug.gda.pl; e-mail: wyd@ug.gda.pl

SPIS RZECZY

UWAGI WSTĘPNE ... 7
Uwagi redakcyjne ... 21

DROGI WTAJEMNICZENIA ... 23
Teozofia ... 33
Antropozofia ... 52
Rosyjskie formacje ezoteryczne po 1917 roku ... 63
Agni Joga ... 67
Czwarta Droga ... 76

DYDAKTYKA OKULTYSTYCZNA ... 87
Publicystyka ... 87
Proza dydaktyczna ... 143
Legendy rosyjskich templariuszy ... 151
Jelena Bławatska: *Koszmarne opowieści* ... 158
Wiera Kryżanowska-Rochester: *Pięcioksiąg Wtajemniczenia* ... 182
Konkordia Antarowa: tetralogia okultystyczna *Dwa życia* ... 211
Olga Forsz: *U Bram*, *Hinduski mędrzec*, *Passiflora*, *Rycerz z Norymbergii* ... 214
Nikołaj Roerich: *Śambhala Świetlista*, baśnie ... 229
Piotr Uspienski: *Rozmowy z diabłem*, *Kinemodrama, czyli Dziwny żywot Iwana Osokina* ... 242
Gieorgij Gurdżijew: *Opowieści Belzebuba* ... 267

POWIEŚĆ INICJACYJNA ... 280
Fiodor Sołogub: *Tworzona legenda* (rosyjski Ofterdingen *vs* rosyjski Zanoni) ... 317
Aleksiej Skałdin: *Wędrówki i przygody Nikodema Starszego* (*iter perfectionis* po rosyjsku) ... 358
Boris Popławski: *Apołłon Biezobrazow, Do domu z niebios* (pomnik nieznanego żołnierza rosyjskiej mistyki) ... 409

ORDO EX CHAO ... 452

BIBLIOGRAFIA ... 457

INDEKS OSÓB ... 489

РЕЗЮМЕ ... 505

SUMMARY ... 506

UWAGI WSTĘPNE

Ezoteryczne zainteresowania rosyjskich elit twórczych końca XIX wieku i pierwszych dekad XX stulecia nie budzą dziś wątpliwości. W znaczenie tego zjawiska nie wątpili także sami zainteresowani. W 1915 roku Iwanow-Razumnik pisał o przyszłym historyku literatury, który badania nad twórczością rosyjskich modernistów będzie musiał rozpocząć od „wykopalisk w wielotomowej teozofii naszych czasów". Ten przenikliwy krytyk i aktywny uczestnik życia literackiego Srebrnego Wieku dodawał, że o ile psychologom studia nad dziejami okultyzmu[1] przełomu XIX i XX wieku mogą dostarczyć wielu interesują-

[1] Zgodnie z sugestiami Jerzego Prokopiuka ezoteryzm i okultyzm warto traktować jako pojęcia synonimiczne, oznaczające w obydwu przypadkach najstarszą „tajemną wiedzę" ludzkości, prowadzącą adeptów do poznania Bóstwa i świata duchowego. Zob.: idem, *Ścieżki wtajemniczenia. Gnosis aeterna,* Warszawa 2000, s. 92 i in. Trzeba jednak zaznaczyć, że jak dotąd trudno mówić o pełnej zgodności terminologicznej. Historycznie i terytorialnie bywało różnie. W Rosji na przełomie XIX i XX wieku szersze i bardziej pozytywne (z wyraźnym odcieniem „naukowości") było pojęcie „okultyzm" (оккультизм, оккультный), które w związku z tym eksploatowano dużo chętniej i częściej niż „ezoteryzm" (эзотеризм, эзотерика, эзотерический), kojarzony wówczas raczej negatywnie, w sensie podejrzanych, nieuczciwych i niebezpiecznych praktyk magicznych. Z czasem sytuacja uległa odwróceniu, ale i pewnej „neutralizacji". Od drugiej połowy XX wieku termin „ezoteryzm" stopniowo traci pejoratywny wydźwięk, ale i przez wielu badaczy jest traktowany jako znacznie pojemniejszy niż „okultyzm". Por. na przykład E. Biernat, *W kręgu modernistycznego ezoteryzmu*, w: *Światło i ciemność. Motywy ezoteryczne w literaturze rosyjskiej przełomu XIX i XX wieku*, pod. red. eadem, Gdańsk 2001, s. 9.

cych spostrzeżeń, o tyle dla historyka literatury będzie to lektura obowiązkowa, której ominąć mu nie wolno[2]. Razumnik nie wziął pod uwagę zasadniczej historycznej przeszkody, która na długie dziesięciolecia uniemożliwiła realizację jego przewidywań. Sowieccy literaturoznawcy nie tylko skrupulatnie pomijali temat związków symbolistów i postsymbolistów z naukami hermetycznymi, lecz także – z nielicznymi wyjątkami – próbowali zepchnąć w niebyt całą tę niezwykłą epokę wraz z jej poszukiwaniami w sferze ducha. Działo się tak przede wszystkim dlatego, że pełne ujęcie kultury rosyjskiego modernizmu i jego okolic bez uwzględnienia ideologicznie niewygodnego „okultystycznego syndromu" jest po prostu niemożliwe.

Sytuacja uległa pewnej poprawie dopiero w latach siedemdziesiątych XX wieku, kiedy zaczęły pojawiać się prace zachodnich, a później i rosyjskich badaczy poświęcone twórczości obu pokoleń symbolistów oraz ich następców. Powoli na światło dzienne wydobywano z archiwów nie tylko zapomnianą poezję i prozę, bogatą eseistykę i krytykę, lecz także wspomnienia, korespondencję artystów i ludzi związanych ze środowiskiem literackim przełomu wieków. Już nie tylko Aleksandr Błok oraz ceniony przez sowiecką krytykę, „nawrócony" dekadent Walerij Briusow „podręcznikowo" reprezentowali literaturę tych czasów. Obok nich pojawili się inni „starsi" – na razie bezpiecznie „przykrojeni" do słusznego wzorca – Fiodor Sołogub, Konstantin Balmont, Dmitrij Mierieżkowski, Zinaida Gippius i „młodsi" symboliści: Andriej Bieły, Wiaczesław Iwanow, a w ślad za nimi: Nikołaj Gumilow, Osip Mandelsztam, Maksimilian Wołoszyn, Michaił Kuzmin, Wielimir Chlebnikow czy Władysław Chodasiewicz. Publikacje sygnowane nazwiskami takich badaczy jak: Leonid Dołgopołow, Konstantin Azadowski, Nikołaj Bogomołow, Aleksandr Ławrow[3], Zara

[2] Zob.: Иванов-Разумник, *Андрей Белый*, в: С. Венгеров, *Русская литература XX века*, т. 3, ч. 2, Москва 1916. Przywołuję za: M. Carlson, *NO RELIGION HIGHER THAN TRUTH. A History of the Theosophical Movement in Russia*, 1975–1922, Princeton, New Jersey 1993.

[3] Pełen spis publikacji Ławrowa obejmujący ponad czterysta pozycji został umieszczony w tomie wydanym przez Instytut Literatury Rosyjskiej RAN z okazji jubileuszu Profesora: *На рубеже двух столетий. Сборник в честь*

Minc czy John Malmstad[4] oznaczały kolejne odkrycia: wydobywały na światło dzienne zapomnianych twórców, a wraz z nimi ich utwory, które wydawały się na zawsze stracone. Dzięki nim wiedza o modernizmie rosyjskim rozszerzała się skutecznie, ukazując bogate i różnorodne oblicza tej epoki.

Szczęśliwie od lat dziewięćdziesiątych minionego stulecia można zaobserwować w Rosji modę na Wiek Srebrny, połączoną, nieprzypadkowo – jak się wydaje – ze wzmożonym zainteresowaniem „naukami tajemnymi"[5]. Zarówno szacowne, jak i mniej znane rosyjskie oficyny publikują „wydobyte spod ziemi" teksty. Są to bardzo często wspomnienia, dzienniki i listy, wydawane po raz pierwszy lub przedrukowywane z edycji emigracyjnych. Wielką popularnością cieszą się wznowienia przedrewolucyjnej, a także emigracyjnej prozy „pierwszej fali", nierzadko utworów niedokończonych, niekiedy szkiców, a nawet krótkich fragmentów dzieł, którym w całości nie udało się przetrwać. Epoka jeszcze do niedawna oficjalnie odżegnywana od czci i wiary jako wtórna, ślepo powielająca zachodnie wzorce, a więc niewarta zainteresowania, okazuje się fenomenem kultury[6] wyjątkowo odkrywczym, niepowtarzalnym

---

60-летия Александра Васильевича Лаврова, сост. В. Багно, Дж. Малмстад, М. Маликова, Москва 2009.

[4] To, oczywiście, nie cała lista wybitnych badaczy kultury Srebrnego Wieku. W polskiej rusycystyce można wymienić prace Elżbiety Biernat, Grażyny Bobilewicz, Krzysztofa Cieślika, Marii Cymborskiej-Lebody, Ireny Fijałkowskiej-Janiak, Tadeusza Klimowicza, Izabelli Malej, Adama Pomorskiego, Telesfora Poźniaka, Józefa Smagi, Barbary Stempczyńskiej, Jadwigi Szymak-Reifer, Haliny Waszkielewicz, które wniosły znaczący wkład do wiedzy o modernizmie rosyjskim.

[5] Na szczególną uwagę zasługuje naukowa seria *Россия и Гнозис*, wydawana przez Rosyjską Bibliotekę Państwową Literatury Obcej im. M. Rudomino, w której od lat dziewięćdziesiątych XX wieku, ukazują się artykuły specjalistów poświęcone między innymi ezoterycznym aspektom kultury rosyjskiej w kontekście europejskim. Moskiewska biblioteka wraz z Rosyjskim Muzeum im. A. Puszkina oraz Biblioteką Filozofii Hermetyzmu z Amsterdamu była między innymi współorganizatorem wystawy i konferencji *500 lat gnostycyzmu w Europie*. Zob.: *500 лет гностицизма в Европе. Материалы конференции 26–27 марта 1993 г.,* Москва 1994.

[6] W ostatnich latach w Rosji pojawia się coraz więcej publikacji dążących do syntetycznego ujęcia spuścizny rosyjskiego modernizmu. Mówi się w nich wyraźnie o „fenomenie Srebrnego Wieku". Zob. na przykład: *Русская литера-*

momentem spotkania wielu twórczych, a niekiedy genialnych osobowości, których spuścizna zaskakuje przede wszystkim spójnością artystycznych dążeń pomimo swej niewiarygodnej różnorodności.

Lektura tych materiałów, pojawiających się ostatnimi czasy w wielkiej obfitości, także dzięki bardzo popularnym w Rosji wirtualnym archiwom literackim[7], musi zwrócić uwagę na ów wspomniany na początku *casus* Razumnika. Wszystkie wymienione tu nazwiska twórców (a także wielu innych, którzy pojawią się na dalszych stronach tej książki), w mniejszym lub większym stopniu, niekiedy wręcz natrętnie, a niekiedy tylko marginalnie, prowadzą badacza kultury rosyjskiej na ścieżki ezoterycznych poszukiwań. Lektura „wielotomowej teozofii naszych czasów", odczytanej tu nie tyle jako określona doktryna, lecz raczej jako kompleks idei związanych z nieortodoksyjną duchowością, rozwijających się u schyłku XIX wieku i w trzech pierwszych dziesięcioleciach XX stulecia[8] – zgodnie z proroctwem krytyka – staje się nieodzowna w procesie

тура рубежа веков (1890-е – начало 1920-х годов), в 2-х томах, ред. колл.: Н. Богомолов, В. Келдыш, И. Корецкая, Д. Магомедова, А. Чудаков, ИМЛИ РАН, Москва 2001, с. 3. Dotychczas autorami takich syntez byli przede wszystkim zachodni badacze, na przykład Efim Etkind, Georges Nivat, Ilia Serman, Vittorio Strada (zob.: *История русской литературы: XX век: Серебряный век*, под ред. Ж. Нива, И. Сермана, В. Страды и Е. Эткинда, Москва 1995 – przekład wydania francuskiego Librairie Arthème Fayard z 1987 roku: *Histoire De La Littérature Russe. Le XXe Siècle l'Age d'Argent*) czy Avril Pyman (A. Пайман, *История русского символизма*, Москва 2000 – przekład wydania brytyjskiego Cambridge University Press z 1994 roku: eadem, *A History of Russian Symbolism*).

[7] Zob. na przykład: najbogatszą z nich Bibliotekę Maksima Moszkowa (www.lib.ru) czy Rosyjską Bibliotekę Wirtualną (http://www.rvb.ru) lub IM WERDEN – Bibliotekę Rosyjskiej Emigracji (http://imwerden.de).

[8] Spośród wielu pytań, które pojawiły się podczas badań nad rosyjską prozą ezoteryczną przełomu wieków, ważną okazała się kwestia wyznaczenia granic czasowych i terytorialnych. Nasuwające się nawykowo porównania z rosyjskim symbolizmem, a także niejednoznacznie definiowane pojęcie Srebrnego Wieku stanowiły pewną przeszkodę w ustaleniu stanu rzeczywistego na podstawie faktów, nie zaś przyzwyczajeń. Ostatecznie rozdziały poświęcone okultystycznej publicystyce szkoleniowej, prozie dydaktycznej i powieści ezoterycznej, które przywołują miejsca i daty powstania tych utworów, a także ich pierwszych (i nierzadko kolejnych) wydań, pozwoliły dość precyzyjnie wyznaczyć ramy czasowe omawianego zjawiska.

wszechstronnych studiów nad epoką. Bez niej tekst Srebrnego Wieku jest nieczytelny, chciałoby się powiedzieć hermetyczny, mając na myśli obydwa znaczenia tego słowa. Dziś staje się jasne, że okultyzm jest jednym z najistotniejszych kodów, pozwalających na właściwy odbiór literatury rosyjskiego modernizmu.

I tu pojawia się jeszcze jeden ważny wątek obecny we wspomnianej na początku wypowiedzi Iwanowa-Razumnika. Mówiąc o badaniach nad twórczością symbolistów i pseudosymbolistów, krytyk wymienia nie tylko literackich gigantów, lecz mówi także o pisarzach mniejszego formatu, nie bez złośliwości, posługując się zmodyfikowanym przez Biełego nazwiskiem pisarza Gieorgija Czułkowa – „Żorża Nulkowa”[9]. Do tej grupy należą twórcy, którzy ostatnio coraz częściej budzą zainteresowanie badaczy. Są wśród nich Lidia Zinowjewa-Annibał, Ellis (Lew Kobylinski), Cherubina de Gabriack (Jelizawieta Wasiljewa), Diks (Boris Leman), Boris Popławski, Emilij Medtner, Pimien Karpow, Sigismud Krzyżanowski, Piotr Uspienski, Aleksiej Skałdin czy wspomniany Czułkow oraz wielu innych. Zarówno ich do niedawna zapomniana, a obecnie odkrywana na nowo twórczość, jak i „działania okołoliterackie”, o których wiadomo z korespondencji i memuarów, ujawniają zaskakująco rozległą sieć środowiskowych powiązań, których podstawą było zainteresowanie „naukami tajemnymi”, jak przyjęło się określać wszelkie nurty ezoteryczne.

Badania nad okultyzmem przełomu wieków zainicjowane w latach osiemdziesiątych najczęściej koncentrują się na ustaleniu faktografii, uwzględniającej zarówno przegląd archiwaliów, kalendarium wydarzeń, jak i krąg osób powiązanych ze sobą na przykład przynależnością do organizacji ezoterycznych. Ostatnie dwa dziesięciolecia to wzmożone poszukiwania i odkrycia okultystycznych kontekstów dzieł należących do twórców omawianej epoki. Temat rozrasta się w niezwykłym tempie i zmusza do rewizji wielu wcześniejszych utartych sądów o Srebrnym Wieku. Szczególne zasługi w odkrywaniu i opracowywaniu

[9] Жеоржий Нулков pojawił się w *Symfonii „Puchar zamieci”* (*Кубок метелей*, 1907) Andrieja Biełego.

materiałów mają tu wspomniani wcześniej badacze: Ławrow, Azadowski, Bogomołow, Malmstad oraz Lena Silard, a ostatnio także Michaił Biezrodny i Gieorgij Obatnin. Do podstawowych publikacji, podejmujących próbę pewnej syntezy omawianego zjawiska należy tom *The Occult in Russian and Soviet Culture* wydany w 1997 roku przez grupę młodych badaczy skupionych wokół Bernice Glazer Rosenthal[10], w którym znalazły się artykuły poświęcone zarówno źródłom rosyjskiej nieortodoksyjnej duchowości, jak i różnym aspektom działań o charakterze okultystycznym od przełomu XIX i XX wieku aż do czasów współczesnych. Syntetyczny charakter posiada także książka Marii Carlson *NO RELIGION HIGHER THAN TRUTH. A History of the Theosophical Movement in Russia, 1875–1922*[11], poświęcona dziejom jednej z najważniejszych organizacji ezoterycznych w Rosji początku XX wieku – Rosyjskiemu Towarzystwu Teozoficznemu. Bardzo ważną pozycją jest bez wątpienia zbiór artykułów Nikołaja Bogomołowa, omawiających różne zjawiska z pogranicza okultyzmu i literatury, wydanych pod tytułem *Русская литература начала XX века и оккультизм*[12]. Panoramę rosyjskiego ezoteryzmu rozszerzają także publikacje Magnusa Ljunggrena[13], Moniki Spiwak[14], Taja Gut[15] i Diany Oboleńskiej[16], będące próbą ogarnięcia twórczości Andrieja Biełego z perspektywy jego przynależności do Towarzystwa Antropozoficznego. Ostatnio wydana książka Renaty von Maydell[17] jest

[10] *The Occult in Russian and Soviet Culture,* ed. B. G. Rosenthal, Ithaca 1997.
[11] Zob.: przyp. 2.
[12] Н. Богомолов, *Русская литература начала XX века и оккультизм*, Москва 2000.
[13] M. Ljunggren, *The Dream of Rebirth. A Study of Andrej Belyj's Novel „Peterburg"*, Stockholm 1992. Przede wszystkim rozdział *The Meeting with Steiner*.
[14] М. Спивак, *Андрей Белый – мистик и советский писатель*, Москва 2006. Zob. także: eadem, *Посмертная диагностика гениальности. Э. Багрицкий, А. Белый, В. Маяковский в коллекции Института мозга*, Москва 2001.
[15] *Andrej Belyj. Symbolismus. Antroposophie. Ein Weg. Texte – Bilder – Daten*, ed. T. Gut, Dornach 1997
[16] D. Oboleńska, *Путь к посвящению. Антропософские мотивы в романах Андрея Белого*, Gdańsk 2009.
[17] R. von Maydell, *Vor dem Thore: Ein Vierteljahrhundert Anthroposophie in Russland,* Bochum-Freiburg 2005. Zob. także: eadem, *„Спешу спокойно...":*

wynikiem badań autorki nad wpływem idei Rudolfa Steinera na kulturę rosyjską. Warto przypomnieć także publikacje Gieorgija Niefiedjewa, poświęcone dziejom Różókrzyża w Rosji[18], czy Andrieja Nikitina, odkrywające zupełnie nieznane dotychczas karty historii rosyjskich templariuszy i różokrzyżowców oraz ich prześladowań w czasach stalinowskich[19].

Badania źródłowe, prowadzone na podstawie wydobywanych z archiwów listów oraz wspomnień przedstawicieli intelektualnej i artystycznej elity Srebrnego Wieku, dostarczają wciąż nowych danych, prowokując do pogłębionych studiów nad literaturą i kulturą rosyjską w kontekście ezoterycznym. Nie chodzi tu tylko o teksty i autorów, którzy w oczywisty sposób od dawna kojarzą się z ezoteryką, jak na przykład Bieły, Wołoszyn czy Wiaczesławem Iwanow – sztandarowi „wtajemniczeni" rosyjskiego symbolizmu. Warto uświadomić sobie, że niewiele jest nazwisk twórców przełomu wieków, które w ten lub inny sposób nie wiążą się z duchowymi poszukiwaniami czy raczej próbami przekraczania nieprzekraczalnego.

Takie badania od kilkunastu lat są prowadzone na Uniwersytecie Gdańskim. Obejmują one zarówno analizę zjawisk

---

К истории оккультных увлечений Эллиса, „Новое Литературное Обозрение" 2001, № 51.

[18] Niefiedjew należy do badaczy, którzy w ostatnich latach podejmują próby syntezy omawianego zjawiska. Zob. na przykład: Г. Нефедьев, *Русский символизм и розенкрейцерство (статья первая)*, „Новое Литературное Обозрение" 2001, № 51. Druga część tego tekstu została opublikowana w numerze 56 tego czasopisma z 2002 roku. Por. także idem, *Русский символизм: от спиритизма к антропософии. Два документа к биографии Эллиса*, „Новое Литературное Обозрение" 1999, № 39; idem, *Итальянские письма Андрея Белого: ракурс к "Посвящению"*, в: *Archivio Italo-Russo II. Русско-итальянский архив II*, сост. Д. Рицци и А. Шишкин, Салерно 2002 (źródło: http://imwerden.de).

[19] А. Никитин, *Мистики, розенкрейцеры и тамплиеры в советской России*, Москва 2000, idem, *Rosa Mystica. Поэзия и проза российских тамплиеров*, Москва 2002; *Мистические общества и ордена в Советской России, вып. 1, Орден российских тамплиеров, т. 1: Документы 1922–1930, т. 2: Документы 1930–1944, т. 3: Легенды тамплиеров. Литература ордена,* публ. А. Никитина, Москва 2003; *Мистические общества и ордена в Советской России, вып. 2, Розенкрейцеры в Советской России. Документы 1922–1937*, публ. А. Никитина, Москва 2004; *Мистические общества и ордена в Советской России, вып. 3, Эзотерическое масонство в Советской России. Документы 1923–1941*, публ. А. Никитина, Москва 2005.

związanych z inspiracjami okultystycznymi w kulturze rosyjskiej, ze szczególnym uwzględnieniem Srebrnego Wieku, jak i badanie tekstu literackiego pod kątem symboliki ezoterycznej. Ta książka także należy do tego nurtu. Jej tytuł przywołuje jedno z ważniejszych pojęć występujących w literaturze okultystycznej. *Wtajemniczenie* (inicjacja) jako określenie procesu duchowej przemiany pojawia się w dziełach Jeleny Bławatskiej, Rudolfa Steinera, Piotra Uspienskiego, Gieorgija Gurdżijewa, Jeleny i Nikołaja Roerichów oraz wielu innych nauczycieli i ich uczniów, a także sympatyków i obserwatorów, którzy są bohaterami tej monografii.

Bezpośredni wpływ na jej powstanie miały przede wszystkim badania nad rosyjskim okultyzmem, prowadzone przez zespół gdańskich literaturoznawców pod kierunkiem Elżbiety Biernat, które zaowocowały powstaniem cyklu *Światło i ciemność. Motywy ezoteryczne w literaturze rosyjskiej przełomu XIX i XX wieku*[20]. Inspirująco podziałały również otwarte pytania postawione przez Nikołaja Bogomołowa we wspomnianej książce *Русская литература начала XX века и оккультизм*. Szczególną rolę sprawczą należy przypisać publikacji *Poszukujący, nawiedzeni, opętani. Z dziejów spirytyzmu i okultyzmu w literaturze rosyjskiej*[21], której autor – Tadeusz Klimowicz – w latach osiemdziesiątych XX wieku zainicjował w Polsce badania nad rosyjskim „okultystycznym syndromem", ale i dokonał pierwszej wstępnej syntezy omawianego zjawiska.

Próba solidnej analizy fenomenów kultury nigdy nie jest zadaniem łatwym. Próba syntetycznego ujęcia literackiej spuścizny Srebrnego Wieku z perspektywy wpływów niedogmatycznej duchowości wydaje się zadaniem karkołomnym, chociażby ze względu na rozległość tematu. Powodem jest jednak nie tylko bardzo szeroki zakres podjętych badań i wciąż jeszcze utrudniony dostęp do materiałów archiwalnych, ale nade wszystko problemy wynikające ze specyfiki samego ezoteryzmu przełomu wieków. Z jednej strony należy postrzegać go jako szeroki ruch

[20] Bibliografia prac poświęconych ezoteryzmowi Srebrnego Wieku autorstwa gdańskich badaczek została umieszczona na końcu książki.

[21] T. Klimowicz, *Poszukujący, nawiedzeni, opętani. Z dziejów spirytyzmu i okultyzmu w literaturze rosyjskiej,* Wrocław 1992.

społeczny, bezpośrednio związany z rosyjskim Religijno-Duchowym Renesansem. W tym sensie jest to jednocześnie mocne spoiwo łączące Rosję z Europą, swoista „międzynarodówka" wypracowana przecież, co wielce znamienne, przy znaczącym udziale Rosjan (by wspomnieć tu chociażby najbardziej zasłużoną „wtajemniczoną" – Jelenę Bławatską), ale i zjawisko mające specyficznie lokalną postać, która nie pozwala postawić znaku równości pomiędzy nurtem rosyjskim a europejskim, na przykład francuskim czy niemieckim.

Trudności z analizą okultyzmu przełomu wieków wynikają również z niezwykłej dynamiki tego zjawiska. Poszczególne frakcje i grupy nie były bytami odizolowanymi, przeciwnie – czerpały od siebie nawzajem, tworząc wielowymiarową, a przez to trudną do ogarnięcia i opisu, przestrzeń wpływów i zapożyczeń. Z drugiej strony okultyzm trzeba ujmować w kategoriach najbardziej osobistego (i przez to niemal niedefiniowalnego), niepowtarzalnego i wymykającego się opisowi doświadczenia natury duchowej, które obejmuje zarówno samo pragnienie przeniknięcia w sferę nadzmysłową, rozmaite działania przygotowawcze, jak i sam proces wtajemniczenia – przemiany inicjowanego. Ta wewnętrzna sprzeczność pomiędzy masowym a indywidualnym rodzi szereg pytań, na które rzadko znaleźć można jednoznaczne odpowiedzi.

Wiele wątpliwości budzi przede wszystkim problem rozgraniczeń pomiędzy tak zwanym „okultyzmem prawdziwym", będącym filozofią życiową, a okultyzmem popularnym, który więcej wspólnego ma z modą niż z faktycznymi poszukiwaniami w sferze ducha. Taki podział proponuje Bogomołow, z założenia odrzucając ten drugi, „jarmarczny" wariant ezoteryzmu, jako mało znaczący z punktu widzenia badań literackich. To podejście znajduje swoje logiczne uzasadnienie. Zakłada ono wyodrębnienie pisarzy-okultystów (przede wszystkim należących do artystycznych wyżyn epoki), którzy traktowali duchową naukę niezwykle poważnie – świadomie dążyli do ezoterycznej inicjacji (i prawdopodobnie zostawali inicjowanymi), a w ich twórczości można znaleźć wyraźne ślady tego procesu, poparte dodatkowo niezaprzeczalnymi dowodami w postaci listów, zapisów w dziennikach czy tomach wspomnień. Niestety

takie warunki spełniają jedynie nieliczni twórcy: wspomniany Wołoszyn, Wiaczesław Iwanow, Roerich i przede wszystkim – Biały, który na kartach tej książki jest obecny jedynie w roli niepowtarzalnego wzorca, bowiem o jego inspiracjach ezoterycznych powstało ostatnio kilka monografii, o których wspomniałam wcześniej[22].

Pozostali pisarze przełomu wieków, także ci mniej znani i utalentowani, którzy wstąpili na ścieżkę ezoterycznego wtajemniczenia, stawiają przed badaczem znacznie więcej pytań, niż oferują odpowiedzi. W praktyce okazuje się, że okultystyczne poszukiwania stanowiły jedynie dłuższy lub krótszy epizod w ich życiu lub o ich inicjacji wiadomo niewiele, choć pewne przesłanki wskazują, że należeli do grona wtajemniczonych. Ewentualnie, że twórca najprawdopodobniej nie należał do żadnej organizacji ezoterycznej, a jednak posiadł wiedzę z obszaru duchowej nauki albo utrzymywał, że tak było. Często też okazuje się, że pisarze interesowali się ezoteryzmem, lecz nie mogąc znaleźć odpowiadającej im drogi duchowego rozwoju, przechodzili z jednej formacji do drugiej, niekiedy pozostając członkami kilku takich grup równocześnie, a nawet sami stawali na czele nowej frakcji, która aspirowała do miana jedynego prawdziwego źródła duchowego doświadczenia. Warto dodać, że nie wszystkie te organizacje okazywały się jednakowo „poważne" i „prawdziwie ezoteryczne", co zależało w dużej mierze od indywidualnej oceny dokonywanej przez adepta lub kandydata na członka takiej grupy. To, co dla jednych było doświadczeniem najwyższej duchowej próby, innym wydawało się nieznośną farsą i szarlatanerią.

W badaniach nad ezoteryzmem ważnym problemem okazuje się także ustalenie kanonu tekstów, który odegrał rolę najbardziej inspirującego źródła idei i nastrojów. Dzienniki, memuary i listy twórców Srebrnego Wieku dają niemało wskazówek, jednak przede wszystkim uświadamiają, z jak niewiarygodnie rozległym i niejednorodnym obszarem mamy do czynienia. Może się wręcz wydawać, że to właśnie masowość

[22] Zob.: przyp. 13–16.

okultystycznych publikacji (pomińmy na razie ich gatunkową specyfikę), przekładów klasycznych i współczesnych tekstów o ugruntowanej pozycji w ezoterycznej tradycji europejskiej czy dzieł należących do duchowej spuścizny Wschodu, nierzadko także publikacji o bardzo wątpliwej wartości, wpisujących się w schemat literackiego kiczu – spowodowała na początku XX wieku w Rosji „przekroczenie masy krytycznej", swoistą epidemię i – w konsekwencji – powstanie rodzimej literatury ezoterycznej i najciekawszej jej formy: rosyjskiej powieści inicjacyjnej.

Czy zatem można i należy jednoznacznie stawiać granicę pomiędzy „tanim okultyzmem" a „prawdziwą duchową nauką"? W moim przekonaniu taki podział wyklucza całościowy ogląd (lub co najmniej próbę oglądu) omawianego zjawiska, zważywszy, jak trudno byłoby dokonać owych rozgraniczeń w odniesieniu do konkretnych twórców i ich duchowych doświadczeń, najczęściej pozostających przecież poza możliwościami weryfikacji. Prezentacja szerokiego spektrum utworów, należących zarówno do spuścizny „zapomnianych" pisarzy-ezoteryków, jak i uznanych twórców przełomu wieków, otwiera znacznie szersze i ciekawsze perspektywy badawcze. Z jednej strony, zwracając się w kierunku prozy o nie najwyższej wartości estetycznej (a nawet do takiej, która tej wartości wydaje się niemal zupełnie pozbawiona), stanowiącej jednak kondensat nastrojów i idei „krążących w powietrzu", badacz ma szanse wyodrębnienia najbardziej typowych, a więc i najbardziej nośnych ideowo struktur tekstu. Zgodnie z koncepcją Michała Głowińskiego, „pozwala to na ustalenie możliwości gatunku, których nie sposób opisać, gdy uwagę koncentruje się wyłącznie na najwybitniejszych osiągnięciach literatury, osiągnięcia te bowiem są w jakiejś mierze wyjątkami – i w konsekwencji – wymagają innego podejścia krytycznego"[23]. Z drugiej strony współobecność utworów wybitnych (które, co warto podkreślić, nie zawsze zresztą należą do znanych pisarzy) pozwala na wskazanie najbardziej spektakularnych prób przekroczenia

[23] M. Głowiński, *Prace Wybrane,* t. 1: *Powieść młodopolska. Studium z poetyki historycznej,* Kraków 1997, s. 31.

konwencji – a więc eksperymentu, w tym przypadku wykraczającego także poza obszar literatury.

Stąd tytuł i struktura tej książki, które zakładają wielostronną prezentację „okultystycznego syndromu" Srebrnego Wieku, bez unikania eksploracji „(nie)bezpiecznych światów masowej wyobraźni"[24], jako złożonego zjawiska kultury, rozgrywającego się na trzech płaszczyznach:

– organizacyjnej, związanej z działalnością formalnych i nieformalnych grup okultystycznych w Rosji oraz na emigracji (aż do lat trzydziestych XX wieku, a nawet dłużej), którym poświęcony został rozdział *Drogi wtajemniczenia*. Omówiłam w nim najważniejsze pojęcia ezoterycznego dyskursu przełomu wieków, a także nakreśliłam kierunki rozwoju szkół inicjacyjnych i projektowanych przez te szkoły wizji przyszłości (w tym także sztuki);
– literackiej, związanej z rozwojem rosyjskiej prozy ezoterycznej (jako formy najszerzej reprezentowanej i najbardziej zróżnicowanej), począwszy od dydaktyki okultystycznej obejmującej publicystykę i prozę dydaktyczną, a na najdojrzalszej i najbardziej oryginalnej powieści inicjacyjnej skończywszy;
– indywidualnej, związanej z przestrzenią doświadczeń będących udziałem zarówno liderów ezoterycznych grup, jak również członków oraz sympatyków tych organizacji, a wśród nich pisarzy różnej miary i talentu, zafascynowanych okultyzmem, których łączył nie tylko wspólny czas i środowisko, ale także przecinające się ze sobą ścieżki duchowej nauki i literatury.

Zaproponowany układ rozdziałów odzwierciedla jeszcze jeden bardzo ważny aspekt rosyjskiego (i nie tylko rosyjskiego) ezoteryzmu. Odwołuje się on do podstawowego zadania szkół inicjacyjnych, postulujących przemianę adepta wkraczającego na ścieżki poznania. Ezoteryczna transformacja człowieka zakłada przechodzenie przez kolejne stopnie inicjacji, od naj-

[24] Zob.: P. Kowalski, *(Nie)bezpieczne światy masowej wyobraźni. Studia o literaturze i kulturze popularnej*, Opole 1996

niższego poziomu ku coraz wyższym, aż do antycypowanego przebóstwienia jednostki (i ludzkości), to znaczy osiągnięcia stanu Bogoczłowieka. Bez względu na nominalną liczbę stopni wtajemniczenia proponowanych przez poszczególne szkoły i grupy, zwykle wskazuje się na trzy podstawowe etapy inicjacji: przygotowanie, oświecenie i wtajemniczenie[25]. Pierwszy z nich, jak powiada wybitny znawca ezoteryzmu Jerzy Prokopiuk, wyjaśniając paradygmat antropozoficznej samorealizacji, rozpoczyna się od tak zwanego *studium*[26]. Polega ono między innymi na lekturze tekstów ezoterycznych, uczestnictwie w wykładach i prelekcjach, czyli na studiowaniu dzieł, które mają za zadanie zapoznać zainteresowanego duchową nauką z różnymi koncepcjami i wariantami inicjacji, a także pozwolić mu na wstępny wgląd we własną osobowość[27]. W takim „edukacyjno-ezoterycznym" kontekście rozdziały tej książki poświęcone dydaktyce odzwierciedlają ów wstępny proces wtajemniczenia. Z tego punktu widzenia ezoteryczna powieść inicjacyjna stanowi już zupełnie inną, nową jakość w obrębie tego samego zjawiska. W moim przekonaniu utwory należące do tej kategorii są nie tylko wyrazem określonego światopoglądu, ale i przykładem praktycznej realizacji zamysłu o charakterze eksperymentalnym – próbą stworzenia nowej formy na miarę nowych czasów (okultyści powiedzą: Nowej Ery). Wtajemniczenie jest więc także procesem kształtowania nowego wymiaru literatury, mającej odegrać rolę szczególnego narzędzia, pozwalającego nie tylko „osiągnąć poznanie wyższych światów"[28], ale i przemieniającego czytelnika i samą rzeczywistość.

Taka koncepcja prozy ezoterycznej zdeterminowała układ tej książki i wybór tekstów należących do wymienionych wcześniej kategorii. Dydaktyka okultystyczna nie budziła większych

[25] Zob. na przykład: R. Steiner, *Jak osiągnąć poznanie wyższych światów*, Gdynia 2000, s. 32.

[26] Zob.: J. Prokopiuk, *Samorealizacja człowieka w ujęciu antropozofii Rudolfa Steinera*, w: idem, *Szkice antropozoficzne. Chrześcijańska droga poznania świata duchowego*, Białystok 2003, s. 172.

[27] Ibidem, s. 32.

[28] *Jak osiągnąć poznanie wyższych światów* to tytuł jednego z najważniejszych traktatów antropozofa Rudolfa Steinera, o którym piszę w rozdziale poświęconym publicystyce okultystycznej.

wątpliwości. Kryteria były tu przejrzyste i opierały się nie tyle na łączącym te teksty podobieństwie formalnym – w przypadku publicystyki, czy też formalnym i fabularnym – w przypadku prozy dydaktycznej, ile na zdecydowanej dominacji funkcji poznawczej i etycznej nad funkcją estetyczną tych utworów. Starałam się pokazać tu możliwie jak najszerszy zbiór tekstów, mając świadomość, że prezentacja całości jest zadaniem wykraczającym poza możliwości jednej monografii, chociaż przyznam, że taka utopijna, by nie powiedzieć lucyferyczna, pokusa skatalogowania wszystkiego nękała mnie dość długo.

Znacznie trudniej było zmierzyć się z powieścią inicjacyjną, jako odmianą gatunkową dotychczas nieobecną w rusycystycznym dyskursie historycznoliterackim, a zatem wymagającą przynajmniej wstępnego, „otwierającego", wskazania przekonujących kryteriów wyboru tekstów, jak i metod ich opisu. Cennym doświadczeniem okazało się porównanie własnych spostrzeżeń z wynikami badań historyków literatur europejskich, w tym także literatury polskiej.

Podejście do problemu, które czytelnik znajdzie w tej książce najbliższe jest nurtowi badań kulturowych, umożliwiających wielostronny ogląd analizowanych zjawisk – metodologii, zakładającej, że „wytwarzanie znaczenia estetycznego nie dokonuje się w kulturowej próżni, lecz jest społecznie zdeterminowane"[29]. Powołując się na teoretyków tego prądu, mogę tylko powtórzyć, że dzieła literackie, bez względu na ich estetyczną wartość, podobnie jak wszystkie inne praktyki symboliczne wytwarzane przez jakąś grupę w pewnym określonym momencie dziejów, nie odsyłają do kultury, lecz po prostu są tekstami tej kultury[30]. Wydaje się, że „okultystyczny syndrom" przełomu wieków jest fenomenem poddającym się wyjątkowo chętnie tej właśnie metodzie badawczej, pozwalającej bez dogmatycznych obostrzeń korzystać także z innych narzędzi, na przykład psychoanalitycznych czy mitograficznych, sprawdzających się doskonale w analizach tekstów inicjacyjnych. Jeśli mówić zatem o kompozycji tej książki, to jest ona związana z określo-

[29] M. Markowski, *Badania kulturowe*, w: A. Burzyńska, M. Markowski, *Teoria literatury XX wieku*, s. 521.
[30] Ibidem.

nym podejściem do przedmiotu – jednocześnie kronikarskim i krytycznym. Moim celem było przedstawienie kompleksu pewnych niezwykłych idei, a wraz z nimi autorów i ich dzieł, współtworzących kulturę rosyjską przełomu wieków.

Uwagi redakcyjne

Tytuły wymienianych i cytowanych w tej książce dzieł obcojęzycznych zostały przetłumaczone przeze mnie na język polski lub – w przypadku odnotowanego polskiego przekładu – opatrzone tytułem zgodnym z polskim wydaniem. Tytuł oryginalny przy pierwszym przywołaniu umieściłam w nawiasie wraz z datą powstania lub/i publikacji. Jeśli było to dzieło nierosyjskie, które zostało wydane w Rosji lub w przekładzie krążyło tam w wewnętrznym obiegu – w formie maszynopisu lub rękopisu – wówczas w nawiasie podałam także tytuł rosyjski wraz z datą jego wydania/tłumaczenia. Ewentualne uwagi dotyczące różnych wersji tytułów i przekładów odnotowałam w przypisach, jeśli miały one istotne znaczenie dla poruszanego tematu.

Cytaty z rosyjskiej i obcej literatury krytycznej, eseistyki, wspomnień i korespondencji podałam w polskim przekładzie – własnym, jeśli nie odnalazłam innego tłumaczenia tego źródła. Jeżeli przekład nie oddawał niuansów oryginalnej wypowiedzi, dodatkowo zamieściłam jej rosyjską wersję. Cytaty z rosyjskiej literatury pięknej podałam w oryginalnym zapisie. Odstępstwo od tej reguły dotyczy jedynie kilku fragmentów powieści Wiery Kryżanowskiej, do których udało mi się dotrzeć wyłącznie w polskim przekładzie. Cytaty z niemieckiej i angielskiej literatury pięknej podałam w polskim tłumaczeniu.

Źródła pochodzące z zasobów Internetu, przede wszystkim z rosyjskich archiwów literackich i czasopiśmienniczych, a także ze zbiorów tekstów antropozoficznych i teozoficznych podaję w zapisie adresowym, odsyłającym do głównej strony danego archiwum, zgodnie z najczęściej stosowaną we współczesnych pracach konwencją, bez daty odbytej kwerendy. W przypadku tych źródeł nie mogłam odnotować stronicy tekstu, gdyż dokumenty mają formę ciągłą, bez paginacji.

Imiona i nazwiska rosyjskich autorów podałam w zwyczajowym dla polskiej rusycystyki zapisie transliteracyjnym. Nazwiska w oryginalnej wersji, zapisane cyrylicą wraz z inicjałami imienia i patronimiku (jeśli udało się to ustalić), zostały umieszczone w indeksie na końcu książki.

Dla zapisów bibliograficznych odnoszących się do archiwaliów i materiałów pochodzących z różnych obszarów językowych przyjęłam zasadę podawania oznaczeń edytorskich, takich jak redakcja, tłumaczenie, tom czy miejsce wydania i strona, zgodną z językiem przywoływanej publikacji.

DROGI WTAJEMNICZENIA

Apokaliptyczna walka transcendentnych sił dobra i zła rozpoczęła się około roku 1900[1], chociaż ostrzeżenia pojawiły się znacznie wcześniej, a Rosja, zgodnie z jej dziejową misją, miała odegrać rolę centrum metafizycznych wydarzeń. Wystarczy sięgnąć do kilku wypowiedzi rosyjskich okultystów początku XX wieku, by zrozumieć, jak silne było to przekonanie. Teozofka Anna Kamienska tak pisała do symbolisty Wiaczesława Iwanowa: „Głęboko wierzę, że Rosji przeznaczone jest wypełnienie wielkiej światowej misji właśnie dlatego, że *nie* stawia ona przed sobą wąsko-nacjonalistycznych zadań, ale marzy

[1] Przekonanie to opierało się na przepowiedni Henryka Korneliusza Agryppy, który określił rok 1900 początkiem nowej kosmicznej epoki. W liście Wiaczesława Iwanowa do Walerija Briusowa z 4 sierpnia 1904 roku można przeczytać uwagę dotyczącą tej przepowiedni: „[...] od 1900 r. losami Ziemi rządzi nowy gwiezdny demon", cyt za: Г. Обатнин, *Иванов-мистик. Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова,* Москва 2000, с. 180. Warto przypomnieć, że postać niemieckiego filozofa fascynowała Briusowa, który uczynił go bohaterem powieści *Ognisty anioł* (*Огненный ангел*, 1907–1908) i eseju *Zniesławiony uczony* (*Оклеветанный ученый*). Postać Agryppy spopularyzowała w Rosji publikacja książki: Ж. Орсье, *Агриппа Неттесгеймский: Знаменитый авантюрист XVI в.*, wydanej w Moskwie w 1913 roku. Nieco inną datę przejęcia władzy nad Ziemią podaje Rudolf Steiner. Według niego od 1879 roku do ok. 2300 losami Ziemi miał zarządzać Archanioł Michał. Zob.: Р. Штайнер, *Наставления для эзотерического ученичества. Из содержания Эзотерической школы*, перев. В. Богословского, ред. Г. Кавтарадзе, Санкт-Петербург 2005, с. 242.

o «wszechczłowieku» (всечеловеке)”[2]. Inny okultysta, Siergiej Trocki, wyjaśniał szczegóły tej koncepcji: „[...] istnieje mistyczny, okultystyczny pogląd na świat i na bieg zdarzeń w świecie; zgodnie z tym poglądem, centrum duchowych sił w naszych czasach zostało przeniesione do Rosji; zapowiadały się wielkie wydarzenia inicjujące epokę przejściową, zwiastującą nową erę w historii ludzkości; do tego momentu Indie chroniły depozyt duchowych mocy, lecz oto u schyłku XIX wieku przekazały Europie swą wiedzę, a wektor wszechświatowych sił wskazał na Rosję”[3].

Idea światowej czy raczej kosmicznej misji Rosji i Słowiańszczyzny, głoszona nie tylko przez Rosjan, ale i okultystów zachodnich, doskonale wpisywała się w światopogląd ezoteryczny[4]. Nic więc dziwnego, że na przełomie wieków doszło w Rosji do prawdziwej eksplozji zainteresowania „wiedzą duchową” i – w rezultacie – do powstania bardzo wielu formalnych i nieformalnych grup inicjacyjnych. Były one nierzadko akredytowanymi filiami zachodnich stowarzyszeń, ale także grupami lokalnymi, stworzonymi przez rosyjskich „autodydaktów”[5] – samozwańczych nauczycieli czerpiących inspirację raczej z dostępnej na rynku literatury okultystycznej niż z realnych źródeł (na przykład od wtajemniczonych mistrzów, na których wszakże bardzo chętnie powoływano się w tym śro-

---

[2] Cyt. za: Н. Богомолов, *Русская литература начала XX века и оккультизм*, Москва 2000, с. 15.

[3] С. Троцкий, *Воспоминания,* публ. А. Лаврова, „Новое Литературное Обозрение” 1994, № 10, с. 49. Autor-okultysta był przyjacielem Wiaczesława Iwanowa oraz Aleksieja Skałdina.

[4] W dniu 4 listopada 1905 roku w Berlinie Steiner, jeden z najsławniejszych ezoteryków tej epoki stwierdzi: „[...] rozpoczyna się nowa era zdominowana przez kultury słowiańskie, skierowane ku przyszłości. Wstępująca kultura wnosi do świata nowy akcent, a jednocześnie zrywa z przeszłością. Przejawia się to w postaci utajonego spirytualizmu ludu rosyjskiego”, Р. Штайнер, *Питание и сознание*, перев. Н. Малова, Калуга 2003, с. 41. Podobnych wystąpień było znacznie więcej. Zob.: Р. Штейнер, *О России. Из лекций разных лет*, сост., перев. и коммент. Г. Кавтарадзе, Санкт-Петербург 1997.

[5] Tak mówił o sobie na przykład Wsiewołod Bielustin, założyciel Zakonu Moskiewskich Różokrzyżowców. Zob.: *Мистические общества и ордена в Советской России, вып. 2, Розенкрейцеры в Советской России. Документы 1922–1937*, публ. А. Никитина, Москва 2004, с. 12.

dowisku). Bez względu na organizacyjną specyfikę, grupy te stanowiły ważny element towarzyskiego pejzażu obu stolic, a także kilku większych ośrodków kulturalnych imperium.

Antoine Faivre, wybitny znawca europejskiej tradycji ezoterycznej, pisze o jej sześciu filarach, z których cztery mają status pierwszorzędny. Są to: zasada odpowiedniości (*The Idea of Correspondence*); koncepcja żywej natury (*Living Nature*); imaginacja jako pomost do „wyższych światów", obejmująca pośrednictwo istot duchowych (*Imagination and Mediations*) oraz przekonanie o znaczeniu przemiany wewnętrznej jako źródle wiedzy-gnozy (*The Experience of Transmutation*). Fakultatywną rolę, zdaniem Faivre'a, należy przypisać zasadzie zgodności (*The Practice of Concordance*), a także koncepcji nieprzerwanego przez wieki przekazu ezoterycznej wiedzy płynącego od mistrzów do adeptów (*Transmission*)[6]. Biorąc pod uwagę poglądy deklarowane przez członków formacji ezoterycznych w Rosji, można przyjąć tę klasyfikację niemal bez zastrzeżeń. Z wyjątkiem ostatniego punktu dotyczy ona w zasadzie wszystkich tych grup. Przyjrzyjmy się zatem owym zasadom nieco dokładniej.

Pierwsza i, jak się wydaje, najważniejsza idea filozofii ezoterycznej, o której pisze Faivre, głosi, że pomiędzy wszystkimi elementami świata widzialnego i niewidzialnego istnieją realne połączenia. Stąd poznanie natury pozwala zrozumieć istotę całego kosmosu i Boga. Między innymi na tym właśnie polega ezoteryczne wtajemniczenie i od tego zależy jego poziom. Z teorii odpowiedników lub prawa analogii wyrasta między innymi mistyczna kabała i gematria, poszukujące matematycznych relacji tożsamości pomiędzy strukturami językowymi. Na niej zbudowane są także podstawy astrologii, której celem jest odnalezienie powiązań pomiędzy makrokosmosem wszechświata a mikrokosmosem człowieka, a także tarot z jego siedemdziesięcioma ośmioma kartami, za pomocą których można wyrazić wszystkie możliwe relacje obowiązujące „na niebie i na ziemi". Programowym hasłem ilustrującym tę regułę jest

[6] Zob.: A. Faivre, *Theospophy, imagination, tradition. Studies in Western Esotericism,* transl. by Ch. Rhone, New York 2000.

chętnie przywoływany przez okultystów cytat z *Tablicy Szmaragdowej* Hermesa Trismegistosa: „To, co istnieje w górze, jest takie, jak to, co istnieje na dole, a to, co jest na dole, jest takie, jak to, co jest na górze". W myśl tej zasady zarówno zachodni, jak i rosyjscy ezoterycy postrzegać będą wszechświat jako „teatr luster" i „zestaw szyfrów do odczytania"[7].

Drugim fundamentem tej tradycji jest idea natury jako żywego organizmu. Zakłada ona istnienie siły życiowej przenikającej całe stworzenie. Owa niewidzialna energia łącząca wszystkie elementy kosmosu czyni z niego jedno żywe ciało podlegające nieustannemu rozwojowi. Ten bardzo istotny także dla tradycji rosyjskiej motyw wiąże się bezpośrednio z pojęciem duszy świata (*anima mundi*), które w koncepcjach ezoteryków przełomu wieków będzie pojawiać się wyjątkowo często.

Trzecim elementem, o którym wspomina Faivre, jest przekonanie o szczególnej roli wyobraźni, pojmowanej jako pomost do świata ponadzmysłowego i nośnik realnego duchowego doświadczenia związanego z poznaniem owego świata. Imaginację, ujmowaną w kategoriach romantycznych jako twórczą wolę, okultyści uważać będą za jeden z najistotniejszych czynników sprawczych, prowadzących do przemiany człowieka i kosmosu. Ten aspekt ezoteryzmu, podobnie jak poprzednie, będzie bardzo ważny w kontekście poszukiwań rosyjskich symbolistów. Stanie się on zasadniczym motywem w rozważaniach nad rolą poety-teurga, wybrańca „wyższych światów", który dzięki imaginacji jest w stanie pokonać ograniczenia zwykłej percepcji, przeniknąć do świata nadzmysłowego i tym samym poprzez teurgiczną sztukę zmienić rzeczywistość. Transformacja wszechświata poprzez kreację – oto boskie działanie, które stać będzie u podstaw okultystycznych zainteresowań wielu twórców przełomu wieków.

Ten aspekt filozofii ezoterycznej prowadzi prostą drogą do przekonania o możliwości i konieczności transformacji adepta – przemiany wewnętrznej na poziomie świadomości, będącej źródłem wiedzy o Uniwersum. Alchemiczna transmutacja,

[7] D. Misiuna, *„Człowiek stwarza samego siebie", czyli o okultystycznym projekcie antropologicznym*, w: *Ezoteryzm, okultyzm, satanizm w Polsce*, red. Z. Pasek, Kraków 2005.

dzięki której istota ludzka może stać się bytem wyższym i odmiennym od człowieka aktualnego, zakłada inicjację – drugie narodziny – poprzez symboliczną śmierć ku zmartwychwstaniu. Większość grup ezoterycznych początku XX wieku będzie wskazywała adeptom taką możliwość, chociaż, oczywiście, niewielu zostanie prawdziwie inicjowanymi. Podstawowym celem tych organizacji stanie się przygotowanie kandydatów do tego duchowego procesu.

Piątym filarem ezoteryzmu jest reguła zgodności, zakładająca, że różne tradycje religijne posiadają wspólny rdzeń. Według tej koncepcji badania porównawcze świętych tekstów i obrzędów powinny doprowadzić do wyodrębnienia owego wspólnego mianownika i – co za tym idzie – odnalezienia właściwej ścieżki ku zapomnianej/utraconej tajnej wiedzy. Stąd, oprócz bujnego rozwoju zainteresowań archeologicznych, etnograficznych i religioznawczych, rozpoczną się wśród okultystów początku XX wieku prawdziwie obsesyjne poszukiwania żywych depozytariuszy owej pierwotnej tradycji: tajnych szkół i mistrzów. Nic dziwnego, że egzotyczne podróże i ekspedycje na Wschód (na przykład do klasztorów buddyjskich czy bractw sufickich) staną się jedną z najbardziej pożądanych dróg do wtajemniczenia. Z drugiej strony zrozumiałe są w tym kontekście próby odtworzenia lub stworzenia nowych form artystycznych, odwołujących się do pradawnej tradycji (na przykład tańców świątynnych i misteriów).

Ostatni element definiujący w szerokim znaczeniu zachodni okultyzm przełomu wieków dotyczy „kanału informacyjnego", którym miała być przekazywana duchowa nauka. Wśród adeptów szkół ezoterycznych panowało dość powszechne przekonanie, że depozytariuszami tajemnej wiedzy byli Wielcy Nauczyciele, którzy w całej historii ludzkości przekazywali *gnosis* starannie wybranym jednostkom, tworząc tym samym nieprzerwany łańcuch inicjowanych, znających prawdę o naturze rzeczywistości. Wybrani mieli za zadanie przekazywać ów depozyt dalej, tym samym przyspieszając kosmiczną ewolucję (warto zapamiętać to pojęcie, bowiem będzie ono pojawiać się bardzo często w kontekście ezoterycznym, oznaczając jednak

inne treści, niż oferowały dzieła Karola Darwina i akademicka nauka końca XIX wieku[8]).

Wtajemniczeni XX stulecia będą stanowić podstawę ruchów ezoterycznych (zwłaszcza nurtów teozoficznych i postteozoficznych, ale nie tylko), a głoszone przez nich przesłanie w postaci wykładów i traktatów zyska wśród adeptów rangę tekstów kanonicznych.

***

Rozpoczynając rozważania nad specyfiką rosyjskiego okultyzmu, warto zwrócić uwagę na współistnienie dwóch wariantów organizacji ezoterycznych funkcjonujących w przedrewolucyjnej Rosji, a także wśród rosyjskich emigrantów „pierwszej fali": grup inicjacyjnych o charakterze zamkniętym oraz stowarzyszeń typu otwartego. Do pierwszej kategorii zaliczyć można loże masońskie różnych rytów, które cieszyły się największą popularnością[9], a także rozmaite bractwa o zbliżonej do wolnomularzy formule: konfraternie martynistów, rycerzy-filaretów, iluminatów i templariuszy oraz najbardziej zagadkowy, a przy tym mający opinię najbardziej „starożytnego i wtajemniczonego", zakon Róży i Krzyża, któremu należy przypisać największe znaczenie w procesie kształtowania ezoterycznej symboliki przełomu wieków.

Legenda Bractwa Różanego Krzyża – wtajemniczonych, szlachetnych Braci, a wśród nich mitycznego Christiana Rozenkreutza[10] działającego w imię dobra całej ludzkości, sta-

[8] Mowa raczej o paradygmacie ewolucjonistycznym, zbliżonym do lamarkizmu, dryfującym w stronę metafizyki rozwoju Henri Bergsona, niż o teorii ewolucji biologicznej Darwina.

[9] Zwłaszcza w ostatnim dwudziestoleciu pojawiło się wiele cennych pozycji dotyczących rosyjskiej masonerii. Zob. na przykład: A. Серков, *История русского масонства 1845–1945*, Санкт-Петербург 1997, L. Hass, *Loża i polityka. Masoneria rosyjska 1822–1995*, t. 1–2, Warszawa 1995; Н. Бербероваа, *Люди и ложи. Русские масоны XX столетия*, Москва 1997.

[10] Różokrzyżowcy – członkowie legendarnego zakonu, którego założycielem miał być Christian Rosenkreutz, żyjący na przeł. XIV i XV wieku. Zgodnie z przekonaniem wielu okultystów posiadł on wiedzę tajemną i magiczną, która pozwalała mu dokonywać transmutacji metali, przedłużać życie i sprawować władzę nad istotami duchowymi. Na jego temat zob. w: R. Edighoffer, *Różokrzyżowcy*, tł. K. Marczewska, Warszawa 1998.

ła się w tym czasie jednym z najbardziej nośnych motywów, inspirujących w różnym stopniu większość okultystycznych organizacji Zachodu. Szczególnie atrakcyjnie brzmiały stwierdzenia o tradycji sięgającej kapłańskich kolegiów starożytnego Egiptu z okresu XVIII dynastii, która zapewnić miała dostęp do depozytu prawdziwej Wiedzy i Mądrości, ale dla rosyjskich okultystów największe znaczenie miał, jak się wydaje, wątek „ognistego wtajemniczenia", inicjacji przez ofiarną miłość, która zbliżała różókrzyżowe idee do prawosławnej eschatologii „mistyki serca". Ezoterycy należący do grup, które swoją nazwą lub doktryną nawiązywały do Różokrzyża[11], powoływali się na osobiste albo, znacznie częściej, ideowe związki z Bractwem, co oznaczało w praktyce gotowość do duchowego i fizycznego samodoskonalenia zgodnie z założeniami określonymi w siedemnastowiecznej literaturze różokrzyżowej[12], jak i późniejszej, inspirowanej tą właśnie mitologią.

Rosyjskie zamknięte formacje okultystyczne nie odbiegały pod tym względem od organizacji zachodnich. Także czerpały z tego bogatego źródła idei, wskazując na pradawną tradycję ezoteryczną, a siebie uznając za jej depozytariuszy, co – zda-

[11] Na przełomie XIX i XX wieku odnotowuje się w Europie i w USA narodziny wielu grup różkrzyżowych. Spośród najbardziej znanych warto wymienić Kabalistyczny Zakon Róży i Krzyża (L'Ordre Cabbalistique de la Rose+Croix) założony przez Stanislasa de Guaita i Sara Péladana we Francji u schyłku lat osiemdziesiątych dziewiętnastego wieku oraz Ordre de la Rose+Croix Universelle; Ordre de la Rose+Croix Universitaire, S.R.I.A. (Societas Rosicruciana in Anglia), S.R.I.U.S.A. (Societas Rosicruciana in U.S.America), Rosicrucian Fellowship, Confrerie des Freres Illumines De La Rose+Croix, A.M.O.R.C., Ordre Ancien et Mystique de la Rose+Croix. Należy pamiętać także, że jeden ze stopni wolnomularskiego wtajemniczenia nosi nazwę Kawalera Różókrzyża, co obok symboliki wspólnej obydwu tym nurtom potwierdza związki masonerii z różokrzyżowstwem.

[12] Pierwsze publikacje przypisuje się teologowi Johannesowi Valentinowi Andreae. Są to rozprawy: *Sława bractwa prześwietnego zakonu Różanego Krzyża* (*Fama fraternitatis des löblischen Ordens des Rosenkreutzer*, Kassel 1614, Danzig 1615), *Wyznanie Bractwa* (*Confessio Fraternitatis*, Kassel 1615) oraz *Gody Alchemiczne Christiana Rosenkreutza roku 1459* (*Chymische Hochzeit Christiani Rosencreutz Anno 1459*, Strasburg 1616). Z tymi publikacjami zwykło się łączyć także wcześniejszą rozprawę Heinricha Khunratha (noszącego miano Suwerennego Księcia Różokrzyża) zatytułowaną *Amphitheatrum Sapientiae Aeternae* z 1609 roku, która, zdaniem badaczy, prawdopodobnie zainspirowała Andreae.

niem znawców tematu[13] – nie przeszkadzało ich członkom należeć do kilku takich grup jednocześnie. Bez odpowiedzi należy pozostawić pytanie, czy dziewiętnasto- i dwudziestowieczni rosyjscy konfratrzy mieli jakiekolwiek podstawy, by powoływać się na rzeczywiste powiązania historyczne (mające sięgać co najmniej budowniczych starożytnych piramid, a później gotyckich katedr), czy były to jedynie uzurpacje, wynikające z utopijnych, lecz jakże kuszących wizji przeszłości i przyszłości. Niejawna obecność wtajemniczonych braci czekających na nawiązanie kontaktu z odpowiednio przygotowanymi adeptami staje się motywem przewodnim działań podejmowanych przez liderów i członków formacji ezoterycznych. Słynna srebrnowiekowa historia z Anną Mincłową w roli „wysłanniczki Nauczycieli" oraz Andriejem Biełym i Wiaczesławem Iwanowem w charakterze „wybranych, by spełnić w Rosji misję Róży i Krzyża"[14], wiele mówi o sile oddziaływania tych nastrojów.

Masoneria i organizacje paramasońskie odgrywały bardzo ważną rolę w okultystycznym dyskursie przełomu stuleci, a motywy wolnomularskie, a zwłaszcza różokrzyżowe[15], były stale

[13] Na przykład Andrieja Nikitina. Zob.: *Легенды московских тамплиеров*, публ. и вступ. статья А. Никитина, „Литературное обозрение" 1994, 3–4, с. 104, a także idem, *Мистики, розенкрейцеры и тамплиеры в советской России*, Москва 2000; idem, *Rosa Mystica. Поэзия и проза российских тамплиеров*, Москва 2002.

[14] Zob. na ten temat: M. Carlson, *Ivanov-Belyj-Minclova: The Mystical Triangle*, in: *Cultura e Memoria. Atti del terzo Simposio Internazionale dedicato a Vjaceslav Ivanov, a cura di Fausto Malcovati*, Firenze 1988, p. 63–79.

[15] O zainteresowaniu Rosjan bractwem Różokrzyża i przekonaniu o jego powiązaniach z rosyjską osiemnastowieczną masonerią kręgów Nikołaja Nowikowa może świadczyć na przykład rozprawa Jefima Tarasowa *Przyczynek do historii masonerii w Rosji: Zapomniany różókrzyżowiec A. M. Kutuzow. Na podstawie niepublikowanych dokumentów* (*К истории масонства в России: Забытый розенкрейцер А. М. Кутузов. По неизд. док.*), wydana w Petersburgu w 1910 roku. Rosyjskim wkładem w literaturę poświęconą bractwu Różanego Krzyża jest także książka Władimira Nagrodskiego (podobno członka kilku tajnych konfraterni, prywatnie męża pisarki Jewdokii Nagrodskiej), napisana wraz z Armandem Bédarride, zatytułowana *Le secret de la lettre G. les mystères de l'etoile flamboyante rose et croix les croix symboliques* (Paris 1935). Podaję za: E. Komisaruk, *Motywy ezoteryczne w prozie Jewdokii Nagrodskiej*, w: *Światło i ciemność. Motywy ezoteryczne w kulturze rosyjskiej początku XX wieku*, t. 3, red. D. Oboleńska i M. Rzeczycka, Gdańsk 2009, s. 291.

obecne w kulturze Srebrnego Wieku i ostatnio poświęca się im coraz więcej uwagi[16]. Należy jednak pamiętać, że u schyłku XIX stulecia tajny rytuał konfratrów różnych nurtów przestał być ostatecznie tajny i wszedł do przestrzeni kultury masowej. To upublicznienie obrzędu i symboliki tajnych zakonów (od masonerii, przez templariuszy, martynistów i iluminatów, po Różokrzyż), które dokonało się przede wszystkim dzięki licznym publikacjom wychodzącym spod pióra takich ezoteryków jak Eliphas Lévi, Papus czy GOM[17] oraz wielu innych pozwala traktować tę tradycję nie w izolacji, ale jako jeden z wielu przenikających się wzajemnie elementów kultury.

Drugą kategorię grup ezoterycznych stanowią stowarzyszenia, które chciałoby się nazwać „nowoczesnymi" czy może „demokratycznymi", głównie ze względu na ich odmienną, tj. otwartą, formułę organizacyjną, inne metody działania, a także jawnie, wręcz programowo eklektyczny, charakter duchowej nauki oferowanej swoim członkom. Należy do nich przede wszystkim Towarzystwo Teozoficzne i organizacje wyrastające z tego nurtu lub czerpiące z niego bezpośrednie inspiracje. Stowarzyszenia te i ich liderzy, a nade wszystko idee przez nich głoszone zdecydowały o specyfice ezoterycznej prozy rosyjskiej przełomu wieków.

Zaproponowany podział nie uwzględnia rosyjskich sekt religijnych, które, moim zdaniem, stanowią odrębny, choć niewątpliwie warty uwagi, nurt ezoteryczny. O jego znacze-

[16] Zob. na przykład: E. Biernat, *Wielki Mag: Motywy wolnomularskie w twórczości Michaiła Kuzmina*, w: *Światło i ciemność. Motywy ezoteryczne w literaturze rosyjskiej przełomu XIX i XX wieku,* red. E. Biernat, Gdańsk 2001; I. Fijałkowska-Janiak, *Максимилиан Волошин как масонский писатель*...; eadem, *Literackie wizje wolnomularskich przestrzeni*, w: *Światło i ciemność. Motywy ezoteryczne w kulturze rosyjskiej początku XX wieku,* t. 2, red. E. Biernat, M. Rzeczycka, Gdańsk 2006 oraz eadem, *Żyd-Wieczny Mason*, w: *Wokół wizji i fascynacji Srebrnego Wieku*, red. F. Apanowicz, M. Rzeczycka, Gdańsk 2008. Obie autorki podają szeroką bibliografię prac poświęconych rosyjskiej masonerii. Różokrzyżowy kontekst epoki bada także Gieorgij Niefiedjew. Zob.: Г. Нефедьев, *Русский символизм и розенкрейцерство (Статья первая)*, „Новое Литературное Обозрение" 2001, № 51 oraz idem, *Русский символизм и розенкрейцерство* (*Статья вторая*), „Новое Литературное Обозрение" 2002, № 56.

[17] Zob.: rozdział następny.

niu i wpływie na kulturę nie trzeba nikogo przekonywać. Badania Aleksandra Etkinda rozwiewają wszelkie wątpliwości w tej sprawie[18]. Ogromne zainteresowanie rosyjskiej inteligencji wierzeniami i rytuałami chłystów, skopców czy biegunów potwierdzają liczne dokumenty epoki. Wynika z nich, że dla wielu okultystów rosyjskie sekty wpisujące się światopoglądem w tradycję gnostycką, łączące duchowy Wschód z hermetycznym Zachodem potwierdzały przynależność Rosji, zwłaszcza tej rdzennej – ludowej (народной), do grona depozytariuszy owej poszukiwanej usilnie sekretnej mądrości.

Nieortodoksyjna duchowość rozmaitych mistycznych zgromadzeń okazywała się nośnikiem motywów i symboli, które bez trudu dawały się odnaleźć w innych doktrynach ezoterycznych. Jednym z licznych przykładów może być mit „Białych Wód" (Беловодье), arkadyjskiej krainy, stanowiącej cel pielgrzymek rosyjskich biegunów. Szczegóły topograficzne („kraj gdzieś na północy", najczęściej w Ałtaju lub pustyni Gobi, ale także na Uralu) i funkcjonalna specyfika tego miejsca (duchowe centrum świata, siedziba sprawiedliwych mistrzów, skąd promieniuje na cały świat ich mądrość i dobro) zdradzały te same wątki, które u schyłku XIX wieku znalazły się w koncepcji Alexandra Saint-Yvesa d'Alveydre'a i Jeleny Bławatskiej, piszących o podziemnym królestwie Agarthi czy mitycznej Śambhali – siedzibie Wielkich Nauczycieli Mądrości.

Podobnie jak w przypadku zamkniętych grup o rodowodzie masońskim symbolika i rytuał rosyjskich sekt utraciły na przełomie wieków swój jednoznacznie tajny charakter (głównie za sprawą publikacji „autorytetu od raskołu" – Andrieja Pieczerskiego[19]), przedostając się do szerokiego obiegu czytelniczego

[18] Zob. na przykład: А. Эткинд, *Русские секты и советский коммунизм: проект Владимира Бонч-Бруевича*, „Минувшее. Исторический альманах" 1996, т. 19, с. 275–319; idem, *Хлыст. Секты, литература и революция*, Москва 1998, a także idem, *Из Бездны: Афанасий Щапов и его читатели*, in: *Lebenskunst-Kunstleben. Жизнетворчество в русской культуре XVIII–XX веков* „Die Welt der Slaven Sammelband" 1998, No 3; idem, *Whirling With the Other: Russian Populism and Religious Sects*, „Russian Review" 2003, No 62 (October), p. 565–588.

[19] Właściwie Pawła Mielnikowa, który pod tym pseudonimem wydawał doskonale napisane i bardzo chętnie czytane rozprawy poświęcone rosyjskim sektom,

i, co za tym idzie, do kultury masowej[20]. Ten aspekt rosyjskiej nieortodoksyjnej duchowości pozwala włączyć wybrane elementy tej tradycji do biblioteki znaków kultury przełomu wieków, bez konieczności rozpatrywania ich w oderwaniu od pozostałych źródeł „okultystycznego syndromu".

Można przypuszczać, że bez propagatorskiej działalności formacji okultystycznych typu otwartego zarówno loże masońskie oraz bractwa paramasońskie, jak i mistyczne sekty pozostałyby w znacznie większym stopniu systemami izolowanymi. Koncepcje teozofów i „postteozofów" nie tylko zaoferowały bardzo atrakcyjne podejście do różnych tradycji jako jednej całości, ale i legitymizowały wszelkie samodzielne próby badania nawet najbardziej odległych rytów i wierzeń, w ramach poszukiwań ich wspólnego duchowego praźródła. Dlatego właśnie o działaniach, które pozwoliły wykreować wspólną przestrzeń obejmującą synkretyczną symbolikę tak zwanej „wiedzy duchowej", warto opowiedzieć bardziej szczegółowo.

Teozofia

Najbardziej prominentną wtajemniczoną, której koncepcja, nazwana nienowym terminem *teozofia*[21], zyskała u schyłku XIX wieku ogromną popularność i wpłynęła na rozwój większości zachodnich i rosyjskich grup okultystycznych początku

przede wszystkim *Białe Gołębie* (*Белые Голуби*, „Русский вестник" 1867), *W lasach* (*В лесах*, 1875) i *Na górach (На горах*, 1879–1881).

[20] Aleksandr Etkind pisze o wydanej w 1908 roku książce historyka i filologa Dmitrija Konowałowa *Religijna ekstaza w rosyjskich sektach mistycznych* (Д. Коновалов, *Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве*, вып. 1, ч. 1: *Физические явления в картине сектантского экстаза*). Poza niezaprzeczalnymi naukowymi walorami tej pozycji na uwagę zasługuje jej aspekt popularyzatorski. Bogatą bibliografię na temat sekt mistycznych w Rosji znaleźć można w książce: А. Панченко, *Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект*, Москва 2004, с. 15–63.

[21] *Theosophia* (gr. *θεοσοφία – boska mądrość*) jako określenie postawy filozoficznej pojawia się po raz pierwszy w dziełach myślicieli antyku i wczesnego średniowiecza (Klemensa Aleksandryjskiego, Porfiriusza, Jamblicha), uzyskując szczególną popularność w okresie renesansu. Zob.: A. Faivre, *Theosophy*..., p. 3.

XX wieku, była Rosjanka – Jelena Bławatska (1831–1891). Ta niezwykła, kontrowersyjna kobieta z barwnym życiorysem[22], pochodząca z arystokratycznej rodziny o tradycjach literackich oraz humanistycznych[23], zainicjowała, a także w dużej mierze wyznaczyła główną drogę współczesnego ezoteryzmu, noszącego dziś wspólne miano ruchów New Age[24].

Warto zadać sobie pytanie, co zadecydowało o międzynarodowym sukcesie doktryny teozoficznej? Przede wszystkim Bławatska odpowiadała na większość pytań, które stawiał schyłek XIX wieku. Można było odrzucać jej poglądy lub dyskutować z proponowanymi przez nią koncepcjami, ale niewątpliwie stanowiły one atrakcyjną alternatywę dla filozofii pozytywistycznej. Dziewiętnastowieczna apoteoza nauki przyniosła bowiem dramatyczny kryzys tradycyjnych religii i ściśle związany z nim spadek poczucia wartości człowieka

[22] Losy Bławatskiej, które mogłyby stanowić kanwę niejednej powieści awanturniczej, zostały opisane przez Tadeusza Klimowicza w książce *Poszukujący, nawiedzeni, opętani*. *Z dziejów spirytyzmu i okultyzmu w literaturze rosyjskiej,* Wrocław 1992. Wiele danych o życiu okultystki przynoszą także prace: L. Sprague de Camp, Catherine C. de Camp, *Duchy, gwiazdy i czary*, Warszawa 1970; S. Cranston, *HPB: The Extraordinary Life and Influence of Helena Blavatsky Founder of the Modern Theosophical Movement*, New York 1993; М. Нэф, *Личные мемуары Е. П. Блаватской*, перев. А. Крутикова, Л. Крутиковой, Москва 2009.

[23] Matką Jeleny Bławatskiej była popularna pisarka lat trzydziestych XIX wieku – Jelena Hahn (Ган), nazywana rosyjską George Sand. Babką ze strony matki była Jelena Fadiejewa, kobieta o niezwykle szerokich horyzontach wiedzy, która należała do intelektualnej elity swoich czasów i była korespondentką zachodnich przyrodoznawców (między innymi Aleksandra von Humboldta, Christiana von Stevena, czy Rodericka Murchisona). Siostra teozofki Wiera Żelichowska także była pisarką. Spośród jej utworów na uwagę zasługuje motywowana okultystycznie proza, na przykład opowieść *Maja* (*Майя*) oraz *Opowiadania fantastyczne* (*Фантастические рассказы*, Петербург 1896), napisane pod wpływem teozofii.

[24] Marc Edmund Jones pisze: „Madame Bławatska pozostaje jedną z najważniejszych figur w dziedzinie okultyzmu, jej dzieła nadal są głównym źródłem dla badacza tej dziedziny, a najważniejszym wśród nich jest *Doktryna Tajemna*". Zob.: M. E. Jones *Occult Philosophy: An Introduction, the Major Concepts and a Glossary*, Boulder 1977. Cyt. za: В. Целищев, *Предисловие переводчика*, в: М. П. Холл, *Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии*, Москва–Санкт-Петербург 2007, с. 5.

jako jednostki i jako gatunku. Nauki przyrodnicze, a zwłaszcza Darwinowska teoria ewolucji, oferowały wizję człowieka-zwierzęcia, który wspiął się nieco ponad poziom przodków. Bławatska, zainspirowana twórczością wielu okultystów swoich czasów, w tym wspomnianego francuskiego ezoteryka Saint-Yvesa d'Alveydre'a[25], stworzyła system, kompletnie odmienny od obowiązujących wówczas standardów nauki (chociaż zdecydowanie roszczący sobie pretensje do miana naukowego), ale przynajmniej na pierwszy rzut oka spójny i pozwalający człowiekowi odzyskać sens i godne miejsce w świecie. Teozofowie, którzy znaleźli się wśród najbliższych towarzyszy Bławatskiej: Henry Olcott, William Judge, Annie Besant, Charles Leadbeater, Alfred P. Sinnet, sformułowali założenia tej organizacji, idealnie odpowiadające duchowym potrzebom pokolenia końca XIX wieku.

Towarzystwo Teozoficzne (dalej: TT) stawiało sobie za cel realizację trzech zadań: miało dać początek ogólnoświatowemu bractwu, skupiającemu ludzi bez względu na rasę, religię, klasę społeczną i płeć; sprzyjać badaniom porównawczym w zakresie trzech dziedzin podstawowych: religioznawstwa, historii filozofii oraz nauk ścisłych, a także badać niewyjaśnione dotychczas prawa przyrody i ukryte duchowe potencje człowieka[26].

Zgodnie z zapewnieniami Bławatskiej ona sama nie była twórczynią teozofii, a jedynie sekretarzem Nauczycieli Mądrości, członków Białego Bractwa – mahatmów Sata Morii i Koota Humiego[27], którzy zdecydowali się za jej pośrednictwem

[25] Alexandre Saint-Yves d'Alveydre był między innymi twórcą niezwykłego aparatu – *archeometru* – „klucza do wszelkich nauk i religii starożytności". Zastosowanie tego instrumentu pomiarowego „uniwersalnej energii kosmicznej", w myśl hermetycznej zasady odpowiedniości, miało umożliwić połączenie w jedną całość figur geometrycznych, liter języka hebrajskiego, chaldejskiego, sanskrytu i wattan, liczb, notacji muzycznych i choreograficznych, kolorów oraz znaków astrologicznych. Okultysta twierdził także, że w 1885 roku został zaszczycony wizytą Wschodnich Nauczycieli Mądrości, dzięki którym powstała słynna książka *Misja Indii*, o której recepcji w Rosji piszę w rozdziale następnym.

[26] H. P. Bławatska, *Klucz do Teozofii,* t. 1, tł. W. Dynowska, Warszawa 1996.

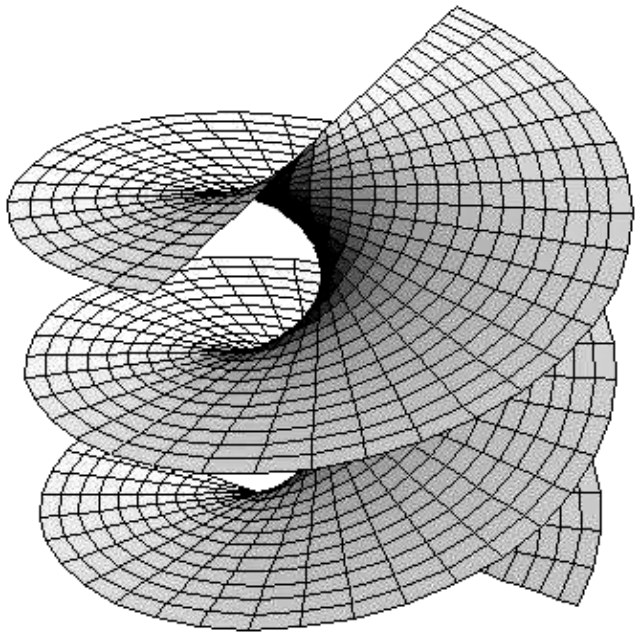
[27] Jeden ze współczesnych krytyków Bławatskiej – ks. Władysław Michał Dębicki – cytował i komentował wypowiedź teozofki na temat jej metody

przekazać ludzkości depozyt „tajnej nauki". Tajemna wiedza, chroniona dotychczas przed ludźmi w najodleglejszych zakątkach świata (jak utrzymywali ezoterycy, przede wszystkim w Indiach i Tybecie), zawarta została w *Doktrynie Tajemnej*, a także w innych publikacjach rosyjskiej okultystki, o których piszę w rozdziale następnym.

Koncepcja Bławatskiej opierała się na założeniach sięgających korzeniami zarówno religijnej tradycji Wschodu, jak i europejskiej myśli hermetycznej: na przekonaniu, że odbierana przez nas rzeczywistość jest jedynie maleńką częścią realności absolutnej, niedostępnej na razie ludzkiej percepcji. Drugi postulat mówił o istnieniu wszechobecnego kosmicznego prawa wiecznego ruchu, ciągłej ewolucji i wpisanego weń prawa cyklu, które dotyczy zarówno dostrzeganej przez nas rzeczywistości (w każdym z jej przejawów), jak i świata ponadzmysłowego. „Ewolucja odbywa się w linii helikoidalnej, ruchem olbrzymiej śruby, wwiercającej się bez końca w coraz to wyższe regiony bytu. Prawem cyklicznym okresów powrotnych panuje we wszechświecie bezkresna kolejność przemian: po okresie twórczym, pełnym elementów porywających świat naprzód, następuje okres stagnacji i ruchów wstecznych; lecz zawsze punkt szczytowy w danym

---

pisarskiej: „«Piszę *Izydę*, donosiła jej pewnego razu ('Russ. Obozr.' 1891, listop., str. 274), – nie piszę, ale raczej przepisuję to, co ona sama mi mówi. – – – Nie ja (!) to piszę, ale moje ego (!), tj. wyższy pierwiastek istniejący we mnie; czynię to zaś przy pomocy mojego Guru, mojego mistrza (bramina z Tybetu), który we wszystkim mnie wspiera. Jeżeli czegokolwiek zapomnę, dość mi jest zwrócić się myślą do niego lub do innego podobnego do niego mędrca, a w tej chwili przed oczyma moimi powstaje to, czegom zapomniała, niekiedy całe tablice cyfr albo długie szeregi wypadków. Oni wszystko pamiętają i wszystko wiedzą. Bez ich pomocy – skądże by się wzięła cała moja nauka?» – Ów mistrz Moria miał to być «mocny brunet cudnej urody z głębokimi przenikliwymi czarnymi oczyma». Gdy w r. 1882-im Bławacka zachorowała ciężko w Darjeelingu w Indiach północnych, uroczy ten mędrzec uniósł ją w sposób czarodziejski, zgoła jej nieznany, do siebie w góry Himalajskie i tam kilku magnetycznymi «passami» przywrócił jej zdrowie, pomimo że już była na pół nieżywa", ks. W. M. Dębicki, *WIELKIE BANKRUCTWO UMYSŁOWE. Rzecz o nowoczesnym skrajnym sceptycyzmie naukowo-filozoficznym. Z dodaniem studium: Koniec wieku XIX-go pod względem umysłowym. Charakterystyka znamion szczególnych*, Warszawa 1895, s. 289–290.



Rys.1. Helikoida

okresie rozwojowym jest wyższy od punktu szczytowego w cyklu poprzednim"[28].

Według tej zasady każda istota dąży do najwyższego poziomu rozwoju. Jedynym sposobem, który pozwala osiągnąć ten cel, jest wspinanie się po kolejnych stopniach kosmicznej ewolucji: od atomu, przez poziom minerału, rośliny, zwierzęcia, aż do osiągnięcia fazy ludzkiej, a następnie wyższych form bytowych, przy czym rozwój przebiega zawsze zgodnie z prawem

[28] Definicję kosmicznej helikoidy, ilustrującą koncepcję Bławatskiej, zaczerpnęłam z utworu *Salamandra* polskiego pisarza przełomu wieków Stefana Grabińskiego, w którym autor-okultysta umieścił ten teozoficzny passus wraz z całym szeregiem motywów wpisujących się w tradycję modernistycznej prozy ezoterycznej. Zob.: S. Grabiński, *Salamandra*, w: idem, *Utwory Wybrane*, t. 2, Kraków 1980, s. 49–50. Na ten temat zob. także: А. Белый*, Линия, круг, спираль – символизма*, в: *Критика русского символизма в двух томах*, т. 2, Москва 2002, ред., подг. текста Н. Богомолов, с. 203–212.

cyklicznego następowania po sobie fizycznych i duchowych wcieleń – reinkarnacji.

Kolejne założenie sprowadzało się do twierdzenia o tym, że absolutnie wszystko we Wszechświecie, od atomu poczynając i na galaktykach kończąc, bierze początek z jednego, nieogarnialnego ludzkim rozumem źródła Życia i w związku z tym jest tożsame z Kosmicznym Duchem, od którego pochodzi. Była to więc koncepcja odrzucająca osobowego Boga na rzecz boskiej hierarchii istot wspinających się na coraz wyższe poziomy rozwoju, zgodnie z prawem cyklu i transformacji. Z tego ostatniego założenia wynikało też powszechne prawo analogii, przytaczane przez teozofów w formie wspomnianego wcześniej cytatu z *Tablicy Szmaragdowej* („To, co na górze, jest takie, jak to, co na dole, a to, co na dole, jest takie, jak to, co na górze..."). Ta reguła tłumaczyła na przykład wyjątkowe znaczenie siódemki w systemie Bławatskiej i u większości ezoteryków podążających jej śladem. Na każdym kroku spotykamy tu podziały na siedem elementów, aspektów czy etapów, gdyż jedno prawo obowiązuje wszystkich i wszystko, bez względu na miejsce w kosmicznej hierarchii. W takim kluczu należy czytać także autobiografie rosyjskich antropozofów, Wołoszyna i Biełego, którzy zgodnie z ezoteryczną zasadą współzależności, podzielili swoje linie życia na siedmioletnie odcinki, wyznaczające przełomowe momenty ich losu[29].

Doktryna Bławatskiej obejmowała drobiazgowy opis aktu powstania świata i jego ewolucji, włączając w nią człowieka. Okultystka przedstawiała poszczególne etapy procesu kosmicznej kreacji: powstanie czasu, przestrzeni i materii. Podstawowym założeniem było, jak wspominałam, cykliczne ujęcie dziejów. Bławatska wymieniała i opisywała siedem cykli ewolucyjnych, w których dominowały kolejno żywioły: ognia,

[29] Zob.: М. Волошин, *Автобиография („по семилетьям")*, в: *Воспоминания о Максимилиане Волошине*, Москва 1990. W liście do Iwanowa-Razumnika z 1–3 marca 1927 roku Andriej Bieły pisał „Dla mnie temat etapów pisarstwa nie może nie łączyć się z innym tematem: etapów życia [...] jestem stronnikiem *siódmizmu* (ros. *семизма*) w moim życiu, tj. schematu siedmioleci". *Андрей Белый и Иванов Разумник. Переписка,* публ., вст. ст. и коммент. А. Лаврова и Дж. Мальмстада, Санкт-Петербург 1998, с. 481.

powietrza, wody, ziemi i, na koniec, eteru obecnego w ostatnich trzech etapach (kręgach). Pierwsze cztery stopnie ewolucji związane były z upadkiem i utratą boskiej mocy, trzy „eteryczne" prowadziły do odkupienia. Przejście przez owych siedem etapów upadku i powrotu miało powtarzać się wciąż od nowa.

Człowiek wpisany w dzieje stworzenia podlegał prawom kosmicznej ewolucji. W koncepcji Bławatskiej historia ludzkości była nieporównywalnie dłuższa i bardziej skomplikowana od uznanej przez oficjalną dziewiętnastowieczną naukę. W każdym z siedmiu wymienionych cykli kosmicznych miało istnieć siedem kolejno następujących po sobie ras, z których każda podlegała prawu rozwoju, osiągając szczyt swoich możliwości, a następnie wchodząc w fazę upadku, dzięki której na arenę kosmicznego procesu mogła wejść kolejna, wyższa rasa. Zdaniem teozofów obecnie znajdujemy się w czwartym, tj. ziemskim, cyklu kosmicznym, zaś dominującą rasą jest piąta rasa aryjska. Losy pierwszych trzech ras „przedludzkich" naszego cyklu: astralnej (tak zwanej adamowej), hyperborejskiej, lemuryjskiej oraz pierwszej rasy ludzkiej – atlantyckiej są związane ze stopniowym upadkiem w materię (począwszy od niematerialnej rasy astralnej, która odpada od boskiego światła, przez na poły duchową polarną rasę hyperborejską, a następnie częściowo zmaterializowaną rasę lemuryjską, zamieszkującą kontynent na Oceanie Indyjskim, aż do całkowicie materialnych mieszkańców Atlantydy, którym udało się osiągnąć niebywały postęp technologiczny). Kolejne trzy rasy, z których pierwsza to rasa aryjska, wspinać się będą ku światłu (tracąc stopniowo swoją materialność). Zatem człowiek współczesny, należący do tej rasy, inicjuje w skali kosmicznej ścieżkę ku wymiarom duchowym i zapowiada nadejście następnej, szóstej, rasy ziemskiej, której potencjał duchowy będzie znacznie wyższy niż jej poprzedników.

Dzięki Bławatskiej, która, jak twierdzą krytycy, była bardzo uważnym czytelnikiem nie tylko traktatów d'Alveydre'a, ale także dziewiętnastowiecznych angielskich oraz francuskich powieści okultystycznych, stanowiących podobno podstawowe źródło jej wiedzy o odległych cywilizacjach, Hyperborea, Lemuria i Atlantyda zawładnęły masową wyobraźnią końca XIX

i początku XX wieku i nie chodzi tu o traktowanie ich w kategoriach symbolicznych. Przeciwnie, na przełomie wieków zyskały one status historycznych faktów, czekających na potwierdzenie przy pomocy naukowych badań (archeologicznych wykopalisk i analiz tekstów religijnych dokumentujących ich istnienie). Dyskusja o kresie Atlantydy i jej mieszkańców nie ominęła także Rosji i rosyjskiej emigracji.

Spośród wielu zagadnień wprowadzonych przez Bławatską do ezoterycznego dyskursu początku XX wieku za szczególnie ważną należy uznać wizję człowieka jako wieloaspektowej istoty kosmicznej, biorącej udział w procesie transformacji wszechświata. Ta koncepcja, czerpiąca inspiracje przede wszystkim z duchowej tradycji Indii, ale i z myśli pitagorejskiej, platońskiej, mistycznych ksiąg judaizmu oraz literatury hermetycznej, będzie powracać z drobnymi zmianami w doktrynach prawie wszystkich okultystów początku XX wieku i okaże się ważnym czynnikiem kształtującym wyobraźnię rosyjskich modernistów.

Człowiek, według teozofów, na obecnym etapie kosmicznego rozwoju składa się z trzech podstawowych aspektów (form bytowych): *kamarupa* – ciała fizycznego (najniższego w hierarchii i złożonego ze struktury cielesnej oraz eterycznej, która jest rodzajem sobowtóra ciała fizycznego – jego widma lub cienia), ciała astralnego (siedliska zwierzęcych żądz i niższych namiętności), a także *manasa* – ciała mentalnego (inaczej – intelektu, także złożonego z dwóch poziomów: niższego, ciążącego ku zwierzęcej naturze, i kazualnego, które odpowiada za wyższe procesy myślowe związane z jaźnią). Kolejne etapy ewolucji pozwolą rozwinąć człowiekowi wyższe struktury: *athma-buddhi*, aspekt buddhiczny (łączący go z duszą wszechświata), a następnie aspekt atmiczny (związany z Duchem), oraz aspekt monadyczny, który będzie przedostatnim ewolucyjnym krokiem prowadzącym człowieka do boskiego Logosu. Ten ostatni etap, „logoistyczny", będzie oznaczał osiągnięcie przez istotę ludzką najwyższego poziomu rozwoju – boskości. Koncepcję tę przejmie wielu okultystów, którzy będą tworzyć własne systemy na podstawie poglądów Bławatskiej. Zasada pozostanie jednak ta sama. U jej podstaw znajdzie się przekonanie, którego gnostycki rodowód nie budzi wątpliwości, o obecności w każ-

dym człowieku nieśmiertelnego Ducha, w przeciwieństwie do nietrwałego i przemijającego ciała fizycznego oraz duszy (które jednak także podlegają przemianie w toku kosmicznej ewolucji)[30].

Przedstawiając podstawowe założenia doktryny teozoficznej, warto zwrócić uwagę na jeden z czynników, który, jak się wydaje, zadecydował o jej popularności na progu XX stulecia. Bławatska nie próbowała stworzyć nowej religii, a przynajmniej radykalnie odcinała się od takich supozycji[31], zdając sobie doskonale sprawę, że duchowe oczekiwania wykształconych elit końca XIX wieku ciążą w stronę rzetelnej pozytywistycznej nauki[32]. Dlatego też przedstawiała teozofię jako naukę lub – zgodnie z etymologią słowa teozofia – „boską mądrość", która z założenia musi być synkretyczna, ponieważ nie tylko sięga do różnych systemów religijnych przechowujących tę wiedzę, ale wręcz stawia sobie za cel „pogodzenie wszystkich religii, sekt i narodów w jednym systemie etyki, opartym na prawdach wieczystych"[33].

Doktryna Tajemna była prawdziwym popisem sprawnego operowania setkami pojęć zaczerpniętych ze świętych ksiąg wielu tradycji, gdzie obok mniej lub bardziej precyzyjnych wskazówek dotyczących źródeł danego konceptu czy słowa

[30] Myśl tę szczególnie wyraźnie usłyszy młodsze pokolenie symbolistów, które znajdzie w niej motywy znane z lektury pism Władimira Sołowjowa. Według jego koncepcji, podobnie jak i Bławatskiej, całe stworzenie, od najprostszych form nieorganicznej materii przez świat roślin i zwierząt aż do istoty ludzkiej w jej najwyższej (prognozowanej dopiero) formie Bogoczłowieka, podlega ewolucji. Sołowjow, podobnie jak wielu okultystów przełomu wieków, wykorzystuje myśl ewolucjonistyczną i na jej podstawie buduje ezoteryczny koncept rozwoju.

[31] Zob.: H. Bławatska, *Klucz do Teozofii...*, t. 1, s. 9.

[32] Barbara Skarga, pisząc o polskim naukowcu-okultyście przełomu XIX i XX wieku Julianie Ochorowiczu, podkreśla znaczenie nauki w jego koncepcji ezoterycznej. Sądzę, że myśl tę można odnieść do wielu wtajemniczonych Srebrnego Wieku: „Źródłem okultyzmu Ochorowicza jest pozytywizm. Jest to okultyzm scjentystycznej natury. Scjentyzm nie jest tu maską, która nakłada się, by móc łatwiej, bardziej przekonywająco szerzyć okultystyczne idee; scjentyzm jest główną komponentą tego okultyzmu". Zob.: eadem, *Julian Ochorowicz. Pozytywizm i okultyzm*, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. 2, red. eadem, Warszawa 1975, s. 133.

[33] H. Bławatska, *Klucz do Teozofii...*, t. 1, s. 12.

znajdował się komentarz sprawiający wrażenie religioznawczej, etnograficznej, lingwistycznej i archeologicznej, a więc naukowej, erudycji. Zatem to, co mogłoby stanowić podstawę zarzutów skierowanych przeciwko koncepcji Bławatskiej, czyli posądzenie o eklektyzm i wtórność, stało się – przynajmniej w opinii samych teozofów – atutem i podstawą tej doktryny. Okultystka przekonywała, że wszystkie religie zachowały co najmniej okruch prawdy o absolutnej rzeczywistości, strukturze wszechświata i hierarchii kosmicznej, a pod różnymi nazwami i symbolami kryje się ten sam boski przekaz, nadal możliwy do odczytania przy uważnej lekturze świętych tekstów. To założenie pozwalało zainteresowanym duchową nauką na samodzielne studia porównawcze, które opierać się miały – przynajmniej w teorii – na solidnym naukowym aparacie pojęciowym wypracowanym przez dziewiętnastowiecznych akademików, a jednocześnie dawało poczucie dopuszczenia do tajemnicy o pierwszorzędnym znaczeniu dla całej ludzkości wraz z możliwością ezoterycznej inicjacji, która oferowała adeptom wrażenie przynależności do grona wybranych.

Organizacyjna specyfika TT pozwalała na urzeczywistnienie obydwu celów. Z jednej strony była to formacja otwarta, której członkowie mogli być teozofami lub sympatykami Towarzystwa, wystarczyło, że realizowali przynajmniej jeden z trzech wymienionych wcześniej postulatów (praca na rzecz równości wszystkich ludzi, badanie świętych ksiąg i tradycji oraz zgłębianie tajemnic natury). Była to więc organizacja opierająca się na pozytywistycznych ideałach, promująca działalność społeczną i naukową lub taką, którą sama definiowała jako naukową. Od 1888 roku TT posiadało także wewnętrzną, zamkniętą strukturę o charakterze inicjacyjnym, do której należeli teozofowie, czyli ludzie świadomie podejmujący pracę nad rozwojem duchowym. Z uczestnictwem w tej drugiej grupie wiązało się wiele wyrzeczeń i wyzwań.

Model podziału na część egzoteryczną (otwartą) i ezoteryczną (zamkniętą[34]) Bławatska uzasadniała historycznie,

[34] Na początku, w 1888 roku, powstała Ezoteryczna Sekcja Towarzystwa Teozoficznego (Esoteric Section of Theosophical Society) jako część TT. W 1889 roku w wyniku nieporozumień Bławatska przemianowała ją na Wschodnią

wskazując na tradycje szkół misteryjnych różnych epok, które miały działać zarówno na poziomie otwartym (dla mas), jak i zamkniętym (wyłącznie dla inicjowanych). Ten schemat organizacyjny przejął od teozofów Rudolf Steiner, który po odejściu z TT w 1912 roku powołał do życia Towarzystwo Antropozoficzne, a w jego ramach zamkniętą szkołę inicjacyjną, tak zwaną ES (*Esoteriche Stunde*)[35]. Taką strukturę posiadała także ezoteryczna organizacja powołana przez Piotra Uspienskiego i Gieorgija Gurdżijewa, w której obok szeregowych członków funkcjonował tak zwany „krąg wewnętrzny", skupiający najbardziej zaufanych uczniów.

Ten dwoisty podział postrzegać należy przede wszystkim w specyficznym świetle ezoterycznej edukacji. Z poziomu otwartego można było, po zapoznaniu się z podstawowymi koncepcjami oferowanymi przez daną szkołę, podjąć świadomą decyzję o wstąpieniu do grupy wewnętrznej, co wiązało się z radykalnymi zmianami w życiu ucznia. Przejście na wyższy poziom poznania zakładało podporządkowanie się nauczycielowi i jego wskazówkom. Z tej perspektywy ezoteryczna literatura szkoleniowa i proza dydaktyczna, o której piszę w rozdziałach następnych, miała pełnić rolę lektury przygotowującej uczestników grup okultystycznych do podjęcia decyzji o najwyższym

---

Szkołę Teozofii (Eastern School of Theosophy w skrócie EST lub ES), która była organizacją niezależną od TT i aż do śmierci Bławatskiej w 1891 roku podlegała wyłącznie jej. Później rolę tę przejęła Besant. Podaję za: Х. Визбергер, *Предисловие к Истории разделения эзотерической школы теософии на восточную и западную школы в 1907г.*, в: Р. Штайнер, *Материалы эзотерической школы 1904–1914. Письма, документы, лекции*, Ереван 2004, с. 288. Warto wspomnieć także o Mistycznym Zakonie Świątyni Różókrzyża (Mystical Order of the Temple of the Rosy Cross) założonym w 1912 roku przez teozofów: Besant, Marie Russak oraz Jamesa Wedgwooda. Była to wewnętrzna, tajna grupa TT, która powoływała się na tradycję różókrzyżową.

[35] W artykule *Teozofia i Antropozofia* Steiner sugerował nieco inną wersję wydarzeń, w której podkreślał swoją niezależność od TT. „Chodzi o moje uczestnictwo w istniejącej wewnątrz Towarzystwa Teozoficznego «Szkole Ezoterycznej» [...]. Wewnętrzny krąg Bławatskiej kontynuował swoje życie w «Szkole Ezoterycznej». [...] Dlatego musiałem wiedzieć, co tam się odbywało. Tylko dlatego, a także wychodząc z założenia, że istnienie wąskiego kręgu jest konieczne [...] wstąpiłem do «Szkoły Ezoterycznej»", Р. Штайнер, *Антропософия и Теософия*. Cyt. za internetową stroną poświęconą antropozofii *БИБЛИОТЕКА ДУХОВНОЙ НАУКИ* (http://www.bdn-steiner.ru).

priorytecie: pozostaniu na etapie wyjściowym (i kontynuowaniu działalności społecznej czy naukowej), poszukiwaniach w innych szkołach (jednak bez konieczności występowania z jednej organizacji na rzecz drugiej) lub o ewentualnym stawieniu czoła znacznie poważniejszym wyzwaniom związanym z uczestnictwem w zamkniętej grupie inicjacyjnej, co, jak się wydaje, w większości przypadków wymagało wyłączności.

Założone przez Bławatską w 1875 roku Towarzystwo Teozoficzne, pomimo licznych skandali wybuchających w związku z osobą założycielki[36], w ciągu kilkunastu zaledwie lat stało się prężną organizacją skupiającą członków z wielu krajów, w tym także Rosjan. Chociaż główny ośrodek TT w roku 1879 został przeniesiony z Nowego Jorku do Adyaru w Indiach, działalność popularyzatorska teozofów obejmowała przede wszystkim stolice europejskie i inne zachodnie centra kulturalne. Prelekcje przyciągały rzesze zainteresowanych, zwłaszcza przedstawicieli wykształconych elit. Jedną z nowych i bardzo skutecznych metod działania stały się europejskie kongresy teozoficzne, organizowane na wzór naukowych sympozjów, co podkreślało znaczenie i powagę tych spotkań. Już na pierwszych kongresach pojawili się niezrzeszeni Rosjanie, zainteresowani duchową nauką. To oni po powrocie do kraju stanowili bezpośrednie źródło informacji o tym ruchu ezoterycznym. Jako że byli to ludzie o rozległych kontaktach towarzyskich, to właśnie dzięki nim w pierwszych latach XX wieku doszło do błyskawicznego rozprzestrzenienia się idei teozoficznych w Rosji.

Gwałtowny rozwój rosyjskich organizacji teozoficznych rozpoczął się po 1905 roku[37]. Do wybuchu pierwszej rosyjskiej rewolucji w obu stolicach i na prowincji funkcjonowały zaledwie małe koła inspirowane teozofią. Nie oznacza to jednak, że Rosja pozostawała poza wpływem doktryny Bławatskiej. Pomi-

[36] Najbardziej spektakularnym wydarzeniem, które zaważyło na opinii Bławatskiej i Olcotta jako oszustów wykorzystujących ludzką naiwność, było ujawnienie przez Wsiewołoda Sołowjowa rzeczywistego autorstwa tekstów przypisywanych Nauczycielom Mądrości. Zob.: rozdział *Fiodor Sołogub, Tworzona legenda* w rozdziale poświęconym powieści inicjacyjnej.

[37] Zob.: M. Carlson, *NO RELIGION HIGHER THAN TRUTH. A History of the Theosophical Movement in Russia*, 1975–1922, Princeton, New Jersey 1993

mo braku formalnych struktur zainteresowanie okultyzmem we wszelkich jego przejawach było w Rosji bardzo duże. Wzmożone działania rosyjskich członków TT związanych z międzynarodowym ruchem teozoficznym przyniosły w tym czasie spektakularne rezultaty. W latach 1906–1917 w wyniku zmian politycznych, w tym liberalizacji prawa, nastąpiła swoista eksplozja zorganizowanej ezoteryki.

Na początku 1908 roku odbyło się zebranie liderów rosyjskich kół teozoficznych. Dyskusja nad przyjęciem odpowiedniej struktury organizacyjnej była związana z powszechnym wśród rosyjskich teozofów pragnieniem zachowania narodowej odrębności i niezależności wobec międzynarodowego TT. Dlatego Rosyjskie Towarzystwo Teozoficzne (Русское Теософское Общество, dalej RTT) powstało dopiero późnym latem tego roku, gdy został spełniony wymóg formalny, dopuszczający legalizację sekcji narodowej, pod warunkiem funkcjonowania co najmniej siedmiu teozoficznych oddziałów krajowych. Dnia 17 listopada 1908 roku doszło do uroczystego otwarcia RTT. Główna siedziba organizacji znajdowała się w Petersburgu, gdzie działało najwięcej grup (aż dziesięć), a jej generalnym sekretarzem została Anna Kamienska.

Lokalne oddziały RTT znajdowały się w Moskwie, Kałudze, Kijowie, Jałcie, Tiflisie, Rostowie nad Donem, Wjazmie, Błagowieszczeńsku, Ust Kamienogorsku. Ich filie funkcjonowały w Charkowie, Połtawie, Rydze i Jarosławiu. Podstawę działalności Towarzystwa stanowiły wykłady, których tematyka obejmowała różne zagadnienia związane mniej lub bardziej z samą teozofią: od komparatystyki religioznawczej, przez archeologię, etnografię, po najnowsze osiągnięcia fizyki, przedstawiane w kontekście badań zjawisk ponadzmysłowych, na przykład mediumizmu i spirytyzmu (które w początkowej fazie działalności cieszyły się wśród teozofów ogromną popularnością, ale w późniejszym okresie zostały przesunięte na margines ich zainteresowań), aż do prelekcji poświęconych sprawom społecznym, w tym edukacji i zdrowiu, co odpowiadało trzem celom tej organizacji.

Teozoficzne wykłady, które miały najczęściej charakter otwarty, obejmowały wystąpienie prelegenta i dyskusję. Były

okazją do popularyzacji idei ezoterycznych także poprzez rozdawnictwo i sprzedaż broszur oraz „kuluarowe" spotkania. O miejscu i czasie planowanych odczytów zainteresowani dowiadywali się nie tylko z okultystycznej prasy oraz afiszy drukowanych przez organizatorów, ale także dzięki informacjom przekazywanym z ust do ust przez członków i sympatyków Towarzystwa, co – jak zwykle w takich przypadkach – spełniało rolę najskuteczniejszego narzędzia medialnego.

Kim byli uczestnicy ruchu teozoficznego w Rosji? Publikowane ostatnio dokumenty[38], jeszcze do niedawna zamknięte w archiwach, potwierdzają, że przedstawiciele elity intelektualnej przełomu wieków bardzo chętnie uczestniczyli w działaniach RTT, choć oficjalnie nie była to organizacja bardzo liczna. Co ciekawe, listy członów tych grup wskazują, że to kobiety odgrywały dominującą rolę w strukturach Towarzystwa, stanowiąc zdecydowaną większość (ponad dwie trzecie członków)[39]. Powszechny udział wykształconych kobiet w działaniach o charakterze ezoterycznym wiązał się ze znaczącym wzrostem ich uczestnictwa w intelektualnym życiu Rosji i dziś z całą pewnością można traktować go jako efekt uboczny wzmożonych ruchów feministycznych, notowanych w tym czasie w wielu krajach europejskich. Wydaje się wręcz, że przynależność kobiet stała się na początku XX stulecia warunkiem prawidłowego funkcjonowania formalnych i nieformalnych grup okultystów w ramach kształtowania nowej świadomości ezoterycznej, rozwijającej się pod wpływem filozoficzno-religijnego renesansu. W dużym uproszczeniu można powiedzieć, że ta nowa świa-

[38] Cenne informacje na temat ruchów okultystycznych początku XX stulecia przynoszą publikacje wspomnień członków organizacji ezoterycznych. Zob. na przykład: М. Жемчужникова, *Воспоминания о Московском Антропософическом обществе (1917–1923 гг.),* публ. Дж. Мальмстада, „Минувшее. Исторический альманах" 1992, № 6; *Андрей Белый и антропософия. Материал к биографии (интимный)*, публ. Дж. Мальмстада, „Минувшее: Исторический альманах" 1992, № 6, 8, 9; М. Волошина (Сабашникова), *Зеленая змея. История одной жизни*, Москва 1993; А. Белый, *Собрание сочинений. Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности. Воспоминания о Штейнере*, ред. В. Пискунов, коммент. И. Лагутина, Москва 2000; А. Тургенева, *Воспоминания о Рудольфе Штейнере и строительстве первого Гетеанума*, Москва 2002.

[39] Por. M. Carlson, *NO RELIGION HIGHER THAN TRUTH…*, p. 62.

domość opierała się na dążeniu do transformacji „człowieka aktualnego" w „człowieka kosmicznego", to jest takiego, który ucieleśni w przyszłości ideał pełni, także w sferze płci[40].

Zjawiskiem charakterystycznym dla pierwszego dziesięciolecia XX wieku stało się przenikanie do środowisk artystycznych dojrzałych, wykształconych kobiet – animatorek ruchów ezoterycznych. Z jednej strony spełniały one rolę emisariuszek tajemnej wiedzy, przekazywanej im przez bardziej lub mniej zagadkowych nauczycieli czy też przewodniczek po światach niedostępnych zwykłym śmiertelnikom. Były one często „katalizatorami" działań twórczych o podłożu ezoterycznym. Najczęściej ich aktywność wiązała się z Towarzystwem Teozoficznym, choć reprezentowały one różne nurty tego międzynarodowego ruchu: tradycyjny z Annie Besant na czele, w którym dominowały elementy religii dalekowschodnich, oraz nurt niemiecki, kierowany przez Rudolfa Steinera, ciążący ku chrześcijańskiej neognozie. Rosyjskie animatorki teozofii występowały zwykle w roli wtajemniczonych jako godne następczynie madame Bławatskiej – kobiety, która bez względu na niepochlebne opinie krytyków stała się symbolem okultystycznego renesansu przełomu stuleci.

W Rosji tego okresu mamy do czynienia z całą plejadą bardzo aktywnych kobiet, zakładających rosyjskie filie Towarzystwa, prowadzących teozoficzne salony, organizujących wykłady o tematyce okultystycznej, wyjazdy i spotkania zarówno w Rosji, jak i zagranicą. Do najbardziej wpływowych należała Anna Mincłowa, a także Anna Kamienska, Jekatierina Pisariewa, Kleopatra Christoforowa i Anna Fiłosofowa. Na uwagę zasługują także inne, nieco mniej znane teozofki, których działalność wpisuje się w ezoteryczny nurt tej epoki. Warto wymienić tu Mariję Robinowicz – pierwszą tłumaczkę Bławatskiej

[40] O różnych próbach uzyskiwania owego stanu piszę w książce *Fenomen Sofii-Wiecznej Kobiecości w prozie powieściowej rosyjskich symbolistów,* Gdańsk 2002 (cz. II: *Życiotworzenie. Poszukiwanie nowej formuły*), a także w artykule *Wtajemniczone. Rosyjskie okultystki początku XX wieku,* w: *Kobieta jako inny. Kobiecy aspekt bytu i figury kobiecości w literaturze i kulturze rosyjskiej XX–XXI wieku (w kontekście europejskim),* red. M. Cymborska-Leboda, Lublin 2008, s. 81–98.

w Rosji, Ninę Gernet – jedną z inicjatorek ruchu teozoficznego w Rosji, której obszerna kolekcja dała początek bibliotece sekcji rosyjskiej TT. Wśród znanych teozofek znalazła się Jekatierina Balmont – druga żona poety Konstantina Balmonta, Sofia Gierje – tłumaczka-romanistka, a także hrabina Ariadna Tyrkowa – liderka partii kadetów, o której mówiono, że jest jedynym prawdziwym mężczyzną w tej organizacji politycznej. Członkiem TT była także Anna Gonczarowa – doktor filozofii z dyplomem Sorbony, którą Andriej Bieły uważał za najbardziej wykształconą spośród znanych mu okultystek[41]. Uczestniczki ruchu teozoficznego, jak podkreśla Carlson, były najczęściej kobietami o silnej osobowości, poczuciu własnej wartości i niezależności (także finansowej). Spośród kobiet końca XIX i początku XX wieku wyróżniała je aktywność zawodowa. Teozofkami były lekarki, pisarki, dziennikarki i artystki.

Nie oznacza to rzecz jasna, że wyłącznie kobiety należały do tej organizacji. Do najbardziej znanych uczestników ruchu należy zaliczyć Pawła Batiuszkowa, Nikołaja Bojanusa, Dmitrija Strandena, Nikołaja Erassiego, Jewgienija Kuzmina, Nikołaja Pisariewa, Nikołaja Roericha, Pawła Timofiejewskiego i wielu innych mężczyzn należących do intelektualnej elity swojej epoki[42]. W tym gronie znajdziemy autorów traktatów, tłumaczy, wydawców czasopism i popularyzatorów teozoficznych idei. Jednak to przede wszystkim kobiety miały wpływ na ostateczny kształt działań tej organizacji, a także na jej specyficzną – nie zawsze pozytywną – recepcję w rosyjskim społeczeństwie.

Spośród wymienionych wcześniej okultystek zdecydowanie najczęściej w archiwaliach Srebrnego Wieku pojawia się nazwisko Anny Mincłowej, której sylwetka została przedstawiona drobiazgowo w znanej monografii Nikołaja Bogomołowa[43]. Jej niezwykły wpływ na rosyjskich symbolistów jest dziś

[41] Por.: А. Белый, *Начало века*, Москва 1990, с. 69.

[42] Na przykład Iwan Anuszkin z oddziału w Sankt-Petersburgu, Konstantin Balmont, Michaił Ertel, przyjaciel Andrieja Biełego, późniejszy antropozof Aleksiej Pietrowski, członek moskiewskiego oddziału TT Fiodor Potechin.

[43] Zob.: Н. А. Богомолов, *Маленькая монография: Anna-Rudolph*, w: idem, *Русская литература начала XX века и оккультизм...*, с. 23–113.

bezspornym faktem, zaś sposoby działania i ich finał w postaci tajemniczego zniknięcia w roku 1910 weszły do podstawowego kanonu legendy Srebrnego Wieku. Warto natomiast przedstawić nieco szerzej kilka sylwetek pozostałych wtajemniczonych.

Jedną z osób najbardziej zaangażowanych w tworzenie struktur organizacji teozoficznej w Rosji była wspomniana Anna Kamienska. Członkiem TT została dzięki Ninie Gernet, przyjaciółce z czasów, gdy obie były na pensji w Genewie. To Gernet wprowadziła Kamienską do angielskiej sekcji TT. Jej uczestnictwo w wykładach Annie Besant w 1902 roku i osobiste spotkania z następczynią Bławatskiej dały początek rosyjskiemu nurtowi teozofii.

Kamienska była osobą o wybitnych talentach dyplomatycznych i organizacyjnych, łączącą w sobie żelazną wolę działania z urokiem osobistym, które to cechy nieodmiennie zjednywały jej sojuszników z różnych środowisk. Pracę teozoficzną rozumiała bardzo szeroko i godziła ją, podobnie jak wiele uczestniczek ruchu, z działalnością społeczną[44] między innymi na rzecz równouprawnienia kobiet[45], a także naukową, w której odnosiła znaczące sukcesy[46]. Jako prezydent rosyjskiej sekcji TT Ka-

[44] Kamienska była współorganizatorką sieci „domowych restauracji wegetariańskich", które oferowały posiłki dla niezamożnych klientów (na przykład studentów i robotników), a jednocześnie propagowały „etyczny sposób odżywiania". Zagadnienie to przedstawiłam szerzej w wystąpieniu pt. *Ezoteryczna koncepcja ciała i ewolucji człowieka. Dieta wegetariańska jako droga wtajemniczenia w Rosji Srebrnego Wieku* podczas Międzynarodowej Konferencji CIAŁO W KULTURZE, zorganizowanej przez Uniwersytet Wrocławski w listopadzie 2009 roku.

[45] Zob. na przykład: *Теософия и женское движение*, „Вестник теософии" 1915, № 12. Podaję za: M. Carlson, *NO RELIGION HIGHER THAN TRUTH...*, p. 68, 221. Feministyczny charakter miało jedno z pierwszych petersburskich kół teozoficznych, noszące nazwę „Koła Hypatii" (Кружок Ипатии) na cześć aleksandryjskiej filozofki. Jego założycielką w 1905 roku i animatorką była dobra znajoma Kamienskiej, Maria von Strauch – aktorka teatru Aleksandryjskiego i Michajłowskiego.

[46] Aktywna działalność na rzecz TT nie przeszkadzała Kamienskiej prowadzić intensywnych badań naukowych w zakresie religioznawstwa porównawczego. W 1926 roku za przekład z sanskrytu *Bhagawadgity* na język francuski rosyjska teozofka otrzymała stopień doktora Uniwersytetu Genewskiego i katedrę w tej uczelni. Przez wiele lat Kamienska prowadziła tam wykłady z historii religii i estetyki.

mienska była jednocześnie redaktorem naczelnym „Zwiastuna Teozofii" („Вестник теософии"), ponadto wydawcą i tłumaczem licznych pism teozoficznych, a także autorką wielu przedmów do tych publikacji. Sama często prowadziła wykłady, które gromadziły liczne grono słuchaczy.

Bliskie więzi łączyły Kamienską z Anną Fiłosofową (matką Dmitrija Fiłosofowa i ciotką Siergieja Diagilewa). Jej nazwisko nie bez przyczyny wiąże się dzisiaj przede wszystkim z dziejami europejskiego ruchu feministycznego. Od 1899 roku Fiłosofowa pełniła funkcję wiceprezydenta Międzynarodowej Rady Kobiet. Wcześniej jej działalność doprowadziła do powstania w Rosji słynnych Wyższych Kursów dla Kobiet (Высшие женские курсы). Przekonana przez Kamienską o celowości działań TT, Fiłosofowa została jego aktywnym członkiem, udostępniając swój petersburski salon dla spotkań teozoficznych i reprezentując organizację na rozlicznych międzynarodowych kongresach, a także wspierając ją finansowo w rozmaitych przedsięwzięciach.

Do grona teozoficznych liderek należała także wspomniana Pisariewa, wiceprezydent sekcji rosyjskiej i założycielka oddziału RTT w Kałudze. Była ona jedną z Rosjanek o najdłuższym stażu w tej organizacji. Jej nazwisko figuruje na niewiarygodnej wprost liczbie rosyjskich publikacji ezoterycznych, gdzie teozofka występuje jako wydawca, tłumacz, a nierzadko także komentator i autor not biograficznych zagranicznych autorów. W jej posiadłości w Podborkach, niedaleko Pustelni Optyńskiej, odbywały się słynne spotkania sympatyków teozofii, a później członków rosyjskiej sekcji TT. Właśnie Podborki, zdaniem Carlson, odgrywały w Rosji rolę swego rodzaju kolonii teozoficznej, podobnie jak Headquaters House w Adyarze[47].

Pisariewa była inicjatorką szeroko zakrojonej działalności agitacyjnej na rzecz międzynarodowego TT już od 1901 roku. Osobiste kontakty z Besant i Steinerem przyczyniły się do wzrostu jej teozoficznego autorytetu w Rosji, zwłaszcza po 1906 roku, gdy na prośbę okultystki w czasie Światowego Kongresu Teozoficznego w Paryżu Steiner wygłosił cykl

[47] M. Carlson, *NO RELIGION HIGHER THAN TRUTH...*, p. 63.

wykładów skierowanych specjalnie do rosyjskich słuchaczy[48]. Sama Pisariewa także prowadziła wykłady popularyzujące teozofię. O jednym z nich niezbyt przychylnie pisał Bieły: „I tak oto trafiłem na pierwsze zebranie kółka przyszłych teozofów, w charakterze młodzieńca zainteresowanego Wschodem. [...] była tam [...] starucha Pisariewa z... Kaługi, z nieprzyjemną, dosłownie jak przeżuty papier, szarawo pomarszczoną twarzą, nadętą i złą; to właśnie ona była referentką [...]. Referat «staruchy» był żałosny”[49]. Tego rodzaju charakterystyki członkiń TT nie należą do rzadkości. Zwłaszcza w relacjach oponentów, ale i młodszych adeptów wiedzy duchowej znajdujemy wiele ironicznych wypowiedzi na temat uczestniczek ruchu. Ellis tak charakteryzuje środowisko uczniów grupy Steinera (do którego sam należał jako jeden z najżarliwszych wyznawców): „(Steiner) ma 2000 uczniów, z czego 1900 to «ciotki», a wśród nich 1500 – wiedźmy”[50]. Nawet syn Pisariewej twierdził, że nie był członkiem TT, ponieważ uważał to za „zajęcie dla staruch”[51].

Wypowiedzi te świadczą o specyficznym społecznym odbiorze tej organizacji. Interesujące, że nawet wśród samych ezoteryków funkcjonował pogląd, że kobiece doświadczenie duchowe jest podświadome, a więc archaiczne i zdecydowanie regresywne, podczas gdy nowe czasy (wyższy poziom ewolucji) wymagają działań świadomych, czyli „umotywowanych wewnętrznie”. Taki sposób pojmowania nowoczesnej ezoterycznej inicjacji, opartej na jakościowym przekształceniu świadomości zaproponował Rudolf Steiner, który otworzył nowy rozdział w dziejach ruchów ezoterycznych przełomu wieków.

Warto zauważyć, że zarówno Steiner, jak i inni liderzy grup wyrastających z teozofii, podkreślali niezwykłe zdolności Bławatskiej i wartość *Doktryny Tajemnej*, ale jednocześnie czynili

[48] Brał w nich udział Konstantin Balmont, Zinaida Gippius, Dmitrij Mieriežkowski, a także Dmitrij Fiłosofow, Maksimilian Wołoszyn i Margarita Sabasznikowa.

[49] А. Белый, *Начало века...*, с. 69–70.

[50] Cyt. za: Х. Виллих, *Эллис и Штейнер*, „Новое Литературное Обозрение” 1994, № 9, с. 188.

[51] В. Тиминский, *К истории калужского теософского общества (1909–1929)*, „Мир Огненный” 1998, № 1 (16). Zob.: http://www.theosophy.ru/tskaluga.htm.

z niepowtarzalności jej doświadczenia podstawowy zarzut[52]. W ich opinii TT w kształcie, jaki zyskało ono po śmierci okultystki, a zwłaszcza na początku XX wieku (z Besant na czele i Leadbeaterem w tle), nie dawało swoim członkom szans duchowego rozwoju, teozofię przekształcając w dogmat i stając się martwym ruchem bez przyszłości. Te argumenty okazały się bezpośrednią przyczyną opuszczania organizacji przez bardziej samodzielnych teozofów i zakładania przez nich własnych formacji ezoterycznych.

Antropozofia

Z nurtem teozoficznym ściśle wiąże się działalność wspominanego już wielokrotnie Rudolfa Steinera (1861–1925), założyciela Towarzystwa Antropozoficznego (dalej TA)[53], który dość radykalnie odcinał się od inspiracji teozoficznych i utrzymywał, że zachował pełną niezależność światopoglądową w całym okresie współpracy z teozofami. Trudno jednak zaprzeczyć, że był on aktywnym uczestnikiem tego ruchu od 1900 roku, gdy rozpoczął wykłady dla członków TT aż do roku 1912, kiedy doszło do odłączenia się sekcji niemieckiej i powstania nowej organizacji ezoterycznej[54]. Wtedy to w wyniku zdecydowanej

[52] W jednym ze swoich wykładów Steiner mówił o fenomenie Bławatskiej: „Rzecz w tym, że kobiecy organizm przez swą konstytucję jest bardziej skłonny do atawistycznego jasnowidzenia niż męski", a następnie rozwijał myśl o wyjątkowym doświadczeniu rosyjskiej teozofki, która: „dzięki szczególnej konstytucji miała możliwość za pomocą swych podświadomych potencji przenosić ze świata duchowego najróżniejsze informacje" i dzięki temu „może przynieść przekonujący dowód [istnienia] najstarszej tradycji, dostępnej dla nas tylko w formie symboli", cyt. za: Р. Штайнер, *Оккультные движения XIX и XX столетий (Вторая лекция. Дорнах. 11 октября 1915 года*, GA 254*)*, Ереван 2005, с. 31–32.

[53] Nazwę „antropozofia" Steiner zaczerpnął z prac dziewiętnastowiecznego filozofa Roberta Zimmermana. Zob.: Р. Штайнер, *Оккультные движения XIX и XX столетий...*, с. 258.

[54] Spośród ważnych dat w teozoficznej biografii Steinera warto wymienić rok 1902, kiedy stanął on na czele sekcji niemieckiej TT, a także 1907, kiedy objął opieką inicjacyjną grupę teozofów (ES) z zastrzeżeniem, że robi to za zgodą liderów TT, ale na własnych zasadach i z pełną odpowiedzialnością za przekazywane treści, które różniły się od programu teozoficznego.

rozbieżności poglądów wśród liderów Towarzystwa, to znaczy Besant i Leadbeatera z jednej strony[55], a Steinerem z drugiej, z organizacji odeszła pokaźna grupa teozofów (w tym Rosjan), którzy opowiedzieli się po stronie Doktora i jego poglądów.

Podczas rozważań nad preferencjami i wyborami organizacyjno-doktrynalnymi okultystów początku XX wieku, różnice pomiędzy propozycją Bławatskiej i jej następców a koncepcją Steinera zdają się pełnić zasadniczą rolę. Po pierwsze, dla intelektualistów Steiner był znacznie bardziej wiarygodny jako solidny niemiecki naukowiec, filozof, autor naukowych publikacji i świetny mówca niż nieżyjąca od wielu lat Bławatska, za życia ciesząca się podejrzaną sławą, a po śmierci otoczona niepokojącym kultem w dalekich Indiach. Jej doświadczenie duchowe było chaotyczne i nieweryfikowalne, podczas gdy założyciel TA proponował uzasadnioną naukowo metodę transformacji świadomości, dostępną dla każdego człowieka, który zechce pójść tą niełatwą, ale skuteczną drogą rozwoju.

W kształtowaniu antropozoficznej doktryny obok niezwykłych predyspozycji założyciela TA istotną rolę odgrywało właśnie doświadczenie naukowe, związane z dogłębnymi badaniami nad dziełem Goethego. Wyjątkowe znaczenie scjentystycznego aspektu koncepcji Steinera znajduje potwierdzenie w wielu wypowiedziach rosyjskich antropozofów[56]. Po wtóre, Steiner odwoływał się do bardzo cenionej przez rosyjskie elity filozofii niemieckiej i nawet dla oponentów wyraźnie odcinających się od jego idei był godnym przeciwnikiem w intelektualnych sporach. Po trzecie, w doktrynie Steinera elementem wiodącym była bardzo bliska duchowości rosyjskiej chrystologia, jako najwyższy stopień duchowej ewolucji (związana z inkarnacją Boskiej Istoty Kosmicznej-Chrystusa w Człowieku – Jezusie z Nazaretu) i dzięki temu – jak się wydaje – zyskała ona tylu zwolenników lub co najmniej zainteresowanych wśród re-

[55] Konflikt trwał już od 1910–1911 roku i dotyczył uznania przez teozofów nastoletniego Hindusa Jidu Krishnamurtiego za kolejne wcielenie Chrystusa. Tej koncepcji kategorycznie sprzeciwiał się Steiner.

[56] Zob.: E. Biernat, *Symboliści rosyjscy i Rudolf Steiner*, w: *Światło i ciemność...*, t. 2, s. 50–69.

ligijnych Rosjan, rozczarowanych kryzysem Cerkwi, ale nadal wiernych chrześcijańskiemu dziedzictwu[57].

Badacze dziejów antropozofii – zwłaszcza osobiście związani z nauką Steinera – bardzo często podkreślają niewielki wpływ teozofii na kształtowanie się jego koncepcji. Rzeczywiście pomimo formalnych związków z teozofami Steiner od początku prezentował stosunkowo oryginalne poglądy, które zresztą głosił oficjalnie w ramach sekcji niemieckiej przy aprobacie Besant. Na intelektualnym i metodologicznym poziomie wyrastały one znacznie ponad dyskurs teozoficzny, choć niewątpliwie miały z nim wiele miejsc wspólnych, a niekiedy identycznych (między innymi teorię kosmicznej ewolucji, koncepcję ras, przekonanie o przełomowym etapie dziejów[58], ideę siedmioaspektowej struktury człowieka[59], a także obraz świata ponadzmysłowego, zasiedlanego przez istoty duchowe, które biorą udział w naszej ewolucji, ale także same przechodzą proces przemiany oraz, charakterystyczne dla wszystkich ruchów ezoterycznych początku XX wieku, zainteresowanie pradawnymi cywilizacjami i archaicznymi systemami wierzeń, co miało potwierdzić istnienie prapoczątku wszystkich kultur).

---

[57] Warto zwrócić uwagę na chrześcijański aspekt antropozofii jako doktryny mającej stać się ogólnoświatową „duchową nauką" przyszłości. Wydaje się, że źródeł tej idei można szukać w *Mowach o religii* (*Reden über die Religien*, 1799) Friedricha Schleiermachera. Znajdujemy tam inspirującą ideę kościoła przyszłości, która mogła być przyczyną całkowitego odrzucenia przez orientalnego kursu teozofii: „[...] nauki religii chrześcijańskiej są symboliczną zapowiedzią zdolnej do objęcia wszelkich kształtów religii powszechnej (Weltreligion)", cyt. za: Novalis (Friedrich von Hardenberg), *Henryk von Ofterdingen*, tł. E. Szymani, W. Kunicki, Wrocław 2003, s. 124, przyp. 3.

[58] Cały rozwój ludzkości od pierwszej rasy adamowej aż do czasów współczesności, czyli mniej więcej do połowy czwartej rasy ludzkiej, Steiner, podobnie jak Bławatska i teozofowie, uważa za etap przygotowawczy do wielkiego kosmicznego zdarzenia: świadomego przyjęcia przez ludzkość wyższej zasady kosmicznej – makrokosmicznego „Ja".

[59] W koncepcji Rudolfa Steinera schemat zaproponowany przez Bławatską został nieco zmodyfikowany, ale zmiany miały raczej leksykalny charakter. Antropozof przedstawił następującą strukturę istoty ludzkiej: 1. ciało fizyczne; 2. ciało eteryczne lub życiowe; 3. ciało astralne lub dusza doznaniowa, 4. „Ja" jako zwierciadło duszy, 5. „Samo-duch" jako przemieniające się ciało astralne, 6. „Życio-duch" jako przemieniające się ciało życiowe; 7. „Ducho-człowiek" jako przemieniające się ciało fizyczne.

Wśród źródeł antropozofii, pojmowanej zarówno jako system filozoficzny, jak i szkoła inicjacyjna, wyróżnia się najczęściej chrześcijańską i europejską tradycję ezoteryczną, sięgającą korzeniami do antycznego gnostycyzmu i manicheizmu oraz wyrastającą z nich tajną tradycję katarów, templariuszy, ezoteryczną masonerię, a przede wszystkim wspomniane późnośredniowieczne i renesansowe różokrzyżostwo, którego nauka Steinera jest współczesną metamorfozą[60].

Antropozofia z perspektywy omawianej epoki była otwartym systemem inicjacyjnym: procesem, obejmującym doświadczenia poszczególnych jednostek, całych narodów i ludzkości w ogóle. Jak każdy system inicjacyjny, także antropozofia zakładała ostateczny cel, czyli wyznaczenie podstaw jakościowej zmiany świadomości człowieka – jej przejścia na wyższy poziom. Założyciel TA mówił o „metodzie przywrócenia indywidualnego Ducha człowieka Duchowi Kosmicznemu", co przypomina wiele ezoterycznych haseł początków XX wieku. Jednak na próżno szukać u Steinera twardych reguł i nakazów, a także dość powszechnego w środowiskach ezoterycznych dążenia do ślepego podporządkowania woli nauczyciela wszystkich działań adeptów[61]. Steiner podkreślał znaczenie ścieżki indywidualnej i odrzucał dogmatyczne podejście do duchowej nauki. System tworzony przez niego wiele lat podlegał ewolucji. Na kolejnych jej etapach (1. goetheanistycznym [1882–1892]; 2. związanym z *Filozofią Wolności* [1892–1901]; 3. różokrzyżowo-teozoficznym [1901–1912]; 4. antropozoficzno-michaelickim [1912–1925][62]) koncepcje Doktora dojrzewa-

[60] Zob.: J. Prokopiuk, *Szkice antropozoficzne. Chrześcijańska droga poznania świata duchowego*, Białystok 2003, s. 135, a także *Antropozofia jako most między starym a nowym poznaniem*, w: idem, *Labirynty herezji,* Warszawa 1999, s. 139. Nie można jednak mówić o pełnej tożsamości tej doktryny z ideami Różókrzyża. Przekonanie o tym, że poglądy Steinera są jedynie „lucyferyczną herezją", a nie prawdziwą chrystusową nauką różokrzyżowców miała szerzyć Mincłowa. Zob.: P. фон Майдель, *„Спешу спокойно...": К истории оккультных увлечений Эллиса*, „Новое Литературное Обозрение" 2001, № 51, с. 223.

[61] Co nie oznacza, że nie istniał kult Steinera w środowisku antropozofów.

[62] Por. J. Prokopiuk, *Wstęp*, w: R. Steiner, *Droga do Wtajemniczenia*, Poznań 2000, s. 10.

ły wraz z nim i jego uczniami, przybierając konkretne kształty podczas zawrotnej wprost liczby wykładów i prelekcji (różne źródła podają ponad sześć tysięcy wystąpień Steinera). Niektóre wątki ewoluowały do końca życia założyciela TA (na przykład złożony problem zła i reprezentujących je duchowych sił: lucyferycznych, arymanicznych i assurycznych, a także koncepcja sztuki, które ostatecznie zostały rozwiązane dopiero w latach dwudziestych)[63].

Spośród wielu koncepcji przedstawionych przez Steinera swoim uczniom i słuchaczom warto zwrócić uwagę na te wątki, które szczególnie inspirująco wpłynęły na kulturę rosyjską początku XX wieku. Po pierwsze, nazywając antropozofię duchową nauką, Steiner podkreślał jej ścisły i logiczny charakter, a także bardzo istotny aspekt doświadczalny – praktyczny.

Twórca TA przekonywał, że człowiek, który w toku systematycznych ćwiczeń rozwinie w sobie określony sposób myślenia, tak zwaną „intelektualną intuicję", opartą na bezpośredniej kontemplacji czystych idei i transformacji samego procesu myślenia, jest w stanie osiągnąć „całkowite przebudzenie" i samodzielnie przekroczyć granice poznania. Ta wyjątkowo trudna i pracochłonna, lecz zdecydowanie możliwa do realizacji sytuacja egzystencjalna miała przywrócić człowiekowi jego pierwotny status istoty prawdziwie wolnej (*homo liber*), będącej integralną częścią świata duchowego. Doświadczenie, o którym mowa, było dla antropozofów wynikiem świadomych, immanentnych procesów poznawczych. To ono, zdaniem Steinera, stanowiło skuteczną i dostępną dla wszystkich chętnych metodę przemiany świadomości, co stawiało antropozofię w wyraźnej opozycji do teozofii i innych pokrewnych jej doktryn, zakładających obowiązkową hierarchię. Przypomnijmy, że poznanie, zdaniem teoretyków i liderów tych grup, pochodziło

[63] Problem Steinerowskiej koncepcji sztuki znalazł wyraz w pracy Manfreda Kruegera, *Anthroposophie und Kunst*, wydanej w Dornach w 1988 roku. Krueger bada ewolucję poglądów Steinera na sztukę, wskazując na rok 1924 jako moment ostatecznej krystalizacji idei Doktora w tej sprawie. Jeśli chodzi o poglądy Steinera na zło, to godnym polecenia wydaje się polski przekład książki Siergieja Prokofieffa *Spotkanie ze złem i jego przezwyciężenie dzięki nauce duchowej*, który ukazał się nakładem gdyńskiej oficyny Genesis w 2008 roku.

od Nauczycieli Mądrości, którzy kierowali swoje przesłanie do zaledwie kilku wybranych (tak było w przypadku Bławatskiej, ale także postteozofów: Jeleny i Nikołaja Roerichów oraz Gieorgija Gurdżijewa, który dość enigmatycznie wspominał o źródłach swojej wiedzy, dając jednak swym uczniom wyraźnie do zrozumienia, że został inicjowany w jednym z tajnych klasztorów na Wschodzie). Rola adeptów sprowadzała się zatem do wiary w prawdziwość słów Nauczycieli, które poznać można było jedynie z drugiej ręki – od wtajemniczonych.

Steiner proponował więc swoistą rewolucję – w pełni świadome odejście od ezoterycznych standardów, zakładających tajemną drogę inicjacji wybranych, na rzecz „demokratycznego" systemu wtajemniczenia, opartego na uczestnictwie w otwartych spotkaniach oraz wykładach, lekturze i nade wszystko na indywidualnej pracy duchowej. Twórca antropozofii mówił: „Żyjemy w takich czasach, w których ponadzmysłowe poznanie nie może dalej pozostawać tajemnicą i powinno stać się dobrem ogółu"[64]. Antropozofia oferowała drogę samopoznania i samodoskonalenia wolną od zależności hierarchicznego łańcucha uczeń-nauczyciel, co było jedną z zasadniczych różnic pomiędzy tą doktryną, a propozycjami pozostałych grup.

Założyciel TA nie odrzucał jednak innych systemów inicjacyjnych. Raczej zwracał uwagę na ich regresywny charakter. Wskazywał swoim uczniom na istnienie trzech tradycyjnych dróg transformacji świadomości, z których pierwsza – wschodnia ścieżka inicjacyjna – związana była przede wszystkim z religijną tradycją Indii, druga – chrześcijańska – odnosiła się do doświadczeń europejskich mistyków, a trzecia – różokrzyżowa – pod wieloma względami najbliższa antropozofii (chrystocentryczna, w gnostyckim wariancie) – odwoływała się do tradycji hermetycznej i alchemicznej. Jednocześnie okultysta podkreślał prymat antropozofii jako metody „wewnętrznego poznania wyższych światów" bez zewnętrznych pośredników, co czyniło

[64] Cyt. za: О. Другова, *Эстетические воззрения Рудольфа Штейнера и их воплощение в искусстве*. Maszynopis tej pracy doktorskiej otrzymałam od autorki. Autoreferat jest udostępniony na antropozoficznym portalu internetowym http://www.bdn-steiner.ru.

jego propozycję wyjątkowo aktualną na przełomowym przecież etapie rozwoju ludzkości.

Rosyjscy antropozofowie otrzymali od Steinera dodatkowy impuls. Jeszcze w 1906 roku, podczas wspomnianych wykładów zorganizowanych przez Pisariewą na paryskim kongresie teozoficznym, Doktor mówił o wyjątkowej roli rosyjskiej duchowości w procesie transformacji świata[65]. Zaspokajało to mesjanistyczne nadzieje Rosjan, odbudowywało poczucie narodowej dumy, które znacznie ucierpiało po klęsce 1905 roku, co więcej, dawało motywację do działania w ramach wszechświatowej mesjanistycznej misji.

Jako oficjalną datę rozpoczęcia działalności TA w Rosji przyjmuje się 20 września 1913 roku. Moment rejestracji oddziału TA im. Władimira Sołowjowa wybrany został nieprzypadkowo. W tym samym dniu w Dornach, na przedmieściach Bazylei, odbyło się uroczyste wmurowanie kamienia węgielnego pod budowę antropozoficznego gmachu Goetheanum, który miał stać się centrum nowych misteriów, ośrodkiem skupiającym duchowe życie całego Zachodu[66]. Wraz z upływem czasu rosyjska organizacja rozrastała się, tworząc nowe struktury Towarzystwa. Do szczególnie istotnych modyfikacji należy zaliczyć powstanie moskiewskiego oddziału im. Michaiła Łomonosowa w 1921 roku, które miało stanowić swego rodzaju instancję nadrzędną wobec grupy „sołowjowców", a w każdym razie skupiać uczniów reprezentujących wyższy stopień duchowego wtajemniczenia, w ramach tak zwanego ruchu michaelitów – rycerzy Archanioła Michała[67].

Jak wspomniałam wcześniej, wielu rosyjskich antropozofów pochodziło jeszcze z organizacji teozoficznej. Przykładem

[65] Do tego wątku Steiner wracał później wielokrotnie w swoich wystąpieniach i prelekcjach. Zob.: P. Штейнер, *О России. Из лекций разных лет,* сост., перев., коммент. Г. Кавтарадзе, Санкт Петербург 1997.

[66] Zob.: С. Прокофьев, *Рудольф Штейнер и краеугольные мистерии нашего времени*, Ереван 1992.

[67] Na czele grupy „michaelitów" stanął Trifon Trapieznikow. Szerzej o kulisach powstania tej drugiej frakcji zob.: М. Жемчужникова, *Воспоминания о Московском Антропософическом обществе...* oraz D. Oboleńska, *Путь к посвящению. Антропософские мотивы в романах Андрея Белого*, Gdańsk 2009.

może być postać zagorzałej zwolenniczki Steinera, członka sekcji niemieckiej TT – Kleopatry Christoforowej[68]. Jako założycielka niezależnego koła teozoficznego w Moskwie już w pierwszych latach dwudziestego wieku, organizowała ona w swoim domu spotkania i prelekcje ezoteryczne. Do stałych bywalców jej salonu należał przyszły rosyjski antropozof Andriej Bieły, jego matka – Aleksandra Bugajewa, i jego przyjaciel, Paweł Batiuszkow oraz Sofia Urusowa (która kilka lat później będzie zarządzać sekcją rosyjską TT), a także Boris Grigorow (późniejszy prezydent oddziału TA im. Wł. Sołowjowa).

W roku 1913 grupa rosyjskich zwolenników Steinera wraz z antropozofami z różnych krajów europejskich przystępuje do budowy Goetheanum. Część z nich decyduje się na przeniesienie na stałe do Dornach i związanie swego życia z duchową nauką. Dotyczy to przede wszystkim młodszego i średniego pokolenia, które pragnie aktywnie uczestniczyć w budowaniu zrębów nowej ery ludzkości[69], zwłaszcza że w najbliższym otoczeniu Doktora znajduje się oddana rzeczniczka spraw rosyjskich – Maria von Sivers.

---

[68] Szczególny portret Christoforowej zostawił wspomniany wcześniej Ellis, który w swym wierszu ukazał ją jako wybraną przez Zbawiciela uczennicę. Jej duszę autor porównał do celi jaśniejącej wewnętrznym blaskiem. Zupełnie inny wizerunek znajdujemy u Asi Turgieniewej, pierwszej żony Biełego, która z przekąsem pisała o Christoforowej, uczestniczącej zimą 1912/13 roku w berlińskich wykładach Steinera. Teozofka przynosiła ogromny bukiet róż, który przed prelekcją wkładała w szczelinę pod katedrą. Po wykładzie wyjmowała „uświęcone" obecnością Doktora kwiaty i rozdawała je słuchaczom. Według Turgieniewej ten rytuał, mający wiele wspólnego z „Wielkanocną święconką", wiązał się z kupieckim pochodzeniem okultystki („особый состав в России", czyli ze skłonnościami do prymitywnej, dewocyjnej religijności). Z relacji Turgieniewej dowiadujemy się także o „atawistycznym" darze jasnowidzenia Christoforowej. Zob.: А. Тургенева, *Воспоминания о Рудольфе Штейнере...*, с. 44.

[69] Stworzona przez Steinera kolonia antropozoficzna rozrasta się bardzo dynamicznie aż do wybuchu pierwszej wojny światowej, gdy większość mężczyzn dostaje powołania na front. Zarówno kolonia w Dornach, jak i różne sekcje krajowe TA nie posiadają już tak sfeminizowanej struktury jak TT. Uczestnikami są najczęściej małżeństwa, nierzadko także rodzeństwa. Renata von Maydell pisze, że kobiety stanowiły około połowy członków organizacji, a nie dwie trzecie, jak to miało miejsce w TT. Por. R. von Maydell, *Anthroposophy in Russia,* in: *The Occult in Russian and Soviet Culture,* ed. B. G. Rosenthal, Ithaca 1997, p. 157.

Od czasów niemieckiej sekcji TT Sivers pośredniczy pomiędzy Steinerem a rosyjskimi okultystami, którzy pragną spotkać się z Doktorem. Polecające listy członków TA kierowane do Sivers odgrywają rolę rekomendacji, dzięki której można było zostać osobiście przyjętym przez Steinera. Sivers – biegle znająca pięć języków Rosjanka niemieckiego pochodzenia pełni rolę tłumacza i zaufanego doradcy Doktora, któremu towarzyszy we wszystkich wykładach. Członkowie TA zwracają się do niej z prośbami o wstawiennictwo i opiekę duchową.

Towarzyszka życia, a od 1914 roku żona Doktora, absolwentka Sorbony i paryskiego konserwatorium jest także współtwórczynią eksperymentalnej dziedziny sztuki antropozoficznej – eurytmii[70]. W kolonii w Dornach Sivers przygotowuje spektakle, opracowuje zasady pracy scenicznej, szkoli adeptki nowej sztuki, projektuje stroje i sama gra w przedstawieniach eurytmicznych oraz misteriach Steinera, które także mają być nową formą sztuki na miarę człowieka przyszłości.

Warto w tym miejscu sięgnąć do poglądów Doktora, który widział w antropozofii system istniejący jednocześnie na trzech płaszczyznach: naukowej (jako nauka odpowiadała ona na pytania związane z pochodzeniem człowieka, jego duchowo-cielesną strukturą i sensem istnienia, a także jego miejscem wśród innych istot kosmicznych); artystycznej (jako sztukę, która osiągała swój cel przez „uduchowienie" materii) oraz religijnej, jako „duchową naukę" (która nie będąc religijnym dogmatem ani abstrakcyjną teorią, oferowała żywe poznanie, dające ludzkiej duszy możliwość bezpośredniego przeżycia prawdy). Steiner przekonywał, że nie mają sensu próby oblekania duchowej i boskiej rzeczywistości w materialne formy, które miałyby przenieść tę wyższą rzeczywistość na ziemię. Zadanie artysty miało polegać na czymś zgoła odwrotnym: na wzniesieniu świata do sfery boskiej[71]. Trudno się dziwić, że tak sformułowane założenia przyciągały do Steinera wielu przedstawicieli

[70] Eurytmię określa się jako sztukę gestu i jednocześnie praktykę duchową, dzięki której „muzyka staje się widzialna". Wydaje się, że techniczna koncepcja eurytmii wyrasta bezpośrednio z eurytmiki Émile Jaquesa Dalcroze'a, której tajniki Sivers zgłębiała w Paryżu.

[71] О. Другова, *Эстетические воззрения Рудольфа Штейнера...*

świata sztuki, dla których na przełomie wieków szczególnie ważkie okazały się poszukiwania artystyczno-religijno-naukowej syntezy, zwłaszcza, że rola artysty w antropozofii rysowała się niezwykle obiecująco: łączyła cechy twórcy i kapłana, a więc teurga, a ponadto naukowca – inżyniera i budowniczego przyszłości.

Propozycja Doktora okazała się atrakcyjna nie tylko dla takich twórców jak wspomniani wielokrotnie: Biały, Wołoszyn, Ellis, Sabasznikowa, Turgieniewa, ale także Wassily Kandinsky czy kompozytor Thomas Hartmann i jego żona Olga (śpiewaczka), reżyser teatralny Maria Sizowa, kompozytor Reinhold Glière i wielu innych, nierzadko znajdujących w antropozofii potwierdzenie swoich wcześniejszych artystycznych wizji[72].

Oprócz „zawodowych" artystów wśród budowniczych dornachijskiego Domu Słowa była całkiem liczna grupa przedstawicieli rosyjskiej inteligencji różnych profesji. Do szczególnie zaangażowanych należała siostra Asi Turgieniewej – Natalia Pozzo (która została eurytmistką w grupie Sivers), jej mąż Aleksandr (prawnik), Olga Annienkowa[73] (germanistka i tłumaczka literatury niemieckiej), która należała do najbardziej zaufanych rosyjskich uczennic Steinera, wspomniany już wcześniej Bo-

[72] Tak było w przypadku Biełego, który po latach wspominał: „Droga od «Symbolizmu» (*Символизм как миропонимание*) do antropozofii okazała się przedłużeniem drogi, nakreślonej przeze mnie już w «Emblematyce» (*Эмблематика смысла*), a zadziwiające zalecenia Steinera dotyczące wyboru metod wewnętrznej pracy oraz stała możliwość kontaktu na gruncie tej pracy naturalnie wprowadziły mnie w krąg osobistych uczniów Steinera; wstąpienie do Towarzystwa Antropozoficznego było jedynie sformalizowaniem dawno dojrzałego faktu wewnętrznego", А. Белый, *Символизм как миропонимание*, Москва 1994, с. 460.

[73] Annienkowa była krewną Michaiła Wrubla, kuzynką poety Borisa Lemana – Diksa, także zdeklarowanego antropozofa. Podczas budowy Goetheanum w 1914 roku pracowała wraz z Biełym przy rzeźbieniu architrawów świątyni. Annienkowa posiadała status „gwaranta" TA, co oznacza, że dysponowała prawem rekomendowania nowych członków. Antropozofka należała do wspomnianej wewnętrznej ezoterycznej grupy inicjacyjnej (ES) i tę wyjątkowość podobno dawała odczuć „zwykłym", czyli niewtajemniczonym członkom Towarzystwa. We wspomnieniach antropozofów Annienkowa przedstawiana jest jako bardzo interesująca prelegentka, ale i „snobka", zawsze zachowująca dystans wobec innych.

ris Grigorow wraz z żoną Nadieżdą (chirurgiem i terapeutką), Michaił Sizow (fizjolog) i jego żona Olga (lekarka). Budowniczym Goetheanum była też Tatiana Kisielowa[74], która została jedną z najlepszych eurytmistek[75], podobnie jak inna Rosjanka – Maria Sawicz[76].

Do kręgu wiernych uczniów Steinera należała także spora grupa Rosjan bezpośrednio w budowie niebiorących udziału, lecz uczestniczących w wykładach Doktora i organizujących struktury Towarzystwa w Rosji. Była wśród nich Jelizawieta Wasiljewa[77], która weszła do annałów Srebrnego Wieku przede wszystkim dzięki pamiętnej mistyfikacji jako Cherubina de Gabriack, a po dramatycznym zakończeniu historii z symbolistami i redakcją „Appołona" została jedną z najaktywniejszych rosyjskich antropozofek. W rosyjskich sekcjach TA działały także: tłumaczka literatury niemieckiej Wiera Anisimowa, Klaudia Wasiljewa, przyszła (druga) żona Andrieja Biełego, filozof Nikołaj Biełocwietow i jego żona Maria, anglistka i politolog Margarita Grunwald, Maria Glière oraz Maria Żemczużnikowa, dzięki której znane są szczegóły działalności TA w porewolucyjnej Rosji[78].

---

[74] W budowie uczestniczył również jej mąż Nikołaj, artysta malarz. Nie należy mylić go z przyjacielem Biełego, literatem z „Musagetu", także Nikołajem.

[75] W wydawnictwie przy Goetheanum ukazała się ostatnio niewielka książeczka poświęcona Kisielowej. Zob.: S. Kočonda, *Tatiana Kisseleff. Angaben für die russische Eurythmie*, Dornach 2006. W tym niemiecko-rosyjskim wydaniu znalazły się „techniczne" wskazówki Kisielowej dotyczące specyfiki eurytmicznych gestów i ruchów towarzyszących recytacji tekstów w języku rosyjskim. Zamieszczona w książce nota biograficzna antropozofki przynosi kilka ciekawych faktów z jej długiego życia (między innymi związanych z chorobą psychiczną jej męża i konfliktem z Marią Sawicz).

[76] Sabasznikowa twierdzi, że wiele układów eurytmicznych Steiner pisał specjalnie dla Sawicz. Zob.: М. Волошина (Сабашникова), *Зеленая змея*..., с. 407. We wspomnieniach Biełego i Turgieniewej powtarzają się także nazwiska innych Rosjan. Ostatnio w zasobach wirtualnych poświęconych antropozofii umieszczono listę ponad stu dziewięćdziesięciu rosyjskich antropozofów działających w TA w omawianym okresie. Niektóre nazwiska opatrzono dłuższymi notami biograficznymi. Zob.: http://bdn-steiner.ru.

[77] Zob.: E. Biernat, *Droga do światła. Jelizawieta Wasiljewa i antropozofia*, w: *Literatury Wschodniosłowiańskie w kręgu Europejskich idei estetyczno-filozoficznych*, red. A. Wieczorek, Opole 2007.

[78] Zob.: М. Н. Жемчужникова, *Воспоминания о Московском Антропософском обществе*...

Rosyjskie formacje ezoteryczne po 1917 roku

Chociaż wybuch i zwycięstwo rewolucji bolszewickiej zmieniły radykalnie sytuację rozmaitych ugrupowań ezoterycznych w Rosji, to jednak nie stało się tak od razu w roku 1917. Okultyści, którym udało się przedostać na Zachód, twierdzili, że cezurą był rok 1925 czy raczej 1929[79], kiedy rozpoczął się zmasowany atak na członków tajnych i otwartych stowarzyszeń ezoterycznych[80]. Zgodnie z relacją Michaiła Artemjewa, na którego powoływał się Aleksandr Asiejew, redaktor emigracyjnego czasopisma „Okultyzm i Joga", ani zwycięstwo bolszewików, ani wojna domowa nie zniszczyły rosyjskiego ruchu okultystycznego. Jeszcze co najmniej osiem lat (a według Artemjewa – dwanaście) po przewrocie bolszewickim funkcjonowało dość sporo mistycznych i okultystycznych formacji, działających, co prawda, nielegalnie, ale dość aktywnie. Badacze wskazują na wzmożone działania zarówno stowarzyszeń otwartych, jak i zamkniętych, wymieniając przy tej okazji nazwiska rosyjskich różokrzyżowców i templariuszy – Władimira Szmakowa, Wsiewołoda Bielustina, Jewgienija Tegera, Wadima Czechowskiego, Borisa Zubakina[81] oraz teozofów, antropozofów, a także przedstawicieli innych grup ezoterycznych. Służby wywiadowcze wiedziały o ich istnieniu, ale represje miały charakter sporadyczny (zgodnie z supozycjami wielu wyznawców „teorii spiskowej" wczesne władze sowieckie wręcz wspierały dzia-

[79] Podaję za: А. Асеев, *Оккультное движение в Советской России*, „Оккультизм и Йога" 1934, № 3, с. 90–98.

[80] Represje wobec ezoteryków były częścią szeroko zakrojonej polityki władzy bolszewickiej zmierzającej do zdyskredytowania jakichkolwiek niezależnych ośrodków, które mogłyby zagrozić rodzącemu się systemowi. Finałem tej akcji, zainicjowanej w latach dwudziestych, było postanowienie CK WKP(b) z 1932 roku o likwidacji pozostałości niezależnych formacji (przede wszystkim artystycznych, ale nie tylko), a następnie – w 1934 roku – oficjalne proklamowanie realizmu socjalistycznego jako jedynej metody twórczej. Ten akt ostatecznie przypieczętował w Rosji losy dzieł literackich motywowanych ezoterycznie.

[81] Zob.: *Мистические общества и ордена в Советской России...*, a także: А. Немировский, В. Уколова, *Свет звезд или последний русский розенкрейцер*, Москва 1994.

łalność okultystów[82]). Jak przekonuje Asiejew, rosyjscy ezoterycy, zwłaszcza ci mieszkający poza Petersburgiem i Moskwą, zdołali zachować cenne biblioteki, a także prowadzili aktywną korespondencję pomimo jej systematycznej kontroli. Artemjew twierdzi, że w tym czasie incydentalnie dochodziło do zakładania nowych okultystycznych stowarzyszeń, przede wszystkim typu zamkniętego, i jako przykład podaje Bractwo Świetlistego Miasta (Братство Светлого Города[83]).

[82] Wyznawców tej teorii jest wielu. Obecnie rosyjski rynek wydawniczy zasypywany jest publikacjami (gwoli sprawiedliwości – nie tylko rosyjskimi), powtarzającymi „historyczne fakty", których sprawdzenie prowadzi zwykle do wątpliwych rezultatów. Wśród nich zwraca uwagę i zdumiewa seria *Tajemnice masonów* (*Тайны масонов*) autorstwa Wiktora Braczewa, w której ukazały się następujące pozycje: *Оккультисты советской эпохи. Русские масоны XX века*, Москва 2007; *Оккультные истоки революции. Русские масоны XX века*, Москва 2007; *Масоны и Февральская революция 1917 года. Русские масоны XX века*, Москва 2007). Przykładem, który warto podać w tym kontekście, są rozważania na temat ezoterycznego (antycarskiego i antymasońskiego) bractwa zwanego Zakonem Wija (Орден Вия), które funkcjonowało podobno w Rosji jeszcze po 1917 roku. Zob.: В. Карпец, *Французский эзотеризм глазами историка*, в: А. Бильи, *Станислас де Гуайта*, Москва 2005, с. 258.

[83] Miała to być ultratajna formacja typu inicjacyjnego, założona przez ośmioosobową grupę okultystów, na której czele stał niejaki brat Aleksiej. Artemjew utrzymywał, że był to najpotężniejszy ruch ezoteryczny w sowieckiej Rosji lat dwudziestych. W ramach tej organizacji miały funkcjonować cztery niezależne bractwa, z których każde posiadało odmienną formułę działania i rytuał. Każdej konfraterni podlegało kilka ośmioosobowych grup inicjacyjnych, które ze względu na bezpieczeństwo uczestników nie utrzymywały ze sobą kontaktów. Członkami bractwa mieli być przede wszystkim młodzi ludzie, rekrutujący się nierzadko z organizacji komsomolskich (*sic!*). Była to jednak formacja o zdecydowanie antykomunistycznym charakterze (tradycyjnie, komuniści byli postrzegani jako armia sił zła). Bractwo miało trójstopniową strukturę wtajemniczenia: pierwszy stopień, którego znakiem rozpoznawczym był chaber (zapewne przez analogię do „błękitnego kwiatu" Novalisa), nosił nazwę „braci świetlistego grodu", drugi, symbolizowany przez kłos żyta, skupiał „budowniczych świetlistego miasta", do trzeciego, którego symbolem było ziele babki, należeli „mieszkańcy świetlistego miasta". Symbolem całej organizacji był bukiet złożony z kwiatu chabra, kłosa, ziela babki i kwiatu goździka, których znaczenie wyrażało się w następujących formułach: „chaber – znak, że jesteś w drodze", „kłos – jesteś budowniczym, a pole gotowe do zasiewu", „ziele babki – znak poszukiwania", „goździk – ukrzyżowałeś się na krzyżu miłości i wkrótce otworzą się dla ciebie Drzwi Światłości". Jednym z ciekawych wątków, o których pisze Artemjew, była przywódcza rola Michała Archanioła, co wyraźnie wskazuje na inspiracje różokrzyżowe. Bractwo miało walczyć z sa-

Organizacje ezoteryczne, takie jak Rosyjskie Towarzystwo Teozoficzne czy moskiewskie oddziały Towarzystwa Antropozoficznego, funkcjonowały oficjalnie do 1923 roku, podobnie jak wiele innych grup okultystycznych, które na mocy dekretu władz powinny były w tym momencie zniknąć z mapy sowieckiej Rosji[84]. Nie oznacza to jednak, że data ta położyła kres rosyjskiemu „okultystycznemu syndromowi". Wraz z wyjazdem wielu ezoteryków na Zachód w ramach pierwszej fali emigracji, ich działalność miała swój ciąg dalszy, jako że lata dwudzieste i trzydzieste w Europie i Ameryce Północnej upływały pod znakiem dalszego bujnego rozwoju ezoterycznych ugrupowań, zarówno tych o ugruntowanej pozycji (lóż wolnomularskich czy TT lub TA), jak i formacji zupełnie nowych, najczęściej neognostyckich, nierzadko zainspirowanych ideami Różokrzyża[85]. Dla wielu emigrantów zainteresowania i fascy-

lonowym i „herbacianym" mistycyzmem (to wyraźna aluzja do działalności teozofów) oraz z „przeintelektualizowaniem", teatralizacją, kultomanią i niepotrzebnym mnożeniem słów na rzecz polityki czynu i aktywnej postawy wobec zła. Na uwagę zasługuje rytuał tej organizacji. W niedostępnych rejonach Kaukazu dwa razy w ciągu roku miały odbywać się święte misteria, połączone z prezentacją twórczości literackiej jej członków. Formacja miała charakter ekumeniczny i funkcjonowała – podobno – do 1929 roku. Zob.: М. Артемьев, *Братство Светлого Города*, „Оккультизм и Йога" 1935, № 5, с. 78–90.

[84] Maria Żemczużnikowa pisze: „Wraz z zamknięciem obu stowarzyszeń w 1923 r. ich członkowie przeszli – jeśli można tak powiedzieć – do podziemia. Fala aresztowań i rewizji tołstojowców i teozofów po zamordowaniu Wojkowa w 1927 r. i nowa fala aresztowań antropozofów wiosną 1931 r. rozproszyły ich po miejscach zsyłek Związku Sowieckiego; wróciło stamtąd niewielu. Likwidacji stowarzyszeń w 1923 r. towarzyszyły konfiskaty bibliotek i w znacznym stopniu archiwów", М. Жемчужникова, *Воспоминания о Московском Антропософическом обществе...*.

[85] Przykładem może być założona w latach dwudziestych przez Jana van Rijckenborgha (J. Leene) Misterialna Szkoła Róży i Krzyża (od 1945 roku znana jako Lectorium Rosicrucianum, Międzynarodowa Szkoła Złotego Różokrzyża), która wyrosła z ezoterycznej organizacji Maxa Heindla. Również w latach dwudziestych Duńczyk Martinus Thomsen zainicjował nowy ruch ezoteryczny, który w latach 1932–1934 nabrał rozmachu, przekształcając się w Centrum Martinusa i Instytut Martinusa (obie organizacje działające nadal), które spełniały rolę międzynarodowych ośrodków skupiających zwolenników idei tego okultysty. Jednym z najbardziej interesujących faktów najnowszej historii ezoterycznej Europy jest kongres FUDOSI (Federation Universelle des Ordre et Societes Initiatique), który odbył się w Brukseli w sierpniu 1934 roku, sku-

nacje okultystyczne, które jeszcze w kraju mogły mieć niezobowiązujący charakter, właśnie na emigracji zyskały nowy – „apokaliptyczno-mesjanistyczny" – wymiar, będący reakcją na rewolucję bolszewicką, którą wielu uczestników tego ruchu zaczęło postrzegać w kategoriach walki duchowych sił światła z siłami ciemności (zastępy ciemności reprezentowali, oczywiście, bolszewicy).

Bezpośrednimi spadkobiercami RTT były na emigracji dwa główne ośrodki ezoteryczne: jeden skupiony wokół Kamienskiej, drugi – wokół małżeństwa Roerichów, choć odrębnie działających kół teozoficznych istniało poza granicami Rosji znacznie więcej (według Carlson: w Rewlu [Tallinie], Belgradzie, Berlinie, Paryżu, Lyonie, Florencji, Turynie, Konstantynopolu, San Francisco, Brooklynie, Batawii [Dżakarcie], Szanghaju, Władywostoku, Tiencin, Hong Kongu i wielu innych częściach świata[86]).

Kamienska, która w 1921 roku znalazła się na Zachodzie, bardzo szybko podjęła intensywną działalność integrującą środowisko emigracyjne[87]. Jej celem było odnowienie dawnych kontaktów i odtworzenie łańcucha oddziałów TT pod egidą jednego centrum, reprezentującego wszystkich rosyjskich członków ruchu teozoficznego i jego sympatyków. W 1924 roku za zgodą Besant okultystka powołała Rosyjskie Zjednoczenie (Русское Объединение), na czele którego stanęła dzięki rekomendacji przewodniczącej międzynarodowego TT.

---

piając przedstawicieli różnych organizacji różokrzyżowych. Zob.: ks. A. Zwoliński, *Różokrzyżowcy*, Kraków 1995, s. 29.

[86] Zob.: M. Carlson, *NO RELIGION HIGHER THAN TRUTH*..., p. 180.

[87] Rozproszenie emigrantów niepokoiło przedstawicieli różnych formacji okultystycznych. Oto interesujący fragment listu (datowanego na 1927 rok) emigranta-antropozofa do Sivers: „W Paryżu, jak informują gazety, jest około 500 tys. Rosjan. Nie mają żadnej wspólnoty, jako że nie istnieje nic co by ich łączyło – rozbici, rozrzuceni w różne strony. [...] A potrzeba jest ogromna – z kim by się człowiek nie spotkał, ten prosi, by go napoić: «– Wody... duszno... Ducha odebrało»... *Trzeba*, Mario Jakowlewna, «żywej wody» przynieść, trzeba scalić na nowo organizm. Dzięki Pani Rosjanie mają «Wiedzę duchową» («Духоведение») Doktora Steinera [...] trzeba byłoby jeszcze poprzez pracę wśród Rosjan *umiejętnie* przynieść ją tak, żeby nie rozlać!", cyt. za: R. von Maydell, *Vor dem Thore: Ein Vierteljahrhundert Anthroposophie in Russland,* Bochum 2005, p. 333.

Powstanie tej organizacji z siedzibą w Brukseli nie przyniosło jednak oczekiwanych rezultatów, dlatego w 1926 roku Kamienska podjęła kolejną próbę – założyła Rosyjskie Towarzystwo Teozoficzne poza Rosją (P.T.O. вне России), które obejmowało 10 lóż, 20 oddziałów i 175 zarejestrowanych członków[88]. Ze staraniami Kamienskiej wiąże się także powstanie dwóch wyjątkowo prężnych lóż teozoficznych, których działalność należy wiązać z latami dwudziestymi i trzydziestymi XX stulecia. Pierwszą z nich była grupa „Giordano Bruno", kierowana w Genewie przez przyjaciółkę Kamienskiej, teozofkę Cecylię Gemboldt. Na czele drugiej bardzo aktywnej loży „Jarosław Mądry" (Ярослав Мудрый) stała w Belgradzie emigrantka z Odessy – Jelena Sołowska[89].

Agni Joga

W rosyjskim środowisku emigrantów-okultystów niezwykle ważną rolę odegrali Jelena i Nikołaj Roerichowie. Na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych w ramach ruchu teozoficznego zainicjowali oni narodziny nowego nurtu, który w ślad za cyklem ich ezoterycznych publikacji otrzymał nazwę Żywej Etyki lub Agni Jogi (Живая Этика, Агни Йога).

Nikołaj Roerich (1874–1947), absolwent Wydziału Prawa Uniwersytetu Petersburskiego i Cesarskiej Akademii Sztuk Pięknych, znany malarz, a także utalentowany pisarz – aktywny uczestnik życia artystycznego przełomu stuleci, związany z grupą „Świata Sztuki" („Мир Искусства") był jedną z niezwykłych osobowości Srebrnego Wieku. W barwnej historii jego życia[90]

---

[88] Ibidem.

[89] Podaję za: M. Carlson, *NO RELIGION HIGHER THAN TRUTH*..., p. 183.

[90] Na szczególną uwagę zasługuje tekst L. Szaposznikowej: Л. Шапошникова, *Н.К.Рерих как мыслитель и историк культуры*, „Новая и новейшая история", сб. РАН под ред. Г. Севостьянова, Москва 2006, № 4. (publikacja znajduje się także w internetowych zasobach Międzynarodowego Centrum Roerichów w Moskwie http://lib.roerich-museum.ru/node/1009). Zob. także: О. Лазаревич, В. Молодин, П. Лабецкий, *Н. К. Рерих – археолог*, Новосибирск, 2002; А. Андреев, *Гималайское братство. Теософский миф и его творцы*, Санкт-Петербург 2008.

znajdujemy w zasadzie wszystkie wątki, którym można przypisać rolę czynników sprawczych w procesie kształtowania „okultystycznego syndromu". Dotyczy to zarówno bardzo rozległych zainteresowaniach artystycznych oraz intensywnych poszukiwań w sferze duchowej i ściśle związanych z nimi fascynacji tradycją religijną Dalekiego Wschodu[91], jak również narodzin własnej koncepcji ezoterycznej. Należy do tego dodać działalność naukową: powołanie do życia w 1928 roku Instytutu Badań Himalajskich „Urusvati"[92] w Kulu w Zachodnich Himalajach, gdzie międzynarodowy zespół naukowców prowadził badania w zakresie lingwistyki i filologii Wschodu[93]. Gromadzono tam i tłumaczono na języki europejskie zabytki kultury piśmiennej, studiowano ginące języki i dialekty, ponadto prowadzono laboratoryjne badania w zakresie biologii, zoologii i medycyny.

To jednak nie wszystko. W ramach badań naukowych Roerich zorganizował trzy ekspedycje na Wschód: do Sikkimu i Bhutanu w roku 1924, do Azji Środkowej, na Ałtaj i do Buriatii w latach 1925–1928 oraz do Mongolii, Mandżurii i Chin w latach 1934–1935. Z nazwiskiem twórcy Żywej Etyki wiąże się również niezwykle aktywna międzynarodowa działalność społecznikowska, której celem była ochrona światowych dóbr kultury, tak zwany *Pakt Roericha* (ang. *Treaty on the Protection of Artistic and Scientific Institutions and Historic Monuments [Roerich Pact]*, ros. *Пакт Рерuха*), opublikowany w 1929 roku i podpisany w Waszyngtonie w 1935, a także praca na rzecz braterstwa ludzi, bez względu na narodowość, rasę, język i płeć, co wpisywało się w kanon postulatów Bławatskiej.

W życiu Nikołaja Roericha wyjątkową rolę odegrała jego żona Jelena[94]. W zasadzie, mówiąc o ich działalności artystycz-

[91] W latach 1909–1915 Roerich był konsultantem budowy buddyjskiej gompy w miejscowości Staraja Dieriewnia niedaleko Petersburga.

[92] Co należałoby przetłumaczyć jako „Światło Gwiazdy Porannej".

[93] Ta instytucja naukowa wydawała w latach 1931–1933 w Nowym Jorku swoje czasopismo „Urusvati Journal", w którym publikowano aktualne wyniki badań archeologicznych i lingwistycznych. Zawartość periodyku dostępna jest na: http://emrism.agni-age.net/english.htm.

[94] Jelena Roerich urodziła się w 1879 roku w rodzinie znanego architekta, członka Akademii Nauk, Iwana Szaposznikowa. Po kądzieli była spokrewniona z Modestem Musorgskim. Była też cioteczną prawnuczką generała Michaiła Kutuzowa.

nej, społecznej, naukowej i ezoterycznej, trudno stwierdzić, co ostatecznie było dziełem Nikołaja, a co Jeleny Roerich (być może z wyjątkiem obrazów i projektów scenicznych, których autorstwo nie budzi wątpliwości). Wydaje się wręcz, że celowym zamysłem ich obojga było podkreślanie współautorstwa na różnych poziomach działalności, co w znacznej mierze wyrastało zarówno z tradycji europejskiego i rosyjskiego modernizmu[95], jak i z głoszonej przez nich ezoterycznej wizji przyszłości.

Koncepcja Żywej Etyki brała początek bezpośrednio z teozofii, czego Roerichowie zdecydowanie nie kryli, na każdym kroku podkreślając wyjątkową rangę dzieła Bławatskiej i odwołując się do większości jej teozoficznych idei (kosmiczna ewolucja, żywa natura, cykle, rasy, nauczyciele mądrości, pradawna tradycja).

W Agni Jodze szczególne miejsce zajmował motyw, który dzięki pracy Richarda M. Bucke'a zyskał nazwę „kosmicznej świadomości"[96]. Koncepcja ta, leżąca u podstaw wszystkich omawianych nurtów, zakładała traktowanie psychiki współczesnego człowieka w kategoriach ewolucyjnych jako przejściowego etapu na drodze do osiągnięcia wyższej fazy świadomości, czyli do powstania nowej (szóstej) rasy ludzkiej. Roerichowie kładli szczególny nacisk na energetyczną strukturę kosmosu i jej dynamikę, w którą wpisywali zarówno jednostkę, jak i rodzinę, poszczególne narody, całą ludzkość, a nawet znacznie szerzej – ekumenę wszystkich istot zamieszkujących inne światy, które osiągnęły odpowiednio wysoki stopień rozwoju, połączone w jedną kosmiczną „Wspólnotę" (Община). Był to więc szczególny wariant ewolucyjnej koncepcji teozoficznej, z akcentami postawionymi w nieco innych miejscach niż u autorki *Doktryny Tajemnej*.

---

[95] Pisałam o tym w książce *Fenomen Sofii-Wiecznej Kobiecości...* (cz. II: *Życiotworzenie. Poszukiwanie nowej formuły*), Gdańsk 2002. Zob. także: О. Матич, *Эротическая утопия: новое религиозное сознание и fin de siècle в России*, Москва 2008.

[96] Książka zatytułowana *Świadomość kosmiczna* została wydana w Londynie w 1901 roku (*Cosmic Consciousness: A Study in the Evolution of the Human Mind*).

Twórcy Agni Jogi przede wszystkim rozszerzyli i zmodyfikowali słownik pojęć wprowadzonych do ezoterycznego dyskursu przez Bławatską, czerpiąc główne inspiracje – podobnie jak ona – z hinduizmu, braminizmu, dżanizmu i buddyzmu, ale posiłkując się także odkryciami najnowszej nauki, która fascynowała Roericha.

Jednym ze słów-kluczy tej koncepcji był swoisty ekwiwalent pojęcia Duch – *Agni*, oznaczający boski, kosmiczny ogień (w sanskrycie *agni* to *ognisty*), od którego doktryna ta wzięła swoją nazwę[97]. Kosmiczny ogień miał być niezniszczalnym źródłem wszystkiego: „wszystkie energie, wszystkie pierwiastki pochodzą z jednej pierwotnej energii lub z jednego pierwiastka – Ognia, dlatego mówi się o JEDNOŚCI wszystkiego, JEDNYM WSPÓLNYM początku, z którego powstał WSZECHŚWIAT"[98].

Ważnym elementem koncepcji Roerichów była idea ewolucji materii, którą pojmować należało w możliwie najszerszym znaczeniu – o wiele szerzej, niż traktowała ją pozytywistyczna nauka (a zwłaszcza klasyczna fizyka). Pojęcie to miało obejmować zarówno formy zwyczajowo uznawane za byty materialne, jak i znacznie bardziej subtelne jej przejawy, które na razie pozostawały nieznane (choć na ich obecność wskazywała rozwijająca się właśnie mechanika kwantowa), ale z czasem miały doczekać się właściwego aparatu badawczego i stosownego naukowego opisu[99].

„Energetyczny" koncept Żywej Etyki zakładał, że początek każdego kosmicznego cyklu jest inicjowany przez współdziałanie Ognia (Ducha) i Nieprzejawionej Pregenetycznej Materii (Непроявленная Прегенетическая Материя lub Предогенная Субстанция), w wyniku czego powstaje Pier-

[97] Koncepcja kosmicznego ognia, występująca w wielu religijnych tekstach hinduskich, już wcześniej była wykorzystywana przez teozofów. Szczególne znaczenie nadał jej Édouard Schuré w swoim traktacie *Wielcy Wtajemniczeni* z 1889 roku.

[98] Zob.: Е. Рерих, *Письма*, т. VI (1938–1939), Москва 2006, с. 433.

[99] Podaję za: Л. Гиндилис, В. Фролов, *Философия Живой Этики и ее толкователи. Рериховское движение в России*, „Вопросы философии" 2001, № 3. Artykuł ten dostępny jest także w zasobach wirtualnych: http://www.yro.narod.ru/zaschitim/filosofia.htm.

wotna Substancja Ognista, czyli Materia obdarzona Duchem lub „Duchomateria" (ros. Первичная Огненная Субстанция, Одухотворенная Материя, „Духоматерия"). Nie jest ona jednak ani Duchem, ani Materią w stanie czystym, lecz syntezą, nową jakością powstałą z połączenia tych dwu elementów. „Duchomateria" ma charakter dynamiczny i podlega nieustannym przemianom. Wszystko, co istnieje (zarówno obiekty przez nas dostrzegane, jak i te, które umykają naszej percepcji), powstaje w wyniku stopniowego różnicowania i przekształcania owej Pierwotnej Substancji. Zatem, począwszy od najniższych bytów materialnych, skończywszy na najsubtelniejszych istotach duchowych, wszystkie one są różnymi formami tej samej „Duchomaterii", znajdującej się jednak w różnych fazach kosmicznej ewolucji.

W tej zmodyfikowanej koncepcji teozoficznej na plan pierwszy wysuwać się będzie szczególna misja człowieka jako inicjatora procesu transformacji sił kosmicznych w takim kierunku, by doprowadzić do przejścia materii w wyższe stany energetyczne. Jako istota jednocześnie materialna i duchowa, znajdująca się na określonym (powtórzmy po raz kolejny: przełomowym) etapie rozwoju, człowiek, poczynając od siebie samego, musi rozpocząć proces kosmicznego przekształcenia materii poprzez świadome działanie Ducha na tę materię. Dlatego Agni Joga szczegółowo rozważała wpływ wszelkich działań istoty ludzkiej, w tym nawet pojedynczej myśli człowieka, na losy Ziemi i proces jej transfiguracji.

Spośród oryginalnych idei Roerichów zwraca uwagę bardzo mocno akcentowany problem kultury jako czynnika o charakterze soterycznym – mającym nie tylko uratować naszą planetę od grożących jej kataklizmów, ale i zagwarantować przejście na wyższy stopień rozwoju. Zaniechanie przez człowieka świadomych działań kulturotwórczych o znaczeniu kosmicznym („wytwarzających" Piękno i Miłość, od których zależy jakość kosmicznej ewolucji) doprowadzić musi do bardzo niebezpiecznej inwolucji i tym samym zapoczątkować falę potwornych katastrof o wymiarze globalnym: powodzi, wybuchów wulkanów, trzęsień ziemi (ten wątek znajdzie się w omawia-

nym w tej książce dydaktycznym cyklu powieściowym Wiery Kryżanowskiej). W tym kontekście ideą wartą uwagi jest wyrażany na wiele sposobów, postulat ochrony dziedzictwa kulturowego wszystkich ludów Ziemi, jako jednego z najważniejszych czynników, mających chronić nas przed katastrofalnymi skutkami inwolucji. Tu pojawia się także wątek poznania przez sztukę, którego rola ma wzrastać stopniowo poprzez coraz bardziej świadome przeżywanie Piękna.

Żywa Etyka kładła szczególny nacisk na problem indywidualnych i grupowych działań człowieka, mających służyć budowaniu społeczeństwa przyszłości. Obejmowały one permanentne rozszerzanie wiedzy (w tym studia nad osiągnięciami kultury od czasów najdawniejszych do współczesności oraz poznawanie najnowszych zdobyczy nauk ścisłych, medycznych i humanistycznych), a także twórcze jej wykorzystanie dla dobra ogółu. Systematyczna praca we wszystkich wymienionych tu dziedzinach miała służyć rozwojowi „energii psychicznej" uważanej za główną siłę kreacyjną kosmosu. Opanowanie tej energii prowadzić miało z kolei do powszechnego rozwinięcia nowych potencji: wyższych form świadomości – „wiedzy odczuciowej" oraz „duchorozumienia"[100] (чувствознание і духоразумение), których jednostkowymi przejawami już na obecnym etapie rozwoju jest intuicja i duchowa iluminacja[101].

Tradycyjnie wschodnim wątkiem w koncepcji Roerichów jest problem podwójnej struktury nauczyciel-uczeń, który w zasadniczy sposób określa arytmetykę kosmicznej ewolucji. Ta idea zakłada niekończący się łańcuch powiązanych ze sobą istnień, w którym każdy członek ekumeny równocześnie jest uczniem kogoś stojącego wyżej w duchowej hierarchii, jak i nauczycielem istot znajdujących się na niższym poziomie świadomości oraz kosmicznej wiedzy. Tę regułę miały potwierdzać księgi *Żywej Etyki*, których prawdziwym autorem, jak przekonywali Roerichowie, był Moria – jeden z Wielkich Nauczycieli

[100] Mam nadzieję, że zaproponowane przeze mnie terminy, chociaż dalekie od ideału, oddają sens neologicznych pojęć wprowadzonych przez Roerichów.
[101] Л. Гиндилис, В. Фролов, *Философия Живой Этики и ее толкователи...*

Mądrości, doskonale znany teozofom dzięki pismom Bławatskiej[102].

Warto zaznaczyć, że o ile Steinerowska antropozofia koncentrowała się na ezoterycznej tradycji europejskiej, to Agni Joga kontynuowała charakterystyczną dla klasycznej teozofii eksplorację spuścizny Wschodu. Dzięki Roerichom ze zdwojoną energią powrócił temat duchowego i energetycznego centrum świata, sygnalizowany w dziełach d'Alveydre'a i Bławatskiej. Legendarna Śambhala, Agarthi (Agartha), siedziba Białego Bractwa lub Święta Kraina, znajdująca się w Tybecie lub pod pustynią Gobi, ewentualnie w Ałtaju, stała się nie tylko jednym z podstawowych motywów ksiąg *Żywej Etyki*, ale i faktycznym celem wspomnianych wcześniej ekspedycji Roerichów oraz badań teoretycznych prowadzonych w himalajskim „Urusvati".

Mityczna kraina miała wywierać wyjątkowy wpływ na przyszłe dzieje Ziemi. Z niej bowiem promieniowała skoncentrowana żeńska energia, dzięki której w niedalekiej przyszłości nastąpić miała era Macierzy Świata (zwana także erą Maitreji[103]), czyli nowej ścieżki ewolucji, a według teozoficznego porządku – szóstej rasy ludzkiej. W tej wizji przyszłości kobiety odgrywały główną rolę jako kapłanki mądrze sprawujące władzę w imieniu Matki Świata. Twórcy Agni Jogi kładli szczególny nacisk na dwa aspekty projektowanego przez nich społeczeństwa przyszłości: prawdziwe partnerstwo obojga płci i rodzicielstwo zapewniające dziecku wychowanie w miłości i wolności. Wizja ta nie miała więc charakteru matriarchalnej

[102] Mniej więcej w tym samym czasie o podobnych doświadczeniach zaczęła mówić Alice A. Bailey, liderka amerykańskiego TT (czytana przez Roerichów, ale i rekomendująca swoim uczniom książki *Żywej Etyki*). Od 1919 roku w jej okultystycznych publikacjach pojawia się imię tajemniczego współautora – „Tybetańczyka", który miał dyktować teozofce swoje przesłania dla ludzkości. W 1923 roku Bailey zakłada Szkołę Arkanów (Arcane School), której celem jest przygotowanie adeptów do przejścia do Nowej Ery, tak by ich życie było zgodne z Wielkim Kosmicznym Planem. Doktryna Bailey jest chrystocentryczna, podobnie jak na przykład antropozofia.

[103] Budda Maitreja to władca Śambhali, który, zgodnie z nauką Agni Jogi, miał przewodzić nowej erze (w tradycji hinduistycznej nazywanej „satji juga" – wiekiem prawdy i czystości).

utopii, na którą mogłaby wskazywać nazwa nadchodzącej ery. Przeciwnie, zakładała nową jakość – syntezę dwu pierwiastków: żeńskiego i męskiego[104].

Europejskie centrum związane z nauką Roerichów znajdowało się w Rydze[105], która do 1940 roku była jednym z ważniejszych ośrodków rosyjskiej emigracji[106]. Tam publikowano większość tekstów *Żywej Etyki*, a także pokrewnej literatury ezoterycznej. Popularyzatorem idei Roerichów był Władimir Szibajew, który na początku lat dwudziestych założył w stolicy Łotwy „Lożę Mistrza", niewielkie koło ezoteryczne, gromadzące pragnących studiować przede wszystkim *Doktrynę Tajemną* Bławatskiej i inne pisma teozoficzne. Od 1924 roku rozpoczyna się nowy etap działalności tej grupy. Członkowie loży na prośbę Roerichów, przebywających w tym czasie w Indiach, podejmują starania zmierzające do publikacji po rosyjsku pierwszych tomów *Żywej Etyki*. Po wyjeździe Szibajewa do Indii w 1928 roku, gdzie Roerich zatrudnia go jako osobistego sekretarza,

---

[104] Do tej idei nawiązuje także *Odezwa prof. Roericha do kobiet* (*Обращение проф. Рериха женщинам*) oraz wystąpienie *O zadaniach kobiet nowej ery* (*О задачах женщины новой эры*). We wspomnieniach Roericha znajdujemy następujące słowa poświęcone żonie: „Czterdzieści lat to niemało. W takim długim rejsie zdarzyć się może wiele burz. W przyjaźni pokonywaliśmy wszelkie przeciwności losu. I przeszkody zamieniały się w możliwości. Swoje książki dedykowałem «Jelenie, mojej żonie, druhowi, towarzyszce, muzie». Każde z tych słów wykuwało się w ogniu życia. I w Pitrze, i w Skandynawii, i w Anglii, i w Ameryce, i w całej Azji pracowaliśmy, uczyliśmy się, rozszerzając świadomość. Tworzyliśmy razem, wszakże nie darmo mówi się, że dzieła powinny nosić dwa imiona – żeńskie i męskie", Н. Рерих, *Сорок лет (10 ноября 1941: Подборка листов дневника по машинописному экземпляру из архива П. Ф. Беликова)*. Por. http: //www.roerich-museum.org.

[105] Dokumenty pochodzące ze śledztw prowadzonych przeciw rosyjskim okultystom u schyłku lat dwudziestych ujawniają, że organizacja roerichowców, tak zwane „Himalajskie Bractwo", działała w tym okresie także w Moskwie. Zob.: *Мистические общества и ордена в Советской России...*, c. 90.

[106] Warto dodać, że z inspiracji Nikołaja Roericha w sowieckiej Rosji lat dwudziestych powstała ezoteryczna grupa malarzy-kosmistów nazwana „Амаравелла" (z sanskrytu *Amaravella* – kraina nieśmiertelności), w skład której weszli tacy malarze jak: Piotr Fatiejew, Wiera Pszesiecka (Runa), Aleksandr Sardan oraz Boris Smirnow-Rusiecki, Siergiej Szigoliew i Wiktor Czernowolenko. W 1927 roku odbyła się w Nowym Jorku wystawa prac artystów tej grupy.

jego miejsce zajmuje Feliks Łukin – teozof, lekarz-homeopata, znany wśród pacjentów z najuboższych dzielnic Rygi jako „Dobry Doktor". W roku 1930 oficjalnie zostaje zarejestrowane Łotewskie Towarzystwo Roericha (łt. Latvijas Rēriha Biedrība; ros. Латвийское общество Рериха), które działa w kilku sekcjach tematycznych: Paktu Roericha, filozoficznej, naukowej, artystycznej i kobiecej[107], co od czasów TT można uznać za pewien standard, obowiązujący w otwartych organizacjach ezoterycznych, zmierzających do wypracowania nowej struktury społecznej[108].

Towarzystwo prowadziło wykłady (między innymi poświęcone medycynie alternatywnej, zwłaszcza homeopatii i ziołolecznictwu oraz pedagogice – w ramach postulatu o rosnącej potrzebie nowego systemu edukacji, który uwzględniałby zadania stojące przed ludzkością w przededniu kosmicznej przemiany[109]), pracowało na rzecz proklamowania Paktu Roericha i wdrażania w życie jego idei dotyczących kultury, wspierało rozwój sztuki.

Spośród wszystkich wymienionych dotychczas organizacji ezoterycznych formacja Roerichów okazała się najbardziej odporna na dziejowe katastrofy. Czynnikiem sprzyjającym jej przetrwaniu była niewątpliwie bardzo aktywna międzynarodowa działalność małżeństwa Roerichów, kontynuowana później przez ich synów Jurija i Swiatosława. Imponujący zakres tej działalności, a także powrót Jurija Roericha do sowieckiej Rosji w 1957 roku oraz jego praca

[107] Na czele sekcji kobiecej, której głównym celem była praca nad równym statusem kobiet i mężczyzn, stała Jekatierina Draudzin – jedna z pierwszych kobiet-stomatologów na Łotwie.

[108] Zarówno Towarzystwo Teozoficzne, jak i Towarzystwo Antropozoficzne działało w sekcjach, co wyraźnie oddaje futurystyczny zamysł stworzenia strategii dla społeczeństw nowej ery.

[109] Jelena Roerich pisała do Klizowskiego: „Oczywiście podstawowym bodźcem do wyzwolenia świadomości kobiety [...] jest nowe wychowanie. Od najmłodszych lat musi ono obejmować zrozumienie podstaw bytu, przeznaczenia i roli człowieka w kształtowaniu świata i tym sposobem nadawać nowy kierunek całemu systemowi myślenia, czego rezultatem będzie poszerzenie horyzontu we wszystkich dziedzinach życia. Tylko wówczas można będzie oczekiwać wykorzenienia wielu przyzwyczajeń i przesądów, które stały się zwyczajami", Е. Рерих, *Письма*, т. VI..., с. 92.

w Instytucie Orientalistyki Akademii Nauk ZSRR pozwoliła nie tylko przetrwać ideom rodziców, ale i rozwinąć się w prężną instytucję kultury[110].

Czwarta Droga

Z inspiracji teozoficznych wyrasta także ruch zapoczątkowany przez Piotra Uspienskiego (1878–1947) i rozwinięty we współpracy z Gieorgijem Gurdżijewem (1872, 1874, ew. 1877–1949). Ta najbardziej kontrowersyjna formacja spośród wszystkich wymienionych dotychczas grup ezoterycznych łączyła cechy okultystycznych stowarzyszeń otwartych i inicjacyjnych grup zamkniętych. Przyczyną kontrowersji był przede wszystkim sam Gurdżijew, a zwłaszcza jego niekonwencjonalne metody działania, które budziły sprzeciw nawet u najbardziej oddanych mu uczniów.

Ezoteryczna propozycja Uspienskiego i Gurdzijewa, której początki należy wiązać z przedrewolucyjną Rosją, swoją największą popularność osiągnęła na emigracji. Znana jako Czwarta Droga, jest specyficzną szkołą inicjacyjną o bardzo trudnej do określenia wykładni, sprawiającej – nie tylko na pierwszy rzut oka – wrażenie chaotycznie zestawionych idei, zaczerpniętych z sufizmu i innych doktryn orientalnych[111], przyprawionych mieszanką wątków teozoficznych i antropozoficznych, co jednak nie przeszkodziło jej w osiągnięciu

[110] W 1997 po wielu latach starań udało się stworzyć w Moskwie Międzynarodowe Centrum Roerichów (Международный Центр-Музей имени Н. К. Рериха). Jest to swoisty fenomen, instytucja niemająca w Rosji precedensu: jednocześnie muzeum, centrum naukowe, centrum ekspozycyjne, niezależna oficyna wydawnicza. O skali działań tej instytucji świadczyć mogą osiągnięcia omawiane na internetowym portalu: http://www.icr.su/rus/museum/founders/snr/ oraz http://www.roerichs.com/Centre-Museum.htm.

[111] Ciekawą, chociaż kontrowersyjną, pozycją omawiającą bliskowschodnie źródła inspiracji Gurdżjewa jest książka *Nauczyciele Gurdzijewa* (*The Teachers of Gurdjieff*, 1966), której autor – Rafael Lefort przedstawia piętnaście sylwetek potencjalnych mistrzów założyciela Czwartej Drogi. Zob.: Р. Лефорт, *Учителя Гурджийева (история путешествия и поисков)*, Москва 2009.

znacznej popularności oraz takiego wpływu na kulturę współczesną, o którym teozofowie i antropozofowie mogli tylko pomarzyć[112].

Nazwa tej koncepcji wyrasta z krytyki trzech tradycyjnych ścieżek ezoterycznego oświecenia i wtajemniczenia: *drogi fakira*, *drogi mnicha* i *drogi jogina*. Pierwsza z nich zakładała bardzo trudną i długotrwałą walkę z ciałem, prowadzącą do wykształcenia niezłomnej fizycznej woli. Druga była metodą wiary i religijnej ofiary ucznia. Trzecia miała prowadzić do osiągnięcia oświecenia poprzez rozwój umysłu. Podstawową ich wadą, zdaniem Gurdżijewa, była jednostronność i przede wszystkim bardzo mała skuteczność w procesie duchowego rozwoju adepta. Z tej perspektywy Czwarta Droga miała być rozwiązaniem alternatywnym, nową propozycją zakładającą syntezę metod klasycznych, prowadzącą do rozwoju wszystkich aspektów bytowych człowieka. Uczeń podążający tą ścieżką miał równocześnie „pracować" nad swoim ciałem, umysłem i emocjami, tworzącymi razem tak zwane „trzy mózgi człowieka", które należało doprowadzić do równowagi. Jednak najważniejszym celem Czwartej Drogi było „przebudzenie" istoty ludzkiej – pokonanie letargicznego snu, w którym znajduje się człowiek-maszyna (człowiek-automat) od chwili narodzin aż do śmierci.

Doktryna Gurdżijewa jako ezoteryczna szkoła inicjacyjna, bardzo trudno poddaje się nawet najprostszym próbom opisu, choć uczniowie „ormiańskiego mędrca" niejednokrotnie czynili takie starania[113]. Zwykle kończyły się one powstaniem zbioru opowieści o nauczycielu i jego niekonwencjonalnych metodach, przeplatanych cytatami niezliczonych aforyzmów, którymi zasypywał on swoich uczniów. Lektura tych książek przekonuje, że Czwarta Droga nie była systemem w pełnym znaczeniu tego

[112] Wśród adeptów Czwartej Drogi oraz artystów czerpiących inspiracje z „Systemu" wymienia się między innymi wybitnych reżyserów teatralnych: Nikołaja Jewreinowa, Petera Brooka, Jerzego Grotowskiego, Alejandro Jodorowskiego, a także takich twórców jak: Katherine Mansfield, John Benett, Alan Wilson Watts, Alfred Richard Orage czy Franco Battiato.

[113] Zob. na przykład: П. Успенский, *В поисках чудесного*, Москва 2008; Л. Повель, *Мсье Гурджиев. Документы, свидетельств, тексты и комментарии*, Москва 2006; Т. де Гартман, *Книга о господине Гурджиеве*, Санкт-Петербург 2003; Д. Г. Беннетт, *Гурджиев. Путь к новому миру*, Москва 2006.

słowa (choć zarówno liderzy tej grupy, jak i adepci używali na jej określenie także nazwy „System"), przede wszystkim ze względu na brak jakiejkolwiek ontologicznej wykładni rzeczywistości, jeśli nie liczyć *Opowieści Belzebuba dla jego wnuka* (*Beelzebub's Tales to His Grandson*, ros. *Рассказы Вельзевула*), które należy traktować raczej jako przykład prozy dydaktycznej niż traktat ezoteryczny z prawdziwego zdarzenia[114]. W koncepcji kaukaskiego mistrza znaleźć można przede wszystkim kilka powtarzających się haseł (w tym ewidentnych zapożyczeń czy to z orientalnych systemów filozoficznych, czy też od innych współczesnych okultystów, na przykład Steinera[115]), które jednak nie układają się w spójną, „systemową" całość.

Centralne miejsce w tej koncepcji zajmuje wspomniany problem snu i przebudzenia jako najważniejszego celu istoty ludzkiej. Idea snu i samego procesu budzenia-inicjacji miała jednak inny charakter niż u antropozofów czy teozofów, choć, przynajmniej na pierwszy rzut oka, opierała się na podobnych założeniach. Zasadniczą rolę, podobnie jak w tamtych systemach, odgrywała samoobserwacja i „samowspominanie", które wiązały się z nieustanną „pracą nad sobą" pod kierunkiem nauczyciela. Celem ćwiczeń proponowanych przez Gurdżijewa było stworzenie od podstaw swojego Ducha, czyli prawdziwego „ja", jako całkowicie nowej struktury, nie zaś jego „przebudzenie" i zintegrowanie się z nim, jak to miało miejsce w innych formacjach okultystycznych.

Gurdżijew nazywał swoją metodę Drogą Sprytnego Człowieka, przekonując, że dopóki człowiek-maszyna nie osiągnie przebudzenia, nie istnieje w nim nawet namiastka prawdziwego „ja", a tylko ów wspomniany zbiór trzech mózgów-centrów, z których każdy nieustannie walczy o dominację nad pozostałymi. Sprytny Człowiek powinien, jego zdaniem, wykorzystywać każdą nadarzającą się okazję, by pozostawać duchowo czujnym

[114] Analiza tego tekstu znalazła się w rozdziale poświęconym ezoterycznej prozie dydaktycznej.

[115] Przykładów takich można znaleźć bardzo wiele. Podobnie jak Steiner, Gurdżijew nazywał swoją doktrynę „Ezoterycznym Chrześcijaństwem", choć trudno doszukać się w jego koncepcji elementów europejskiej tradycji chrześcijańskiej.

– „przebudzonym", to znaczy wymykać się wszelkim zasadom i regułom. Duchowe przebudzenie i nade wszystko utrzymanie tego stanu należało do podstawowych celów Czwartej Drogi jako systemu inicjacyjnego.

Rozwój człowieka Gurdżijew przedstawiał, używając niezbyt oryginalnej (z wyjątkiem nazw) koncepcji siedmiu etapów ewolucji, określanych kolejno: „człowiek nr 1", „człowiek nr 2" i tak dalej aż do „człowieka nr 7". Pierwsze trzy stopnie (człowiek nr 1, 2 i 3) odnosiły się do sytuacji aktualnej, obejmując ludzi, których „centrum decyzyjne" stanowiły: aspekt fizyczny, aspekt emocjonalny oraz aspekt intelektualny. Pozostałe były swoistą antycypacją rozwoju istot ludzkich w przyszłości, chociaż podawane przez okultystę przykłady świadczyły, że wyższe etapy rozwoju udało się osiągnąć zaledwie nielicznym przedstawicielom naszego gatunku – w tym Gurdżijewowi. Człowiek nr 4 to istota, która wypracowała równowagę pomiędzy ciałem fizycznym, emocjami oraz intelektem i dzięki temu osiągnęła „stały (niezachwiany) punkt ciężkości". Ten poziom rozwoju miał się objawiać niespotykanym u innych ludzi zdecydowaniem i spokojem. Był to pierwszy krok na drodze do pokonania egoizmu – podstawowego „defektu" człowieka i przeszkody w jego rozwoju. Natomiast człowiek nr 5 wyrastał już ponad znaną rzeczywistość. Była to ezoteryczna wersja nietzscheańskiego nadczłowieka. W tym przypadku dochodziło do autentycznej transformacji (transfiguracji) odbywającej się we wspomnianych trzech centrach. U takiej istoty pojawiało się nowe ciało, inne niż fizyczne – zbudowane z jego przemienionych elementów. Dzięki zmianie człowiek taki przekraczał pewien próg i przechodził na zupełnie nowy poziom bytu. Na tym etapie dochodziło do wstępnego wykształcenia nieśmiertelnej duszy (siedziby Ducha), która na wcześniejszych stadiach rozwoju nie istniała w ogóle.

Jak przekonuje John Bennet, jeden z kontynuatorów dzieła Gurdżijewa, człowiek nr 6 miał być tożsamy z chrześcijańskimi wielkimi świętymi i buddyjskimi bodhisatwami, czyli z istotami wolnymi od ograniczeń istnienia, przemienionymi przez doświadczenie śmierci i zmartwychwstania. Ostateczny etap

wyzwolenia miał osiągnąć dopiero człowiek nr 7 jako istota prawdziwie boskiej natury, której nie dotyczyły już żadne ograniczenia. Gurdżijew twierdził, że na dzisiejszym etapie rozwoju jest to byt niepojęty i niemożliwy do opisania przy pomocy dostępnych słów i pojęć.

Badacze działalności Uspienskiego i Gurdżijewa[116], przedstawiając program stworzonego przez nich ruchu i szkoły inicjacyjnej, wskazują na specyficzny splot okoliczności, które przyciągnęły do siebie i na długie lata połączyły twórców Systemu. Okultyści spotkali się wiosną 1915 roku. Do tego czasu Uspienski zdążył zaistnieć w środowisku petersburskim jako oryginalny myśliciel o wyraźnie teozoficznych poglądach, eksplorator tajemnic Wschodu, dziennikarz, cieszący się szeroką sławą wykładowca i autor kilku poczytnych traktatów ezoterycznych. Urodzony w kaukaskim Aleksandropolu, Gieorgij Gurdżijew w 1915 roku (zgodnie z jego własną wersją wydarzeń, co do której można mieć wiele uzasadnionych wątpliwości) był już doświadczonym nauczycielem i wtajemniczonym, uzdrowicielem oraz hipnotyzerem. Miał za sobą kryzys duchowy, wstąpienie do seminarium duchownego i rezygnację z niego, a także udział w ekspedycji, w której uczestniczył jako jeden z członków tajemniczej grupy „Poszukiwaczy Prawdy" (w 1891). Do roku 1910 lub 1911, gdy osiedlił się w Rosji, ten niezwykły człowiek przeżył trzy bardzo poważne wypadki (na Krecie, w górach Tybetu i na Zakaukaziu), które zadecydować miały – podobno – o obranej przez niego ścieżce duchowej nauki.

Los zetknął Uspienskiego i Gurdżijewa w Moskwie. To brzemienne w skutki spotkanie dało początek jednemu z bardziej interesujących, ale i najbardziej kontrowersyjnych europejskich ruchów ezoterycznych XX wieku. Zainicjowały je działania o charakterze lokalnym, podejmowane przez okultystów przed 1917 rokiem, które polegały na organizowaniu ezoterycznej szkoły z całym typowym dla tej formuły sztafażem: spotkaniami w raczej małych kręgach, dyskusjami i wykładami obydwu nauczycieli. Członkami pierwszych grup – petersbur-

[116] Autorem najpełniejszego studium poświęconego poglądom i działalności obydwu okultystów jest rosyjski badacz Arkadij Rowner. Zob.: А. Ровнер, *Гурджиев и Успенский*, Москва 2006.

skiej i moskiewskiej – byli najczęściej znajomi Uspienskiego z TT, którzy na jego zaproszenie pojawiali się na spotkaniach z Gurdżijewem i niekiedy zostawali, poruszeni osobowością kaukaskiego mistrza. Wśród pierwszych uczniów Gurdżijewa wymienia się Annę Butkowską, która wcześniej była aktywną teozofką, Andrieja Zacharowa, inżyniera Antona Czarkowskiego, lekarza psychiatrę Leonida Stjoernvala oraz jego żonę Elisabet (Jelizawietę), a także przyszłą żonę Uspienskiego Sofię oraz madame Ostrowską – przyszłą żonę Gurdżijewa.

W 1916 roku obydwie grupy liczyły co najmniej czterdzieści osób, przy czym wyżej wymienieni uczestnicy tego ruchu tworzyli „wewnętrzny krąg", czyli zamkniętą strukturę tej na razie nieformalnej organizacji, wzorowaną na ES teozofów i antropozofów. Spotkania odbywały się zazwyczaj w domu doktora Stjoernvala, a także u jego pacjentów oraz u nieznanej z imienia madame Maksimowicz, która chętnie gościła członków grupy w swojej letniej willi w Finlandii.

Interesującym aspektem działalności Uspienskiego i Gurdżijewa była jasno postawiona sprawa odpłatności za udzielane lekcje. Przez cały okres działalności mistrz pobierał roczną opłatę w wysokości tysiąca rubli lub tysiąca dolarów, otwarcie podkreślając, że osoba, która nie może zdobyć i „ofiarować" tej niebagatelnej kwoty, jest słaba i nie podoła trudnym wyzwaniom Czwartej Drogi.

Założeniem Uspienskiego i Gurdżijewa było przyciągnięcie przedstawicieli elity rosyjskiej, dzięki którym idee Systemu mogły zyskać szeroki oddźwięk. Ostatecznie okultystom udało się zdobyć zaufanie zainteresowanego duchową nauką kompozytora Thomasa von Hartmanna[117], występującego w memuarach Srebrnego Wieku także jako Foma Hartmann, oraz jego żonę Olgę, którzy stali się najbliższymi uczniami Gurdżijewa[118]. Innym „cennym nabytkiem" podwyższającym wartość

[117] Thomas de Hartmann był bliskim krewnym Eduarda Hartmana, autora książki *Filozofia nieświadomości*, cieszącej się ogromną popularnością wśród okultystów przełomu wieków.

[118] Warto dodać, że Hartmann, który wcześniej studiował w Monachium, należał do grona bliskich znajomych Wassily'a Kandinsky'ego w okresie jego fascynacji nauką Steinera. Ponadto kompozytor pobierał lekcje gry na forte-

tej szkoły w opinii środowiska literackiego i podnoszącym jej wiarygodność był reżyser teatralny Nikołaj Jewrieinow, który wszedł do grupy prawdopodobnie w 1916 roku w Petersburgu lub rok później w Jessentukach na Kaukazie. Bardzo ważną rolę odegrał w działalności tej formacji także scenograf Aleksandr Salzmann, a zwłaszcza jego żona Jeanne, która weszła do grona najbardziej zaufanych współpracowników Gurdżijewa. Za sprawą kaukaskiego mistrza Salzmann przekształciła swoją szkołę eurytmiki, prowadzoną według metody Dalcroze'a[119] w „szkołę tańców" opartą na koncepcji Gurdżijewa. To dało początek działalności artystycznej, która przyniosła okultyście sławę po obu stronach Atlantyku. Podstawowy sens ćwiczeń proponowanych przez Gurdżijewa opierał się na takim kierowaniu pracą mięśni, która miała oduczyć adeptów czynności automatycznych, czyli niekontrolowanych umysłem. Do tego dochodziły posty i okresy milczenia, a także całkowite podporządkowanie woli mistrza, co zbliżało te ćwiczenia do praktyk monastycznych[120].

Rok 1917 wyznacza początek pięcioletniej tułaczki Gurdżijewa i jego uczniów przez kaukaskie Jessentuki, Tyflis i Konstantynopol, której ostatecznym portem stanie się Chateau Prieuré pod Fontainebleau we Francji. Tam w 1922 roku zostaje zarejestrowany Instytut Harmonijnego Rozwoju Człowieka, powołany do życia trzy lata wcześniej w Tyflisie. Biografowie Gurdżijewa wskazują na wyjątkowe znaczenie tego okresu dla kształtowania się założeń Systemu i ostatecznej formuły pracy z uczniami. Najważniejszą rolę odegrało podobno sześć tygodni w Jessentukach, gdzie pod kierunkiem mistrza dwunastu uczniów zgłębiało podstawowe idee, metody i kierunki pracy, które później we Francji zostały rozwinię-

pianie u teozofki Anny Jesipowej i przyjaźnił się z Aleksandrem Skriabinem, znanym ze swoich teozoficznych sympatii. Zob.: M. Matecka, *Muzyczne wizje światła i ciemności w twórczości Aleksandra Skriabina*, w: *Światło i ciemność...*, t. 3.

[119] Nie należy jej mylić ze Steinerowską eurytmią, chociaż niewątpliwie jest między nimi wiele podobieństw.

[120] Wiele wskazuje na to, że Gurdżijew czerpał inspiracje z mistycznych praktyk („medytacji w ruchu") zakonu „wirujących derwiszów", z którymi blisko zapoznał się – jak twierdził – podczas swoich wschodnich podróży.

te i udoskonalone, by dać się poznać w Europie Zachodniej i Ameryce lat dwudziestych i trzydziestych jako *Święte Tańce* i *Ruchy* (*Movements*) Gurdżijewa, a on sam jako Mistrz i „Nauczyciel Tańców".

***

Podsumowując swoje rozważania o Towarzystwie Teozoficznym w Rosji, Maria Carlson stwierdza, że uczestnicy tego ruchu poszukiwali przede wszystkim religijnego doświadczenia i jednocześnie zrozumiałego, sensownego przedstawienia praw rządzących Wszechświatem przenikniętym obecnością boskiego bytu, od którego ludzkość została oddzielona przez współczesną naukę i materializm[121]. Wydaje się, że to stwierdzenie nie do końca oddaje faktyczny sens tej organizacji oraz innych grup wyrastających z teozofii.

Pragnę zwrócić uwagę, że wszystkie zaprezentowane tu szkoły równolegle z działalnością charakterystyczną dla formacji inicjacyjnych realizowały różne warianty projektu socjalnego zakrojonego na szeroką skalę pod bardzo pojemnym skądinąd hasłem „nadchodzącej nowej ery". Były one formami nowożytnej gnozy. Jeśli posłużyć się określeniem Prokopiuka, była to gnoza typu progresywnego, nastawiona na przemianę człowieka jako istoty wieloaspektowej, złożonej z ciała-duszy-ducha, w istotę wyższego porządku, która to przemiana odbywała się w „alchemicznym piecu" (atanorze) Ziemi. Zatem była to koncepcja zdecydowanie różna od archaicznych form gnostycyzmu regresywnego (na przykład manichejskiego), głoszącego ideę *ucieczki* – „uwolnienia ducha (*pneuma*) człowieka od jego struktury psychosomatycznej, a szerzej – z «naszego» kosmosu, zatem jego zbawienia od «tego» świata, wyzwolenia go"[122]. Neognostycka soteria proponowana przez teozofów i postteozofów była zdecydowanie projektem ziemskim, nie eskapistycznym, lecz pozytywnym, zakładającym możliwość, a nawet konieczność przemienienia człowieka i świata poprzez inicjację.

---

[121] Zob.: M. Carlson, *NO RELIGION HIGHER THAN TRUTH*..., p. 167.

[122] Zob.: J. Prokopiuk, *Gnoza i ja – raz jeszcze*, w: *Odcienie gnozy*, red. M. Piróg, Warszawa 2007.

Dotyczy to wszystkich wariantów zorganizowanego ezoteryzmu przełomu wieków wyrastających z ruchu teozoficznego. Stowarzyszenie Bławatskiej, w przeciwieństwie do bractw i innych grup zamkniętych, ma jako pierwsze w tym nurcie charakter masowy, a nie elitarny, otwarcie zakładający działalność społeczną w imię nowych czasów i nowego człowieka. TT formułuje postulaty ogólne, niewiele różniące się od haseł pozytywistów, ale nadaje im zupełnie niepozytywistyczne podstawy filozoficzne.

Organizacje czerpiące inspiracje z teozofii idą znacznie dalej. Sięgając do podstawowych idei *Doktryny Tajemnej*, a także wielu innych źródeł należących do tradycji Zachodu i Wschodu, rozwijają własne koncepcje ezoteryczne, w których stawiają przede wszystkim na praktykę. Jej celem jest nie tylko moralne doskonalenie członków grup i ich duchowa inicjacja, ale zbudowanie zrębów nowej rzeczywistości, owej zapowiadanej nowej ery. Jej „obywatelem" ma być nowy człowiek z nową świadomością i percepcją nowego typu. Wszystkie te grupy, zwłaszcza antropozofowie, ale również roerichowcy czy uczniowie Uspienskiego i Gurdżijewa dążą do stworzenia praktycznego, wstępnego projektu tej nowej rzeczywistości. W imię tej idei powstają centra: Adyar teozofów, Goetheanum antropozofów, Usurvati Roerichów, Prieuré Gurdżijewa, brytyjskie grupy Uspienskiego, amerykańskie odłamy Czwartej Drogi, a później i inne ośrodki na Zachodzie (na przykład wspomniana amerykańska Szkoła Arkanów postteozofki Alice Beiley czy ośrodek Martinusa w Holandii i Lectorium Rosicrucanum oraz wiele, wiele innych), których zadaniem jest skupienie pod jednym dachem najbardziej twórczych umysłów epoki. Działalność tych ośrodków koncentruje się na tworzeniu alternatywnych struktur życia społecznego na podstawie nowej nauki, przede wszystkim socjologii, ekonomii, medycyny, pedagogiki i, oczywiście, sztuki.

Co zadecydowało o niezwykłej popularności tych ośrodków i szkół, których wpływ na XX wiek trudno przecenić? Niewątpliwie na odpowiedź składa się zespół czynników. Z jednej strony wszystkie te organizacje oferowały idee przywracające człowiekowi sens istnienia, co więcej, ten sens zdawał się

bardzo atrakcyjny i chociaż w ostatecznym rozrachunku niezwykle odległy, to i na obecnym etapie możliwy do szybkiej weryfikacji dzięki prognozowanej przez okultystów nadchodzącej kosmicznej zmianie, której zapowiedzią miały być rozmaite katastrofy i konflikty – a tych od początku XX stulecia nie brakowało. W doktrynach tych człowiek okazywał się, co prawda, jednym z wielu gatunków kosmicznych bytów, ale też los kosmosu i każdej istoty należącej do „wspólnoty" zależał od niego, co czyniło go z jednej strony odpowiedzialnym za przyszłość, ale też pozbawiało wrażenia biernego uczestnictwa w spektaklu, którego się nie rozumie i którego jest się ofiarą.

Z drugiej strony czynnikiem decydującym o popularności formacji okultystycznych przełomu wieków była osobowość ich liderów. Dysponowali oni określonym, nie identycznym rzecz jasna, choć podobnym zespołem cech, przede wszystkim wyjątkową charyzmą, dzięki której gromadzili na swoich prelekcjach rzesze słuchaczy, ale i wiedzą-wtajemniczeniem, które miało, co prawda, różne źródła (pochodziło bądź to od Wielkich Mistrzów, bądź to stanowiło rezultat osobistych doświadczeń i potencji), ale zawsze wyrastało ponad przeciętne możliwości zwykłego człowieka. Wszyscy dydaktycy bardzo przekonująco operowali mniej lub bardziej nowoczesnym językiem nauki, starając się znaleźć sposób harmonijnego połączenia paradygmatu naukowego i duchowej tradycji.

Masowość tych działań irytowała niektórych członków omawianych formacji, ale otrzymywali oni „rekompensatę" w postaci apostolskiej misji, którą mogli odegrać w nadchodzących wydarzeniach. Szczególnie wyraźnie widać to na przykładzie artystów, którzy bardzo chętnie włączali się w ruch ezoteryczny. Znajdowali oni potwierdzenie swoich intuicji i marzeń o kosmicznej sztuce przyszłych czasów, która miała realizować idee syntezy globalnej: łączyć przeszłość i przyszłość; Wschód i Zachód; intelekt, ciało i emocje; pierwiastek męski i żeński; religię, magię i naukę; słowo i gest oraz dźwięk i ruch; energię i materię, a nade wszystko, z kreacyjnej woli twórcy czynić główne narzędzie przemiany świata. Szkoły inicjacyjne miały być kuźniami tej nowej sztuki.

Szczególny nacisk kładą na ten aspekt działalności Steiner, Roerich, Gurdżijew i Uspienski. Sztuka staje się czynnością magiczną, opartą na wtajemniczeniu. Nie tyle zyskuje ten nowy wymiar, ale, jak twierdzą ezoterycy, odzyskuje utracony kapłański status. Artysta-mag staje w pierwszym szeregu ludzkości kroczącej ku przemianie.

DYDAKTYKA OKULTYSTYCZNA

Publicystyka

Żeby zrozumieć fenomen popularności ezoteryzmu w Rosji przełomu stuleci, warto przyjrzeć się rynkowi wydawniczemu tego okresu. Obfitość dostępnych publikacji okultystycznych przewyższała wszystkie dotychczasowe statystyki[1], chociaż dodać należy, że były to w przeważającej większości tanie wydania broszurowe, na nietrwałym papierze i w marnej jakości obwolutach[2], a nie eleganckie i kosztowne książki, przeznaczone dla zamożnych czytelników. Zdarzały się, oczywiście, edycje wyjątkowo staranne, które ukazywały się z sygnaturą szacow-

[1] Zdaniem amerykańskich badaczy jest to trzeci etap rozwoju rosyjskiej publicystyki okultystycznej (po okresie działalności wydawniczej i propagatorskiej masona Nikołaja Nowikowa w latach osiemdziesiątych–dziewięćdziesiątych XVIII wieku, a następnie po niezwykłej popularności przekładów zachodnich pietystów i mistyków, którą datuje się w Rosji na późny okres rządów Aleksandra I). Zob.: E. Kasinec, R. H. Davis Jr., *Russian Occult Jurnalism of the Early Twentieth Century and Emigration*, in: *The Occult in Russian and Soviet Culture,* ed. B. G. Rosenthal, Ithaca 1997.

[2] W swoim antyokultystycznym traktacie *Vigilemus!* z 1914 roku „nawrócony" były teozof Ellis pisał: „W naszych czasach, gdy rynek wydawniczy zalała specyficzno-broszurowa, teozoficzna, magiczna i okultystyczna literatura, z drobnymi wyjątkami absolutnie wątpliwa z każdego punktu widzenia...", Эллис (Л. Л. Кобылинский), *Неизданное и несобранное*, Томск 2000, с. 245.

nych instytucji naukowych, ale należały one do zdecydowanej mniejszości[3].

Wydawcy literatury ezoterycznej, publikowanej w Rosji na początku XX wieku stawiali sobie za cel popularyzację różnych wariantów duchowej nauki, sięgającej korzeniami zarówno dziedzictwa religijnego Wschodu, jak i europejskiej tradycji ezoterycznej, włączając w to elementy kabały, hermetyzmu i gnozy. Paradoks to oczywisty, że mowa tu o tak zwanych „naukach tajemnych", które z definicji winny były dotyczyć wąskiego kręgu wtajemniczonych, a w praktyce trafiały do masowego odbiorcy, który oprócz zainteresowania i umiejętności czytania nie musiał spełniać żadnych warunków dodatkowych. Przypomnę jednak, że wraz z powstaniem otwartych organizacji ezoterycznych, z założenia szeroko propagujących „wiedzę duchową", sytuacja uległa radykalnej zmianie w stosunku do minionych epok. Wszak wtedy narodziło się zjawisko kultury masowej, a jednym z jego ważniejszych nurtów był właśnie okultyzm w wydaniu popularnym, niekiedy jarmarcznym, którego jednak nie sposób jednoznacznie oddzielić od okultyzmu podziemnego i elitarnego.

Dla pełnego obrazu „okultystycznego syndromu", oglądanego przez pryzmat rosyjskiego rynku wydawniczego przełomu wieków, do wydań oficjalnych, dopuszczonych przez cenzurę,

---

[3] Można zaliczyć do nich na przykład dwutomową *Ilustrowaną Historię Religii* (*Иллюстрированная История Религий*) pod redakcją Daniela Chantepie de la Saussaye, która we wspaniałej szacie graficznej wychodziła w wydawnictwie „Вестник знания" w pierwszych latach XX stulecia, a także dwudziestotomowe petersburskie wydanie Akademii Nauk: *Bibliotheca Buddhica: Zbiór tekstów buddyjskich* (*Bibliotheca Buddhica: Собрание буддийских текстов*), które ukazywało się sukcesywnie od 1897 aż do 1917 roku czy czterotomową pośmiertną edycję niezrównanych *Wykładów o dawnej historii kościoła* (*Лекции по истории древней церкви*) profesora Wasilija Bołotowa, publikowaną w latach 1907–1918, która była prawdziwą skarbnicą wiedzy, między innymi na temat wczesnochrześcijańskiej gnozy, budzącej szczególne zainteresowanie w środowisku rosyjskich okultystów. O ogromnej popularności naukowych wydań z zakresu religioznawstwa porównawczego świadczyć mogą wznowienia rosyjskiego przekładu książki niemieckiego asyriologa Friedricha Delitzscha *Babilon i Biblia* (*Babel und Bibel*, ros. *Библия и Вавилон: Исследование*), która w Petersburgu w różnych wydawnictwach ukazała się co najmniej sześć razy: trzykrotnie w 1907, raz w 1909 oraz w 1911 i 1912 roku.

nierzadko sygnowanych nazwami stowarzyszeń ezoterycznych, należałoby dodać także publikacje nieoficjalne, funkcjonujące w obiegu wewnętrznym – maszynopisy, rękopisy, tłumaczenia, stenogramy, krążące wśród adeptów danej szkoły i uczestników wykładów zainteresowanych duchową nauką, a zatem swoisty „okultystyczny samizdat". Zasięg ich był zdecydowanie bardziej ograniczony niż publikacji oficjalnych. Nierzadko jednak ta forma przekazu poprzedzała pojawienie się artykułów w ezoterycznej prasie, a później wydań książkowych. Oczywiście istniały teksty z założenia nieprzeznaczone do publikacji, na przykład spisane instrukcje mistrza, indywidualnie dobierane medytacje i ćwiczenia, zarezerwowane wyłącznie dla grona uczniów z wewnętrznych grup inicjacyjnych. O istnieniu tego sposobu rozprzestrzeniania wiedzy ezoterycznej wiadomo przede wszystkim ze wspomnień teozofów i antropozofów, a także członków organizacji masońskich i paramasońskich typu zamkniętego[4]. Niestety z oczywistych względów dostęp do tych tekstów jest bardzo ograniczony[5].

Ezoteryczną literaturę dydaktyczną, to jest taką, w której funkcji oddziaływania na czytelnika podporządkowane są wszystkie środki (temat, kompozycja, styl), można rozpatrywać w jej dwóch podstawowych (choć, oczywiście,

[4] Zob. na przykład: М. Волошина (Сабашникова), *Зеленая змея. История одной жизни*, Москва 1993, М. Жемчужникова, *Воспоминания о Московском Антропософическом обществе (1917–1923 гг.),* публ. Дж. Мальмстада, „Минувшее. Исторический альманах" 1992, т. 6; H. Ostrowska-Grabska, *Bric á Brac 1848–1939*, Warszawa 1978; *Андрей Белый и антропософия. Материал к биографии (интимный)*, публ. Дж. Мальмстад, „Минувшее: Исторический альманах" 1992, т. 8; А. Тургенева, *Воспоминания о Рудольфе Штейнере и строительстве первого Гетеанума*, Москва 2002.

[5] Zorganizowana w 1993 roku przez moskiewską Bibliotekę Literatury Obcojęzycznej im. M. Rudomina oraz petersburskie państwowe Muzeum im. Puszkina wystawa zatytułowana *500 лет гнозиса в Европе. Гностическая традиция в печатных и рукописных книгах*: *Москва – Петербург* prezentowała bardzo bogaty zbiór literatury hermetycznej (przede wszystkim masońskiej) dostępnej w Rosji, począwszy od XVIII wieku, w tym „białe kruki" (między innymi rękopisy). Zob.: *500 лет гнозиса в Европе. Гностическая традиция в печатных и рукописных книгах: Москва – Петербург. Каталог выставки во Всероссийской государственной библиотеке иностранной литературы (Москва) и Всероссийском музее А. С. Пушкина, (Петербург)*, Амстердам 1993.

umownych) wariantach: publicystyki i prozy dydaktycznej. Do pierwszego i najbogatszego zbioru tekstów należałoby wówczas zaliczyć rozprawy teoretyczne (traktaty, wykłady, wystąpienia o charakterze ontologicznym i epistemologicznym, a także wszelkiego typu skrypty, na przykład w formie pytań uczniów i odpowiedzi wtajemniczonych), dotyczące ezoterycznej wykładni rzeczywistości i ewentualnych dróg jej poznania. Ta grupa obejmuje także relacje z odległych „duchowych podróży" (zwykle na Wschód), które odbywali nauczyciele, by tam – w dalekich krainach, w pełnej izolacji od zachodniego świata doświadczyć ezoterycznego wtajemniczenia. Do drugiej grupy proponuję włączyć prozę dydaktyczną tworzoną przez nauczycieli dla zilustrowania pewnych duchowych procesów, spotykających adepta wkraczającego na ścieżki wiedzy. Ten typ publikacji, jako zdecydowanie odróżniający się od pierwszego, i będący, jak się wydaje, zwiastunem dojrzałej prozy ezoterycznej, omówiony został oddzielnie. Tak czy inaczej obydwa warianty tekstów łączy dominacja funkcji dydaktycznej nad pozostałymi – zwłaszcza estetycznymi – choć trzeba przyznać, że niektóre z tych utworów zaskakują dobrym warsztatem literackim.

Omówienie całej publicystyki ezoterycznej oraz prozy dydaktycznej krążącej w oficjalnym i nieoficjalnym obiegu w Rosji u schyłku XIX i na początku XX wieku jest z wielu względów niemożliwe. Przeszkodą jest nie tylko ograniczony dostęp do tych materiałów, które ucierpiały podczas rewolucji i wojen ubiegłego stulecia, lecz także sama specyfika ówczesnego rosyjskiego rynku wydawniczego. Wiele publikacji trafiało do Rosji z zagranicy i było czytane w oryginale. Środowisko literackie, swobodnie posługujące się z reguły językiem francuskim (nierzadko także niemieckim i angielskim), podróżujące w owym czasie bardzo chętnie i dużo, zaopatrywało się w lekturę u źródeł, najczęściej we Francji, gdzie literatura ezoteryczna cieszyła się ogromną popularnością. Przywiezione z wojaży nowości były w Rosji tłumaczone i publikowane najpierw we fragmentach w ezoterycznych periodykach w nadziei na szerszy ich oddźwięk. Niewątpliwy prym wśród wydawnictw wiódł petersbursko-moskiewski tygodnik „Rebus"

(„Ребус")[6] zarządzany przez spirytystę Wiktora Pribytkowa, później Piotra Czystiakowa, a następnie Iwana Antoszewskiego. Istotną rolę odgrywała petersburska „Izyda" („Изида. Ежемесячный журнал оккультных наук")[7], którą od 1911 roku kierował Aleksandr Trojanowski i przede wszystkim „Zwiastun Teozofii" („Вестник теософии")[8] Anny Kamien-

[6] „Rebus" był wydawany od 1881 do 1917 roku. Szczegółowy przegląd bogatej rosyjskiej periodyki okultystycznej zob: M. Carlson, Robert H. Davis Jr., *Russian Occult Jurnals and Newspapers*, w: *The Occult in Russian and Soviet Culture*.... Autorzy tekstu wymieniają wiele tytułów okultystycznych czasopism publikowanych w przedrewolucyjnej Rosji, między innymi w Moskwie: „Голос всеобщей любви. Еженедельный спиритуально-оккультный иллюстрированный вестник, обслуживающий духовно-нравственную сторону человеческой жизни и социально-мистическое направление ее" (1906–1909), „Ментализм. Ежемесячный иллюстрированный оккультный журнал" (1906–1908, 1911), „Оттуда. Ежедневная иллюстрированная спиритуально-оккультная газета" (1907–1911), „Сфинкс. Иллюстрированный научно-оккультный журнал " (1910), „Тайны жизни. Научно-популярный журнал по вопросам хиромантии, гипнотизма и др. Оккультных наук" (1912–1913, 1916), „Вестник оккультизма и спиритизма" (1914–1915), „Вопросы философии и психологии" (1899–1917), a także w Sankt Petersburgu „Из мрака к свету. Литературно-мистический и научно-философский журнал сокровенных знаний" (1914), „Известия российского теософического общества" (1914–1917), „Лекции оккультных знаний. Журнал" (1911–1912), „Маг. Ежемесячный журнал оккультизма" (1911), „Теософическое обозрение: Ежемесячный журнал, посвященный теософии и теософическому движению в России и заграницей" (1907–1908) czy smoleńska „Теософская жизнь" (1907–1909) oraz wydawana w Tbilisi „Вера и знание. Ежемесячный религиозно-философский журнал" (1914). Jeśli chodzi o czasopisma okultystyczne, to zwracają uwagę ich tytuły i podtytuły, otwarcie, bez uciekania się do aluzji, informujące o ezoterycznej zawartości i – nierzadko – o ambicjach naukowych redaktorów. Świadczy to o powszechnej obecności tej problematyki w kulturze rosyjskiej początku XX wieku (zwłaszcza w latach 1908–1917) oraz jej niewątpliwym zakorzenieniu w świadomości czytelniczej.

[7] „Izyda" wychodziła w latach 1909–1916. W reklamowej ulotce można przeczytać: „Izyda. Czasopismo Nauk Okultystycznych. Jedyny periodyk poświęcony wszechstronnemu teoretycznemu i praktycznemu poznaniu wszelkich rodzajów starożytnego, średniowiecznego i współczesnego okultyzmu. Poznanie najgłębszych tajemnic natury, badanie i rozwój utajonych psychicznych mocy człowieka oraz ich zastosowanie w życiu codziennym", cyt. za stroną internetową Rosyjskiej Akademii Nauk, która publikuje fotokopię tego dokumentu: http://www.ras.ru.

[8] „Zwiastun Teozofii" ukazywał się w latach 1908–1919. Swoistym uzupełnieniem tego periodyku były cyklicznie wydawane zbiory artykułów pt. „Problemy Teozofii" („Вопросы теософии"), których pierwszy tom ukazał się w 1907

skiej, gdzie począwszy od pierwszego do ostatniego numeru, publikowano tłumaczoną klasykę ezoteryczną oraz teksty rodzimych okultystów, o ile cenzura, wyjątkowo wrażliwa na wątki antycerkiewne, dopuściła je do druku. Właśnie ze względu na problemy wydawnicze wcale nierzadko zdarzało się, że do czytelniczego obiegu trafiał tekst wyłącznie w wersji oryginalnej, krążąc w zaufanym gronie okultystów należących do tej samej grupy czy organizacji. Na ślady tego zjawiska trafić można najczęściej w memuarach i listach twórców Srebrnego Wieku, w których autorzy omawiają wrażenia z przeczytanej właśnie zagranicznej lektury[9].

Nie należy zapominać także, że znaczna część wiedzy ezoterycznej trafiała do zainteresowanych „z drugiej ręki", od rosyjskich propagatorów duchowej nauki podczas bardzo popularnych wykładów, mających formę publicznych prelekcji, bądź zamkniętych spotkań dla wtajemniczonych. Biorąc pod uwagę te specyficzne uwarunkowania, pozostaje ograniczyć się do wybranych pozycji, rozpoczynając od najobszerniejszych zbiorów publicystyki, funkcjonujących wśród zainteresowanych duchową nauką, a więc także w środowisku literackim. Ten przegląd, uwzględniający chronologię pierwszych

roku. Opublikowano w nim teksty Jeleny Bławatskiej, Annie Besant, Rudolfa Steinera, Eduarda Schuré. Zob.: M. Carlson, *NO RELIGION HIGHER THAN TRUTH. A History of the Theosophical Movement in Russia*, *1875–1922*, Princeton New Jersey 1993, p. 58–59.

[9] Z taką sytuacją mamy na przykład do czynienia w przypadku Andrieja Biełego, który w swoich wspomnieniach pisze o ezoterycznych książkach Allana Kardeca, Alfreda P. Sinneta, G. R. S. Meada, Annie Besant, Charlesa Webstera Leadbeatera, Eduarda Schuré, Emanuela Swedenborga, Paula Deussena i, oczywiście, Jeleny Bławatskiej, czytanych przez niego już od 1897 roku. Na przykład w krytycznym eseju *Magia słów* (*Магия слов*) napisanym przez Biełego w 1910 roku znajdujemy obszerne rozważania na temat czytanej w oryginale rozprawy francuskiego badacza hermetyzmu Louisa Menarda – *Hermes Trismegistos* (*Hermès Trismégiste. Traduction complete, précédé d'une etude sur l'origine des livres hermetiques*, Paris 1867). W tym samym tekście padają także francuskie tytuły książek innych okultystów: Bławatskiej, Alexandre'a Saint-Yvesa d'Alveidre'a oraz Antoine Fabre d'Oliveta, najwyraźniej doskonale znane Biełemu. Zob.: *Критика русского символизма*, т. 2, автор-составитель Н. Богомолов, Москва 2002, с. 193–198. Szeroki przegląd ezoterycznych lektur Biełego podaje Taja Gut. Zob.: *Andrej Belyj. Symbolismus. Antrosophie. Ein Weg. Texte – Bilder – Daten*, ed. T. Gut, Dornach 1997, S. 209.

wydań, pozwoli, jak się wydaje, wskazać na główne źródła inspiracji rosyjskich autorów, a także, przynajmniej w przybliżeniu, umożliwi określenie szczytu popularności ezoteryzmu w Rosji.

***

Podstawowy kanon okultystycznej publicystyki końca XIX i początku XX wieku wyznacza twórczość Jeleny Bławatskiej[10]. Jej pierwsza ważna książka to *Izyda odsłonięta* (*Isis Unveiled. A Master-Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology*, ros. *Разоблаченная Изида. Ключ к тайнам древней и современной науки и теологии*), wydana w Nowym Jorku w roku 1877, czyli dwa lata po założeniu Towarzystwa Teozoficznego. Traktat, będący, jak twierdzą krytycy, kompilacją wielu ezoterycznych tekstów różnych orientacji, wydany w dwóch tomach w języku angielskim, w Rosji ze względu na cerkiewną cenzurę był dostępny jedynie w nieoficjalnym obiegu wewnętrznym[11]. Tom pierwszy, *Nauka* (*Science*, ros. *Наука*), zawierał krytykę jednostronnej i „ślepej" pozytywistycznej wiedzy i zapowiedź nieodległych odkryć, które pozwolą wreszcie człowiekowi zobaczyć wszechświat w całym jego złożonym i – co istotne – duchowym wymiarze. Druga część dzieła, zatytułowana *Teologia* (*Theology*, ros. *Теология*), przedstawiała historię chrześcijaństwa z pozycji jednoznacznej krytyki i doktryny i metod działania[12].

[10] Bławatska w latach osiemdziesiątych XIX wieku w Rosji publikowała pod pseudonimem Radda-Bay (Радда-Бай).

[11] Po latach Bławatska odnosiła się do tej książki z wielkim dystansem, pomimo entuzjastycznych ocen wielu krytyków, ale i ogromnej liczby miażdżących recenzji. Jej zdaniem była to pozycja pełna błędów i niedokładnych cytatów, niepotrzebnych powtórzeń, długich dygresji i wewnętrznych sprzeczności. Część materiału teozofka uznawała za zbędny, zwłaszcza że były tam poważne błędy rzeczowe. Jednak za podstawową wadę tego dzieła uważała jego niesystemowość, którą tłumaczyła brakiem doświadczenia pisarskiego i edytorskiego. Zob.: Е. Блаватская, *Мои книги* (статья от 27 апреля 1891 г), „Lucifer" 1891, No 5, zob.: http://www.blavatsky.net/blavatsky/arts/MyBooks.htm

[12] Warto przytoczyć pierwsze słowa tego dzieła, które określają źródła inspiracji i motywacje autorki: „Książka [...] jest owocem dość bliskiej znajomości z adeptami ze Wschodu oraz studiów nad ich naukami. Przeznaczona jest dla tych, którzy gotowi są na przyjęcie prawdy bez względu na to, gdzie ją spotkają

W roku 1881 w ojczyźnie Bławatskiej w czasopiśmie „Rosyjski Zwiastun" („Русский Вестник" nr 5, 6, 7) wychodzą jej notatki z podróży – rodzaj reportażu napisanego po rosyjsku i opatrzonego dużą liczbą komentarzy odnoszących się do ezoterycznej tradycji Indii: *Durbar w Lahore. Z dziennika Rosjanki* (*Дурбар в Лахоре. Из дневника русской*). Dwa lata później to samo czasopismo rozpoczyna publikację kolejnego reportażu Bławatskiej: *Z jaskiń i dżungli Indostanu. Listy do ojczyzny* (*Из пещер и дебрей Индостана. Письма на родину*, 1883, nr 1–8; 1885, nr 11; 1886, nr 2, 3, 8). W związku z rosnącym zainteresowaniem czytelników tekst ten pojawia się najpierw w Moskwie, a później w Petersburgu w odrębnych wydaniach książkowych (w 1893 i 1912 roku). Kolejne publikacje Bławatskiej to *Tajemnicze plemiona. Trzy miesiące w „Górach Błękitnych" Madrasu* (*Загадочные племена. Три месяца в „Голубых горах" Мадраса*), opublikowane także w „Rosyjskim Zwiastunie" (1884, nr 12; 1885, nr 1–4), a następnie w Petersburgu w roku 1893 już jako samodzielny tom[13].

Najbardziej znanym i zarazem najbardziej kontrowersyjnym[14] tekstem Bławatskiej jest napisana po angielsku *Dok-*

---

i obronę jej, nawet jeśli wymagałoby to bezpośredniej konfrontacji z ogólnie przyjętymi przesądami", cyt. za: Е. Блаватская**,** *Разоблаченная Изида. Ключ к тайнам древней и современной науки и теософии*, т. 1, перев. с англ. А. Хейдока и К. Леонова, под ред. О. Колесникова, Москва 1999. Tekst znajduje się na rosyjskim portalu Towarzystwa Teozoficznego http://www.theosophy.ru/byauthor.htm oraz na amerykańskim portalu teozoficznym: http://www.theosociety.org/pasadena/isis/iu-hp.htm.

[13] Szkice etnograficzno-ezoteryczne Bławatskiej cieszyły się dużą popularnością także po rewolucji 1917 roku. Już na emigracji w berlińskim wydawnictwie Olgi Djakowej, specjalizującym się w ezoteryce, ok. 1923 roku ukazał się tom *Z jaskiń i dżungli Indii* (*Из пещер и дебрей Индии*), w skład którego weszły: *Tajemnicze plemiona w „Górach Błękitnych"* oraz *Durbar w Lahore*, poprzedzone biografią Bławatskiej pt. *Radda-Bay* (*Радда-Бай*) pióra jej siostry Wiery Żelichowskiej.

[14] Krytycy Bławatskiej przekonują, że zarówno *Izyda odsłonięta*, jak i *Doktryna Tajemna* są kompilacją wielu drugorzędnych źródeł dotyczących historii religii i mitologii, a także angielskiej prozy okultystycznej. Zob.: N. Goodrick-Clarke, *Okultystyczne źródła nazizmu. Tajne kulty Aryjskie oraz ich wpływ na ideologię nazistowską. Ariozofowie z Austrii i Niemiec 1890–1935,* tł. J. Prokopiuk, Warszawa 2001, s. 35.

tryna Tajemna (*The Secret Doctrine*, ros. *Тайная доктрина*), wydana w Londynie w 1888 roku. Znamienny podtytuł książki – *Synteza nauki, religii i filozofii* – zapowiada stałą tendencję ezoteryków przełomu wieków, by nadawać swoim koncepcjom wymiar naukowy lub raczej – z perspektywy krytyków okultyzmu – jego pozory, co potencjalnie zwiększało prawdopodobieństwo zainteresowania elit. *Doktryna Tajemna* jest najważniejszym traktatem okultystycznym Bławatskiej, będącym rodzajem komentarza do – jakoby dobrze znanego autorce – tajnego tekstu lamajskiego *Księgi Dzyan*. Praca składa się z trzech tomów. Za życia teozofki wydano dwa: *Kosmogenesis* i *Anthropogenesis*. Trzeci tom opublikowano pośmiertnie w 1897 roku. To właśnie w *Doktrynie Tajemnej* znalazła się koncepcja przemiany kosmosu i człowieka, obejmująca takie problemy jak ewolucja i cykle kosmiczne, rasy, prawo karmy, reinkarnacja, drogi wtajemniczenia i nauczyciele mądrości, a także energia *Fohat* i struktura energetyczna człowieka, o których pisałam w rozdziale poprzednim. W przedrewolucyjnej Rosji traktat ten ze względu na cenzurę publikowano jedynie we fragmentach. Zwiastunem był *Prolog* (*Proem*, ros. *Пролог*) do *Doktryny Tajemnej* i *Siedem stanc Księgi Dzyan* (*Seven Stanzas from the Book of Dzyan,* ros. *Семь станс „Книги Дзиан”*) wydany przez Kamienską w petersburskich „Problemach Teozofii” („Вопросы теософии”) w roku 1910. Większe partie tekstu ukazały się pod dość zaskakującym tytułem *Ewolucja symbolizmu* (*Эволюция символизма*), który skutecznie zapobiegł interwencji cenzury. Fragmenty *Doktryny* publikowano z przerwami w „Zwiastunie Teozofii” w latach: 1913 (nr 1–2 i 4–12), 1914 (nr 1, 3, 5, 6, 11), 1915 (nr 1–12), 1916 (nr 2–8, 10) i choć redakcja czyniła starania już od roku 1911, by wydać ten klasyczny teozoficzny tekst w formie książki, to nawet po 1917 roku nie udało się tego zrealizować – bolszewicy przeprowadzili konfiskatę całego przygotowanego składu. Dopiero dwadzieścia lat później, w roku 1937, w emigracyjnej Rydze ukazały się dwa tomy *Doktryny* w nowym tłumaczeniu Jeleny Roerich[15].

[15] Е. Блаватская, *Тайная Доктрина*, т. 1–2, Riga 1937.

Do książek i pism[16] Bławatskiej, mających istotny wpływ na rozwój zainteresowań okultystycznych w Rosji, należy dodać wydany w Londynie i Nowym Jorku w 1889 roku *Głos milczenia* (*The Voice of the Silence*, ros. *Голос безмолвия. Семь врат. Два пути: Из сокровищ индусских писаний*). Jest to zbiór nauk i medytacji pozwalających – jak zapowiadała autorka – na osiągnięcie wyższego poziomu świadomości. W Rosji pierwsze wydanie ukazało się w roku 1907 w dwóch tomach „Problemów Teozofii". Rok później Jekatierina Pisariewa, która tłumaczyła ten tekst, wydała go oddzielnym woluminem w Kałudze, by cztery lata później wznowić jego nakład. W 1889 pojawiła się w Londynie kolejna ważna publikacja rosyjskiej okultystki: *Klucz do Teozofii* (*The Key to Theosophy*, ros. *Ключ к теософии*) – rodzaj skryptu dla adeptów wiedzy duchowej, zawartej w formie odpowiedzi na pytania uczniów Bławatskiej. Książka była zaopatrzona w słownik podstawowych pojęć teozoficznych. W Rosji *Klucz do Teozofii* ukazywał się na przełomie wieków jedynie we fragmentach, w nieoficjalnych przedrukach. Podobnie jak w przypadku *Izydy odsłoniętej* i *Doktryny Tajemnej*, przyczyną była negatywna opinia przedrewolucyjnej cenzury.

Spośród publikacji bezpośrednio związanych z inicjatorką ruchu teozoficznego na uwagę zasługuje także tekst apokryficzny, znany w środowisku okultystów jako *Protokoły Loży Bławatskiej* (*Secret Doctrine Commentary: Transactions of the Blavatsky Lodge of the Theosophical Society, by H. P. Blavatsky*, ros. *Протоколы Ложи Блаватской*), spisany podobno w 1889 roku w Londynie przez najwierniejszych uczniów teozofki[17]. *Protokoły* zostały wydane jako komentarze Bławat-

[16] Oprócz wymienionych prac założycielki TT w rosyjskiej prasie (nie tylko ezoterycznej) pojawiały się także inne jej publikacje, między innymi: *Głos z tamtego świata* (*Голос с того света*, „Тифлисский вестник" 1878), *Chińskie cienie* (*Китайские тени*, „Новое Время" 1888, № 1493), *Tajemna wiedza i sztuki tajemne* (*Сокровенное знание и тайные искусства*, „Вестник теософии" 1910, № 5–6), *Nauka o życiu (L. N. Tołstoj)* (*Наука о жизни. Л. Н. Толстой*, „Вестник теософии" 1910, № 12), *Praktyczny okultyzm* (*Практический оккультизм*, „Вопросы теософии" 1910, т. 2), *Okultyzm i sztuka magiczna* (*Оккультизм и магическое искусство*, „Вестник теософии" 1912, № 1).

[17] W tekście znajdowała się następująca adnotacja: „Niniejsze protokoły były sporządzone na podstawie stenografowanych notatek uczynionych na spotka-

skiej na temat poszczególnych idei *Doktryny Tajemnej*. Tekst ten ukazał się w druku po angielsku w dwóch tomach (w 1890 i 1891 roku), wcześniej krążył w odpisach, przekazywany sobie przez zwolenników teozofii. Trudno jednoznacznie rozstrzygać problem autorstwa tej pracy, w której – jak sądzę – wielki wkład mieli sami uczniowie okultystki. Niewątpliwą wartością tekstu jest znacznie bardziej przejrzysty wywód niż ten, z którym mamy do czynienia w oryginalnych pismach Bławatskiej. W Rosji w oficjalnym obiegu książka ta pojawiła się dopiero w 2008 roku, na temat wcześniejszych edycji nic nie wiadomo, ale niewykluczone, że zarówno wydania anglojęzyczne, jak i „wewnętrzne" przekłady krążyły wśród rosyjskich teozofów i postteozofów jako swoisty aneks do *Doktryny Tajemnej*.

Obok tekstów Bławatskiej w okultystycznym środowisku początków XX stulecia chętnie czytało się liczne publikacje Annie Besant, która po śmierci Henryego Olcotta objęła funkcję prezydenta TT. W periodykach, zwłaszcza w „Zwiastunie Teozofii", ukazało się wiele jej wykładów i artykułów[18]. W 1908 w specjalnej serii zainicjowanej przez to czasopismo opublikowano *Teozofię i nową psychologię* (*Теософия и новая*

niach Loży Bławatskiej TT od 10 stycznia do 20 czerwca 1889 roku", cyt. za: http://www.theosophy.ru/lib/prot-hpb.htm.

[18] Między innymi *Nieuniknioność reinkarnacji* (*Необходимость перевоплощения*, tł. A. Kamienskiej, „Вопросы теософии" 1907, № 1), *U wrót. Oczyszczenie* (*Преддверье. Очищение*, tł. A. Kamienskiej, ibidem), *Poszukiwanie Boga* (*Искание Бога*, tł. A. Kamienskiej, „Вопросы теософии" 1907, № 1), *Chrystus* (*Христос*, tł. P. Batiuszkowa, ibidem), *Krótki szkic nauki teozofii* (*Краткий очерк теософического учения*, „Вестник теософии" 1908, № 1), *Prawa wyższego życia* (*Законы высшей жизни*, tł. M. Ertela, „Вестник теософии" 1909, № 3–6), *Problem zła i cierpienia* (*Проблема зла и страдания*, tł. M. Robinowicz, „Вестник теософии" 1910, № 11), *Mistycyzm* (*Мистицизм*, „Вестник теософии" 1910, № 12), *O Karmie* (*О Карме*, „Вестник теософии" 1911, № 1–8), *Religia i muzyka* (*Религия и музыка*, tł. A. Unkowskiej, „Вестник теософии" 1911, № 9), *Oświecone życie* (*Освященная жизнь*, tł. W. Mołokiny, „Вестник теософии" 1912, № 5–6), *Problemy religii: dogmatyzm czy mistycyzm* (*Религиозные проблемы: догматизм или мистицизм*, tł. A. Kamienskiej, „Вестник теософии" 1914, № 7–8), *Komentarze do Bhagawadgity* (*Комментарии к Бхагавад-Гите*, tł. J. Pisariewej, „Вестник теософии" 1914–1915, № 1–4), *Zagadki życia i jak teozofia na nie odpowiada* (*Загадки жизни и как теософия отвечает на них*, tł. J. Pisariewej, „Вестник теософии" 1915, № 3–11).

психология), a w roku 1909 *Odwieczną Mądrość* (*The Ancient Wisdom*; ros. *Древняя мудрость*). W tej samej serii w roku 1913 wyszedł tom *U wrót świątyni* (*В преддверии храма*), który w 1910 roku ukazał się nakładem wydawnictwa Pisariewej, a w 1918 doczekał się trzeciego rosyjskiego wydania, także w serii „Zwiastuna Teozofii". W roku 1914, a następnie w 1918 wyszła *Droga do wtajemniczenia i doskonałości człowieka* (*Путь к посвящению и совершенствованию человека*), a także *Budowa kosmosu* (*Строение космоса*).

Ze względu na „antychrześcijańską treść" nie została dopuszczona do druku w Rosji książka Besant *Ezoteryczne Chrześcijaństwo lub Małe Misteria* z 1905 roku (*Esoteric Christianity or The Lesser Mysteries*, ros. *Эзотерическое христианство, или Малые мистерии*) – jeden z podstawowych tekstów teozoficznego kanonu, którego rosyjski przekład Pisariewej krążył wśród adeptów jedynie w odpisach[19]. Książka ta dotyczyła tajnej tradycji przechowywanej od pokoleń przez inicjowanych mistyków chrześcijańskich, którzy przekazywali wybranym klucz do właściwego odczytania Ewangelii. Besant przeprowadzała analizę biblijnych pojęć, niosących, jej zdaniem, to tajemne przesłanie. Do szczególnie istotnych należały *królestwo niebieskie*, *królestwo boże*, *życie*, *zbawiony*, *życie wieczne*, a także wiele innych, zawierających ukryte, gnostyckie sensy, które „właściwie" mógł zrozumieć wyłącznie inicjowany.

Brak aprobaty rosyjskiej cenzury w kwestii wydania tej książki zdumiewa o tyle, że inne pozycje o bardzo zbliżonej tematyce i równie „niewygodne" z punktu widzenia prawosławnej Cerkwi były w Rosji opublikowane i – co więcej – doczekały się wznowień przed rokiem 1917. Chodzi przede wszystkim o traktat francuskiego pisarza-ezoteryka i teozofa Édouarda

[19] Bezpośrednim źródłem inspiracji Besant był najprawdopodobniej synkretyczny system okultystów znanych osobiście Bławatskiej: dr Anny Kingsford oraz Edwarda Maitlanda, którzy pod hasłem ezoterycznego chrześcijaństwa pojmowali syntezę elementów tradycji alchemicznej, hermetycznej i gnostycyzmu. W 1891 roku, po śmierci Kingsford, Maitland założył w Anglii Ezoteryczny Związek Chrześcijański (*Esoteric Christian Union*). Zob.: А. Ровнер, *Гурджиев и Успенский*, Москва 2006, с. 128.

Schuré *Wielcy wtajemniczeni. Tajemna historia religii* (*Les Grands Initiés. Esquisse de l'histoire secrète des religions, ros. Великие посвященные. Очерк эзотеризма религий*) oraz o zbiór wykładów Rudolfa Steinera, który zainspirowany dziełem Schuré wygłosił je w 1902 roku, a następnie opublikował pod wspólnym tytułem *Chrześcijaństwo jako rzeczywistość mistyczna i misteria dawnych czasów* (*Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums*, ros. *Христианство как мистический факт и Мистерии древности*). Książka Schuré, napisana w 1889 roku, została dwukrotnie wydana w przedrewolucyjnej Rosji, w tej samej serii „Zwiastuna Teozofii", w której wyszła wspomniana *Odwieczna Mądrość* Besant. Rosyjski przekład Pisariewej ukazał się najpierw w Petersburgu w 1910, a następnie w roku 1914. Popularność i znaczenie tego tekstu potwierdzają relacje licznych okultystów tych czasów[20]. Książka poświęcona jest postaciom, które, zdaniem francuskiego ezoteryka, wpłynęły na przebieg dziejów i przejście ludzkości na wyższy stopień duchowego rozwoju. Osiem rozdziałów mówi kolejno: o Ramie i cyklu aryjskim, Krysznie i wtajemniczeniu braminów, Hermesie i misteriach Egiptu, Mojżeszu i misji Izraela, Orfeuszu i misteriach dionizyjskich, Pitagorasie i misteriach delfickich, Platonie i misteriach eleuzyjskich oraz o Jezusie i jego misji. Wydaje się, że zaproponowana przez Schuré koncepcja duchowej ewolucji ludzkości, nie tylko włączająca tradycję chrześcijańską do ezoterycznego paradygmatu ewolucji, lecz prezentująca Jezusa Chrystusa jako przykład najwyższego poziomu wtajemniczenia osiągniętego dotychczas przez istotę ludzką, spełniała oczekiwania tych teozofów, którym trudno było pogodzić się z apoteozą Indii i bezwzględną krytyką chrześcijaństwa w wydaniu Bławatskiej. Tak czy inaczej synkretyczna i wyjątkowo pojemna formuła, w której tradycja Wchodu i Zachodu układała się w spójną całość, była bardzo atrakcyjna dla rosyjskich okultystów. Uwzględniała ich mesjanistyczne tęsknoty, kierując uwagę także na poszukiwania wyjątkowego miejsca tradycji prawosławnej w łańcuchu duchowej ewolucji ludzkości, a jed-

[20] Na przykład Margarity Sabasznikowej i Andrieja Biełego.

nocześnie legitymizowała zainteresowania odległymi kultami i wierzeniami.

Popularność publikacji o wtajemniczonych dawnych epok, a zwłaszcza o ich mistycznych wizjach, wynikała także z dążeń wielu zainteresowanych duchową nauką do osiągnięcia podobnych „odmiennych stanów świadomości", a co najmniej do znalezienia odpowiedzi na pytanie: „jak osiąga się poznanie innej rzeczywistości i czy w ogóle jest to możliwe we współczesnych czasach". Lektura ostatnio wydawanych dokumentów dotyczących środowiska rosyjskich symbolistów nie pozostawia w tym względzie wątpliwości. Rozmaite eksperymenty były podejmowane. Można wręcz powiedzieć, że należały one do repertuaru poszukiwań „życiotwórczych" Srebrnego Wieku. Wśród koryfeuszy epoki należy wymienić Wiaczesława Iwanowa i Andrieja Biełego[21], którzy pod wpływem ezoterycznych koncepcji praktykowali ćwiczenia oddechowe i medytacje znane z tradycji orientalnych, ale można założyć, że eksperymentatorów było bardzo wielu, gdyż temat ten cieszył się w Rosji niesłabnącą popularnością na przestrzeni kilku dziesięcioleci, począwszy od lat osiemdziesiątych XIX wieku. Równocześnie z indyjskimi listami Bławatskiej wychodziły między innymi tłumaczenia książek Louisa Jacolliota[22], na przykład *Spirytualizm w Indiach.* (*Спиритизм в Индии. Факиры очаровватели*, Petersburg 1883). W 1897 opublikowano przekład *Religii Indii* (*Les Religions de l'Inde*, ros. *Религии Индии*) autorstwa Auguste'a Bartha, a dwa lata później w moskiewskim wydawnictwie P. Sytina ukazała się książka Georga T. Bettany'ego *Wielkie religie Wschodu* (*The Great Indian Religions*, ros. *Великие религии Востока*). W latach 1906–1914 staraniem

[21] Iwanow po śmierci żony znalazł się pod przemożnym wpływem Mincłowej, która wprowadzała go w arkana praktyk medytacyjnych. Zob. na ten temat: Г. Обатнин, *Иванов-мистик. Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова,* Москва 2000. O Biełym i jego „treningu duchowym" pod okiem Steinera w Dornach zob.: *Андрей Белый и антропософия. Материал к биографии (интимный)*, публ. Дж. Мальмстада, „Минувшее: Исторический альманах" 1992, т. 6, 8, 9.

[22] Autora popularnych także w Rosji powieści przygodowych z elementami fantastyki, których fabuły rozgrywają się w egzotycznych miejscach naszego globu (w Afryce, Oceanii, Indiach).

Pisariewej czterokrotnie wznawiany był przekład *Tajemnej filozofii religijnej Indii* (*Сокровенная религиозная философия Индии*) Bankima Chandry Chatterjee. Petersburski dom wydawniczy „Nowy Człowiek" („Новый человек"), zarządzany przez okultystę Aleksieja Suworina sukcesywnie zasilał rynek księgarski traktatami hinduskich mistrzów duchowych: Swami Wiwekananda: *Karma-joga, albo Droga do doskonałości za pośrednictwem ćwiczeń* (*Карма-йога, или Путь к совершенству посредством деятельности*, 1914), Swami Abhedananda: *Jak zostać Joginem* (*Как сделаться йогом*, 1913), a także Williama Atkinsona, występującego pod pseudonimem Yoga Ramacharaka[23]: *Droga indyjskich joginów* (*Путь достижения индийских йогов*) z 1913 roku, *Religie i tajemne nauki Wschodu* (*Религии и тайные учения Востока*), *Nauka oddychania indyjskich joginów* (*Наука о дыхании индийских йогов*) oraz *Podstawy kontemplacji indyjskich joginów* (*Основы миросозерцания индийских иогов*), *Hatha-joga. Nauka joginów o zdrowiu fizycznym z wieloma ćwiczeniami* (*Хатха-йога. Учение йогов о физическом здоровье с многочисленными упражнениями*), a także *Znani-joga* (*Жнани-йога*), wydane w 1914 i *Radża-joga. Nauka joginów o psychice człowieka* (*Раджа-йога. Учение йогов о психическом мире человека*), która wyszła rok później. Teksty Wiwekananda publikowały w tym czasie także i inne wydawnictwa rosyjskie, nie tylko stołeczne, ale i prowincjonalne. Na przykład w 1911 w Sośnicy wydrukowano *Filozofię Jogina* (*Философия йога: Лекции, чит. в Нью-Йорке, зимой 1895–6 г. Суоми Вивекананда о Раджа-Йоге, или Подчинении внутр. Природы*), a rok później w Moskwie ukazała się *Praktyczna Wedanta* (*Практическая Веданта*) tego autora.

Niezwykła popularność podręczników technik oddechowych, medytacji i asan jogi[24] wiąże się bezpośrednio z recepcją

[23] Podaję za E. Kasiniec, B. Kerdimun, *Occult Literature in Russia,* in: *The Spiritual in Modern art*, ed. M. Tuchman, S. Barron, Los Angeles–New York, 1986, p. 363.

[24] Popularnością cieszą się także poradniki żywieniowe, zalecające dietę wegetariańską, a także zbiory medytacji, na przykład broszura, wydana w 1914 roku jako bezpłatny dodatek do czasopisma „Zwiastun zdrowia" („Вестник здоровья"), *Zdrowie i szczęście człowieka. Z punktu widzenia „Mazdaznany"* (*Здоровье и счастье человека: С точки зрения „Маздазнана"*), sygnowana

Bhagawadgity w środowisku rosyjskich ezoteryków przełomu wieków. Święta księga hinduizmu, opisująca jogę jako sztukę kontroli umysłu, działania i rozwijania świadomości wyższej duchowej natury człowieka, doczekała się w przedrewolucyjnej Rosji wielu wydań, studiów naukowo-ezoterycznych i publicznych wykładów poświęconych jej przesłaniu[25]. Teozofowie bardzo często odwoływali się do tego tekstu, bowiem stanowił on unikalną syntezę wszystkich najważniejszych motywów obecnych w okultystycznym dyskursie omawianej epoki, co z jednej strony potwierdzało tezę Bławatskiej o duchowej tradycji Indii jako najbardziej wiarygodnym depozytariuszu boskiej wiedzy, a z drugiej strony dawało poczucie uniwersalności i aktualności tego przesłania. *Bhagawadgita* w osiemnastu pieśniach poruszała między innymi problem wszechobecności (immanencji i transcendencji) nieśmiertelnego boskiego Ducha i przemijalności materii, kwestię reinkarnacji, sensu kolejnych wcieleń i prawa karmy, a także tego, jak stan świadomości człowieka w chwili śmierci decyduje o dalszym jego losie i przeznaczeniu. Spośród boskich prawd wygłaszanych w *Bhagawatgicie* przez Krisznę szczególne miejsce zajmowała wiedza, której zdobycie miało być najważniejszym celem człowieka, pozwalającym mu na powrót do boskiego źródła. Tu bardzo istotne znaczenie miał nauczyciel (guru) przekazujący tę Wiedzę. W pieśniach *Bhagawadgity* adept znajdował nie tylko ontologiczną wykładnię rzeczywistości, ale i wskazówki dotyczące codziennej praktyki duchowej. Wśród najważniejszych zaleceń znajdował się właściwy wybór postępowania zgodny z boską naturą człowieka (charakteryzującą się odwagą, czystością

nazwiskiem Otomana Zar-Adushty Hanisha, czyli Otto Hanischa pochodzącego z Poznania.

[25] Na przykład В. Джонстон, *Szkic Bhagawadgity* (*Очерк Бхагавад Гиты*), *Bhagawadgita* (*Бхагавад Гита*, tł. М.Е., „Вопросы Теософии" 1907, № 1), *Bhagawadgita, czyli Pieśń Pana* (*Бхагавад Гита или Песнь Господня*, tł. z francuskiego A. Kamienskiej z komentarzem A. Besant, „Вестник Теософии" 1909, № 11; 1910, № 1–12). Tę ostatnią pozycję wznowiono w roku 1915 w oddzielnej serii tego czasopisma, a następnie w 1925 w Paryżu z sygnaturą centrum TT w Adyarze. Na temat *Bhagawadgity* wypowiadało się wielu ezoteryków przełomu wieków, na przykład Steiner, który wygłosił w Kolonii cykl wykładów między 28 grudnia 1912 a 1 stycznia 1913 roku.

wewnętrzną, łagodnością, uczciwością i altruizmem), nie zaś z naturą demoniczną – assuryczną (kierującą się pychą, próżnością, pożądliwością, egoizmem, gniewem czy opryskliwością). *Bhagawadgita* mówiła także o trzech drogach prawdy, opartych na wierze, myśleniu i działaniu, co znalazło wyraz w wielu koncepcjach rosyjskich ezoteryków, poszukujących syntezy religii, nauki i sztuki.

W ramach popularyzacji spuścizny religijnej Wschodu, a raczej jako jeszcze jeden dowód na istnienie duchowego przesłania kierowanego z Indii do mieszkańców Zachodu, w 1915 roku ukazała się w wydawnictwie Suworina bardzo znana książka francuskiego okultysty Alexandre'a Saint-Yves d'Alveydre'a *Misja Indii w Europie; Misja Europy w Azji* (*Mission de l'Inde en Europe, mission de l'Europe en Asie. La question des Mahatmas et sa solution*, ros. *Миссия Индии в Европе; Миссия Европы в Азии*), która określała kierunek poszukiwań i działań wielu okultystów (zwłaszcza teozofów) początku XX wieku.

Podobnie jak na Zachodzie, w Rosji przełomu wieków popularnością cieszyły się także publikacje poświęcone buddyzmowi. Najbardziej imponujące w tym zakresie było wspomniane dwudziestotomowe wydanie *Bibliotheca Buddhica*[26], ale nie brak też innych cennych pozycji. W 1887 w czasopiśmie „Myśl Rosyjska" („Русская мысль") wyszła rozprawa *Cejlon i buddyści* (*Цейлон и Буддисты*) Edwina Arnolda. W 1898 roku w Moskwie opublikowano książkę słynnego indianisty Hermanna Oldenberga *Budda. Jego życie, nauka i wspólnota* (*Budha, sein Leben, seine Lehre, seine Gameinde*, 1881, ros. *Будда. Его жизнь, учение и община*). Trzy lata później w Petersburgu ukazał się przekład bardzo znanego dzieła Arnolda *Światło Azji* (*The Light of Asia. The Great Renunciation, Being the Life and Teaching of Gautama, Prince of India and Founder of Buddhism*, ros. *Свет Азии*), który doczekał się w przedrewolucyjnej Rosji wielu wznowień. W roku 1907 moskiewskie wydawnictwo Tichomirowa opublikowało *Opowieści o dawnych czasach. Budda i buddyzm* (*Рассказы о старине. Будда и буд-*

[26] Zob.: przyp. 3 tego rozdziału.

дизм), tym razem rodzimego autora – Iwana Iwanowa. W 1911 Lew Tołstoj wydał w Moskwie książkę Pawła Boulange *Życie i nauki Siddarthy Gotamy, zwanego Buddą, czyli „Najdoskonalszym"* (*Жизнь и учение Сиддарты Готамы, прозванного Буддой, т.е. „Совершеннейшим"*). Dwa lata później w domu wydawniczym Sabasznikowów opublikowano poemat epicki Aświaghoszy *Czyny Buddy* (*Acts of the Buddha*, ros. *Жизнь Будды*) w przekładzie Konstantina Balmonta.

Na fali poszukiwań źródeł wspólnej duchowej tradycji na początku XX stulecia pojawiły się w Rosji publikacje rodzimych autorów. W roku 1911 w Petersburgu ukazała się warta uwagi rozprawa Mitrofana Łodyżenskiego *Wyższa świadomość i drogi do jej uzyskania. Hinduska Radża-Joga i chrześcijańska mistyka* (*Сверхсознание и пути к его достижению. Индусская Раджа-Йога и христианское подвижничество*)[27], porównująca objawienia mistyków prawosławnych, praktykujących tak zwaną modlitwę Jezusową – opartą między innymi na przyjęciu odpowiedniej postawy ciała (pozycja siedząca, proste plecy, pochylona głowa), kontroli oddechu (celowo wstrzymywany oddech), wewnętrznej koncentracji na własnym sercu (wyobrażeniowym przeniesieniu umysłu tam właśnie) oraz bezgłośnym powtarzaniu formuły: „Господи Иисусе Христе, помилуй мя"[28] – z medytacjami hinduskich joginów. Stan ducha, osiągany podczas tych praktyk autor uznał za wyższą formę świadomości, prowadzącą adepta do „świata niewidzialnego" („свет незримый") i – w konsekwencji – do transformacji „ja"[29]. Charakterystyczne dla publikacji rosyjskich omawiane-

[27] Zob.: E. Kasiniec, B. Kerdimun, *Occult Literature*..., p. 362.

[28] Chodzi o szczególną mistyczną praktykę prawosławnych mnichów związanych z nurtem hesychazmu, którzy dzięki modlitwie Jezusowej mogli kontemplować boskie światło. Opis tej praktyki znajduje się w *Filokalii* (Φιλοκαλείν, ros. *Добротолюбие*), zbiorze natchnionych tekstów religijnych z okresu od IV do XV wieku, poświęconych ascetyce i duchowości w tradycji prawosławnej, który to zbiór cieszył się wielką poczytnością na przełomie XIX i XX wieku, nieprzypadkowo osiągając co najmniej kilka wydań przed rokiem 1917.

[29] Rok później wychodzi *Niewidzialny świat. Z dziedziny wyższej mistyki* (*Свет Незримый. Из области высшей мистики*) Łodyżynskiego, a w latach następnych inne publikacje tego autora, wyraźnie zwracające się ku antysemityzmowi i chrześcijańskiemu dogmatyzmowi: *Ciemna siła* (*Темная сила,* Петроград, 1914), *Mistyczna trylogia* (*Мистическая трилогия,* Петроград 1915–1916).

go okresu będą podobne próby znalezienia pewnej syntezy duchowej praktyki na podstawie elementów egzotycznych systemów religijnych i rodzimej tradycji prawosławnej. Przykładem są nie tylko książki Łodyżynskiego, ale także innych rosyjskich propagatorów okultyzmu, na przykład Nikifora Gierasimowa, który w 1914 opublikował traktat *Nirwana i zbawienie* (*Нирвана и спасение*).

Uwagi Nikołaja Bierdiajewa o dwóch odrębnych, a nawet przeciwstawnych nurtach Rosyjskiego Renesansu – mistycyzmie prawosławnym i okultyzmie[30] – nie do końca precyzyjnie przedstawiały stan faktyczny. Obie tendencje, prawosławna i ezoteryczna, spotykały się bowiem w wielu miejscach, przenikały wzajemnie. Ich rozdzielenie jest niekiedy niemożliwe. Można raczej stwierdzić, że w każdym przypadku były one sposobem ucieczki od dogmatu i ortodoksji w stronę nieograniczonych instytucjonalnie poszukiwań Boga. Były także próbą znalezienia nowej, aktywnej postawy, w której człowiek byłby nie tylko biernym obiektem boskich działań, ale przede wszystkim współuczestnikiem kosmicznego aktu zbawienia.

Dzięki Bławatskiej i jej następcom, a także niezależnym od teozofii propagatorom i komentatorom tradycji Wschodu do szerokiego obiegu wchodzi wiele pojęć charakterystycznych dla braminizmu, hinduizmu, buddyzmu i zaratusztrianizmu. Ich znajomość stanie się w dużym stopniu towarzyskim wymogiem, kodem świadczącym o „wtajemniczeniu", stałym elementem *savoir vivre'u*, obowiązującego wśród rosyjskich elit na początku XX stulecia.

Wschód nie był jednak jedynym źródłem inspiracji dla adeptów wiedzy duchowej i zainteresowanych okultyzmem. Rosja początku XX wieku gwałtownie nadrabiała zaległości w lekturze tekstów należących do europejskiej tradycji ezoterycznej. Dominowały przekłady dziewiętnastowiecznych autorów francuskich i brytyjskich, w których pojawiały się rewi-

[30] „Jeden nurt stanowiła prawosławna filozofia religijna, swoją drogą w niewielkim stopniu akceptowana przez oficjalny Kościół. [...] Drugi nurt reprezentowany był przez religijną mistykę i okultyzm", Н. Бердяев, *Самопознание,* Париж, 1983, с. 186–187. Cyt. za: М. Жемчужникова, *Воспоминания о Московском Антропософском обществе...*, с. 7.

talizowane mity średniowieczne krążące wokół templariuszy, tajnych zakonów, legendy Graala oraz wątków różokrzyżowych, ale nie brakowało także wydań dzieł dużo wcześniejszych: traktatów alchemicznych i hermetycznych, kompendiów wiedzy magicznej i astrologicznej, herbariów, horoskopów, przepowiedni itp. Wielką popularnością cieszyły się dzieła chrześcijańskich mistyków, a zwłaszcza te teksty, na które powoływali się okultyści, wskazując je jako miarodajne źródła ezoterycznego wtajemniczenia. Przykładem może być niezwykle popularny na przełomie wieków przekład traktatu Tomasza z Kempis *O naśladowaniu Chrystusa* (*De imitatione Christi*; ros. *О подражании Христу*), który w tym okresie doczekał się co najmniej kilkunastu rosyjskich wydań[31]. Ten późnośredniowieczny chrześcijański tekst, jak przekonywali znawcy tematu, pełnił podobno rolę różokrzyżowego brewiarza i przewodnika neofitów pragnących wstąpić do tej tajnej formacji[32].

Wśród rosyjskich publikacji przełomu wieków specjalne miejsce zajmowały prace poświęcone historycznemu gnostycyzmowi i różnym formom gnozy. Zarówno przekłady traktatów Ojców Kościoła, jak i dzieł przypisywanych starożytnym gnostykom (Bardezanesowi, Bazylidesowi czy Walentynowi i Maniemu) oraz rozprawy im poświęcone wpłynęły znacząco na kształt rosyjskiego przedrewolucyjnego ezoteryzmu[33]. Zro-

[31] Za najlepszy rosyjski przekład tego tekstu uważa się do dziś tłumaczenie Konstantina Pobiedonoscewa z 1898 roku, które wielokrotnie wznawiano od czasu pierwszej edycji. Trzeba jednak zaznaczyć, że było to dzieło chętnie czytane w Rosji już wcześniej, gdy rozpropagowano je w kręgach masonerii Nowikowa.

[32] Pisze o tym Paul Sédir w książce *Różokrzyżowcy. Historia i nauka*, Warszawa 1994, s. 32, dodając, że Johann Arndt, wybitny pisarz różokrzyżowy przetłumaczył to dzieło na język niemiecki już na początku XVII wieku, by służyło wszystkim konfratrom Róży i Krzyża jako źródło wskazówek właściwego postępowania.

[33] Siergiej Sołowjow pisał do Aleksandra Błoka w 1904 roku: „Czytam Renana, gnostyckie pisma, Hausratha, Schopenhauera i Guericke. W głowie się kręci od pierwszych wieków chrześcijaństwa, tym bardziej że wokół pojawiają się ludzie jak gdyby pochodzący z tych czasów". Zob.: *Литературное наследство. Александр Блок*: *Новые Материалы и Исследования*, т. 92, Москва 1982, кн. 1, с. 379. Wspomniana przez Sołowjowa praca niemieckiego teologa Heinricha Ernsta Guericke została przetłumaczona i wydana w Rosji w 1869 roku (Г. Герике, *Введение в новозаветные книги Священного Писания*, пер.

zumiałe zainteresowanie budziły także rodzime sekty, które po publikacji prac Pawła Mielnikowa (Pieczerskiego) doczekały się w przedrewolucyjnej i porewolucyjnej Rosji licznych naukowych i popularnych opracowań[34]. Spośród rosyjskich mistyków szczególnie chętnie odwoływano się do Gieorgija Skoworody, którego pisma osiągnęły prawdziwie rekordową liczbę wydań[35].

Niezwykle chłonny rynek czytelniczy i bardzo pojemna formuła okultyzmu, w którą dały się wpisać różnorodne poglądy i nurty, pozwalał wydawcom na wprowadzanie zarówno prac obcych, jak i rodzimych autorów, choć wydaje się, że jednak znacznie chętniej publikowane i czytane były teksty zagranicznych okultystów, których wiedza najwyraźniej sprawiała wrażenie bardziej wiarygodnej i głębokiej.

Wśród współczesnych europejskich ezoteryków wyjątkową pozycję w Rosji schyłku XIX i początku XX wieku zyskał wspomniany w poprzednim rozdziale Gerard Encausse, czyli Papus, który swoje dzieła podpisywał nie tylko dodanym do nazwiska tytułem doktora, ale i najwyższymi stopniami ezoterycznego (masońskiego i różokrzyżowego) wtajemniczenia[36]. Jego traktat *Podstawowa wiedza z zakresu okultyzmu* (*Traité élémentaire de science occulte*, ros. *Первоначальные сведения по оккультизму*), napisany u schyłku lat osiemdziesiątych, w oficjalnym petersburskim obiegu ukazał się w 1904 roku.

под ред. еп. Михаила /Лузина/, Москва 1869), natomiast traktat religioznawcy Adolfa Hausratha był wydany w petersburskim wydawnictwie L. Pantelejewa w 1900 roku (А. Гаусрат, *Средневековые реформаторы*, пер. с нем. Э. Радлова, т. 1–2, Санкт-Петербург 1900).

[34] Zob.: А. Эткинд, *Non-fiction по-русски правда. Книга отзывов,* Москва 2007, с. 91–107.

[35] W pierwszych latach XX stulecia Skoworodę wznawiano co najmniej kilkanaście razy. Nieprzypadkowo w epilogu powieści *Petersburg* Białego główny bohater pojawia z tomem dzieł tego mistyka.

[36] Na stronie tytułowej jednej z publikacji znajdujemy taki oto zapis „Доктор ПАПЮС 33-я, 90-я, 96-я степени", co według własnego opisu okultysty, który znajdujemy w tej książce oznacza najwyższy stopień wtajemniczenia na wszystkich poziomach formacji. Zob.: idem, *Генезис и развитие Масонских Символов: История ритуалов. Происхождение степеней. Посвящения. Легенда о Хираме (То, что должен знать мастер)*, Москва 2006 (reprint z 1911 roku).

Kolejnymi przekładami były *Okultyzm i spirytualizm* (*L'occultisme et le Spiritualisme*, ros. *Философия оккультиста: Анализ теории философии в прил. к оккультизму*) z 1908 roku (wznowiono go co najmniej raz – w roku 1911) oraz *Kabała, czyli Tajna tradycja Zachodu* (*La Cabbale, Tradition secrète de l'occident*), która w Rosji ukazała się pod zmienionym tytułem: *Талмуд. Каббала или Наука о Боге, Вселенной и человеке*), a także *Magia i hipnoza. Zbiór faktów i doświadczeń. Wyjaśnienie okultyzmu* (*Магия и гипноз. Собрание проверка и доказ. фактов и опытов. Разъяснение оккультизма*), obie wydane w 1910 roku. Rok później w Moskwie pojawiła się rozchwytywana *Geneza i rozwój masońskich symboli: Historia rytuałów. Pochodzenie stopni. Wtajemniczenia. Legenda o Hiramie – To, co powinien wiedzieć mistrz* (*Генезис и развитие Масонских Символов: История ритуалов. Происхождение степеней. Посвящения. Легенда о Хираме – То, что должен знать мастер)* oraz *Człowiek i wszechświat. Wykłady ezoteryczne* (*Человек и вселенная. Эзотерические беседы – Лекции, чит. в высш. школе герметических наук в Париже*. *Общий обзор оккультных знаний*). Tę ostatnią książkę wznowiono niemal jednocześnie w Moskwie i w Petersburgu już po dwóch latach. Prace Papusa, obejmujące różne dziedziny nauki tajemnej, dawały rosyjskiemu czytelnikowi obszerną bazę terminologiczną i złudzenie dostępności przekazywanej wiedzy, przede wszystkim dzięki podręcznikowej formie tych publikacji.

Popularność dzieł Papusa skierowała uwagę rosyjskich okultystów na dokonania jego mistrza, głównego „odnowiciela ezoteryzmu we Francji", jak nazywano Eliphasa Léviego Zaheda (właściwie Alphonse Louisa Constanta), którego dzieła poświęcone naukom tajemnym cieszyły się ogromną popularnością w Europie drugiej połowy XIX wieku. Nazwisko Léviego pojawia się zresztą już w pismach Bławatskiej. Teozofka odnosi się z najwyższym szacunkiem do spostrzeżeń tego niekwestionowanego autorytetu wśród wtajemniczonych, co pozwala sądzić, że jego „nowoczesne", tj. komparatystyczne, podejście do rozmaitych tradycji religijnych, jak również działania popularyzatorskie były dla założycielki TT źródłem istotnej inspi-

racji. Wskazują na to między innymi tytuły dzieł Bławatskiej, co najmniej w dwóch przypadkach bardzo podobne do tytułów Léviego, na przykład wspomnianej wcześniej *Izydy odsłoniętej*, nieodparcie kojarzącej się z traktatem z 1868 roku pt. *Wielka Tajemnica lub okultyzm odsłonięty* (*Le Grand Arcane, ou l'Occultisme Dévoilé*) czy *Klucza do teozofii*, który był zapewne reminiscencją lektury *Klucza do wielkich tajemnic* (*La Clef des Grandes Mystères*, Paris 1861) Léviego. Spośród traktatów tego autora zaadaptowanych przez rosyjskich wydawców na uwagę zasługuje przede wszystkim przekład najważniejszego dzieła *Dogmat i rytuał najwyższej magii* (*Dogme et de la Haute Magie*, Paris 1855; *Rituel de la Haute Magie*, Paris 1856, ros. *Учение и ритуал высшей магии*), wydany w Sankt-Petersburgu w 1910 roku. Inne publikacje, takie jak: *Historia magii* (*Histoire de la Magie*, 1860), *Znaki i symbole* (*Fables et Symboles* 1864) czy *Nauka o duchach* (*La science des Ésprits*, 1865), ukazywały się we fragmentach w ezoterycznych periodykach. Można przypuszczać, że wiele pism Léviego krążyło w odpisach i było czytanych w oryginale.

Spośród prac zachodnich okultystów już od lat dziewięćdziesiątych XIX wieku popularnością cieszyły się książki Carla du Prela. W 1895 w petersburskim wydawnictwie Aksakowa ukazała się *Filozofia mistyki albo dwoistość istoty ludzkiej* (*Философия мистики или двойственность человеческого существа*), która została wznowiona w Kijowie w 1911 roku. W 1898 spółka wydawnicza I. Kusznieriowa z Moskwy opublikowała *Zagadkowość istoty ludzkiej. Wprowadzenie do studiów nad naukami tajemnymi* (*Загадочность человеческого существа. Введение в изучение оккультных наук*). Książka ta doczekała się wznowienia już w 1904 roku. W tym samym czasie wydawnictwo to opublikowało *Spirytyzm* (*Спиритизм*) du Prela, a cztery lata później pojawiła się *Monistyczna nauka o duszy. Przygotowanie do rozwiązania zagadki człowieka* (*Монистическое учение о душе. Пособие к решению загадки о человеке*).

W 1910 roku petersburskie wydawnictwo W. Gubinskiego opublikowało książkę słynnego niemieckiego astrologa Karla Brandler-Prachta zatytułowaną *Kształcenie ducha.*

Podręcznik duchowego rozwoju od ucznia do mistrza (*Lehrbuch zur Entwicklung der okkulten Kräfte: Handbuch der weißen Magie zur Entfaltung magischer Fähigkeiten*; ros. *Оккультизм: Руководство к воспитанию оккультных сил в человеке*), która na długie lata stała się ważną lekturą rosyjskich okultystów[37].

Z dużym zainteresowaniem czytano wówczas w Rosji rozprawy masona, martynisty i różokrzyżowca Paula Sédira[38], które obejmowały wiadomości z zakresu magii, okultystycznego przyrodoznawstwa i medycyny. W roku 1909 w Petersburgu ukazał się *Hinduski fakiryzm lub praktyczna szkoła ćwiczeń rozwijających zdolności psychiczne* (*Le Fakirisme hindou et les Yogas*, ros. *Индийский факиризм или практическая школа упражнений для развития психических способностей*), który, podobnie jak wiele prac współczesnych mu okultystów, był próbą syntezy ezoterycznej tradycji Wschodu i hermetycznego Zachodu. W tym samym roku opublikowano słynny atlas Sédira: *Rośliny magiczne* (*Les Plantes magiques*. *Le règne végétal, botanique occulte, signatures, correspondances, préparations, recettes*), który w rosyjskim wydaniu miał nieco zmodyfikowany tytuł: *Магические растения: Герметическая медицина: фильтры, мази, магич.*

[37] O jej popularności w porewolucyjnej Rosji wśród członków Zakonu Różokrzyżowego świadczą zeznania jednego z liderów tej nielegalnej organizacji, Wadima Czechowskiego, składane podczas śledztwa w 1928 roku. Zob.: *Мистические общества и ордена в Советской России, вып. 2, Розенкрейцеры в Советской России. Документы 1922–1937*, публ. А. Никитина, Москва 2004, с. 18.

[38] Książki Sédira cieszyły się ogromną popularnością wśród europejskich ezoteryków. Do fundamentalnych prac okultysty, które najprawdopodobniej nie zostały przetłumaczone w przedrewolucyjnej i emigracyjnej Rosji (co nie oznacza, że nie funkcjonowały w wewnętrznym obiegu), należą: *Le Bienheureux Jacob Boehme, le cordonnier philosophe. Sa vie, ses oeuvres, sa doctrine, et un vocabulaire de la terminologie*, 1897; *La Création. Théories ésotériques*, 1898; *Les Rèves. Théories, pratique, interprétation*, 1900; *La Cabbale*, 1900; *Lettres magiques. Roman d'initiations orientales*, 1901; *Éléments d'hébreu, d'après la méthode de Fabre d'Olivet*, 1901; *Bréviaire mystique. Règles de conduite, formules d'oraison, thèmes de méditation*, 1909; *Conférences sur l'Évangile* w trzech tomach: 1908, 1909, 1911; *Histoire des Rose-Croix*, 1910; *La Guerre de 1914 selon le point de vue mystique*; *Le Martyre de la Pologne*, 1917; *Histoire et Doctrines des Rose-Croix*, 1926.

напитки, тинктуры, арканумы, спагерические эликсиры и проч.; Палингенезия; Универсаль из росы; Ботанический словарь. W 1912 wydano *Medycynę okultystyczną* (*La Médecine occulte. Revue de toutes les thérapeutiques alchimique, magique, magnétique, astrale, volontaire, religieuse, théurgique*, ros. *Оккультная медицина*), a w roku następnym książkę: *Zaklęcia lub magia słowa* (*Les Incantations. Le verbe, le son et la lumière astrale, expériences, théories de l'Inde et de Boehme*, ros. *Заклинания или магия слова*). Tłumaczem wszystkich trzech pozycji Sédira był wspomniany wcześniej Trojanowski, który w środowisku uchodził za wybitnego znawcę wiedzy tajemnej.

Redaktor naczelny „Izydy" i właściciel domu wydawniczego „Книжный склад Трояновского" okazał się niezwykle aktywnym propagatorem okultyzmu w Rosji. Jego staraniami (i najczęściej w jego przekładzie) ukazał się w Petersburgu pokaźny zbiór literatury ezoterycznej. W roku 1908 – *Plan astralny* (tłumaczony z języka francuskiego: *Le plan astral*, ros. *Астральный план*) teozofa Charlesa W. Leadbeatera[39], w 1911

[39] W Rosji w okresie od 1909 do 1918 roku ukazało się wiele ezoterycznych pism Leadbeatera, między innymi: *Niewidzialni pomocnicy i Niewidzialny świat* (*Невидимые помощники и Невидимый мир*, tł. J. Pisariewej, Kaługa 1909), *Sny. Studium teozoficzne* (*Сны. Теософическое исследование*, Moskwa 1909), *Małe trwogi* (*Мелкие тревоги*, „Вестник теософии" 1910, № 9), *Krótki szkic Teozofii* (*Краткий очерк Теософии*, Kaługa 1911), *Plan mentalny* (*Ментальный план*, tł. A. Trojanowskiego, Sankt Petersburg 1912), *Centra mocy* (*Центры силы*, „Вестник теософии" 1912, № 2–3), *Jasnowidzenie* (*Ясновидение*, „Вестник теософии" 1912, № 11; 1913, № 1–11), *Biała i czarna magia* (*Белая и черная магия*, „Изида" 1912, a następnie wydanie w specjalnej serii tego petersburskiego czasopisma w 1913 roku), *Życie po śmierci według nauki teozofii* (*Жизнь после смерти по учению теософии*, tł. J. Pisariewej, Kaługa 1914), *Rozwój sił okultystycznych* (*Развитие оккультных сил*, „Вестник теософии" 1914, № 5–6), *Po śmierci* (*После смерти*, tł. J. Pisariewej, „Вестник теософии" 1916, № 1), *Wizja przyszłości* (*Предвидение будущего*), „Вестник теософии" 1916, № 2), *Warunki po śmierci* (*Условия после смерти,* tł. J. Rodzewicz, „Вестник теософии" 1916, № 3), *Ciało mentalne* (*Ментальное тело*, tł. J. Rodzewicz, „Вестник теософии" 1916, № 9), *Pojawienie się nowej pod-rasy* (*Появление новой подрасы*, tł. I. Matwiejewej, „Вестник теософии" 1917, № 6–11), *Sfery* (*Сферы*) „Вестник теософии" 1915, № 2), *Wyższe wymiary* (*Высшие измерения*, tł. J. Pisariewej, „Вестник теософии" 1916, № 11–12), *Centra myśli* (*Центры мысли*, „Вестник теософии" 1918, № 2).

– *Okultyzm* (*Оккультизм. Определение. Методы. Классификация. Применение*) F.-Ch. Barleta (wł. Alfreda Faucheux), a także klasyczny tekst-przesłanie, uchodzący za jedno z podstawowych źródeł wtajemniczenia członków bractw różokrzyżowych – *Hrabia Gabalis* (*Le comte de Gabalis*, ros. *Граф Габалис или Посвящение в тайную науку*), sygnowany nazwiskiem Nicolasa P. H. de Montfaucon de Villars'a. W 1912 ukazały się *Klucze Wschodu. Płeć i miłość. Tajemnice śmierci – Tajemnice narodzin, zgodnie z nauką Wschodniej Kabały* (*Clefs de l'Orient*; ros. *Ключи Востока; Пол и любовь. Тайны смерти – Тайны рождения, согласно указаниям восточной каббалы*) wspomnianego już kilkakrotnie d'Alveydre'a oraz wznowienie osiemnastowiecznego rosyjskiego przekładu *Chemicznego psałterza Paracelsusa lub Prawa kamienia filozoficznego* (ros. *Фил. Авр. Феофраста Парацельса химическая псалтирь, или Философские правила о камне мудрых*) Bernarda Georgesa Penota. W tym samym roku światło dzienne ujrzała przetłumaczona przez Trojanowskiego *Nauka Kabały* (*La Science cabalistique,* ros. *Каббалистическая наука*, *или способ узнавания добрых духов, влияющих на судьбу человека*) Lazare'a Lenaina i *Wtajemniczenie w starożytny tajny związek egipskich kapłanów* (*Крата Репоа или Посвящение в древнее тайное общество египетских жрецов*) Karla Keppena, a w 1915 – *Teorie i symbole alchemików (Théories et symboles des alchimistes,* ros. *Теории и символы алхимиков. Великое делание*) Alberta Poissona.

W popularyzacji nauk tajemnych Trojanowskiemu wtórował Iwan Antoszewski. W przeciwieństwie do redaktora naczelnego „Izydy", który przede wszystkim tłumaczył z francuskiego kanon okultystyczny[40], Antoszewski sam był autorem ezoterycznych kompendiów o aspiracjach naukowych[41]. Dzię-

[40] Trojanowski jest autorem dwóch kompendiów wiedzy tajemnej: *Słownika praktycznej dywinacji* (*Словарь практической дивинации*), który ukazywał się w „Izydzie" w 1904 roku oraz *Słownika astrologicznego* (*Астрологический словарь*) wydanego w Petersburgu w 1915.

[41] W 1907 roku w Sankt Petersburgu Antoszewski publikuje pod pseudonimem I. K. Swietoszna *Klucz do tajemnic egipskiej astrologii i szczegółowe wskazówki i reguły stawiania horoskopów* (*Ключ к тайнам египетской астрологии и подробные правила и наставления к составлению гороскопов*).

ki niemu w Rosji pojawiła się *Bibliografia okultyzmu. Wykaz utworów dotyczących alchemii, medycyny hermetycznej, hipnotyzmu, kabały, magii i innych, z lat 1783–1909* (*Библиография оккультизма: Указ. соч. по алхимии, астрологии, гермет. медицине, гипнотизму, каббале, магии... и пр., 1783–1909*), wydana w Petersburgu w roku 1910, a także dwie historyczne rozprawy: *Zakon Martynistów* (*Орден мартинистов*) z 1912 i *Zakon św. Jana Jerozolimskiego, zwany Maltańskim w Rosji* (*Державный орден святого Иоанна Иерусалимского, именуемый Мальтийским*) z roku 1914.

Do grona petersburskich apologetów okultyzmu początku wieku należał także Dmitrij Stranden, prominentny członek rady Towarzystwa Religijno-Filozoficznego, autor takich publikacji jak: *Zapomniana strona chrześcijaństwa. Tajemnica Chrystusa* (*Забытая сторона христианства. Тайна Христа*, 1911), *Teozofia i filozofia* (*Теософия и философия*, 1912), *Teozofia i jej krytycy* (*Теософия и ее критики,* 1913), a także najbardziej poczytnego *Hermetyzmu* (*Герметизм*, *его происхождение и основные учения. Сокровенная философия египтян*, 1914). Stranden, podobnie jak wielu rosyjskich teozofów, przedstawiał w swoich pracach nieco zmodyfikowaną wersję doktryny Bławatskiej[42]. Powołując się na uznane zagraniczne autorytety z różnych dziedzin nauki i wykorzystując naukowy aparat pojęciowy, potwierdzał i dokumentował tezy stawiane w *Doktrynie Tajemnej*. Główne przesłanie tych publikacji sprowadzało się do przekonania o tożsamości współczesnej nauki i duchowej tradycji. Stranden utrzymywał, że te dwie, pozornie odległe i na pierwszy rzut oka wrogie wobec siebie dziedziny, nie wykluczają się wzajemnie. Przeciwnie, choć używają różnej terminologii, mówią o tym samym: o ewolucji gatunku ludzkiego, o nadchodzącej i nieuniknionej zmianie społecznej, transformacji człowieka i nowej erze. Podobne wątki znajdziemy u większości kontynuatorów myśli Bławatskiej. Liczne artykuły i wykłady Anny Kamienskiej, Jekatieriny Pisariewej,

[42] W teozoficznych periodykach ukazywały także artykuły Strandena. Wśród nich warto wymienić na przykład *Siedem aspektów człowieka według teozofii* (*Семь начал человека по учению теософии*, „Вестник теософии" 1908, № 3–4).

Pawła Batiuszkowa[43], Jewgienija Kuzmina[44] oraz innych teozofów, pojawiające się na łamach ezoterycznej prasy i w oddzielnych wydaniach książkowych już od pierwszych lat XX wieku, są najczęściej próbami przesunięcia granicy dyskursu naukowego na obszar tak zwanej duchowej nauki z jednoczesną sugestią rozszerzenia metodologii naukowej o doświadczenia szkół ezoterycznych[45].

[43] Jeszcze przed 1917 rokiem spod jego pióra wyszły następujące rozprawy o tematyce ezoterycznej: *Karma* (*Карма*, *Альманах „Гриф*", Москва 1901, kolejne wydanie: „Вопросы теософии" 1907, № 1), *Podstawy teozoficznej syntezy* (*Основы теософского синтеза*, „Вестник теософии" 1908, № 3), *Syntetyczny światopogląd i monadologiczna koncepcja świata* (*Синтетическое миросозерцание и монадологическое миропонимание*, „Вестник теософии" 1908, № 5–6), *Światopogląd teozoficzny* (*Теософическое миропонимание*, „Вестник теософии" 1908, № 12), *Duchowa alchemia* (*Духовная алхимия*, „Вестник теософии" 1909, № 12), *Mistyka i poezja dźwięku* (*Мистика и поэзия звука*, „Вестник теософии" 1910, № 10), *Co daje nam teozofia* (*Что дает нам теософия*, „Вестник теософии" 1911, № 5–6), *Ezoteryzm religii* (*Эзотеризм религии*, „Вестник теософии", 1911 № 12), *Reinkarnacja* (*Перевоплощение*, „Вестник теософии" 1913, № 11), *Droga duchowej świadomości* (*Путь духовного сознания*, „Вестник теософии" 1913, № 5–6). Oddzielne wydania broszurowe trzech ostatnich pozycji ukazały się w 1913 roku w Petersburgu.

[44] W latach 1911–1913 ukazała się seria złożona z sześciu broszur ezoterycznych Kuzmina: wprowadzającego *Celu i drogi* (*Цель и путь*) oraz *Prawa miłości* (*Закон любви*), *Prawa czystości* (*Закон чистоты*), *Prawa wolności* (*Закон свободы*), *Prawa poznania* (*Закон познания*) i *Prawa twórczości* (*Закон творчества*). Jak podaje Jewgienija Worobjowa, był to cykl, który przedstawiał pięcioetapową drogę wtajemniczenia, zbudowaną na podstawie teozoficznych poglądów na temat człowieka i świata. Zob.: Е. Воробьева, *Неизвестный Кржижановский (Заметки о киевском периоде творчества писателя)*, „Вопросы литературы" 2002, № 6.

[45] Przykładem mogą być następujące publikacje: *Spirytyzm. Doświadczenia z badań nad problemem z punktu widzenia nauk przyrodniczych, historii i chrześcijaństwa* (И. Дмитриевский, *Спиритизм. Опыт исследования вопроса с точек зрения: естественнонаучной, исторической, философской и христианской*, Харьков 1910), *Sufizm z punktu widzenia współczesnej psychopatologii* (К. Казанский, *Суфизм с точки зрения современной психопатологии*, Самарканд 1905), *Współczesna magia i nauka* (Г. Лебон, *Современная магия и наука*, Санкт-Петербург 1910), *Zagadkowe zjawiska ludzkiej psychiki* (У. Барретт, *Загадочные явления человеческой психики*, Москва 1914). Bardzo często przy nazwiskach autorów pojawiają się w tych publikacjach – zapewne dla potwierdzenia rzetelności przedstawionych tam sądów – tytuły naukowe („Profesor" ewentualnie „Doktor") i spis osiągnięć badawczych autora.

Wydaje się, że szczególne zasługi na tym polu położył Rudolf Steiner, który o swojej doktrynie mówił: „Przez antropozofię rozumiem naukowe badanie świata duchowego, które przenika jednostronność zarówno czystego przyrodoznawstwa, jak i zwykłej mistyki, i które – zanim podejmie próbę wniknięcia w świat nadzmysłowy – w poznającej duszy rozwija najpierw nieznane jeszcze zwykłej świadomości i zwykłej nauce siły, których wniknięcie także umożliwia”[46]. Zwróćmy uwagę na tytuły jego dzieł, na przykład *Filozofia wolności. Główny zarys nowoczesnego światopoglądu. Wyniki obserwacji w sferze duszy dokonanych metodą przyrodoznawczą* (*Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer moderner Weltanschauung. Seelische Beobachtungsresultate nach naturwissenschaftlichen Methode*, 1894).

Publikacje Steinera cieszyły się dużą popularnością wśród wykształconych elit Srebrnego Wieku. Pierwsze oficjalne przekłady pojawiły się w Rosji dopiero w 1907 roku, ale nie można zapominać, że zarówno wydania niemieckojęzyczne, jak i zapisywane przez słuchaczy „na żywo” europejskie wykłady Doktora już dużo wcześniej krążyły wśród uczniów w licznych odpisach i kopiach, pomimo wyraźnej niechęci Steinera do tego typu praktyk[47].

W periodyku zatytułowanym „Życie Teozoficzne” od września 1907 do sierpnia 1909 roku ukazywały się sukcesywnie fragmenty rozprawy napisanej przez Steinera w roku 1904 *Jak osiągnąć poznanie wyższych światów* (*Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?*, ros. *Как достигается познание высших миров*), które zapoczątkowały falę oficjalnych wydań tego autora w Rosji. Publikacja ta musiała cieszyć się wyjątkowym zainteresowaniem, skoro pojawiła się niemal jednocześnie w dwóch niezależnych wersjach. Od stycznia 1908 roku do listopada 1909 wychodziła w „Zwiastunie Teozofii”[48], a w 1911

[46] Cyt. za: J. Prokopiuk, *Samorealizacja człowieka w ujęciu antropozofii Rudolfa Steinera*, w: idem, *Szkice antropozoficzne. Chrześcijańska droga poznania świata duchowego*, Białystok 2003, s. 156.

[47] Prawdopodobnie dlatego wydawane oficjalnie teksty sygnowane nazwiskiem Steinera posiadają adnotację „za zgodą autora”.

[48] Obydwa wydania różni nie tylko tytuł, ale i osoba tłumacza. W „Życiu Teozoficznym” jest to A. Bornio, natomiast w „Zwiastunie Teozofii”, gdzie roz-

ukazała się w Kałudze u Pisariewej z jej wstępem i notą biograficzną autora już jako oddzielna książka, opatrzona dodatkowym tytułem: *Droga do wtajemniczenia* (*Путь к посвящению или Как достигнуть познания высших миров*). W 1908 roku w pierwszym numerze „Problemów Teozofii" opublikowano dwa artykuły Steinera: *Kultura 5-tej rasy aryjskiej* (*Культура 5-ой /арийской/ расы*) oraz *„Faust" Goethego jako odzwierciedlenie jego ezoterycznych poglądów* (*„Фауст" Гете как изображение его эзотерического мировоззрения*).

W latach 1908–1912, czyli do momentu powstania Towarzystwa Antropozoficznego (TA), w „Zwiastunie Teozofii" i pod patronatem tego czasopisma ukazywało się wiele artykułów i wykładów Doktora. Były to: *Teozofia i Tołstoj* (*Teosophie und Tolstoj,* ros. *Теософия и граф Л. Н. Толстой*, 1908, № 7–8), *Wychowanie dziecka z ezoterycznego punktu widzenia* (*Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft*, ros. *Воспитание ребенка с эзотерической точки зрения*, 1908, № 9–10), *Haeckel, światowe zagadki i Teozofia* (*Haeckel, die Welträtsel und die Theosophie*, ros. *Геккель, мировые загадки и Теософия*), *Teozofia i nauka* (*Theosophie und Wissenschaft,* ros. *Теософия и наука*, 1910, № 1), *Mistycy* (*Мистики*, 1910, № 3–12); *Ewolucja świata i człowieka* (*Эволюция мира и человека*, 1911, № 1–9), *O aurze człowieka* (*Von der Aura des Menschen,* ros. *О человеческой ауре*, 1911, № 10–12).

Rosyjscy teozofowie, wśród których Steiner cieszył się wielkim autorytetem (przynajmniej do czasu jego odejścia z organizacji), dążyli do publikowania jego dzieł w odrębnych wydaniach, co sprzyjało popularyzacji głoszonych idei, nie tylko w kręgach prenumeratorów, ale i poza nimi. W 1910 ukazała się w Rosji *Teozofia: Wprowadzenie do nadzmysłowego poznania świata i roli człowieka* (*Theosophie*, ros. *Теософия: Введение в сверхчувственное познание мира и назначение человека*), wydana w Petersburgu w tłumaczeniu Mincłowej. W 1911 (także w Petersburgu) wydano znane już rosyjskim czytelnikom z publikacji w „Zwiastunie Teozofii" wykłady *O aurze czło-*

---

prawa nosi tytuł *Как достигнуть познания высших миров* tłumaczem jest W. Łaletin.

wieka (*О человеческой ауре*) w przekładzie niestrudzonej Pisariewej. W 1912 roku, w okresie nasilonego konfliktu Doktora z teozofami, tuż przed opuszczeniem przez niego szeregów TT, pojawiła się książka *Chrześcijaństwo jako rzeczywistość mistyczna i misteria dawnych czasów*, o której wspominałam przy okazji omawiania rosyjskich wydań Besant. W tym samym czasie ukazała się *Kronika-Akasha. Wtajemniczenie w odwieczną pamięć wszechświata* (*Aus der Akasha-Chronik*, ros. *Акаша-хроника*: *История происхождения мира и человека*), pisana przez Steinera w latach 1904–1908. Rozwijała ona teozoficzny temat dziejów wszechświata, naszej planety i ludzkości, trwale „zapisanych" w eterycznej przestrzeni. Niemal równocześnie pojawiła się w Rosji książka *Prawda i nauka: Prolog do „Filozofii Wolności"* (*Истина и наука: Пролог к „Философии свободы"*) w tłumaczeniu Borisa Grigorowa, późniejszego prezydenta moskiewskiego oddziału TA.

Począwszy od 1912 roku, publikacje Steinera ukazywały się w oficynie „Wiedza Duchowa" („Духовное Знание"), która skupiała rosyjskich uczniów Doktora (wkrótce antropozofów), wydając na zasadzie wyłączności jego prace. W reklamowym katalogu tego moskiewskiego wydawnictwa czytamy deklarację, która wyraźnie określa cele i zakres planowanych działań: „Problemy Ducha, zadania i podstawy kultury duchowej, przejawy duchowych mocy człowieka, dokumenty przeszłości, które przechowały świadectwa wiedzy duchowej, i utwory współczesnych autorów, pragnących zaspokoić potrzebę wyjaśnienia ludziom wyższych reguł bytu i prawdziwego przeznaczenia człowieka, zaczynają w obecnych czasach coraz bardziej wpływać na postrzeganie świata i praktykę życiową ludzi. Wydawnictwo «Wiedza Duchowa» u podstaw swej działalności kładzie zasady, którym służy Towarzystwo Antropozoficzne, stawiające przed sobą cel braterskiego współdziałania ludzi akceptujących duchowe podstawy życia, wspólną pracę nad badaniem duchowej natury człowieka i studia nad wspólnym jądrem światopoglądów i religii różnych narodów. (Rosyjskie Towarzystwo Antropozoficzne, § 1 Statutu)"[49].

[49] Katalog został dołączony do wydania: R. Steiner, *Очерк тайноведения,* Москва 1916.

W 1913 roku wydawnictwo to publikuje *Drogę do samopoznania człowieka w ośmiu medytacjach* (*Путь к самопознанию человека в восьми медитациях*), a w 1914 wznawia *Kronikę-Akasza* i *Teozofię*. Rok później ukazuje się wykład *Filozofia i teozofia* (*Философия и теософия*), wygłoszony przez Steinera 17 sierpnia 1908 roku. W 1916 roku wydawnictwo publikuje *Szkic nauki tajemnej* (*Очерк тайноведения*), a rok później aż pięć dzieł Steinera: wznowienie książki *Chrześcijaństwo jako rzeczywistość mistyczna* oraz wydany pod nowym tytułem traktat *Mistyka w duchowym życiu nowych czasów i jej stosunek do współczesnej filozofii* (*Мистика на заре духовной жизни нового времени и ее отношение к современным мировоззрениям*), który wcześniej ukazał się pod tytułem *Mistycy*; wykład *Ojcze nasz* (*Das Vaterunser*, ros. *Отче наш*), wygłoszony przez Steinera 27 stycznia 1907 roku; wykłady o estetyce z 23 października 1909 roku, zatytułowane *Prawda sztuk* (*Das Wesen der Künste*, ros. *Сущность искусств*) i broszurkę *Teozofia a kwestia społeczna* (*Teosophie und soziale Frage*, ros. *Теософия и социальный вопрос*), którą cztery lata wcześniej publikował we fragmentach „Zwiastun Teozofii". Rok 1917 zamyka wydanie książki *Próg świata duchowego* (*Порог духовного мира. Афористические рассуждения*). W roku 1918 wydawnictwo wznawia najbardziej znane w Rosji dzieło Steinera – *Jak osiągnąć poznanie wyższych światów*, o którym pisałam wcześniej, i wydaje *Wtajemniczenie i misteria* (*Einweihung und Mysterien*, ros. *Посвящение и мистерии*) oraz wykład *Boże Narodzenie* (*Wiehnacht: Eine Betrachtung aus der Lebenweisheit /viteasophia/*, ros. *Рождество: Размышление из жизнемудрости /vitaesophia/)*, wygłoszony przez Steinera 13 grudnia 1907 roku[50].

Realizując swoją antropozoficzną misję, redaktorzy „Wiedzy Duchowej" wprowadzają na rynek rosyjski nie tylko publi-

[50] Książka ta została wznowiona przez „Wiedzę Duchową" w 1920 roku. W planach wydawniczych były jeszcze trzy pozycje autorstwa Steinera, których jednak nie udało się wydać w porewolucyjnej Rosji: *Очерк теории познания Гетевского мировоззрения „Фауст" Гете*; *Философия свободы* oraz *Гете: Естественно-научные сочинения в пяти томах.*

kacje Doktora, ale także utwory napisane przez jego uczniów[51] lub przekłady dzieł przez nich sporządzone. Pierwszą pozycją, która pojawia się w tym wydawnictwie, jeszcze przed publikacjami prac Steinera, są *Wybrane proroctwa* Mistrza Eckharta (*Избранные проповеди. О вечном рождении. Царство Божие близко. О страдании. О сокровеннейшей глубине. Сильна как смерть любовь*, 1912). Margarita Sabasznikowa, tłumaczka tego dzieła, była także autorką innej publikacji: *Święty Serafim* (*Святой Серафим*), wydanej w roku 1913. Rok później „Wiedza Duchowa" decyduje się wydać książkę znanej brytyjskiej pisarki i teozofki o rosyjskich korzeniach, Mabel Collins[52]: *Kiedy słońce zdąża na Północ* (*Когда солнце движется на Север*) ze wstępem rozyjskiego poety i antropozofa Borisa Lemana. W 1917 ukazuje się praca jego autorstwa, poświęcona osiemnastowiecznemu filozofowi Louis-Claude'owi de Saint-Martinowi, zatytułowana *Saint Martin, nieznany filozof jako uczeń dom Martineza de Pasqually* (*Сен-Мартен, неизвестный философ, как ученик дома Мартинеса де Пасквуалиса: Опыт характеристики первого периода его творчества и его первого произведения „О заблуждениях и истине"*), a także polemiczna rozprawa Andrieja Biełego: *Rudolf Steiner i Goethe w poglądach współczesności* (*Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности: Ответ Эмилию Метнеру на его первый том „Размышлений*

[51] Poza tą oficyną w 1915 roku ukazuje się książka rosyjskiego antropozofa Nikołaja Biełocwietowa *Religia twórczej woli. Cztery wykłady wygłoszone w Rosyjskim Towarzystwie Antropozoficznym* (*Религия творческой воли. Четыре лекции, читанные в Русском Антропософическом Обществе: 1. Над истиной и заблуждением (проблема теории знания); 2. О постоянной ценности (проблема этики*); *3. Голос миров (проблема религии); 4. Возвращение Заратустры (религиозная эстетика будущей культуры)*.

[52] Jej książki znane były w Rosji co najmniej od 1905 roku, gdy w tłumaczeniu Pisariewej wyszło *Światło na drodze. Ze starodawnej hinduskiej „Księgi złotych reguł"* (*Свет на пути. Из древнего индусского писания „Книга золотых правил"*). Rok później książka została wznowiona w tłumaczeniu Batiuszkowa, a w 1914 opublikowano ją w oficynie „Новый Человек" z komentarzem Kamienskiej. Rosyjscy okultyści mogli także zapoznać się z tłumaczoną przez Pisariewą *Historią roku* (*История года*) Collins, która pojawiła się w 1909 roku w Kałudze oraz z *Idyllą białego lotosu* (*Идиллия белого лотоса*, „Вестник теософии" 1915, № 1–12).

o Гете"), krytykująca oponentów Steinera w związku z publikacją antysteinerowskiego i antyantropozoficznego traktatu Emilija Medtnera *Rozmyślania o Goethem. Księga 1. Analiza poglądów R. Steinera dotyczących problemów krytycyzmu, symbolizmu i okultyzmu* (*Размышления о Гете. Книга 1. Разбор взглядов Р. Штейнера в связи с вопросами критицизма, символизма и оккультизма*)[53].

Warto wspomnieć, że kierowany przez Medtnera „Musaget" („Мусагет"), który, zdaniem Bogomołowa, był nie tyle wydawnictwem, lecz „jądrem mistycznego stowarzyszenia, przygotowywanego przez Mincłową dla zgłębiania tajemnic ezoterycznego różokrzyżowstwa"[54], także publikował przekłady tekstów należących do kanonu „dzieł wtajemniczonych". Jeszcze przed powstaniem domu wydawniczego „Wiedza Duchowa" Medtner zainicjował serię *Orfeusz* (*Орфей*), w której ukazały się *Ozdoby duchowych zaślubin* (*Рэйсбрук Удивительный, Одеяние духовного брака*, 1910) Jana van Ruusbroeca Cudownego w tłumaczeniu Michaiła Sizowa; *Fragmenty* (*Фрагменты*, 1910) Heraklita z Efezu w tłumaczeniu Władimira Nilendera; *[Duchowe] Proroctwa i myśli* (*[Духовные] Проповеди и рассуждения*, 1912) Mistrza Eckharta w przekładzie Sabasznikowej, *Miłość małżeńska* (*Увеселения премудрости о любви супружественной*, 1914) Emanuela Swedenborga, a także *Aurora* (*Aurora или Утренняя заря в восхождении*, 1914) Jakoba Boehmego w tłumaczeniu Aleksieja Piotrowskiego[55].

[53] Książka ukazała się w wydawnictwie „Musaget" w 1914 roku. Warto wymienić także inne publikacje, które w założeniu były skierowane przeciw Steinerowi i jego doktrynie, a jednak, w przewrotny sposób, przyczyniły się do popularyzacji idei antropozoficznych wśród rosyjskiej emigracji, głównie dzięki pozycji, jaką w świecie kultury zajmowali ich autorzy. Mam tu na myśli przede wszystkim paryskie wystąpienia Nikołaja Bierdiajewa: *Teozofia i antropozofia w Rosji* (*Теософия и антропософия в России*, 1916), *Filozofia wolnego ducha* (*Философия свободного духа*, 1927), *Spór o antropozofię* (*Спор об антропософии*, 1930), *Samopoznanie* (*Самопознание*, 1949) oraz Siergieja Bułgakowa: *Święty Graal* (*Святой Грааль*), a także *Chrześcijaństwo i Steineriaństwo* (*Христианство и Штейнерианство*, 1935).

[54] Н. Богомолов, *Русская литература начала XX века и оккультизм,* Москва 2000, с. 192.

[55] Także w podstawowej serii „Musaget" nie stronił od publikacji związanych z zagadnieniami wchodzącymi w zakres zainteresowań okultystycznych.

W niezrealizowanych planach wydawnictwa była publikacja *Hymnów orfickich* i *Hymnów do nocy* Novalisa, libretta *Parsifala* Ryszarda Wagnera, a także *Serafity* Honoré de Balzaca[56].

Pomijając konflikt Biełego z Emilijem Medtnerem[57], zarówno „Musaget", jak i „Wiedza Duchowa" stanowiły w latach poprzedzających rewolucję bolszewicką swoistą przeciwwagę dla rosyjskich wydawnictw teozoficznych. Redaktorzy i autorzy obydwu tych oficyn mieli ambicje publikowania wyłącznie wartościowych pozycji z zakresu filozofii i literatury pięknej, czego nie można powiedzieć o wydaniach sygnowanych przez rosyjskich spirytystów i teozofów.

Omawiając literaturę ezoteryczną dostępną na rosyjskim rynku księgarskim początku XX wieku, nie można pominąć prac Piotra Uspienskiego, które cieszyły się ogromną popularnością w środowisku okultystów. Kariera pisarska Uspienskiego rozpoczęła się na dobre w roku 1909, kiedy ukazał się w Petersburgu *Czwarty Wymiar. Doświadczenie badania dziedziny niemierzalnego* (*Четвертое измерение. Опыт исследования области неизмеримого*). W związku z błyskawicznym wyczerpaniem nakładu książka ta została wznowiona zaledwie rok później, a następnie wydana ponownie w 1914 roku pod nieco zmienionym tytułem *Czwarty Wymiar. Przegląd najważniejszych teorii i prób zbadania dziedziny niemierzalnego* (*Четвертое измерение. Обзор главнейших теорий и попыток исследования области неизмеримого*)[58]. Na fali popularności

W 1911 roku wydano tam rozprawę *Wedanta i Platon w świetle filozofii Kanta* (*Веданта и Платон в свете Кантовой философии*) Paula Deussena; w 1913 – *Światopogląd aryjski* (*Арийское миросозерцание*) Houstona Stewarta Chamberlaina oraz książkę M. Siedłowa (Michaiła Sizowa) *Cesare Lombroso i spirytyzm* (*Цезарь Ломброзо и спиритизм*), a także w tym samym roku traktat *Daodejing* Laozi (*Тао-те-кинг, или Писание о нравственности*) oraz *Anhellego* Juliusza Słowackiego (*Ангелли*).

[56] Zob.: М. Безродный, *Издательство „Мусагет"*, „Книжное дело в России XIX–начала XX в.: Сборник научных трудов" 2004, № 12, с. 40–56.

[57] Szerzej na temat tego konfliktu i jego reminiscencji w: И. Лагутина, *Россия и Германия на перекрестке культур. Культурный трансфер в системе русско-немецких взимодействий конца XVIII–первой трети XX века*, Москва 2008, с. 209–330.

[58] Czwarte wydanie tej książki ukazało się już na emigracji – w Berlinie w 1931 roku nakładem oficyny „Energiadruck".

tej publikacji, ukazał się przekład *Czwartego Wymiaru* Charlesa Hintona (*A New Era of Thought*, ros. *Четвертое измерение и эра новой мысли*), a następnie, także tego autora, *Kształtowanie wyobraźni i czwarty wymiar* (*Воспитание воображения и четвертое измерение*) w tłumaczeniu i ze wstępem Uspienskiego. W 1911 rosyjski okultysta wydał traktat *Tertium Organum. Klucz do zagadek świata. Wprowadzenie do studiów nad teozofią, mistyką i okultyzmem* (*Tertium Organum. Ключ к загадкам мира. Введение в изучение теософии, мистики и оккультизма*). Pozycja ta, podobnie jak *Czwarty Wymiar*, miała świetne recenzje i w latach 1914–1917 została wznowiona co najmniej dwukrotnie[59]. W 1912 ukazały się *Symbole Tarota. Filozofa okultyzmu w rysunkach i cyfrach* (*Символы Таро. Философия оккультизма в рисунках и числах*), wydane ponownie w 1913, a następnie w 1917 roku z podtytułem: *Starożytna talia kart* (*Старинная колода карт)*. Warto dodać, że karty tarota znajdowały w przedrewolucyjnej Rosji, a także na emigracji wielu miłośników. Książka Papusa zatytułowana *Tarot Cyganów: Klucz do nauk okultystycznych. Najstarsza księga świata* (*Le tarot des bohémiens: clef absolue de la science occulte: le plus ancien livre du monde*, 1889) uważana była za jedną z najważniejszych publikacji na ten temat. W 1912 roku wspomniany wcześniej popularyzator okultyzmu Trojanowski przetłumaczył i wydał tarotowe kompendium Papusa, które w rosyjskiej wersji nosiło intrygujący tytuł *Księga tajemnic i tajemnice księgi. Proroczy Tarot, czyli klucz do wszelkich rodzajów wróżb. Pełna rekonstrukcja 78 kart egipskiego Tarota i sposobu ich interpretacji. 22 Major i 56 Minor arkanów. Przygotował Doktor Papus* (*Книга тайн и тайны книги. Предсказательное Таро или ключ всякого рода карточных гаданий. Полное восстановление 78 карт египетского Таро и способа их толкования. 22 старших и 56 младших арканов. Составил Доктор Папюс*). Publikacja Trojanowskiego związana była najprawdopodobniej ze słynnym cyklem petersburskich wykładów poświęconych symbolice taro, wygłoszonych na przełomie 1911

[59] Jej fragmenty zatytułowane *Świat pozorny i świat realny* (*Мир кажущий и мир реальный*) publikowały „Бюллетени литературы и жизни" (1915–1916, № 7–8).

i 1912 roku przez słynnego okultystę Grigorija Mebesa, czyli GOMa[60]. Sława tych prelekcji zaowocowała błyskawicznym wydaniem w 1913 roku *Kursu encyklopedii okultyzmu* (*Курс энциклопедии оккультизма читанный Г.О.М. в 1911–1912 академическом году в городе С.-Петербурге*)[61].

Wśród rodzimych autorów oprócz Uspienskiego można wymienić wybitnego znawcę nauk tajemnych – Władimira Szmakowa, którego *Święta Księga Thota. Wielkie Arkany Taro. Absolutne początki synestetycznej filozofii ezoteryzmu* (*Священная книга Тота; Великие арканы Таро; Абсолютные начала синтетической философии эзотеризма*) ukazała się w Moskwie w 1916 roku. Wyprzedzając nieco bieg zdarzeń, warto wspomnieć także o porewolucyjnej publikacji z 1924 roku, która ukazała się w Harbinie. Były to *Wykłady z okultyzmu: Kompleksowy kurs przygotowawczy do nauki arkanów, wygłoszony dla ezoterycznego koła Różokrzyża niższego stopnia w roku 1923–24 w 11 częściach – 22 wykładach* (*Лекции по оккультизму: Полн., подгот. к изучению арканов курс, читан. на мл. ступени эзотер. кружка Креста Розы в 1923–24 г. в 11 вып. – 22 лекции*) opublikowane przez Wiaczesława Pjankowicza – zapewne emigranta i, jak można sądzić z tytułu, członka konfraterni różokrzyżowej lub którejś z grup inicjacyjnych uznających się za depozytariuszy mądrości Zakonu.

Powróćmy jednak do publikacji Uspienskiego. Szczyt jego popularności jako znawcy zagadnień duchowej nauki przypada w Rosji na lata 1913–1917. W 1913 pojawiają się w petersburskim wydawnictwie „Nowy człowiek" dwie publikacje Uspienskiego: *Poszukiwania nowego życia. Co to jest joga* (*Искания новой жизни. Что такое йога*), które zostały wznowione już w 1915 oraz przedruk jego dwóch wykładów: *Wewnętrzny krąg. O „ostatnim progu", czyli o nadczłowieku*[62] (*Внутренний круг.*

[60] Zob.: Н. Богомолов, *Русская литература начала XX века и оккультизм...*, с. 413–443.

[61] Warto dodać, że wykłady Mebesa pod tytułem *Tajemna Wiedza Duchowa, encyklopedyczny wykład nauk tajemnej wiedzy duchowej* ukazały się w Polsce w 1921 roku w tłumaczeniu polskiego okultysty i astrologa Karola Chobota.

[62] Głównym źródłem informacji na temat twórczości i działalności Uspienskiego jest praca Arkadija Rownera. Zob.: А. Ровнер, *Гурджиев и Успенский...*

О «последней черте» или о сверхчеловеке. Две лекции). Poruszają one nurtujący teozofów problem duchowej tradycji, zagubionej przez cywilizację Zachodu. Nadzieje na odnalezienie depozytariuszy tej cennej wiedzy – tytułowego wewnętrznego kręgu ludzkości – Uspienski wiązał z podróżą na Wschód, która miała prowadzić do Indii przez Egipt, Cejlon, a następnie Birmę, Tajlandię, Japonię do obu Ameryk. Przebieg tej ekspedycji, przerwanej wybuchem pierwszej wojny światowej, został opisany w książce *W poszukiwaniach cudownego* (*In Search of the Miraculous*, Nowy Jork 1949; ros. *В поисках чудесного*). Jest to opowieść o konfrontacji romantycznych marzeń, wykreowanych przez intensywną lekturę literatury ezoterycznej z zastaną rzeczywistością. Uspienski odwołuje się do rozpowszechnionego przez d'Alveydre'a oraz Bławatską i jej następców motywu tajnych szkół, w których jakoby miała być przechowywana owa utracona wiedza. Bezskuteczne poszukiwania przynoszą rozczarowanie, ale nie burzą pewności co do istnienia nauczycieli mądrości, zmieniają jedynie sposób widzenia problemu. Konkluzja Uspienskiego jest następująca: szkoły istnieją, lecz wymagają wyrzeczenia się kontaktu z cywilizacją, absolutnego i bezwarunkowego oddania się do dyspozycji Wielkich Mistrzów. Jeśli adept duchowej nauki zdecyduje się na to, dopiero wówczas otrzyma zaproszenie od wtajemniczonych. Ten wątek pojawi się zresztą w ezoterycznej powieści Uspieńskiego, którą omawiam w dalszej części książki. Postawa autora wobec zagadnień tajnych szkół, pradawnej nauki, utraconej tradycji i nauczycieli mądrości jest w pewnym sensie głosem pokolenia Srebrnego Wieku. Te same motywy znajdziemy nie tylko u „profesjonalnych" okultystów. Warto przypomnieć, że w 1917 roku symbolista Walerij Briusow, który w środowisku literackim uchodził za świetnego historyka, ale i znawcę wiedzy tajemnej, napisze szkic *Nauczyciele Nauczycieli. Najstarsze kultury ludzkości i powiązania między nimi* (*Учители учителей. Древнейшие культуры человечества и их взаимоотношение*[63]), gdzie podejmie problem ciągłości tradycji, sięgającej

[63] *Nauczyciele...* ukazywali się w kolejnych numerach periodyku „Летопись" (1917, № 5–12).

korzeniami ery atlantydzkiej, a nawet wcześniejszej – lemuryjskiej[64]. Co więcej, inny symbolista Dmitrij Mierieżkowski, już na emigracji wyda książki, których ideowe korzenie nie budzą najmniejszych wątpliwości. Będą to traktaty *Tajemnica Trzech. Egipt i Babilon* (*Тайна Трех. Египет и Вавилон*[65]) oraz *Tajemnica Zachodu. Atlantyda-Europa* (*Тайна Запада. Атлантида – Европа*[66]). Ten cykl zamknie *Jezus Nieznany* (*Иисус Неизвестный*[67]), jakże bliski publikacjom Schuré, Steinera, a nawet Besant, gdzie autor rozwija podjętą już w *Atlantydzie* myśl o Jezusie, który osiągnął najwyższy stopień wtajemniczenia, zapowiadając nadejście nowej ery – Trzeciego Królestwa Ducha (*Третье Царство Духа*).

O rozwoju rosyjskiej publicystyki okultystycznej po 1917 roku można mówić przede wszystkim w kontekście emigracji. Publikacje ezoteryczne przestają w zasadzie wychodzić w Rosji już w 1918 roku, kiedy bolszewicy konfiskują drukarnie i magazyny księgarskie, a także wprowadzają przydziały na materiały poligraficzne. Jeszcze około czterech lat trwa podziemna działalność wydawnicza. Polega ona na nielegalnym zdobywaniu materiałów drukarskich i publikowaniu okultystycznej (i nie tylko okultystycznej) literatury, która pojawia się na rynku bez wskazania drukarni, nazwy wydawnictwa, nazwiska autora lub tłumacza, za to z fikcyjnym miejscem wydania (na przykład w Amsterdamie, Antwerpii czy Filadelfii[68]). Do zna-

[64] Briusow pisze: „Istniała tradycja, mająca swój początek w odległej przeszłości, która potwierdzała znacznie starszy rodowód ludzkiej cywilizacji. Zgodnie z tą tradycją, kulturę Egiptu i Mezopotamii poprzedzała na wiele setek stuleci kultura zaginionej Atlantydy, mająca swoją drogą poprzednika w jeszcze starszym świecie Lemurii", В. Брюсов, *Учители учителей,* cyt. za: J. Tymieniecka-Suchanek, *Proza Walerija Briusowa wobec kultury. W poszukiwaniu analogii historycznych*, Katowice 2004, s. 125 (tłumaczenie – M. R.).

[65] Traktat ukazał się paryskim periodyku „Окна" w 1923 roku, podzielony na dwie części: *Egipt – Ozyrys* (*Египет – Озирис*) i *Tajna mądrość Wschodu* (*Тайная мудрость востока*). W wydaniu książkowym *Tajemnica Trzech* pojawiła się po raz pierwszy w 1925 roku w Pradze.

[66] Tę książkę Mierieżkowski ukończył w 1929 roku. Pierwsza edycja ukazała się w Belgradzie w tym samym roku.

[67] Traktat został wydany w dwóch tomach w Belgradzie w latach 1932–1934.

[68] Podaję za: А. Асеев, *Оккультное движение в Советской России*, „Оккультизм и Йога" 1934, № 3, с. 90–98.

czących publikacji tego okresu należy zaliczyć neognostycką rozprawę wspomnianego wcześniej Szmakowa zatytułowaną *Podstawy Pneumatologii. Teoretyczna mechanika tworzenia ducha* (*Основы Пневматологии. Теоретическая механика становления духа*), która ukazała się w Moskwie w 1922 roku. Książka ta, obejmująca szereg ezoterycznych zagadnień, które autor łączył w ramach eklektycznej „fenomenologii ducha", stanowiła kontynuację *Świętej Księgi Thota* i zapowiadała ostatnią część cyklu pt. *Prawo synergii i nauka o dwoistej hierarchii monad i gromad* (*Закон синархии и учение о двойственной иерархии монад и множеств*), której dokładnej daty wydania nie udało się ustalić[69].

Po 1922 roku, gdy wchodzi w życie dekret zabraniający publikacji książek mistycznych[70], rozpoczyna się okres „chałupniczych" wydań literatury ezoterycznej. Książki (zarówno klasykę, jak i nowe pozycje) przepisuje się na maszynach lub ręcznie. Nakłady w związku z tym są symboliczne (pięć – najwyżej dziesięć egzemplarzy), chociaż zdarzają się wydania bardzo staranne, opatrzone odręcznymi rysunkami i zdobieniami. Podobno na prowincji funkcjonują nielegalne archiwa literatury okultystycznej. Asiejew podaje przykład jednego z takich miejsc na Kaukazie, gdzie jeszcze co najmniej do lat trzydziestych zachowała się cała kolekcja liryki i prozy, a także traktatów i reprodukcji, poświęcona Archaniołowi Michałowi, uznawanemu przez wielu okultystów za głównego patrona formacji inicjacyjnych.

W tej sytuacji ezoteryczny rosyjski rynek księgarski w Rosji praktycznie przestaje istnieć. Nowe wydawnictwa powstają za granicą (w Rydze, Tallinie, Paryżu, Sofii, Berlinie, Belgradzie oraz na Dalekim Wschodzie). Zakładają je przedstawiciele pierwszej fali emigracyjnej, pośród których spora część nie tyl-

[69] Trzy rozprawy stanowiące „System Filozofii Ezoterycznej" Szmakowa zostały wydane współcześnie w kijowskim Wydawnictwie „Sofia" (В. Шмаков, *Священная книга Тота. Великие Арканы Таро*, Киев 1993; idem, *Основы пневматологии*, Киев 1994; idem, *Закон синархии и учение о двойственной иерархии монад и множеств*, Киев 1994). Koncepcja autora – podobnie jak wielu innych rosyjskich okultystów – otwarcie nawiązuje do idei d'Alveydre'a.

[70] А. Асеев, *Оккультное движение в Советской России...*, с. 90–98.

ko skłania się ku ezoteryzmowi, lecz otwarcie deklaruje swoje okultystyczne poglądy. Są to często liderzy grup działających w Rosji przed rewolucją (na przykład Kamienska). Na obczyźnie rosyjski „okultystyczny syndrom" nie przemija, przeciwnie, przesłanie duchowej nauki nabiera nowego znaczenia. Wydarzenia rozgrywające się w Rosji rozpatruje się w środowisku emigrantów w kategoriach ezoterycznych. Zdaniem wielu okultystów odwołujących się do hermetycznej zasady analogii są one rezultatem walki toczącej się w innych wymiarach pomiędzy przeciwnymi armiami istot duchowych. Bolszewicka rewolucja doskonale wpisuje się w ezoteryczny paradygmat kresu epoki, ewolucji ludzkości i nowej ery. Emigracyjny dyskurs aż roi się od podobnych stwierdzeń[71].

Z takiej perspektywy nie można ezoterycznej publicystyki szkoleniowej, wydawanej poza Rosją co najmniej do lat trzydziestych rozpatrywać jako zjawiska odrębnego od kultury Srebrnego Wieku, bowiem nie tylko kontynuowała ona tradycje przełomu stuleci, ale i osiągnęła nową jakość, zwłaszcza biorąc pod uwagę emigracyjne dzieła takich okultystów jak Uspieński, Gurdżijew czy Roerichowie.

Właśnie na obczyźnie powstały najbardziej interesujące traktaty autora *Czwartego wymiaru*. Dwa z nich ukazały się jeszcze za życia Uspienskiego: *Nowy model wszechświata* (*New Model of the Universe*, Londyn–Nowy Jork, 1931 i 1934), obejmujący także dwie wcześniejsze publikacje[72] oraz *Psychologia możliwej ewolucji człowieka* (*The Psychology of Man's Possible Evolution*, Londyn 1947). Po śmierci Uspienskiego na podstawie jego archiwów wydano wspomnianą relację z podróży do Indii oraz *Czwartą Drogę* (*The Forth Way,* Nowy Jork 1957), a także *Sumienie. Poszukiwanie Prawdy* (*Conscience. The Search for Truth*, Londyn–Boston–Henley 1979). W Rosji publikacje te nie miały szans ukazać się aż do lat dziewięćdzie-

[71] Bez zdziwienia należy więc potraktować wstydliwą kwestię proniemieckiej deklaracji Mierieżkowskiego, który atak na Rosję w 1941 roku przyjął z euforią, postrzegając działanie Niemców (reprezentujących – podobnie jak „biali" Rosjanie – rasę aryjską) jako oczekiwaną i spodziewaną odsiecz „sił światła".

[72] Czwarty rozdział tej książki to włączony w całości *Czwarty wymiar*, natomiast piąty rozdział to przedruk *Symboli tarota*.

siątych XX wieku, chociaż nie ma wątpliwości, że wraz z wydaniami przedrewolucyjnymi stanowiły cenny wkład w europejską kulturę przełomu wieków.

Mentor Uspienskiego Gieorgij Gurdżijew należy do tych nielicznych wtajemniczonych XX wieku, którzy wydawali niewiele, wybierając raczej klasyczną dla starożytnych wschodnich szkół duchowej nauki formułę ustnego przekazu i praktycznych ćwiczeń. Twórca Systemu zdecydował się na opublikowanie swoich nauk stosunkowo późno, jeśli weźmie się pod uwagę początki jego publicznej działalności ezoterycznej, datowane co najmniej od roku 1915. Dopiero po wypadku samochodowym, któremu uległ we Francji w 1924 roku, Gurdżijew postanowił spisać, a następnie wydać drukiem teoretyczne podstawy swojej doktryny. Te interesujące wykłady, bogato ilustrowane przykładami, przez długi czas funkcjonowały jedynie w przekazach ustnych. Mistrz, który – jak zgodnie twierdzą wszyscy jego uczniowie – był wspaniałym oratorem, nie zezwalał na stenografowanie prelekcji i żądał od słuchaczy gwarancji, że nie będą publikować swoich prac dotyczących Systemu, zanim w druku nie pojawią się książki jego autorstwa.

Jak przekonują biografowie Gurdżijewa, problem z publikacją związany był z wyborem języka, który najbardziej adekwatnie oddawałby koncepcję Czwartej Drogi. Mistrz znający ponoć osiemnaście języków (z największą ostrożnością traktować trzeba tę informację) wybierał spośród trzech, którymi władała znaczna część jego uczniów: rosyjskiego, angielskiego i ormiańskiego. W rezultacie publikacje były wydawane po angielsku, choć Gurdżijew dyktował je po rosyjsku i ormiańsku, a wybrani uczniowie przygotowywali przekłady, konsultując z nauczycielem każdą wątpliwość[73].

Podstawowym pisarskim zamysłem Gurdżijewa było stworzenie cyklu-trylogii *Wszystko i o wszystkim* (*All and Every-*

[73] Bennet pisze, że na początku Gurdżijew dyktował swoje myśli po rosyjsku, ale przy pierwszej okazji zaczął pisać sam w ojczystym języku ormiańskim. Następnie jego ormiańscy uczniowie przekładali tekst na niezbyt poprawny rosyjski, który później korygowała Olga Hartmann. Na koniec anglojęzyczni studenci tłumaczyli tekst z rosyjskiego na angielski (Г. Беннетт, *Гурджиев. Путь к новому миру*, Москва 2006, с. 169).

thing, ros. *Всё и вся*), w której każda część zakłada inny cel i metodologię, pozwalając na przejście czytelnika-adepta na wyższy poziom wiedzy duchowej. Kolejność lektury była bardzo ważna, bowiem wypracowywała nowe, specyficzne umiejętności postrzegania otaczających zjawisk i uczyła reakcji, odmiennych od tych, do których człowiek jest przyzwyczajony od dzieciństwa. Ujmując rzecz słowami autora: zadaniem pierwszej serii, którą możemy zakwalifikować, w ramach przyjętych w tej książce kryteriów, jako prozę dydaktyczną, było „bezlitosne, bezkompromisowe wyrwanie z korzeniami z procesów myślenia i odczuwania człowieka całości ugruntowanych od stuleci poglądów i wierzeń o wszystkim istniejącym w świecie”[74]. Druga seria miała dostarczyć dowodów na istnienie innych sposobów percepcji rzeczywistości i pokazać drogę do ich osiągnięcia. Cykl trzeci miał wpływać na pojawienie się w procesie myślenia i odczuwania adepta prawidłowych wyobrażeń o realnym świecie, a nie o iluzji, która, zgodnie z dowodami autora, jest powszechnie przez ludzi przyjmowana za prawdę. Ten trzeci etap miał prezentować możliwości „dotknięcia rzeczywistości, a nawet zjednoczenia się z tą rzeczywistością”[75].

Pierwszy tom cyklu, jak wspomniałam, należy do prozy dydaktycznej, którą omawiam w następnym rozdziale książki, dlatego przegląd ezoterycznych publikacji szkoleniowych Gurdżijewa proponuję rozpocząć od jego drugiego dzieła, zatytułowanego *Spotkania z ciekawymi ludźmi* (*Meetings with Remarkable Men*, ros. *Встречи с замечательными людьми*). Jest to utwór dużo dojrzalszy niż literacki debiut twórcy „Systemu”. Wiele przesłanek wskazuje, że przyczynił się do tego współredaktor tekstu – wybitny reżyser teatralny Nikołaj Jewrieinow[76].

Spotkania z ciekawymi ludźmi, należące do klasycznych „opowieści mistrza”, składają się z dziewięciu rozdziałów

---

[74] Ibidem, c. 169.

[75] Ibidem.

[76] Zob.: A. Ровнер, *Гурджиев и Успенский...*, c. 372. Rowner pisze, że wdowa po Jewrieinowie we wspomnieniach opublikowanych w emigracyjnym czasopiśmie „Новый журнал” w latach sześćdziesiątych potwierdziła zarówno znajomość reżysera z Gurdżijewem, datowaną od 1917 roku, jak i ich współpracę przy *Spotkaniach z ciekawymi ludźmi.*

(1. *Мой отец*, 2. *Мой первый Учитель*, 3. *Богачевский*, 4. *Мистер Икс или Капитан Погосян*, 5. *Абрам Елов*, 6. *Князь Юрий Любовецкий*, 7. *Еким-Бей*, 8. *Петр Карпенко*, 9. *Профессор Скридлов*)[77] i opowiadają o miejscach, ludziach oraz wydarzeniach, które wywarły największy wpływ na Gurdżijewa, a co za tym idzie, na koncepcję Systemu. Pierwsi nauczyciele, niezwykłe przygody, spotkania w podróży i anegdoty są dla autora pretekstem do filozoficznych rozważań o istocie rzeczywistości ukrytej przed zmysłami człowieka. Jedną z najważniejszych myśli Gurdżijewa jest koncepcja hipnotycznego snu ludzkości, który podtrzymywany przez kontrolujące nas kosmiczne siły, prowadzi do utraty człowieczeństwa. Oprócz idei Gurdżijewa, w których wyraźnie pobrzmiewają echa sufizmu, w *Spotkaniach...* pojawiają się także motywy doskonale znane z wielu innych europejskich publikacji okultystycznych. Wiodącą myślą jest koncepcja zapomnianej pradawnej tradycji, zdeponowanej gdzieś w azjatyckim klasztorze oraz refren, powtarzany przez wielu adeptów duchowej nauki, o bezradności człowieka Zachodu, który bezskutecznie próbuje odnaleźć cel życia w złudnych zdobyczach współczesnej nauki. Formuła autobiograficznej opowieści z elementami prozy awanturniczej i powiastki filozoficznej czyni tę pozycję Gurdżijewa najbardziej przejrzystą i zarazem najbardziej popularną spośród wszystkich jego dzieł[78].

Trzecia księga twórcy Czwartej Drogi – *Życie jest realne tylko wtedy, gdy JA JESTEM (Life is Real, only then, when I AM,* ros. *Жизнь реальна когда есть „Я")* nigdy nie została dokończona przez Gurdżijewa. Jej pierwsze oficjalne wydanie ukazało się dopiero w 1975 roku w Londynie i Nowym Jorku. Wcześniej krążyła wśród uczniów jedynie w odpisach. Trud-

[77] Uczniowie biorący udział w publicznych prelekcjach mistrza, a także komentatorzy dzieła Gurdżijewa mówią o bardzo istotnym, niedokończonym rozdziale, który nie wszedł ostatecznie do książki. Traktował on o spotkaniu Gurdżijewa z księciem Nidżeradze. Autor podejmował w tym tekście problem śmierci i związanej z tym utraty ciała jako instrumentu komunikacji. Opowieść ta robiła podobno niezwykłe wrażenie na słuchaczach. Zob Г. Беннетт, *Гурджиев...*, с. 182

[78] Peter Brook, zafascynowany ideami Gurdżijewa nakręcił w 1979 roku film *Meetings with Remarkable Men*.

no tu zresztą mówić o całości, bowiem dzieło to składa się z jednego rozdziału, będącego kompilacją nowojorskich wykładów Gurdżijewa, wygłoszonych w latach 1930–1931, a także z fragmentów rozważań o problemach czekających adepta na ścieżce duchowego rozwoju. Autor przeznaczał ją dla tych uczniów, którzy osiągnęli już określony (dodajmy – bardzo wysoki) poziom ezoterycznej wiedzy: „Moja ostatnia książka, w której chcę podzielić się z dziećmi naszego Wspólnego Ojca [...] wcześniej nieznanymi tajemnicami wewnętrznego świata człowieka, o których udało mi się przez przypadek dowiedzieć”[79].

Jeśli chodzi o oficjalne wydania, to w ostatecznym rozrachunku pierwszą książką Gurdżijewa, udostępnioną dla szerszego kręgu odbiorców okazuje się napisana najpóźniej broszura *Zwiastun nadchodzącego dobra (Herald of Coming Good*, ros. *Вестник грядущего добра*) z 1933 roku. Warto wspomnieć o niej na marginesie, chociaż sam autor miał do niej bardzo negatywny stosunek, a nawet zabraniał uczniom jej czytania.

Do grona rosyjskich okultystów, których publikacje pojawiły się na emigracyjnym rynku wydawniczym w latach dwudziestych, należą Jelena i Nikołaj Roerichowie. Co prawda, początek ich duchowych poszukiwań wiąże się z przedrewolucyjną Rosją, jednak w zasadzie wszystkie najważniejsze dzieła Roerichów ukazały się już poza ojczyzną. Do spuścizny sygnowanej imieniem Jeleny Roerich zalicza się przede wszystkim cykl ksiąg tak zwanej *Żywej Etyki* (*Живая Этика*), w którego skład wchodzi w sumie dziesięć tytułów, obejmujących aż piętnaście tomów. Pierwszą pozycją jest dwutomowe dzieło o metaforycznym tytule *Liście z ogrodu Morii* (*Листы сада Мории*). Jest to zbiór myśli przekazywanych podobno obojgu Roerichom (później już tylko Jelenie) przez mahatmę Morię (znanego teozofom z pism Bławatskiej).

Tom pierwszy dyptyku, *Zew* (*Зов*), powstał na samym początku lat dwudziestych (zgodnie z relacją Nikołaja Roericha jeszcze przed ekspedycją transhimalajską) i obejmował trzy części (1. *Книга о власти-жертве*, 2. *Книга о радости*,

[79] Zob.: А. Ровнер, *Гурджиев и Успенский...*, с. 373.

3. *Книга о молитве-подвиге*). Jak przekonują komentatorzy dzieła Roerichów, *Zew* był „Najnowszym Ognistym Testamentem”[80], który ofiarował dobrą nowinę z Wyższego Świata i wskazywał na konkretnego adresata, co miały potwierdzać już pierwsze słowa tego tekstu: „Dla Nowej Rosji Moja pierwsza nowina” („В Новую Россию Моя первая весть”)[81]. *Zew* podkreślał wyjątkową rolę przyszłej Rosji jako kraju, gdzie Nauka będzie przyjęta i oceniona głębiej niż na Zachodzie. Oprócz wątków mesjanistycznych pojawiły się tu także motywy chrystologiczne.

Drugi tom cyklu, zatytułowany *Oświecenie* (*Озарение*), stanowi kontynuację *Zewu* i zawiera opis stopni poznania świata, nazywanych w tym tekście „pierścieniami wzroku i słuchu” („кольца зоркости и слуха”) oraz „pierścieniami recepcji” („кольца восприятия”). Znalazły się tu praktyczne wskazówki na temat ćwiczeń świadomości, wyznaczające drogę adepta od najniższych stopni-pierścieni do najwyższych. Zgodnie z datami umieszczonymi przez Roerichów bezpośrednio w tekście, *Oświecenie* powstawało w latach 1923–1925. Pierwsze wydanie dyptyku pojawiło się w Rydze w roku 1925 w ramach działań podjętych przez Łotewskie Towarzystwo Roericha, które było głównym wydawcą większości tomów *Żywej Etyki*.

Drugą publikacją należącą do tego cyklu była *Wspólnota* (*Община*), wydana w Mongolii w Urdze (Ułan Bator) w 1926 roku[82]. W 1929 wyszła w Paryżu kolejna część – *Znaki Agni Jogi* (*Знаки Агни Йоги*). Drugie, poprawione wydanie tej książki ujrzało światło dzienne w emigracyjnej Rydze, jeszcze

[80] *Najnowszy Testament*, *Trzeci Testament* to hasła często pojawiające się w kulturze końca XIX i początku XX wieku, by przypomnieć chociażby koncepcję *Trzeciego Testamentu* (*Третий Завет*) Dmitrija Mieriežkowskiego, wiersz *Trzeci Testament* (*Третий Завет*, 1924) Gieorgija Czułkowa, a także *Trzeci Testament* (złożony z kilkudziesięciu woluminów) mistyka i okultysty Martinusa.

[81] Teksty cyklu Roerichów udostępnione zostały w zasobach wirtualnych, na przykład http://symphony.roerich.com/intro-01.htm

[82] Kolejne wydanie ukazało się dziesięć lat później w Rydze, ze znacznymi korektami wprowadzonymi przez Roerichów.

w tym samym roku[83]. Kolejne publikacje cyklu to dwa tomy traktatu *Bezgraniczność* (*Беспредельность*), który powstał około roku 1930, a ukazał się drukiem w Paryżu najprawdopodobniej w 1933 i 1934 roku. W 1931 we Francji wydano po rosyjsku *Hierarchię* (*Иерархия*), a rok później *Serce* (*Сердце*) oraz trzy tomy *Świata Ognistego* (*Мир Огненный*), które zostały opublikowane w latach 1933–1935 w Paryżu (t. 1) i w Rydze (t. 2 i 3). W 1936 na Łotwie wydano *Aum* (*Аум*), a w kolejnym roku *Bractwo* (*Братство*) – ostatnią część *Żywej Etyki*, opublikowaną za życia Jeleny Roerich. Rękopis tryptyku zatytułowanego *Ponadziemskie* (*Надземное*), który zamyka cykl, został wydany najprawdopodobniej dopiero w latach czterdziestych[84]. Jest to książka, w której powraca znany z innych dzieł wątek duchowej ewolucji ludzkości i wyjątkowej roli Jezusa Chrystusa. Ten motyw znajdujemy zresztą i we wcześniejszych publikacjach, na przykład w *Kryptogramach Wschodu* (*Криптограммы Востока*) z 1929 roku, które autorka wydała w Paryżu pod pseudonimem G. Saint-Iler (Ж. Сен-Илер[85]). Jest to stylizowany na apokryf zbiór żywotów Wielkich Wtajemniczonych: Buddy, Jezusa, Apolloniusza z Tiany, Akbara Wielkiego (Akbar-e-Azam)**,** Siergija z Radoneża, zawierający także opowieści o upadku Lucyfera, niebiańskich posłańcach, Matce Świata i duchowym centrum Ziemi – Śambhali[86].

---

[83] Książka ta wraz z poprzednimi tomami cyklu doczekała się wznowienia w roku 1937.

[84] Problem z ustaleniem prawdziwej daty wielu publikacji Jeleny Roerich wynika z kategorycznego żądania okultystki, by na okładce umieszczać datę ukończenia tomu, a nie datę wydania. Miało to pomóc adeptom w przestrzeganiu kolejności lektury.

[85] Jelena Roerich publikowała także pod pseudonimem Наталья Рокотова (na przykład broszurę *Podstawy buddyzmu* [*Основы буддизма*], bez daty wydania).

[86] Podobne wątki znajdujemy w listach, a także licznych rozproszonych esejach i szkicach Nikołaja Roericha z lat dwudziestych i trzydziestych, z których warto wymienić następujące tytuły: *Gwiazda Matki Świata* (*Звезда Матери Мира*, 1924), *Pochwała wrogów* (*Похвала врагам*, 1924), *Król Salomon* (*Царь Саломон,* 1928), *Wielka Matka* (*Великая Матерь,* 1928)*, Legenda Azji* (*Легенда Азии 1931*)*, Miecz Geser Chana* (*Меч Гесер Хана*, 1931), *Majtreia* (*Майтрея,* 1931)*, Riszi* (*Ришии,* 1932). Część tych tekstów znajduje się w zbiorze: Н. Рерих, *Сказки*, Москва 2007.

Bogatą bibliografię Jeleny Roerich zamykają jej listy, w których (podobnie jak Bławatska w *Kluczu do Teozofii*[87]) okultystka odpowiadała na pytania adeptów duchowej nauki, rozwijając wątki podjęte przez założycielkę TT.

Staraniami Roerichów w Rydze wychodzi wiele publikacji okultystycznych innych autorów. Należą do nich wydane w 1931 roku *Trzy podstawy życia. Wiara, Nadzieja, Miłość* (*Три основы жизни. Вера, Надежда, Любовь)* oraz *Nowa Ewa* (*Новая Ева. Возвысите женщину*), a także *Nowy list* (*Новое послание*) z 1935 roku – autorstwa Bułgara Piotra Donowa, który podawał się za Nauczyciela Białego Bractwa. W emigracyjnej Rydze lat trzydziestych ukazują się po rosyjsku anonimowe *Sztandary Świętego Siergija z Radoneża* (*Знамя Преподобного Сергия Радонежского*, 1934) i łotewskie przekłady *Agni Jogi*. Do wydań związanych z działalnością Roerichów zaliczyć należy także książkę Aleksandra Klizowskiego *Podstawy światopoglądu Nowej Epoki* (*Основы миропонимания Новой Эпохи*), która wyszła w Rydze w 1934 i do dzisiejszego dnia jest uważana za jeden z kanonicznych tekstów New Age[88]. Działalność wydawniczą związaną z ezoteryzmem prowadzi także ryska oficyna Nikołaja Gudkowa, w której w latach 1931–1936 wychodzą wznowienia publikacji d'Alveydre'a, Bławatskiej, Leadbeatera, Richarda M. Bucke'a, a także cieszące się dużą poczytnością książki poświęcone rozmaitym technikom jogi, w tym nowe przekłady podręczników Yoga Ramacharaka i Swami Wiwekananda[89].

W całym cyklu *Żywej Etyki* zwraca uwagę kompleks motywów zbieżnych nie tylko z doktryną Bławatskiej, z której Agni Joga bezpośrednio wyrasta, ale i z nauką Steinera, który dla „klasycznych" teozofów był od 1912 roku odstępcą i samozwańcem. U Roerichów znacznie silniej niż u Bławatskiej

[87] Ta forma przekazu była popularna wśród nowożytnych okultystów. Przykładem może być dwutomowa rozprawa *Filozofia Różókrzyżowców w pytaniach i odpowiedziach* (*The Rosicrucian Philosophy. In Questions and Answers*) Maxa Haindla, napisana w latach 1910–1919.

[88] Zob.: J. Prokopiuk, *Ścieżki wtajemniczenia. Gnosis aeterna*, Warszawa 2000, s. 172.

[89] Zob. na ten temat: Ю. Абызов, *А издавалось это в Риге 1918–1944. Историко-библиографический очерк*, Москва 2006.

i Besant akcentowana jest chrystologia, a także pojawia się znany z pism antropozoficznych motyw Archanioła Michała. Zasadnicza różnica pomiędzy tymi dwoma nurtami polega na odmiennych źródłach ezoterycznej wiedzy. U Roerichów, zgodnie tradycją zapoczątkowaną przez d'Alveydre'a i przejętą przez Bławatską, przekaz pochodził od mahatmów, u Steinera zaś ezoteryczna wiedza opierała się na indywidualnym wtajemniczeniu i intensywnej praktyce duchowej, zmierzającej do przekształcenia świadomości.

Jednak, pomimo zdecydowanie bardziej nowoczesnej formuły, którą oferowała antropozofia, w rosyjskim środowisku emigracyjnym większą popularność zyskała koncepcja Roerichów. Wskazuje na to przede wszystkim profil unikalnego rosyjskiego periodyku ezoterycznego wydawanego na obczyźnie „Okultyzm i Joga" („Оккультизм и Йога")[90], który uważał się za organ niezależny, jednak przez cały okres swojej działalności wyraźnie sprzyjający teozofom, a nade wszystko roerichowcom[91].

Być może najważniejszym powodem mniejszego wpływu antropozofii na rosyjskich emigrantów był obowiązujący w tym środowisku język niemiecki, niezbyt popularny wśród Rosjan i budzący raczej złe skojarzenia po roku 1914. Innym powodem mógł być zawiły styl wykładów Steinera, który w przekładach jeszcze bardziej tracił na przejrzystości. Nie oznacza to jednak, że rosyjskojęzycznych publikacji Steinera i jego uczniów w ogóle na emigracji nie było. W 1927 roku w Dornach wyszła po rosyjsku *Wiedza o Duchu, wprowadzenie do poznania nadzmysłowego i roli człowieka* (*Духоведение, введение в сверх-*

[90] Bardzo ciekawą publikacją odsłaniającą kulisy redakcji tego czasopisma jest dwutomowy zbiór korespondencji Roerichów i Aleksandra Asiejewa. Zob.: Е. Рерих, Н. Рерих, А. Асеев *«Оккультизм и Йога». Летопись сотрудничества. Сборник*, т. 1–2, сост. Д. Попов, Н. Усачёва, Москва 1996 (Издательство „Сфера" Российского Теософского Общества. Серия „Рериховский архив"). Książka jest udostępniona w zbiorach wirtualnych: http://www.agni-yoga.net.

[91] „«Okultyzm i Joga» jest organem rosyjskich niezależnych okultystów, lecz jego szpalty są otwarte dla wszystkich poszukujących Prawdy, niezależnie od szkół, do których przynależą i doktryn, które wyznają". Zob.: „Оккультизм и Йога" 1934, № 2, с. 2.

чувственное познание и назначения человека), sygnowana przez Wydawnictwo Filozoficzno-Antropozoficzne przy Goetheanum. Rok później pojawił się nowy przekład książki Steinera *Jak osiągnąć poznanie wyższych światów* z dodanym podtytułem *Droga wtajemniczenia* (*Путь посвящения*). W 1930 roku w berlińskim wydawnictwie „Парабола" wznowiono *Mistykę w duchowym życiu nowych czasów i jej stosunek do współczesnej filozofii*. W 1932 roku staraniami antropozofa Nikołaja Biełocwietowa ukazała się w Rydze jego książeczka *Ducholubie* (*Духолюбье*), będąca próbą syntezy antropozoficznych idei, ujętych w osiem krótkich rozdziałów: *„Poznaj siebie"* (*„Познай себя"*), *Mądre działanie* (*Умное делание*), *O naturze ludzkiej* (*О природе человеческой*), *Ciało, dusza, duch* (*Тело, душа, дух*), *Sen i śmierć* (*Сон и смерть*), *O upadku i zbawieniu* (*О грехопадении и искуплении*), *O drodze rodzaju ludzkiego* (*О пути рода человеческого*), *O białym bractwie* (*О белом братстве*)[92]. Od 1928 roku w Paryżu wychodzi czasopismo „Antropozofia" („Антропософия"), w którym publikowane są między innymi fragmenty traktatów Steinera w rosyjskich przekładach[93]. W stolicy Francji w rosyjskiej oficynie emigracyjnej „Водолей" w 1932 roku wychodzą także dwie antropozoficzne prace: *Co to jest antropozofia* (*Что такое антропософия*) Carla Ungera oraz *Rosyjskie byliny w świetle nauki tajemnej* (*Русские былины в свете тайноведения*) D. Barlena.

Proroerichowskie publikacje „Okultyzmu i Jogi" mają jednak zdecydowanie bardziej „swojski" charakter niż publikacje antropozofów. Bardzo często podnoszą problem misji Rosji i zadań stojących przed rosyjskimi okultystami za granicą, a więc spełniają także istotną dla tego środowiska rolę inte-

[92] W 1936 roku ukazuje się w Rydze (w wydawnictwie Maksima Didkowskiego) zbiorek antropozoficznych wierszy Biełocwietowa zatytułowany *Szelest* (*Шелест*).

[93] W reklamowym dodatku znajdującym się na końcu *Ducholubia* Biełocwietowa znajduje się informacja na temat tego wydawnictwa: „Czasopismo Antropozofia wydawane jest w Paryżu od 1928 roku. W czasopiśmie drukowane są przekłady utworów Rud. Steinera *Chrześcijaństwo jako fakt mistyczny*, *Wiedza tajemna* i inne. Adres redakcji: M-r Kolpaktchy, 19 Route des Bièvres Fontenay aux Roses (Siene) France". Zob.: Н. Белоцветов, *Духолюбье*, Рига 1932.

grującą i terapeutyczną[94]. „Okultyzm i Joga" jest pod wieloma względami bardzo ciekawym źródłem wiedzy o emigracyjnym ezoteryzmie, jego uczestnikach i ich działaniach. Jako jedyny rosyjski periodyk ezoteryczny wydawany od lat trzydziestych aż do siedemdziesiątych[95] w pewnym sensie staje się soczewką skupiającą wszystkie tęsknoty i duchowe poszukiwania Srebrnego Wieku.

Czasopismo to wychodziło od 1933 roku w różnych miejscach naszego globu, symbolicznie wytyczając szlak wędrówek rosyjskich emigrantów. Pierwsze siedem numerów opublikowano w Belgradzie w latach 1933–1938. Tam też w roku 1937 ukazało się wznowienie wspomnianej wcześniej książki Strandena *Hermetyzm*, które wyszło w specjalnej serii tego czasopisma. Kolejne trzy tomy (8, 9, 10) publikowano w stolicy Bułgarii w latach 1937–1938. W 1938 roku w Tallinie jako kontynuacja wspomnianej specjalnej serii wyszedł tom zawierający dwie rozprawy poświęcone okultystycznej anatomii człowieka autorstwa słynnych ezoteryków Manly Halla[96] i Papusa (*Оккультная анатомия человека* oraz *Оккультный состав человека*).

Zdumiewająca jest żywotność tego periodyku. Po drugiej wojnie światowej, w 1952 roku, czasopismo wznowiło swoją działalność w Paragwaju (w Asunción), dokąd wyjechał redak-

[94] O szczególnej roli tego czasopisma świadczy między innymi zainteresowanie jakie wzbudzało ono wśród literatów-emigrantów „pierwszej fali", na przykład Jurija Terapiano, który przez wiele lat recenzował poszczególne numery okultystycznego almanachu w „Rosyjskiej Myśli" („Русская Мысль"). Podaję za: Н. Богомолов, *Русская литература начала XX века и оккультизм*..., с. 198.

[95] W rosyjskich zasobach wirtualnych można znaleźć zawartość większości numerów tego czasopisma. Zbiór kończy się na numerze 55 z roku 1973. Zob.: http://ay-forum.net.

[96] Fundamentalną pracą tego okultysty (członka loży Różókrzyżowej i założyciela Filozoficznego Towarzystwa Naukowego w 1934 roku, którego zadania w dużej mierze pokrywały się z celami TT) był traktat *The Secret Teachings of All Ages: An Encyclopedic Outline of Masonic, Hermetic, Qabbalistic and Rosicrucian Symbolical Philosophy*, opublikowany w 1928 roku. Ten obszerny tom, obejmujący studia porównawcze symboli należących do różnych systemów religijnych, doczekał się rosyjskiego przekładu dopiero w 2007 roku (М. П. Холл, *Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии*, Москва – Санкт-Петербург 2007.

tor naczelny – Aleksandr Asiejew[97]. Nawet pobieżna analiza znajdujących się tam tekstów wskazuje na ciągłość duchowych poszukiwań rozpoczętych u schyłku XIX wieku. Wśród publikacji zamieszczanych w kolejnych numerach na przestrzeni co najmniej czterech dziesięcioleci zwraca uwagę nie tylko stały układ działów, ale i dość nużąca powtarzalność tematów i wątków. Najbardziej pojemna pod względem proponowanych treści była rubryka zatytułowana *Oryginalne i zagraniczne artykuły na temat Tajemnej nauki, Jogi i pokrewnych gałęzi Wiedzy* (*Оригинальные и переводные статьи по Тайноведению, Йоге и родственным областям Знания*[98]), obejmująca analizy i interpretacje rozmaitych motywów okultystycznych i teozoficznych (zarówno klasycznych, znanych z traktatów Bławatskiej, ale przede wszystkim należących do tradycji Żywej Etyki). Znajdowały się tu także relacje z ekspedycji i wypraw, a także doniesienia o odkryciach naukowych, zwłaszcza tych, które potwierdzały ezoteryczny światopogląd. Sporo uwagi poświęcano sprawom współistnienia okultyzmu i religii oficjalnych (przede wszystkim chrześcijaństwa), działalności społecznej o podłożu ezoterycznym (w imię przyspieszenia ewolucji ludzkości), oraz niekonwencjonalnej medycynie i farmakologii. W jednym z pierwszych numerów redakcja zapowiadała także rubrykę zatytułowaną *Informacja o ruchu okultystycznym w Sowieckiej Rosji i za granicą* (*Информация об Оккультном движении в Советской России и заграницей*), która była wyrazem nadziei na integrację środowiska emigracyjnego z okultystami pozostającymi za żelazną kurtyną (co dowodzi, w jak małym stopniu emigranci byli zorientowani w rzeczywistej sytuacji w ojczyźnie).

W rozważaniach nad ezoteryczną prozą rosyjską interesujący wątek stanowi nieregularnie pojawiająca się rubryka

[97] Jak dowiadujemy się z winietki czasopisma, był on doktorem nauk medycznych. Komitet redakcyjny pierwszego numeru stanowili Boris Arow, Aleksandr Asiejew, Grigorij Bostunicz, Władimir Łotin, Swami Nitjasvarupananda i Nikołaj Roerich. Po śmierci Łotina grono wydawców powiększyło się o Michaiła Nikitina i Ninę Rudnikową. W kolejnych numerach skład redakcji zmienia się jak w kalejdoskopie, co może świadczyć o wewnętrznych konfliktach.

[98] Program czasopisma podaję za: „Оккультизм и Йога" 1935, № 5, c. 2.

poświęcona literaturze pięknej – *Dział literacki, jako odzwierciedlenie poglądów okultystycznych w sztuce* (*Литературно-художественный отдел, как отражение оккультного миросозерцания в искусстве*). Znajdujemy w niej przede wszystkim bardzo słabą poezję, której autorzy rekrutują się z zespołu redakcyjnego (szczególnie płodną autorką była Nina Rudnikowa), ale niektóre z publikowanych tam utworów niewątpliwie mogą stanowić ciekawy materiał badawczy, który należałoby zaliczyć do dydaktyki ezoterycznej, zważywszy na jego nośność światopoglądową, zdecydowanie dominującą nad walorami artystycznymi.

Jeśli chodzi o inne czasopisma ezoteryczne, których adresatami miała być rosyjska emigracja, na uwagę zasługuje chronologicznie wcześniejszy od „Okultyzmu i Jogi" (i znacznie mniej żywotny) „Zwiastun" („Вестник: Satyat Nasti Paro Dharmah" /Нет Религии Выше Истины/), wydawany od 1924 roku przez Kamienską w Brukseli i Genewie. Periodyk ten próbował kontynuować tradycję przedrewolucyjnego „Zwiastuna Teozofii"[99]. Pomimo wysiłków nie budził jednak szczególnego zainteresowania i nie spełniał pokładanych w nim nadziei na zbudowanie wspólnego forum emigrantów-okultystów. Jak przekonuje Carlson, przyczyną takiego stanu rzeczy był brak publikacji oryginalnych i aktywnych ezoteryków rosyjskich, którzy znaleźli się za granicą po 1917 roku (na przykład Batiuszkowa czy Uspienskiego[100]).

Inne postteozoficzne tytuły emigracyjne, które udało się ustalić, to „Alba" („Альба") wydawana najpierw w latach trzydziestych w Niemczech, a później w USA (w Bostonie) przez rodzeństwo: Dagmarę i Nikołaja Reinke[101], nowojorski „Aum" („Аум"), „Fenix" („Феникс") wychodzący staraniami Walenti-

[99] W przeciwieństwie do redaktorów „Okultyzmu i Jogi" Kamienska publikowała rosyjską poezję najwyższej próby (między innymi lirykę Puszkina, Władimira Sołowjowa, Balmonta i Wołoszyna).

[100] Zob.: M. Carlson, *NO RELIGION HIGHER THAN TRUTH*..., p. 182.

[101] Reinke zorganizowali w Niemczech dwie grupy okultystyczne. Jedną dla niemieckiej młodzieży, drugą „dla rosyjskich emigrantów w starszym wieku". Zob.: Д. Рейнке, *Светлой памяти Н. П. Рейнке*, в: http://www.theosophy.ru/reinke.htm

ny Nagel z australijskiej Adelajdy[102] oraz faszyzujący „Ogień" („Огонь") K. Baturina publikowany w Szanghaju. W mieście tym w latach trzydziestych działało prężne Rosyjskie Centrum Okultystyczne (Русский Оккультный Центр)[103]. Staraniami członków tej postteozoficznej organizacji emigracyjnej ukazywały się wznowienia przedrewolucyjnych bestsellerów, między innymi wspomnianego już *Kursu encyklopedii okultyzmu* Mebesa, z nieco rozszerzonym tytułem – *Księga Hermesa zawierająca Tablicę Szmaragdową, rysunki i opis Major Arkanów, ilustrowanych tekstami Eduarda Schuré i Eliphasa Leviego* (*Курс энциклопедии оккультизма. Книга Гермеса содержащая Изумрудную Скрижаль, рисунки и описание Мажорных Арканов Таро, иллюстрированных текстами Эдуарда Шюре и Элифаса Леви. Издано Русским Оккультным Центром*, Шанхай 1937)[104].

Okultystyczne treści umieszczały także anarchistyczno-mistyczne czasopisma „Brzask" („Рассвет") oraz „Przebudzenie" („Пробуждение"), które wychodziły w Ameryce lat dwudziestych. Redakcja obydwu periodyków reprezentowana przez Jewgienija Dolinina publikowała na przykład wybrane fragmenty ezoterycznego cyklu wykładów Aleksieja Sołonowicza zatytułowanych *Krytyka materializmu* (*Критика материализма*)[105].

Przedstawione tu tytuły nie wyczerpują bogatej bibliografii ezoterycznej publicystyki końca XIX i pierwszych dekad XX

[102] Podaję za: Е. Рерих, Н. Рерих, А. Асеев *«Оккультизм и Йога». Летопись...*, т. 1. W 1982 roku emigracyjne wydawnictwo „Русский Феникс" stało się legalnym spadkobiercą „Okultyzmu i Jogi". W Australii ukazał się ostatni – 68 – numer tego periodyku. Od 1983 roku czasopismo wychodzi w nowej szacie graficznej i z nowym już tytułem „Feniks" („Феникс").

[103] W pierwszym biuletynie tej formacji znajdujemy dość typową dla nurtu deklarację. Jej autorzy zapowiadają zjednoczenie osób zainteresowanych rozwojem duchowym, wspieranie okultystycznych nauk, studia nad niewyjaśnionymi potencjami człowieka, ale także zorganizowanie „fundamentalnej" biblioteki tekstów ezoterycznych oraz okultystycznego wydawnictwa. Fotokopia tego unikalnego dokumentu znajduje się w zasobach wirtualnych: http://www.olsufiev.com/4W/Images/GomKurs–2.jpg

[104] Podaję za: Т. Кузнецова, *Русская книга в Китае*, *1917–1949*, Хабаровск 2003, с. 153.

[105] Zob.: *Мистические общества и ордена в Советской России*, вып. 1, *Орден российских тамплиеров*, т. 3: *Легенды тамплиеров. Литература ордена*, публ. А. Никитина, Москва 2003, с. 7.

wieku. Jednak nawet na podstawie tego materiału, ograniczonego do wyboru reprezentatywnej grupy tekstów, można wyciągnąć kilka wniosków, przydatnych w dalszych rozważaniach nad innymi odmianami rosyjskiej prozy ezoterycznej.

Po pierwsze, publikacje te ujawniają pewną wewnętrzną sprzeczność omawianego zjawiska. Z jednej strony wskazują na bardzo szerokie spektrum zainteresowań rosyjskich okultystów, obejmujące niekiedy wyjątkowo odległe od siebie w przestrzeni i czasie tradycje religijne i systemy wierzeń, co znajduje logiczne wytłumaczenie w tezie o istnieniu jednej wspólnej pradawnej tradycji, pochodzącej z tego samego duchowego źródła. Z drugiej jednak strony okultyści różnych nurtów i szkół operują bardzo wąskim kręgiem motywów, co sprawia wrażenie poszukiwań skierowanych jedynie na potwierdzenie swoich własnych poglądów, a nie na rzeczywiste odkrycia naukowe czy duchowe doświadczenia. Kanon tych wątków sprowadza się do punktów wskazanych przez Faivre'a, które przywołałam w rozdziale poprzednim. Są to: 1. pradawna tradycja, która niesie wiedzę o prawdziwej (ponadzmysłowej) boskiej naturze kosmosu; 2. nauczyciele mądrości jako depozytariusze tradycji i wiedzy; 3. kosmiczna ewolucja, w którą wpisany jest każdy człowiek z osobna i cała ludzkość jako podmiot i przedmiot tejże ewolucji; 4. przełom epok zwiastujący nadejście nowej ery; 5. przebudzenie ludzkości i świadome rozwijanie nowego aparatu percepcji, który pozwoli „osiągnąć poznanie świata duchowego". Słowa Umberto Eco dotyczące, co prawda, hermetyzmu II, a nie XX stulecia, mogą służyć za doskonały komentarz omawianego zjawiska: „Hermetyzm [...] poszukuje prawdy, której nie zna, i posiada jedynie księgi. Dlatego też wyobraża sobie i ma nadzieję, że każda książka zawiera szczyptę prawdy i że wszystkie one potwierdzają się nawzajem. W tym synkretycznym wymiarze następuje kryzys jednej z przesłanek modelu greckiego, zasady *tertium non datur*. Wiele rzeczy może być prawdziwych jednocześnie, nawet jeśli wzajemnie sobie przeczą"[106].

[106] U. Eco, *Dwa modele interpretacji,* w: idem, *Czytanie świata*, Kraków 1999, s. 8.

Kolejnym spostrzeżeniem, które nasuwa się przy lekturze ezoterycznej publicystyki, jest jej naukowy lub – w zależności od wyznawanego paradygmatu – pozornie naukowy charakter. Nawet jeśli mowa o wydaniach przekładów *Bhagavatgity*, *Upaniszad*, średniowiecznych traktatów alchemicznych i innych tekstów o charakterze religijnym czy wręcz objawieniowym, to obowiązkowym dodatkiem do nich zawsze jest komentarz naukowy lub sprawiający wrażenie naukowego. Jego autorem był zazwyczaj okultysta cieszący się w środowisku opinią profesjonalnego badacza, który w swych uwagach nieodmiennie potwierdzał przynależność tego utworu do kanonu zawierającego tajny depozyt Wiedzy.

Nawet dalekie od doskonałości zestawienie rosyjskich wydań tekstów ezoterycznych pozwala na ustalenie szczytu popularności tych publikacji. Okazuje się, że po okresie stopniowego wzrostu ilości wydań, notowanego już od wczesnych lat osiemdziesiątych XIX wieku do pierwszych lat wieku XX, od roku 1908 następuje gwałtowne wzmożenie aktywności ezoterycznych wydawców. Szczególny wzrost ilości publikacji okultystycznych przypada na lata 1913–1916, z drastycznym obniżeniem ilości wydań po roku 1917 (z oczywistych, historycznych względów). W latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku rosyjskojęzyczny ezoteryczny rynek wydawniczy przenosi się na emigrację, choć, oczywiście, trudno porównywać dane z tego okresu do apogeum lat 1913–1916. Ten przebieg znajduje potwierdzenie w memuarystyce pokolenia Srebrnego Wieku, które w tym właśnie okresie (od 1908 roku) podlega wyjątkowo silnej fascynacji okultystycznej.

Jeden z wniosków, jaki nasuwa się w konfrontacji z prezentowaną literaturą dydaktyczną, dotyczy zdecydowanej dominacji wydań sygnowanych przez organizacje teozoficzne (najczęściej odziały RTT) lub oficyny pośrednio związane z ruchem teozoficznym. Jak można przypuszczać, następstwem tego faktu był największy zasięg oddziaływania tej właśnie doktryny, także na literaturę i sztukę Srebrnego Wieku.

Z ogromną pracą wykonaną przez rosyjskich wydawców-teozofów i postteozofów oraz, w mniejszym stopniu, przedsta-

wicieli innych szkół inicjacyjnych przełomu wieków w zakresie popularyzacji idei ezoterycznych wiąże się sygnalizowany wcześniej postulat „przebudzenia śpiących istot ludzkich", który wpisuje się w praktykę duchową jako pierwszy – przygotowawczy – etap inicjacji. Przypomnę, że wątek ten można odnaleźć w koncepcji trójetapowej ścieżki samorealizacji, która ma pierwszorzędne znaczenie nie tylko dla rozważań o literaturze ezoterycznej podjętych w tej książce, ale także dla zrozumienia „okultystycznego syndromu" i ezoteryzmu w ogóle. Zgodnie z założeniami szkół inicjacyjnych, zarówno tych o znacznym stopniu otwartości, jak i systemów zamkniętych, pierwszym krokiem człowieka wkraczającego na drogę ku samorealizacji jest przygotowanie. Za ten pierwszy krok inicjacyjny można uznać lekturę ezoterycznej publicystyki. Z drugiej strony na wyższym etapie rozwoju świadomości obowiązywała postawa etyczna, zakładająca altruistyczną pracę na rzecz innych ludzi, w tym – przede wszystkim – na rzecz ich duchowego rozwoju. Z tej perspektywy publikowanie literatury szkoleniowej miało niemal eschatologiczne znaczenie (ludzie poznają prawdę i zostają przebudzeni). A zatem było ono narzędziem w akcie inicjacji, mającym przebudzić i przygotować już nie jednostki, lecz rzesze do nadchodzącej kosmicznej przemiany.

Proza dydaktyczna

Ezoteryczna proza dydaktyczna stanowi bardzo zróżnicowany zbiór tekstów, inspirowanych wieloma źródłami, których na dzisiejszym etapie wiedzy nie sposób jednoznacznie zidentyfikować. Można przypuszczać, że część z nich przeniknęła do Rosji jako spuścizna zachodnich formacji zamkniętych – lóż masońskich i organizacji paramasońskich. Inne weszły do obiegu dzięki fascynacji teozofów i postteozofów buddyzmem i religiami orientalnymi, z których okultyści bardzo chętnie czerpali zarówno wątki, jak i całe przypowieści, niekiedy tylko nieznacznie je modyfikując. Jeszcze inne (i tych jest – jak się

wydaje – najwięcej) ujawniają swój literacki rodowód, odsyłając do romantyków, francuskich dekadentów oraz symbolistów[107], ale przede wszystkim do niezwykle popularnej w tym okresie prozy Edwarda Bulwer-Lyttona, zwłaszcza takich powieści jak *Zanoni* (*Zanoni*, ros. *Призрак*) i *Nadchodząca rasa* (*The Coming Race*; ros. *Грядущая раса. Фантастический роман*)[108], a także innych prozaików-okultystów, na przykład Franza Hartmanna, Hargrave Jenningsa czy Arthura Edwarda Waite'a, których utwory poświęcone różokrzyżowcom szczególnie mocno działały na wiktoriańską wyobraźnię[109].

[107] Nie ulega wątpliwości, że jeden z głównych nurtów francuskiego symbolizmu miał charakter ezoteryczny, o czym świadczy twórczość takich autorów jak Sar Péladan, Stanislas de Guaita czy Jean-Marie-Matthieu-Philippe-Auguste Villiers de l'Isle Adam, a także Edmond Haracourt, Jules Barbey d'Aurevilly, Albert Faucheux, Bernard Georges Penot, Paul Deussen, Albert Poisson, kojarzonych ze współczesnym Różokrzyżem i okultyzmem spod znaku Eliphasa Léviego. Na ten temat zob. na przykład: А. Бильи, *Станислас де Гуайта*, перев. В. Нугатов, Москва 2005.

[108] Powieść *Nadchodząca rasa*, napisana w 1871 roku, doczekała się na przełomie wieków co najmniej czterech petersburskich wydań. Pierwsze edycje z 1872 i 1873 roku pomyłkowo były sygnowane nazwiskiem Laurence'a Oliphanta. Kolejne, już z właściwym nazwiskiem autora – wtajemniczonego w arkana Wiedzy, prawdopodobnie również członka tajemnego bractwa – lorda Lyttona, ukazały się w 1891, a następnie w 1908 roku. Bardzo ciekawa, wręcz kanoniczna, różokrzyżowa powieść *Zanoni*, napisana wcześniej – w 1841 roku, której wpływy widać w twórczości wszystkich okultystów omawianej epoki, ukazała się w Rosji po raz pierwszy w 1879 roku, pozbawiona przez wydawcę lub anonimowego tłumacza bardzo istotnych fragmentów (głównie dotyczących rytuałów inicjacyjnych), co najprawdopodobniej wynikało z obaw przed cenzurą. Interesującą (antropozoficzną) analizę i interpretację *Zanoniego* proponuje G. Parchomienko w posłowiu do współczesnego (uzupełnionego) wydania tej powieści. Zob.: Г. Пархоменко, *Розенкрейцеровский роман Эдварда Бульвер-Литтона*, в: Э. Бульвер-Литтон, *Призрак*, Москва 1994, według źródła elektronicznego zamieszczonego w Bibliotece Maksima Moszkowa (http://az.lib.ru). Wśród okultystycznych utworów Bulwer-Lyttona można wymienić także *Duchy i ludzie* (*The Haunted and the Haunters* lub *The House and the Brain* 1859, ros. *Привидения и их жертвы, или Дом и разум*) oraz *Dziwną historię* (*A Strange Story*, 1862).

[109] Franz Hartmann okultysta i teozof był autorem wielu publikacji poświęconych szkołom inicjacyjnym, między innymi – Bractwu Różokrzyża. W 1890 roku powstała rozprawa *W przedsionku Świątyni Mądrości. Historia prawdziwych i fałszywych Różokrzyżowców* (*In the Pronaos of the Temple of Wisdom Containing the History of the True and the False Rosicrucians*, niem. *Im Vorhof des Tempels der Weisheit enthaltend die Geschichte der wahren und*

Proza dydaktyczna z założenia miała pełnić rolę uzupełniającą w stosunku do publikacji podstawowych – przede wszystkim dzieł aspirujących do miana naukowych rozpraw o tematyce ezoterycznej, o których pisałam wcześniej. Atrakcyjna formuła, która pod literacką maską kryła idee i motywy obecne także w okultystycznych traktatach, nie pozbawiała tych utworów ich funkcjonalności (z akcentami postawionymi przede wszystkim na funkcji etycznej i poznawczej), przeciwnie, dzięki specyficznej budowie tych tekstów, w świadomości adepta miało dojść najpierw do uformowania, a następnie do utrwalenia, poprzez powtarzanie motywu w różnych wariantach, określonych obrazów i znaczeń. Inspirująca rola wyobraźni uruchamianej podczas tego procesu była jednym z najważniejszych czynników sprzyjających wtajemniczeniu, co podkreślało wielu ezoteryków tego okresu[110]. Warto w tym miejscu odwołać się do konkretnego przykładu. Dmitrij Lewicki, który w latach dwudziestych został członkiem inicjacyjnej grupy „Rycerzy Okrągłego Stołu" („Рыцари Круглого Стола"), zorganizowa-

falschen Rosenkreuzer), która cieszyła się na początku XX stulecia ogromną popularnością (odnotujmy kilka wydań anglojęzycznych i liczne przekłady na język niemiecki). W tym samym czasie wyszła powieść Hartmanna *Wśród Adeptów i Różokrzyżowców* (*With the Adepts. An Adventures Among the Rosicrucians*, niem. *Ein Abenteuer unter den Rosenkreuzern*, Leipzig 1899), którą prawdopodobnie publikowano także w odcinkach w rosyjskim „Rebusie" jako dzieło anonimowe pod tytułem *Среди Розенкрейцеров: Приключения одного исследователя оккультизма* („Ребус" 1904, № 40–41, 46–48, 51–52; 1905, № 1–6, 8, 10–11, 13–17). Z kolei Waite był autorem *Prawdziwej historii Różokrzyżowców* (*The Real History of Rosicrucians*), napisanej w 1887 roku oraz dwutomowego dzieła *Bractwo Różanego Krzyża* (*The Brotherhood of the Rosy Cross*), w którym jeden z rozdziałów poświęcony był tradycji Różokrzyżowej w Rosji (XIX. *The Rosy Cross in Russia*). Na szczególną uwagę zasługuje także praca Jenningsa (przyjaciela Bulwer-Lyttona) napisana w 1870 roku – *Różokrzyżowcy. Ryty i Misteria* (*The Rosicrucians. Their Rites and Mysteries*), która najprawdopodobniej zainspirowała Bławatską. Była to bardzo obszerna praca komparatystyczna, w której autor wyjaśniał rytuał i heraldykę bractwa między innymi przez pryzmat symboliki erotycznej, co stało się przyczyną skandalicznej sławy tej książki i licznych jej wznowień w ciągu następnych kilku dekad.

[110] Nie bez przyczyny Prokopiuk nazywa antropozoficzną neognozę „paradygmatem wyobraźni". Zob. na przykład: J. Prokopiuk, *Paradygmat wyobraźni*, w: idem, *Labirynty herezji*, Warszawa 1999, s. 237–313. Por. także omówione wcześniej poglądy Steinera na temat etapów inicjacji.

nej przy TT z myślą o młodzieży poszukującej dróg duchowego rozwoju, wspominał: „Zebrania nasze rozpoczynały się od medytacji. Potem szczegółowo analizowaliśmy przewidziane na najbliższy okres zadanie natury moralnej... Następnie każdy z obecnych czytał swój prywatny dziennik, który rycerze zobowiązani byli prowadzić każdego dnia... Dzięki temu znaliśmy szczegóły życia i myśli innych, co czyniło nas... członkami jednej duchowej rodziny. Od czasu do czasu Wiktor Adamowicz (Werakso, prowadzący grupy) czytał nam wybrany fragment... W nim w literackiej formie przedstawiany był epizod mówiący o duchowych przeżyciach człowieka, związanych z jego ewolucją”[111]. Z przytoczonego fragmentu można wyciągnąć wniosek, że próby zamknięcia edukacyjnych treści w ramy tekstu literackiego (opowieści, dziennika itd.) należały do standardowych metod pracy proponowanych przez liderów formacji okultystycznych. Potwierdza to wiele relacji członków innych grup o podobnym charakterze.

Chętnie wykorzystywanym przez nauczycieli gatunkiem literackim była przypowieść, która nawiązywała zarówno do tradycji wschodnich, jak i zachodnich szkół inicjacyjnych. Zastosowanie takiej formuły umożliwiało specyficzny kontakt z adeptem, oparty na symbolicznym języku i związanej z tym językiem tajemnicy. Ta tradycyjna metoda, należąca do najbardziej archaicznych sposobów wtajemniczenia, w którym zasadniczą rolę odgrywał tekst traktowany jako magiczna formuła odsyłająca aluzyjnie do innej rzeczywistości, nie tylko pobudzała wyobraźnię adeptów, którzy zaczynali dostrzegać ową subtelną sieć wzajemnych powiązań łączących „wszystko i wszystkich”, ale i umacniała w nich poczucie uczestnictwa w autentycznym misterium, a więc przynależności do grona wybranych. O tym fenomenie hermetycznej tradycji literackiej, operującej symbolami układającymi się w niekończące się szeregi znaków-tajemnic i znaków-kluczy Umberto Eco pisze następująco: „Każdy przedmiot, ziemski czy niebiański, skrywa jakąś *tajemnicę inicjacyjną* [...]. Za każdym razem, gdy sądzimy, że odkryliśmy jakąś tajemnicę, będzie ona nią tylko wtedy, gdy odsyła do in-

[111] Cyt. za: Е. Воробьева, *Неизвестный Кржижановский*...

nej tajemnicy, w ciągłym ruchu ku tajemnicy ostatecznej. Jednak świat sympatii to labirynt wzajemnych działań, w którym każde zdarzenie odpowiada przypominającej spiralę logice, podważającej ideę uporządkowanej czasowo linearności przyczyn i skutków. Ostateczna tajemnica nie ma racji bytu. Tajemnica hermetyczna musi pozostać tajemnicą pustą, gdyż ten, kto uważa się za zdolnego do odkrycia jakiejkolwiek tajemnicy, nie dostąpił prawdziwej inicjacji i zatrzymał się na powierzchownym poziomie znajomości kosmicznego misterium"[112].

Wśród tematów poruszanych przez okultystów-dydaktyków można wyodrębnić kilka podstawowych wariantów, przy czym w większości wypadków mamy do czynienia z połączeniem co najmniej dwóch lub trzech motywów w ramach jednego tekstu. Najbardziej rozpowszechniona jest prezentacja ezoterycznej koncepcji rzeczywistości, obejmująca dzieje (ewolucję) świata i wszechświata w wersji alternatywnej, czyli nieakceptowanej przez oficjalną dziewiętnasto- i dwudziestowieczną naukę. W tę wizję wpisane są zazwyczaj rozważania na temat celu i sensu życia istot ludzkich (a także wielu innych bytów, zarówno „niższych", jak i „wyższych", od człowieka w kosmicznej hierarchii) oraz prawdziwej – boskiej natury wszystkich elementów kosmosu. Niektóre teksty zawierają prognozy ostrzegające przed tragicznymi wydarzeniami mającymi nastąpić w niedalekiej przyszłości wraz z wyjaśnieniem przyczyn i skutków zapowiadanych oraz minionych katastrof. Część utworów ma charakter instruktażowy i zawiera mniej lub bardziej szczegółowe opisy procesu wtajemniczenia, których podmiotem autorzy najchętniej uczynią człowieka współczesnego, uwikłanego w konflikt dwóch odmiennych paradygmatów poznania, ale również sięgać będą po tradycyjne wzorce orientalne, by na tych przykładach wyjaśnić prawa rządzące boskim kosmosem: przede wszystkim prawo karmy i reinkarnacji (metempsychozy).

Ważnym aspektem prozy dydaktycznej, w znacznej mierze determinującym jej specyfikę, jest szczególne kryterium autorskie. W większości przypadków mamy do czynienia z tekstami,

[112] U. Eco, *Dwa modele interpretacji,* w: idem, *Czytanie świata*, tł. M. Woźniak, Kraków 1999, s. 10.

których twórcy byli jednocześnie teoretykami oraz liderami grup okultystycznych lub ich następcami (na przykład Jelena Bławatska, Nikołaj Roerich, Piotr Uspienski, Gieorgij Gurdżijew, Apołłon Karelin czy Konkordia Antarowa), a także osobami cieszącymi się w środowisku opinią znawców (na przykład Wiera Kryżanowska). Autorytet autora był tu zasadniczym walorem przyciągającym czytelników i słuchaczy.

To jednak nie wszystko. Znaczna część tekstów, które dla potrzeb tej książki można nazwać „opowieściami Wielkich Mistrzów" – jak przekonywali nominalni autorzy tych utworów – miała pochodzić od ich duchowych protektorów, najczęściej od Nauczycieli Mądrości, mahatmów, czyli Wielkich Duchów, przedstawicieli Białego Bractwa (zgodnie z tradycją różokrzyżową i teozoficzną), a także (w przypadku Wiery Kryżanowskiej) od duchów dawno zmarłych wtajemniczonych. Wielcy Nauczyciele, istoty bardziej duchowe niż ziemskie, dla których ograniczenia czasu i przestrzeni zdawały się nie mieć większego znaczenia, sobie tylko znanym sposobem, wykraczającym daleko poza możliwości przeciętnego człowieka, mieli dyktować (czy raczej przekazywać drogą telepatyczną) wybranym uczniom opowiadania i powieści spełniające rolę przesłania i duchowej instrukcji. Ta niezwykła forma komunikacji, oparta na zdolnościach „jasnowidzenia" i „jasnosłyszenia", która dzięki Bulwer-Lyttonowi, a także d'Alveydre'owi oraz Bławatskiej, stała się nieodłącznym elementem dyskursu ezoterycznego końca XIX i początku XX wieku, zainspirowała nie tylko zachodnich, ale i rosyjskich pisarzy-okultystów, uzyskując status szczególnie chętnie eksploatowanego chwytu.

Z drugiej strony teksty dydaktyczne to także „opowieści prawdziwe", odwołujące się w dużej mierze do tradycji prozy gotyckiej. Tematem tych utworów były nadprzyrodzone zjawiska i niezwykłe zdarzenia, których uczestnikami i naocznymi świadkami mieli być sami opowiadający. Zastosowany chwyt pierwszoosobowej narracji, akcentujący osobisty udział nauczyciela, nie tylko umacniał w słuchaczach i czytelnikach poczucie wiarygodności oraz obiektywizmu mistrza, lecz także stawał się ważnym dla współczesnego odbiorcy empirycznym dowodem prawdy. Nieodłącznym elementem tych opowieści

były wplecione w nie komentarze, które pozwalały nauczycielowi na przedstawienie etycznej wykładni czynów poszczególnych postaci i ich konsekwencji.

Zarówno teksty paraboliczne, jak i „opowieści prawdziwe" oraz „opowieści Wielkich Mistrzów" reprezentujące rosyjską ezoteryczną prozę dydaktyczną przełomu wieków stanowią grupę zróżnicowaną nie tylko pod względem formalnym czy fabularnym, ale także pod względem objętości. Część utworów to krótkie opowiadania z celowo zaakcentowanym przesłaniem moralnym, idealnie odgrywające rolę edukacyjnego narzędzia przydatnego podczas wykładu lub prelekcji, a także spełniającego swoje edukacyjne zadanie w ezoterycznej prasie. Zdarzały się także utwory nieco dłuższe, przeznaczone wyłącznie do druku.

Wśród tekstów należących do tej kategorii znajdują się również dzieła bardzo obszerne, z których część stanowią powieści, a nawet całe wielotomowe cykle powieściowe, ukazujące się najczęściej w odrębnych wydaniach książkowych lub krążące wyłącznie w rękopisach i maszynopisach w wąskim gronie adeptów. Formalnie i ideowo nawiązują one do wspomnianych powieści Bulwer-Lyttona, gdzie na plan pierwszy wysuwa się ich funkcja edukacyjna i etyczna, spełniająca w zamierzeniu autora-okultysty bardzo istotną rolę we wstępnym procesie ezoterycznego wtajemniczenia.

Należy dodać, że część utworów (głównie dydaktycznych cykli powieściowych Kryżanowskiej i Antarowej) ma niski lub bardzo niski poziom artystyczny. W ich przypadku porównania z literaturą popularną, a nawet powieścią zeszytową nasuwają się same. Sprzyja temu schematyczność fabuł, a co za tym idzie, ich wysoka przewidywalność oraz bardzo wyraźnie, i jednoznacznie nakreślone postawy moralne. Okazuje się jednak, że to, co w wypadku literatury popularnej stanowiło (i nadal stanowi) najważniejszą przyczynę jej krytyki, w odniesieniu do dydaktyki ezoterycznej, zdaniem jej autorów oraz apologetów, należało poczytywać za najpoważniejszy atut. Schematyzm czy przejrzyste kryteria moralne, a zatem czynniki ułatwiające odbiór masowemu czytelnikowi, miały bowiem do odegrania kluczową rolę w procesie edukacji okultystycznej, której

celem, zgodnie z założeniami teozofów i postteozofów, było dotarcie do możliwie najszerszego grona odbiorców. W takich kategoriach postrzegana była na przykład proza Kryżanowskiej, którą krytycy-okultyści chwalili właśnie za ową „prostotę i przystępność". W emigracyjnym „Okultyzmie i Jodze" nawet wiele lat po apogeum popularności pisarki znajdujemy następującą ocenę jej twórczości: „Porównując pozostawioną dla dobra ludzkości literacką spuściznę H. P. Bławatskiej i W. I. Kryżanowskiej, można śmiało powiedzieć, że pierwsza z nich otworzyła drzwi do naukowego Okultyzmu, dostępnego wszakże dla nielicznych [warto zwrócić uwagę na sformułowanie: „naukowy Okultyzm" – M. R.], podczas gdy druga udostępniła prawdziwą wiedzę najszerszym kręgom czytelników. H. P. Bławatska dała niepodważalne dowody istnienia wyższych światów, a nawet opisała je i przedstawiła prawa nimi rządzące, jej dzieła mają duży ciężar naukowy i nigdy nie stracą swego znaczenia, ale, niestety, dostępne są wyłącznie dla ludzi wykształconych, wyrobionych intelektualnie, podczas gdy W. I. Kryżanowska swoimi niezrównanymi powieściami kieruje wszystkich ku ścieżkom poszukiwań, a najbardziej skłonnym do refleksji pomaga znaleźć także klucz do skarbnicy wewnętrznego świata"[113].

Próba oceny wartości tych tekstów jako elementów procesu historyczno-literackiego musiałyby prowadzić nieuchronnie do przesunięcia ich na peryferia zainteresowań literaturoznawczych, jednak z perspektywy badań nad „okultystycznym syndromem" Srebrnego Wieku jako zjawiskiem kultury (w tym także kultury masowej) owe utwory zyskują status istotnych fragmentów omawianej rzeczywistości. Jako struktury schematyczne i przewidywalne teksty te wpisują się w ezoteryczną koncepcję *uniwersum* z jej mitycznym porządkiem jako podstawowym czynnikiem organizującym.

Równie istotne wydaje się w tym przypadku także projektowanie przez autorów specyficznego odbioru tych utworów, nastawionego na wywołanie silnych emocji. Wydaje się,

[113] Б. Влодарж, *В. И. Крыжановская-Рочестер (Критико-биографические заметки)*, „Оккультизм и Йога" 1961, № 25, с. 35.

że uwagi Piotra Kowalskiego na temat literatury popularnej można w tym kontekście zastosować także i do ezoterycznej dydaktyki: „Światy masowej wyobraźni zbudowane są z materii i wzorców mitycznych. To czerpanie z mitycznych struktur dzieje się więc na kilku różnych poziomach. Jedną sprawą są konstrukcje bohaterów wyposażonych w bajkowe atrybuty. Inną rzeczą jest operowanie przejrzystymi strukturami wartości (dobro *vs* zło). Eskapizm, oferowanie odbiorcy zastępczych przeżyć, sentymentalizm kiczu bądź *suspence*, wywołujący napięcie czy przerażenie [...] buduje osobliwą sytuację odbioru. Zakłada ona silną emocjonalność, buduje świat, który – jak w przypadku filmu – «jest-więcej-niż-rzeczywistością [...] bowiem rzeczywistość emocji wydaje się zawsze bardziej 'prawdziwa' niż rzeczywistość faktów»"[114]. Ten mityczno-emocjonalny aspekt utworów reprezentujących okultystyczną prozę dydaktyczną należy uznać za jeden z najważniejszych czynników budujących jej dominantę funkcjonalną, zorientowaną – podobnie jak w całej grupie tekstów należących do tej kategorii – na uzyskanie określonych efektów moralnych i poznawczych – oczywiście w ramach ezoterycznej świadomości.

Legendy rosyjskich templariuszy

Zbiór *Legend rosyjskich templariuszy* znany dzięki publikacjom Andrieja Nikitina[115] można uznać za najbardziej reprezentatywny, a nawet modelowy przykład ezoterycznej prozy dydaktycznej przełomu wieków. Jest to kanon, w skład którego wchodzi ponad sto dwadzieścia krótkich tekstów inicjacyjnych, stanowiących główne narzędzie procesu wtajemniczenia adep-

[114] P. Kowalski, *(Nie)bezpieczne światy masowej wyobraźni. Studia o literaturze i kulturze popularnej*, Opole 1996, s. 24–25. Cytat w cytacie to wypowiedź Alicji Helman, na którą powołuje się autor. Zob.: *A. Helman, Bogowie amerykańskiego Parnasu,* w: *Mitologie popularne. Szkice z antropologii współczesności*, red. D. Czaja, Kraków 1994, s. 57.

[115] Zob.: А. Никитин, *Мистики, розенкрейцеры и тамплиеры в советской России*, Москва 2002; idem, *Мистические общества и ордена в Советской России, вып. 1, Орден российских тамплиеров,* т. 3: *Легенды тамплиеров...*. Wszystkie cytaty z legend pochodzą z tego wydania.

tów tego okultystycznego zakonu rycerskiego[116] funkcjonującego w Rosji jeszcze kilka lat po rewolucji 1917 roku[117]. Legendy templariuszy – co zostało podkreślone przez Nikitina bardzo dobitnie – nie powinny być poddawane analizom literackim, bowiem nigdy nie aspirowały do miana literatury, a ich autorami kierowały zupełnie nieartystyczne motywacje[118]. Przede wszystkim ich celem było stworzenie specyficznego materiału dydaktycznego, pozwalającego na uzyskanie określonych efektów etycznych, wpisujących się w światopogląd większości grup okultystycznych tego okresu: stopniowych zmian w świadomości adeptów, którzy jako „rycerze", dążący do duchowej doskonałości, przyjmowali pełną odpowiedzialność nie tylko za swoje czyny, ale i myśli (co z kolei doprowadzić miało do przekształcenia człowieka w istotę wyższego rzędu – przejścia z poziomu „zwierzęcego" do poziomu duchowego[119]).

Elementy „literackości" – język i warstwa fabularna, sama w sobie będąca niezwykle interesującym materiałem badawczym jako bogate źródło motywów, które przeniknęły do różnych dziedzin sztuki XX stulecia – są w tych legendach, jak również w innych tekstach okultystycznych należących do kategorii prozy dydaktycznej, jedynie pretekstem do prezentacji określonych wzorców etycznych, a przede wszystkim czynnikiem ułatwiającym odbiór i dokładne zapamiętywanie określonych obrazów oraz całych struktur semantycznych, co stanowi podstawę procesu inicjacji. Nikitin proponuje zatem, by zbiór tych opowieści, nazywanych przez samych konfra-

[116] Jest bardzo prawdopodobne, że przynajmniej część z tych tekstów należy łączyć także z innymi formacjami zamkniętymi – przede wszystkim z bractwem Róży i Krzyża, na co wskazuje symbolika utworów.

[117] Aresztowania i procesy członków Zakonu Rosyjskich Templariuszy (grup z Moskwy, Swierdłowska, Soczi i Niżnego Nowogrodu miały miejsce w latach 1922–1944, o czym bardzo szczegółowo pisze Nikitin w pierwszych dwóch tomach rozprawy *Мистические общества и ордена в Советской России...*, т. 1: *Документы 1922–1930*, т. 2: *Документы 1930–1944,* публ. А. Никитина, Москва 2003.

[118] *Легенды тамплиеров...,* с. 4.

[119] Oczekiwanym, choć niepierwszorzędnym, rezultatem takiego długotrwałego treningu świadomości miały być umiejętności przypisywane Wielkim Wtajemniczonym: eksterioryzacja – wychodzenie z ciała fizycznego, transmutacja (duchowa alchemia), zdolność teleportacji oraz telepatia.

trów „medytacjami na określony temat", traktować jak elementarz, w którym ilustracje pomagają uczniowi zapamiętać litery, później słowa, a następnie czynności związane z tymi słowami, niezauważalnie przekładając się na życie: „[...] za fantasmagorią nieprawdopodobnych (komuś może się wydać wręcz prymitywnych) wydarzeń, w okolicznościach wykluczających możliwość jakiegokolwiek prawdopodobieństwa, w świadomości słuchacza rodzi się motywacja czynów, uniwersalna w każdej sytuacji wymagającej od istoty ludzkiej podjęcia świadomej decyzji, uruchomienia sił, które pozwolą pójść nie po łatwiejszej, lecz po bardziej godnej człowieka drodze"[120].

Słuchanie opowieści (a tylko taka forma przekazu, zdaniem Nikitina, była stosowana w omawianej formacji okultystycznej) o niezliczonych światach zasiedlanych przez duchowe istoty[121], tworzące razem z ludźmi tak zwaną „złotą drabinę kosmosów", o dziejach i upadku Altantydy, wtajemniczonych kapłanach Starożytnego Egiptu i ich misteriach, o ukrytych prawdach nauki Chrystusowej oraz o rycerzach Graala, pragnących przekształcić Wszechświat w Świątynię Bożą, kształtowało dalekie od religijnej ortodoksji, a jednak bardzo bliskie (przede wszystkim dzięki tradycji literackiej) wyobrażenia na temat dynamicznej natury „żywego kosmosu" i jego nieustannej ewolucji, nieśmiertelnego, boskiego ducha „ukrytego" w ciele człowieka, który także jest wpisany w tę ewolucję, wolności woli oraz niesubstancjalnej istoty zła, uczestniczącego w akcie zbawienia i podlegającego tym samym kosmicznym prawom[122].

---

[120] *Легенды тамплиеров...,* с. 5.

[121] Koncepcja ta wyrastała najpewniej z *Hierarchii niebieskiej* Pseudo Dionizego Aeropagity, choć różniła się w szczegółach, zwłaszcza w nazwach poszczególnych grup anielskich. Syryjski mnich wymieniał trzy hierarchie duchów złożone z trzech chórów. Pierwsza to zastępy Serafinów, Cherubinów i Tronów. Druga obejmowała Panowania, Cnoty i Potęgi, a trzecia armie Książąt, Archaniołów i Aniołów. Obszernie na ten temat zob.: G. Davidson, *Słownik aniołów, w tym aniołów upadłych*, tł. J. Ruszkowski, Poznań 1998.

[122] Ezoteryczna koncepcja zła zakłada jego soteryczną rolę w procesie rozwoju różnych istot (w pewnym sensie zło pobudza ich duchowy rozwój). Ponadto same „złe moce", czyli duchowe istoty reprezentujące owo zło, zdaniem okultystów, spełniwszy swoje zadanie, także wspinają się po „złotej drabinie".

Ściśle określona kolejność legend, układających się w dziewięć cykli, z których każdy obejmował dziesięć lub jedenaście opowieści, dawała adeptom poczucie „systemowości wiedzy" i stopniowego przechodzenia na coraz wyższe poziomy wtajemniczenia. Każdy templariusz-prozelita rozpoczynał od wysłuchania wstępnego cyklu inicjacyjnego, złożonego z trzech legend: *O złotej drabinie kosmosów* (*О золотой лестнице космосов*), *Buncie Satła* (*Бунт Сатла*) oraz *O Atlantydzie* (*Об Атлантиде*), wprowadzających i wyjaśniających podstawowe pojęcia ezoteryczne. Najważniejszą kategorią była tu hierarchia istot kosmicznych wraz z ich skomplikowanymi imionami[123] i wielowymiarowymi światami[124] oraz prawo rządzące „złotą drabiną", zwane „Boskim Prawem Tajnego Milczenia". Według niego istoty niższe nie mogą widzieć i słyszeć istot znajdujących się na wyższym etapie kosmicznego rozwoju aż do chwili, gdy same osiągną odpowiedni poziom i rozwiną stosowne duchowe potencje. Jedna z tych opowieści wprowadzała wątek walki toczącej się w innych wymiarach i światach, której ludzie jako istoty niższe nie są w stanie dostrzec. Szczególne miejsce zajmowała bitwa zastępów archanioła Michała z armią serafinów-Arlegów, zbuntowanych lucyferycznych duchów, które w imię wolności wszechświata postanowiły zerwać pieczęć milczenia i kosmiczną wiedzę uczynić dostępną dla wszystkich. Ostatnia z trzech wprowadzających legend oferowała ezoteryczną opowieść o kontynencie atlantyckim, która różniła się, co prawda, od wersji zaproponowanej przez Bławatską, ale w ostatecznym rozrachunku sprowadzała się do tego samego:

---

[123] „Учили жрецы этой группы, что в нашей вселенной существует Золотая лестница, по которой расположены миры, и идут они так: люди, Леги, Арлеги, Араны, Отблески, Нирваны и Нирваниды, духи Инициативы, духи Силы, духи Познания, духи Гармонии, духи Света и Зоны. Высочайшие в нашей вселенной, Зоны по благости своей спустились и расположили космосы свои между космосами Арлегов и Аранов, дабы ближе к нуждающимся в помощи раскинуть стан свой" (*Легенды тамплиеров...*, с. 11).

[124] Wymiary wyższych światów „złotej drabiny" narastały w następującym porządku: 4, 16, 256, 65536 itd.: „Принимая наш мир за четырехмерный (три измерения пространства и одно времени), космосы Золотой лестницы будут иметь следующее число измерений: космос Легов: $4^2 = 16$, космос Арлегов: $16^2 = 256$, космос Аранов: 256^2 и так далее", ibidem.

prezentacji helikoidalnego przebiegu kosmicznej ewolucji[125], w której najstraszniejsza nawet katastrofa (zatonięcie Atlantydy i gwałtowny kres wspaniałej cywilizacji) okazywała się tylko jednym z etapów rozwoju każdego gatunku i świata pokonującego stopnie „złotej drabiny".

Kolejne opowieści, których przynajmniej część tytułów warto wymienić: *O sfinksach* (4. *О сфинксах*), *Rady Eonów Mądrości* (6. *Советы Эонов Мудрости*), *Wysoki Umysł* (8. *Высокий Разум*), *Ojcze nasz* (9. *Отче наш*), *Czarny Graal* (27. *Черный Грааль*), *Maria z Magdali* (59. *Мария из Магдалы*), *Krew i złoto* (60. *Кровь и золото*), *Czarny Chrystus* (70. *Черный Христос*), *Cagliostro* (71. *Калиостро*), *Pierwsza i druga Pieczęć tajnego milczenia* (75. *Первая и вторая Печати оккультного молчания*), *Chrystus na błękitnych słońcach* (91. *Христос на голубых солнцах*), *Sabat* (114. *Шабаш*), *W Labiryncie* (118. *В Лабиринте*), *Kosmos liczb* (120. *Космос чисел*)[126], rozwijały zaakcentowane we wstępnych tekstach wątki, wprowadzając nowe pojęcia i stopniowo odtwarzając ezoteryczną geografię i historię wszechświata. Najczęściej były to zamknięte krótkie fabuły, odnoszące się zarówno do wzajemnych relacji różnych tajnych konfraterni, na przykład *O Tronie* (10. *О Троне*), jak też do przełomowych wydarzeń na skalę kosmiczną, na przykład *Jehowa* (11. *Иегова*), w które nierzadko uwikłane były nie tylko zastępy duchów-aniołów zamieszkujących poszczególne światy, ale także wybrani ludzie (najczęściej wtajemniczeni rycerze). Niektóre legendy miały charakter ontologiczny – dominował w nich wówczas opis danego świata, ewentualnie procesu jego powstawania lub upadku. Część legend, na przykład *Graal na Ziemi* (67. *Грааль на Земле*) i *Graal w kosmosach* (68. *Грааль в космосах*) podzielona była na krótkie, wyodrębnione fragmenty, przedstawiające ewolucję tego samego motywu w kilku okresach rozwoju danego świata (na przykład przemiany Świętego Graala na Ziemi) lub jego hipostaz w różnych świa-

[125] Zob.: fragment rozdziału *Drogi wtajemniczenia* poświęcony doktrynie teozoficznej.

[126] Numeracja legend jest nieodłącznym elementem tego kanonu, wyznacza bowiem porządek procesu inicjacji.

tach (na przykład Święty Graal w świecie zastępów archanioła Michała czy w kosmosie Aranów i Blasków).

Układ legend nie był podporządkowany chronologii, przeciwnie, wydaje się, że u podstaw inicjacyjnej metodologii tej formacji leżało wykształcenie w adeptach przekonania o umowności pojęcia czasu w kontekście kosmicznej nieskończoności i wielowymiarowości. Z tego powodu w bezpośrednim sąsiedztwie tekstów, w których opisywane wydarzenia rozgrywały się w trudnej do ogarnięcia przeszłości, na przykład w *Przeznaczonym* (125. *Предназначенный*):

> Мирны мирн лет тому назад... (с. 100)

znajdowały się opowieści współczesne, na przykład *Rozmowa istot Ziemi Jasnej* (126. *Разговор существ Земли Светлой*):

> В 1911 году, я одевшись, как одеваются бедные рабочие-поденщики, зашел в один из кабачков Монпарнаса. (с. 110)

Co ciekawe, w niektórych legendach o potencjalnie bardzo archaicznym rodowodzie, na przykład w cytowanym już *Przeznaczonym*, zdumiewa obecność pojęć należących do nowożytnej fizyki, a niekiedy do prognozowanej dopiero nauki przyszłości, a to wskazuje na dynamiczny charakter tych tekstów inicjacyjnych, traktowanych przez nauczycieli, wprowadzających swoich niższych stopniem konfratrów w arkana wiedzy, jak narzędzia, które na bieżąco można modyfikować, zachowując jednak ich podstawowe przesłanie dydaktyczne:

> Через некоторое время я достиг бесконечности, которая вся целиком горела ультра-инфра-ирна белым пламенем.

Zbiór legend rosyjskich templariuszy ma charakter synkretyczny. Zgodnie z opinią współczesnego komentatora tych tekstów J. Łazariewa ujawniają one zarówno inspiracje sięgające tradycji chaldejskiej, babilońskiej czy egipskiej, jak i późniejszej – gnostyckiej oraz stosunkowo najmłodszej – arturiań-

skiej[127], choć analiza poszczególnych wątków wskazuje, że chodzi tu jednak o niezbyt odległe w czasie wpływy literackie, a nie o wiedzę przekazywaną przez tysiąclecia w ramach nieprzerwanego łańcucha wtajemniczeń – jak chcieli sami okultyści.

Część legend omawianego zbioru przywędrowała do Rosji z Francji, gdzie członkiem jednego z tamtejszych bractw był późniejszy lider rosyjskich templariuszy – Apołłon Karelin[128]. Jak stwierdza Nikitin, Karelinowi należy przypisać przekład tych tekstów, a także autorstwo ponad połowy opowieści[129]. Okultysta prawdopodobnie wykorzystał motywy i symbole, które w tym czasie inspirowały wiele zachodnich grup typu zamkniętego, a w ramach migracji ich członków, wędrowały wraz z nimi, ewoluując i przystosowując się do poszczególnych doktryn.

Wraz z powstaniem organizacji typu otwartego, które programowo czerpały z różnych tradycji ezoterycznych i w ramach przygotowań do „wielkiej kosmicznej zmiany" prowadziły działalność popularyzatorską zakrojoną na bardzo szeroką skalę, teksty i poszczególne motywy stały się dostępne znacznie szerszemu gronu zainteresowanych, nie tracąc przy tym swego inicjacyjnego charakteru. Nadal – zgodnie z pierwotnym założeniem – odgrywały rolę narzędzi wtajemniczenia, tyle że ich

[127] Por. Е. Лазарев, *Послесловие комментатора*, в: *Легенды тамплиеров...,* с. 345.

[128] Po dwunastu latach przymusowej emigracji Karelin powrócił do Rosji w 1917 roku i założył Wschodni Oddział Zakonu Templariuszy (Восточный отряд Ордена тамплиеров), a także dwie organizacje anarchistyczne: Wszechrosyjską Federację Anarchistów (Всероийская Федерация анархистов) i Wszechrosyjską Federację Anarchistów-Komunistów (Всероийская Федерация анархистов-коммунистов). Zob.: *Мистические общества...,* т. 1: *Документы 1922–1930...,* с. 13.

[129] Karelin był także autorem interesujących sztuk-dialogów zatytułowanych: *Atlantyda* (*Атлантида*), *Jutrzenka chrześcijaństwa* (*Заря христианства*); *Światło Nie Stąd* (*Свет Нездешний*), *Gnostycy* (*Гностики*), *Rok 3217* (*Гностики*), *Czy to on?* (*Он ли это*?), które pełniły rolę uzupełniającego materiału dydaktycznego. Pomimo określenia gatunkowego, wskazującego na przynależność tych utworów do dramatu, rosyjscy templariusze nie zakładali ich scenicznej realizacji i przeznaczali te dialogi wyłącznie do słuchania. Teksty sztuk zostały opublikowane przez Nikitna w tym samym tomie co *Legendy rosyjskich templariuszy*.

dystrybucja (ograniczona w grupach zamkniętych wyłącznie do zaufanego grona adeptów) straciła swój restrykcyjny charakter, a one same znalazły się wówczas wśród wielu innych tekstów pełniących również funkcję inicjacyjną.

Jelena Bławatska: *Koszmarne opowieści*

Innym wariantem dydaktyki ezoterycznej są opowiadania inicjatorki ruchu teozoficznego – Jeleny Bławatskiej. Ich wyjątkowe miejsce wśród tekstów okultystów omawianej epoki określa nie tylko pozycja teozofki i jej inspirująca rola dla ezoteryzmu przełomu XIX i XX wieku, ale także specyficzna forma tych utworów, wyznaczająca pewien literacki standard, który stał się obowiązujący (choć nie jedyny) w tym środowisku.

Bławatska jest autorką opowiadań, które ukazały się już po jej śmierci w 1892 roku w zbiorze *Koszmarne opowieści* (*Nightmare Tales,* ros. *Кошмарные рассказы*)[130]. Jest to cykl dziesięciu utworów napisanych po angielsku w latach 1875–1891, z których siedem było publikowanych przed rokiem 1892 w różnych czasopismach, przede wszystkim o profilu okultystycznym. Ich powstanie przypada zatem na najbardziej intensywny okres twórczości teozofki, kiedy jej koncepcje podlegały najistotniejszym przeobrażeniom i przybierały ostateczną formę traktatów, które przyniosły jej sławę. Dlatego też warto sięgnąć do tych tekstów, stanowiących – jak się wydaje – swoiste *pendant* do *Izydy odsłoniętej i Doktryny Tajemnej*, ich uproszczoną wersję zawartą w krótkiej formie fabularnej, mającej z jednej strony przyciągnąć czytelnika i zachęcić go do dalszych studiów, kierując ku poważniejszym publikacjom, ale i wytłumaczyć „na autentycznym przykładzie" zjawiska należące do sfery ponadzmysłowej.

---

[130] Zbiór po raz pierwszy opublikowała międzynarodowa oficyna teozoficzna Theosophical Publishing Society: The Path (Madras–London–New York 1892). Obecnie lokalne centra TT chętnie udostępniają te teksty w zasobach wirtualnych. Na przykład: http://www.theosociety.org/pasadena/nightmar/night-hp.htm. Ze względu na trudny dostęp do wydania książkowego wszystkie rosyjskojęzyczne cytaty z *Koszmarnych opowieści* pochodzą ze strony internetowej poświęconej teozofii w Rosji http://www.theosophy.ru.

Dominacja funkcji edukacyjnej opowiadań Bławatskiej nie budzi wątpliwości. Koronnym argumentem jest obecność mniej lub bardziej zakonspirowanych komentarzy wplecionych w teksty wszystkich opowiadań, w których autorka, zwykle głosem wtajemniczonego narratora (pierwszoosobowego lub rzadziej trzecioosobowego), wyjaśnia okultystyczne pojęcia i idee. Większość utworów ma charakter dydaktycznej prozy ezoterycznej, chociaż dominanta kilku tekstów przesunięta jest w stronę spirytyzmu i mediumizmu[131].

Koszmarne opowieści, w skład których weszły kolejno: *Karmiczne wizje* (*Karmic Visions*, ros. *Кармические видения*), *Zaklęte życie* (*A Bewitched Life*, ros. *Заколдованная жизнь. Со слов Гусиного Пера*), *Czy sobowtór może zabić?* (*Can the Double Murder?*, ros. *Может ли двойник убить?*), *Niewyjaśniona tajemnica* (*Unsolved Mystery*, ros. *Неразгаданная тайна*), *Świecący dysk* (*The Luminous Shield,* ros. *Сияющий щит*), *Pieczara Echo. Historia dziwna, lecz prawdziwa* (*The Cave of the Echoes*. *A Strange but True Story,* ros. *Пещера Эхо, Странная, но правдивая история*), *Z polarnej krainy* (*From the Polar Lands*. *A Christmas Story,* ros. *Из полярного края, Рождественская история*), *Ożywione skrzypce* (*The Ensouled Violin*; ros. *Ожившая скрипка*), *Milczący brat* (*Молчаливый брат*) i *Legenda o Błękitnym Lotosie* (*The Legend of the Blue Lotus*, ros. *Легенда о Голубом Лотосе*), są zbiorem tekstów, zachowujących pełną spójność ideową, pomimo znacznych rozbieżności stylistycznych i warsztatowych. Co prawda, każde z tych opowiadań może z powodzeniem funkcjonować jako odrębny utwór, ale dopiero w zestawieniu ujawnia się w pełni

[131] Stosunek do spirytystycznych praktyk zmieniał się u okultystów wraz z upływem czasu. Do lat dziewięćdziesiątych XIX wieku ezoteryzm i spirytyzm łączyły się ze sobą w jeden nurt. Mniej więcej na początku XX stulecia sytuacja uległa radykalnej zmianie. Wielu ezoteryków (na przykład Rudolf Steiner czy Rene Guénon) zaczęło jawnie krytykować spirytyzm i mediumizm, kwestionując możliwości rzeczywistego kontaktu ze zmarłymi. Według ezoterycznego światopoglądu w przestrzeni astralnej, do której tak zwane medium ma dostęp, bytują jedynie „odpryski" („łuski") astralnych ciał zmarłych (czyli ich oddzielone już od ducha emocje), nie zaś oni sami czy też ich „duchy". O stosunku Steinera do mediumizmu zob. na przykład: P. Штайнер, *Теософское общество*, в: *Оккультные движения XIX и XX столетий* (GA 254), Ереван 2005, с. 55.

przesłanie autorki, odwołujące się do kompleksu teozoficznych idei znanych z jej traktatów i wystąpień.

U podstaw większości opowiadań tego cyklu leży chwyt polegający na bezpośredniej konfrontacji dwóch odmiennych paradygmatów, z których pierwszy możemy określić mianem zachodniego, odwołującego się do naukowego, pozytywistycznego i mechanistycznego wzorca rzeczywistości, będącego spuścizną filozofii oświeceniowej, a drugi związać z bardzo szeroko pojmowaną tradycją hermetyczną i przede wszystkim orientalną. Takie zderzenie, wpisane w los konkretnej postaci – najczęściej światłego przedstawiciela cywilizacji Zachodu, który styka się ze zjawiskami niemieszczącymi się w jego wizji świata, a następnie otrzymuje konkretną pomoc od adeptów wschodnich szkół inicjacyjnych – staje się pretekstem do rozważań nad rzeczywistą wartością jednej i drugiej formuły. Reprezentantem Zachodu jest w tych opowiadaniach także potencjalny odbiorca tych tekstów, który podczas lektury musi nieustannie konfrontować własną wizję rzeczywistości z owym „innym" paradygmatem. Nie trzeba dodawać, że zachodni wzorzec i będąca jego produktem nieufność wobec wszystkiego, co niepoliczalne czy niedostępne zwykłej percepcji, ponosi w opowiadaniach teozofki krach, podczas gdy „wschodnia metoda" zawsze okazuje się skuteczna, chociaż rezultat jej działań może sięgać daleko poza jedno ludzkie życie.

Koszmarne opowieści Bławatskiej otwierają *Karmiczne wizje*[132], utwór najbardziej oryginalny spośród wszystkich zamieszczonych w tym zbiorze. Zarówno jego warstwa fabularna, jak i formalna znacznie odbiega od wszystkiego, czego mógł oczekiwać dziewiętnastowieczny czytelnik skuszony konwencjonalno-gotyckim tytułem tomu. Utwór ten, podobnie jak *Pieczara Echo* oraz *Legenda o Błękitnym Lotosie*, zdradza wyraźne wpływy lektury Novalisa, przede wszystkim powieści *Henryk von Ofterdingen*, co pozwala ustalić jedno z licznych źródeł inspiracji teozofki[133]. *Karmiczne wizje* składają się z je-

[132] Utwór ten napisany został najprawdopodobniej w 1888 roku.

[133] Należąc do zrusyfikowanej linii niemieckiego rodu von Hahn, Bławatska swobodnie władała językiem niemieckim, chociaż zaczęła się go uczyć stosunkowo późno – dopiero jako dziesięciolatka. Jak pisze Żelichowska, dziew-

denastu wydzielonych przez autorkę fragmentów, oznaczonych rzymskimi cyframi, które tylko do pewnego stopnia związane są z chronologią zdarzeń i następstwem przyczyn i skutków. Zgodnie z tytułem opowiadania jego treść stanowią wizje, których podmiotem jest Dusza-Ego[134]. Na mocy odwiecznego prawa karmy wędruje ona przez tysiąclecia w kolejnych wcieleniach-inkarnacjach. Bławatska prezentuje łańcuch odrodzeń nieśmiertelnego ducha w śmiertelnych, przemijających ciałach: od występku rozpoczynającego „zaciągnięcie karmicznego długu", aż do jego ostatecznego spłacenia. Opowieść inicjuje scena, w której kapłanka Wielkiej Bogini rzuca klątwę na króla Franków Chlodwiga I, a następnie zostaje przez niego zamordowana. Przyczyną anatemy średniowiecznej Sybilli jest nie tylko zdrada, której dopuścił się władca, przyjmując chrześcijaństwo, ale przede wszystkim jego nienawiść wobec innych ludzi i nieposkromiona żądza zabijania. Od tego momentu mamy okazję śledzić losy Duszy-Ego w kolejnych wcieleniach. Bardzo ważną rolę odgrywa w tym utworze narrator, który zajmuje pozycję przewodnika i nauczyciela, tłumaczącego zawiłe ścieżki Duszy-Ego i kolejne, nieuchronne etapy jej losu. Pomiędzy zbrodnią dokonaną przez Chlodwiga a ostatecznym wyzwoleniem Duszy autorka umieszcza najbardziej rozbudowany fragment, odnoszący się do współczesności. Jego bohaterem jest potomek jednej z europejskich dynastii panujących, który w wyniku choroby ma okazję „zobaczyć" w kilku snach-wizjach swój przeszły i przyszły los. Ten chwyt pozwala Bławatskiej na przedstawienie teozoficznej idei rozwoju człowieka, u którego po szczęśliwym i nieświadomym okresie dzieciństwa oraz wczesnej młodości (do 21 roku życia, co stanowi sumę trzech sied-

czynka zadziwiająco szybko opanowała tę umiejętność. Można więc założyć, że jako zapalona miłośniczka książek, literaturę romantyczną czytała w oryginale.

[134] Zastanawiające, że bardzo podobną strategię zastosował Andriej Bieły w antropozoficznej powieści *Kocio Letajew* (*Котик Летаев*) z 1916 roku. Trudno mówić o bezpośrednich inspiracjach, choć wydaje się, że i one mogły mieć miejsce, zważywszy na teozoficzne zainteresowania Biełego (lektura dzieł Bławatskiej i innych teozofów) we wczesnym okresie twórczości, o czym symbolista wspominał w swoich memuarach. Zob. na przykład: А. Белый, *Начало века*, Москва 1990.

mioletnich okresów „upadku", po których ma nastąpić przełom prowadzący do odkupienia[135]) budzi się prawdziwe „ja", a wraz z nim pojawiają się „karmiczne konsekwencje" wszystkich poprzednich inkarnacji.

Bohater znękany krwawymi obrazami minionych wcieleń zaczyna rozumieć, że nawiedzające go wizje mówią o nim samym i dostrzegać następstwa każdego z popełnionych czynów. Co więcej, dzięki tej nowej percepcji i zrozumieniu, które przychodzą we śnie, Dusza-Ego jest w stanie dotrzeć do źródeł swojej duchowej wędrówki. Początek drogi Bławatska lokalizuje, zgodnie z koncepcją teozoficzną, w przestrzeni mitologicznej, która w tym opowiadaniu wydaje się znacznie bardziej realna niż rzeczywistość po przebudzeniu. Wizje nabierają coraz większej dynamiki. Zstępująca wędrówka do prapoczątków rozpoczyna proces inicjacji poprzez samopoznanie, o którym mówi większość szkół ezoterycznych. Najpierw bohater dociera do mitycznej krainy ognia (Muspelheim), gdzie widzi siebie jako gigantycznego jotuna ze skandynawskich mitów[136], stojącego twarzą w twarz ze swym władcą – ognistym Surturem[137]. Kolejna wizja przenosi bohatera do Północnego Kraju Mgieł i Królestwa Umarłych, by tam z ust Mrocznego Elfa otrzymać wiedzę na temat iluzorycznej natury śmierci, przebiegu kolejnych wcieleń, a przede wszystkim poznać ostateczny cel kosmicznej ewolucji: uzyskanie boskiej natury, która jest jednością.

W następnym obrazie nordyckie Parki – Norny[138] – pokazują Duszy-Ego jej przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, przy

[135] Rozwój człowieka „powtarza" przebieg cyklu kosmicznego, a zatem czwarte siedmiolecie jest etapem przebudzenia i wstąpienia na drogę „ku światłu". Zob.: rozdział *Drogi wtajemniczenia.*

[136] Jotuny (ze staroisl. *Jötunn* – żarłok) to skandynawskie duchy ognia, wrogowie ludzi, gigantyczne dzieci Imira i poddani Surtura. Zob. na przykład: G. Dumézil, *Bogowie germanów. Szkice o kształtowaniu się religii skandynawskiej*, tł. A. Gronowska, Warszawa 2006.

[137] Ibidem. W mitologii nordyckiej jest to królestwo ognia w przeciwieństwie do lodowej krainy Niflheim. W Muspelheim rządzi Surtur. Z iskier ognia Muspelheim powstały planety i gwiazdy.

[138] Norny w mitologii skandynawskiej to trzy półboginie, które przędą nić życia: Urd (przeszłość), Werdandi (teraźniejszość) i Skuld (przyszłość). Zob.: W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Kraków 1985, s. 761.

czym los całego świata okazuje się zależny od pojedynczej decyzji Duszy-Ego. To momentalne objawienie prawdy, następujące wraz ze zrozumieniem dynamicznej natury boskiego kosmosu, w którym każda istota w każdym momencie swojego istnienia wpływa na jego formę, staje u podstaw kolejnego snu człowieka: utopijnej wizji przyszłości, w której potomkowie europejskich rodów, zebrani przy jednym stole jak kochająca się rodzina, mądrze decydują o losach świata. Przekleństwo zostaje zdjęte i ludzkość doznaje samowybaczenia i samozbawienia. Mamy też inną wizję przyszłości, tym razem bardzo odległej (dokładnie o 971 tys. lat od prognozowanego przez ezoteryków zatopienia kontynentu Europejskiego), w której Dusza-Ego osiąga wreszcie wyzwolenie z karmicznego łańcucha wcieleń i przekształca się w nową istotę:

> [...] вдруг обнаруживает, что тело его исчезло или, точнее, заменено другим. Да, это уже не та высокая, благородная Форма, что он знал, но тело кого-то другого, о ком он ещё ничего не ведает.

Jest to więc kolejny motyw bezpośrednio odwołujący się do teozoficznej teorii ewolucji kosmicznej, w której człowiek, podobnie jak inne istoty, podlega stopniowej transformacji w drodze do boskiej pełni i jedności. Opowiadanie kończy się konwencjonalnym motywem, który spaja większość utworów tego cyklu – bohater budzi się ze snu, pozostawiając czytelnika z niewypowiedzianymi w tekście pytaniami o granice realności i iluzji, o prawdziwość zmysłowego i ponadzmysłowego świata, a przede wszystkim odwołuje się do ezoterycznego poglądu na temat snu jako wyjątkowego stanu, w którym dusza przenika do sfery ducha, lecz jej wewnętrzne moce są zwykle zbyt słabe, by obudzić w duszy samoświadomość. W odróżnieniu od snu, świadome wkroczenie do świata ponadzmysłowego (co poprzedzone jest najczęściej stosownymi ćwiczeniami-medytacjami) pozwala człowiekowi poznać prawdę o sobie jako istocie cielesnej i jednocześnie duchowej.

Drugie opowiadanie cyklu, zatytułowane *Zaklęte życie*, było opublikowane w dwóch anglojęzycznych czasopismach

teozoficznych: „Teozof" („The Theosophist" Vol. VI, 1885, No 11 [71] oraz 1885, No 12 [72]), a także w periodyku „Lucyfer" („Lucifer", Vol. IX, 1891, No 52; 1892, No 53–54)[139]. Należy ono do utworów z pogranicza opowieści i powieści, nie tylko ze względu na jego objętość, ale i specyficzną szkatułkową strukturę. Tekst ten składa się z prologu *Ze słów Gęsiego Pióra* (*Со слов Гусиного Пера*) oraz ośmiu rozdziałów zatytułowanych: *Opowieść nieznajomego* (*Рассказ незнакомца*), *Tajemniczy gość* (*Таинственный посетитель*), *Psychiczna magia* (*Психическая магия*), *Straszne wizje* (*Ужасные видения*), *Powrót wątpliwości* (*Возвращение сомнений*), *Wyjeżdżam, lecz nie sam* (*Я уезжаю, но не один*), *Wieczność w krótkiej wizji sennej* (*Вечность в кратком сновидении*), *Smutna opowieść* (*Печальная повесть*). Jest to utwór dość konwencjonalny, wpisujący się w romantyczną tradycję Hofmanowskich opowieści grozy z wplecionymi elementami ezoterycznymi, znanymi na przykład ze spuścizny literackiej Bulwer-Lyttona. Trzy opowieści, umieszczone „jedna w drugiej", zgodnie z formułą literackiej szkatułki, mówią kolejno: o niezwykłym śnie na jawie, którego doświadcza narratorka (*porte-parole* Bławatskiej), o starcu spisującym historię swego życia oraz o jego niezwykłym spotkaniu z japońskim mistrzem yamabuchi i konsekwencjach wynikających z tego wydarzenia. Trzy połączone ze sobą opowieści, a w nich dwoje niezależnych narratorów oraz zmieniające się dekoracje i postacie, słowem – dynamiczna akcja, daje możliwość zaprezentowania szerokiego spektrum wiedzy ezoterycznej w atrakcyjnej dla czytelnika formie.

Opowieść pierwsza rozpoczyna się nocą 1884 roku w niemieckim miasteczku Elberfeld[140]. Narratorka podczas choroby osiąga specyficzny stan świadomości, dzięki któremu staje się świadkiem sceny rozgrywającej się w oddalonej o setki mil

[139] Podaję za autorami anglojęzycznej strony zawierającej obszerny wybór tekstów ezoterycznych z XIX i XX wieku: http://www.katinkahesselink.net.

[140] To wątek autobiograficzny. O pobytach Bławatskiej w Elberfeld w 1884 roku wspomina Wiera Żelichowska w książce *Е. П. Блаватская и современный жрец истины: Ответ г-жи Игрек (В.П.Желиховской) г-ну Всеволоду Соловьеву*), którą opublikowano w Petersburgu w 1893 roku (tekst znajduje się w zasobach wirtualnych http://yro.narod.ru).

Szwajcarii. Umieszczając stosowne komentarze, odnoszące się do teozoficznej koncepcji człowieka jako istoty złożonej nie tylko z ciała fizycznego, lecz także innych aspektów bytowych, autorka wyjaśnia zjawiska „jasnowidzenia" i „jasnosłyszenia" oraz fenomen niezwykłej pamięci, związanej ze szczególną aktywnością tak zwanego ciała astralnego[141]. Te wyjątkowe zdolności pozwalają człowiekowi odtworzyć, z najdrobniejszymi szczegółami nawet po długim czasie widziany lub słyszany w transie tekst[142]. Tak właśnie dzieje się w tym przypadku.

> Во всяком случае, много дней спустя, я помнила каждое произнесенное в ту ночь „пером" слово. [...] Это случилось не в первый раз. Едва я села с намерением записать рассказ пера, как нашла его, по обыкновению, уже отпечатанным неизгладимыми чертами перед моим внутренним зрением, на скрижалях астрального света... Мне оставалось, как и всегда в подобных случаях, – только списывать рассказ, передавая его слово в слово...

Spisana (a nie wymyślona) przez Bławatską historia jest więc rodzajem opowieści Mistrza, w której prawdziwość czytelnik nie powinien wątpić, pomimo niezwykłych okoliczności, jakie towarzyszyły jej powstaniu. Jednak i dla sceptyków autorka znajduje logiczne rozwiązanie:

> Читателям, почему-либо предпочитающим видеть в этом рассказе обыкновенным образом сочинённое событие, а быть может, просто и сон, – перипетии поведанной гусиным пером драмы окажутся от этого не менее интересными.

[141] Zob.: rozdział *Drogi wtajemniczenia.*

[142] Ten wątek, jak sądzę, spełnia w tekście nie tylko rolę łącznika pomiędzy jednym i drugim opowiadaniem. Szczegółowe wyjaśnienia Bławatskiej sugerują związek tego fragmentu z kontrowersyjną sprawą „podwójnego autorstwa" jej dzieł, które – jak pisałam w poprzednim rozdziale – miały być dyktowane autorce *Izydy odsłoniętej* przez mahatmów. Ten problem budził szczególnie wątpliwości krytyków i wrogów teozofki, a próby wyjaśnień znajdujemy w wielu wystąpieniach samej Bławatskiej, jak i jej obrońców. Zob. na przykład: В. Желиховская, *Е.П.Блаватская и современный жрец истины...*

Tak oto czytelnik zostaje wprowadzony do kolejnej opowieści, której narrator i bohater, ów wspomniany na początku starzec, składa relację ze swojego niezwykłego i zarazem tragicznego życia. Zgodnie z przyjętą przez Bławatską metodą konfrontacji dwóch paradygmatów otrzymujemy na początku opowieść o tradycyjnym europejskim wykształceniu, opartym na oświeceniowych (ateistycznych) wzorcach, które kazały bohaterowi wierzyć jedynie w empiryczne dowody i wątpić we wszystko, co wykraczało poza racjonalną wizję świata. Ze wstępnych uwag na temat wykształcenia i pochodzenia, pełnych żarliwych deklaracji światopoglądowych, narrator wprowadza nas w zasadniczą część tego utworu:

> [...] родившись в Швейцарии у родителей французов, сосредоточивших всемирную премудрость в литературной триаде, состоявшей из Вольтера, Ж. Ж. Руссо и де Гольбаха [...] я вырос ярым материалистом и убеждённым атеистом. Я был совершенно не способен представить себе даже в воображении какие-то сверхъестественные существа, – не говоря уже о каком-то высшем существе, – властвующие над миром или даже вне видимой природы и отличные от неё. Вследствие такого умозрения я и взирал на всё то, что не могло быть подведённым под строгий анализ физических чувств, как на одну химеру. Душа – рассуждал я – даже допуская таковую в человеке, должна быть вещественной.

Jest to opowieść o spotkaniu z inicjowanymi buddystami Zen (praktykującym przyjacielem – Japończykiem, który reprezentuje średni stopień wtajemniczenia oraz Wielkim Mistrzem Yamabushi[143]). Tradycyjna formuła tej opowieści, przyjmująca niekiedy postać dialogu[144], innym razem monologu nauczy-

[143] Yamabushi – przedstawiciele japońskiej doktryny *shugendo*, będącej połączeniem ezoterycznej odmiany buddyzmu i elementów shintoizmu. Zgodnie z tradycją mistrzowie Yamabushi dysponują tajemną wiedzą i znani są ze swoich magicznych mocy.

[144] Warto zwrócić uwagę na tę dialogową formę, chętnie wykorzystywaną przez dydaktyków-okultystów. W ostatnich latach o dialogu jako charakterystycznej formie apokryficznych tekstów wczesnochrześcijańskich pisał rosyjski ba-

ciela lub pełnego wątpliwości wewnętrznego głosu ucznia, w której mistrz wprowadza sceptyka w meandry ezoterycznego poznania, jest doskonałym sposobem przemycenia wielu teozoficznych idei, wkładanych przez autorkę w usta bohaterów. Wieczne prawdy dotyczą przede wszystkim prawa karmy i wynikającej z tego prawa konieczności „wstąpienia na ścieżkę ducha", poznania jedynej prawdziwej, to znaczy, duchowej, rzeczywistości. Przewodnicy bohatera przedstawiają mu niepojęty i absurdalny według niego porządek świata, kwestionując całą wiedzę zdobytą w czasie studiów „w jednym z niemieckich uniwersytetów". Uczeń pozostaje niewzruszony aż do chwili, gdy na własną prośbę poznaje moc Mistrza. Jest to postać o klasycznych rysach Bulwer-Lyttonowskiego maga[145]: dumny starzec, którego spojrzenie w postaci świetlistego promienia przenika myśli i uczucia profana (ten klasyczny zespół cech będzie zresztą pojawiać się u Bławatskiej wszędzie tam, gdzie do akcji wkroczy „prawdziwy wtajemniczony" – zwykle reprezentant jednej z orientalnych duchowych dyscyplin). Za pomocą magicznych formuł i przedmiotów duch Szwajcara zostaje oddzielony od ciała (zgodnie z terminologią okultystów – jest to eksterioryzacja) i w jednej chwili „przeniesiony" do Europy. Tam jest on świadkiem serii tragicznych wydarzeń, które dotykają jego najbliższych. Po odzyskaniu świadomości we własnym ciele bohater nie wierzy w prawdziwość doświadczenia i oskarża Mistrza o szarlatanerię. Później, już po przyjeździe do Europy, kiedy wszystkie wizje sprawdzą się w najdrobniejszych szczegółach, bohater zrozumie – co zostało w tekście wyrażone wyjątkowo dobitnie – że jego sceptyczna postawa pogorszyła jeszcze bardziej los rodziny (czytelnik otrzymuje zestaw melodramatycznych wątków: siostra umiera w obłędzie, najstar-

---

dacz gnostycyzmu Wiaczesław Ws. Iwanow. Por.: В. Иванов, *Новые данные о предыстории мудрости в древневосточных текстах*, в: *Россия и Гнозис. Материалы конференции Москва ВГБИЛ 25–26 марта 1997 года*, Москва 1998, с. 5.

[145] To jeden z licznych literackich bliźniaków maga Mężnura, którzy zawładnęli masową wyobraźnią po publikacji powieści *Zanoni.* Znamienne, że ten właśnie wzorzec „wrósł" w kulturę masową XX–XXI stulecia i dziś trudno znaleźć utwór *fantasy*, w którym mag-czarodziej-wtajemniczony byłby „skonstruowany" według innego modelu.

sza siostrzenica zostaje sprzedana do domu publicznego, ślad po starszym siostrzeńcu ginie, a siódemka młodszych dzieci umiera w sierocińcu w wyniku epidemii, podczas gdy depesza wysłana z Japonii w dniu wizji wywołanej przez Mistrza mogła uratować ich wszystkich).

Dodatkowym efektem niedokończonego prawidłowo (z winy Europejczyka) przekroczenia sfery nadprzyrodzonej jest fatalna kondycja psychiczna bohatera. Szwajcar staje się więźniem demona, który opanowuje stopniowo jego ducha (warto zaznaczyć, że wątek opętania czy też nagle ujawnionej obecności złych mocy jako rezultatu wejścia adepta na ścieżkę duchowego rozwoju, należeć będzie do repertuaru klastycznych ostrzeżeń dydaktyków-okultystów). Bohater opowieści Bławatskiej staje się ofiarą swego „wewnętrznego" prześladowcy, choć równocześnie zyskuje wiele zdolności, o których wcześniej nie miał pojęcia. Między innymi coraz częściej zdarzają mu się stany niechcianej eksterioryzacji. Zaczyna widzieć także aurę innych ludzi, choć nadal wątpi w „duchowe" źródło tego fenomenu. Wreszcie podczas snu przeżywa własną śmierć. Ten jednoznacznie inicjacyjny motyw, obecny we wszystkich tradycjach ezoterycznych, jest przełomowym wydarzeniem w życiu Szwajcara. W konfrontacji ze swoim martwym ciałem po raz pierwszy zadaje on pytania o istotę istnienia i naturę swojej świadomości, która dotychczas wydawała mu się jedynie funkcją procesów fizycznych. Zdezorientowany popada w stan, przed którym ostrzegał go japoński przyjaciel. Rozpoczyna się kołowrót piekielnych duchowych mąk. Jego rytm wyznacza powtarzająca się wciąż od nowa sekwencja tych samych scen z życia i powracających emocji. Przebudzenie z tego snu-śmierci jest pierwszym krokiem ku wyzwoleniu. Bohater choruje, ale w końcu udaje mu się pokonać niemoc (to kolejny krok inicjacji). Następnie rozpoczyna się ścieżka ku światłu: zapada decyzja o powrocie do Japonii i rozpoczęciu monastycznego życia w jednym z buddyjskich klasztorów praktykujących odosobnienie. Tam udaje mu się zdobyć pewną kontrolę nad demonem, ale równocześnie duchowa nauka i praktyka uświadamiają mu, że do końca życia (w tym wcieleniu) nie zazna ostatecznego spokoju i nie zostanie mistrzem. Taka bowiem jest

cena, którą musi zapłacić profan, nie dopełniwszy zawczasu obrzędu oczyszczenia. Bohater wraca do Europy, gdzie zaszywa się w rodzinnym domu w górach, by spisać swoją historię. Tak oto autorka udatnie zamyka opowieść w krąg, kierując uwagę czytelnika-adepta nie tylko na problem spłaty karmicznych długów człowieka, czy korzyści płynących z duchowej nauki, co wydaje się głównym dydaktycznym celem tego tekstu, ale także poprzez kolistą kompozycję utworu odtwarza kosmiczną helikoidę, jedną z najważniejszych struktur związanych z teozoficzną wizją rzeczywistości, ilustrującą ewolucję każdej istoty i całego kosmosu.

Opowiadanie *Świecący dysk*, sygnowane jednym z używanych przez Bławatską pseudonimów – Hadji Mora, zostało opublikowane po raz pierwszy w nowojorskim „The Sun" z 2 stycznia 1876 roku. Można uznać je za swoisty wariant *Zaklętego życia*, podobnie jak opowiadanie *Z polarnej krainy*. W centrum tych tekstów znajduje się ten sam motyw konfrontacji dwóch postaw: wiedzy, którą dysponują adepci (pra)dawnych tradycji, i bezużytecznej w wielu przypadkach „racjonalnej" wiedzy przedstawiciela cywilizacji zachodniej. W utworze tym pod pretekstem błahej fabuły (poszukiwania psa zagubionego przez narratorkę w uliczkach Konstantynopola) autorka znajduje okazję nie tylko do zaprezentowania swojej wiedzy na temat jednego z mistycznych zakonów Orientu, ale i przedstawienia „na własnym przykładzie" niezawodności ich metody. Bezskuteczne poszukiwania pupila prowadzą narratorkę do siedziby wirujących derwiszy, dzięki czemu czytelnik otrzymuje krótki, ale zajmujący opis ich technik medytacyjnych, podany w takiej formie, by umocnić przekonanie o głębokiej wiedzy Bławatskiej na ten temat. Podobnie jak w poprzednich utworach stałym elementem tekstu są wplecione weń komentarze i dygresje, wskazujące, że autorka zetknęła się już wcześniej z podobnymi zjawiskami i – co istotne – została dopuszczona do tajemnic innych grup ezoterycznych, toteż rozmaite „fenomeny" nie budzą w niej szczególnego zdziwienia, a co najwyżej „naukową" ciekawość.

Mistycy ze Stambułu wykorzystują nadprzyrodzone zdolności karlicy Tatmos, która także jest członkiem tej formacji.

Osławiona „wyrocznia Damaszku", jak nazywa ją Bławatska, zostaje wprawiona w proroczy trans (czytelnik otrzymuje niepokojący obraz derwisza, unoszącego ciało kaleki nad swoją głową, a następnie wprowadzającego je w szybki ruch wirowy), który sprawia, że na czole kobiety pojawia się świetlista gwiazda. Kolejny etapem tej niezwykłej procedury jest przekształcenie się gwiazdy w tytułowy „świecący dysk". Ten utkany ze światła obiekt, wytworzony, jak się wydaje, z astralnego ciała karlicy, jest rodzajem hologramu (oczywiście ten termin nie pada w utworze) – trójwymiarowej mapy świata, na której można śledzić z wielką dokładnością wydarzenia rozgrywające się w czasie rzeczywistym, obserwując poruszających się po ulicach Konstantynopola ludzi i zwierzęta.

Dzięki wyroczni narratorka poznaje miejsce pobytu swojego ulubieńca, a jej towarzyszka przy okazji dowiaduje się o czekającym na nią liście oraz o niegroźnym wypadku krewnego. W przeciwieństwie do Szwajcara z *Zaklętego życia* obie bohaterki *Świecącego dysku* okazują się „mądrymi reprezentantkami kultury Zachodu", które zgodnie z hasłami TT nie tylko są wolne od rasowych uprzedzeń, ale i pełne szacunku dla obcej kultury i wiedzy. Ich postawa, daleka od krytycznych ocen i wątpliwości, antycypuje nową epokę (przypomnijmy egalitarne hasło formacji założonej przez Bławatską: ogólnoświatowe bractwo, którego członkami mogą być chętni bez względu na rasę, religię, klasę społeczną i płeć). Ten ostatni wątek został zresztą także przemycony do tego tekstu. Czyniąc kobiety głównymi postaciami utworu, reprezentującymi wzorcowe postawy (narratorka i jej towarzyszka) oraz niezwykłe zdolności (wyrocznia Tatmos), Bławatska zaznacza tym samym wyjątkową ich rolę jako nosicielek szczególnych duchowych potencji, niezbędnych w nadchodzącej epoce: intuicji i naturalnej umiejętności przenikania do tych obszarów wiedzy, które oficjalna (zachodnia) nauka jeszcze odrzuca, ale zgodnie z przekonaniem okultystów, niebawem będzie zmuszona uznać.

Motyw kobiety-medium i kobiety-wtajemniczonej pojawia się także w opowiadaniu *Czy sobowtór może zabić?* Po raz pierwszy utwór ten ukazał się pod tytułem: *A Story of the Mystical* w czasopiśmie „The Sun" z 26 grudnia 1875 roku. Osiem

lat później opowiadanie opublikowano w „The Theosophist" (Vol. IV, ze stycznia 1883 roku). Kanwą tego tekstu są wydarzenia autentyczne: tajemnicze morderstwo serbskiego księcia Michała Obrenowicza w 1868 roku, które stało się pretekstem do przedstawienia kolejnych okultystycznych idei. Kluczową rolę w tym utworze odgrywają trzy kobiety: narratorka (ponownie *porte-parole* Bławatskiej – świadek niezwykłych wydarzeń, przy tym badaczka magicznych praktyk i rytuałów, komentująca rozgrywające się sceny), czternastoletnia Frosia – rumuńska Cyganka posiadająca dar wieszczych snów oraz protektorka dziewczynki, tajemnicza Pani P., należąca do rodziny zamordowanego księcia – kobieta dysponująca „mocami" – o czym są przekonane osoby z jej otoczenia (w tym także narratorka – jej dawna znajoma):

> Это была моя старая знакомая госпожа П., выглядевшая ещё более бледно и таинственно, чем обычно. Увидев меня, она не выразила удивления, а просто поприветствовала по-сербски, трижды расцеловав в обе щеки.
>
> О её оккультном знании шёпотом рассказывали странные истории, и время от времени среди постояльцев, собиравшихся вокруг камина скромной гостиницы, распространялись захватывающие предположения.

Pomijając spirytystyczny czy raczej mesmerystyczny[146] wątek tego utworu, ze wszystkimi charakterystycznymi rekwizytami (medium wprowadzone w somnambuliczny trans przez fran-

[146] Mesmeryzmem lub magnetyzmem zwierzęcym nazywano pseudonaukową wersję spirytyzmu, zakładającą istnienie tak zwanych fluidów emitowanych jakoby przez żywe organizmy (podczas transu miały one wydzielać się z ust medium w postaci galaretowatej substancji). W tym utworze Bławatska wydaje się zwolenniczką tego nurtu, zapoczątkowanego przez Franza Mesmera na przełomie XVIII i XIX wieku, chociaż już w późnych latach osiemdziesiątych wypowiadała się negatywnie na temat spirytyzmu w każdej formie, twierdząc: „[...] wiem, że to nie dusze umarłych zdobywają nad nami władzę, lecz [...] ich astralne cienie, które muszą zginąć i przepaść, tak samo jak zginęły i przepadły ich ciała fizyczne. *Nieśmiertelny duch* [...] nie przyjdzie zastukać w stolik, ani nie wcieli się znów w materię, z której dopiero co się wyzwolił", *Из письма Е. П. Блаватской редактору „Ребуса"*, „Ребус" 1900, № 50, с. 488–489.

cuskiego „specjalistę", wykonującego stosowne zabiegi – tak zwane „passy", fluid sączący się z ust tegoż medium, sytuacja wymykająca się spod kontroli prowadzącego, nieodwracalne konsekwencje tego faktu w postaci tajemniczego zabójstwa na odległość itd.), jest to opowieść niosąca także przesłanie w duchu okultystycznym czy raczej okultystyczno-feministycznym. W pewnym sensie mamy tu do czynienia z nowatorskim połączeniem tradycyjnych wątków charakterystycznych dla prozy gotyckiej, gdzie kobiety odgrywają zwykle rolę niewinnych ofiar (tu Frosia) lub wiedźm (Pani P.) oraz motywu, który wyrasta właśnie z tradycji teozoficznej – kobiety wtajemniczonej nowego typu (oczywiście wzorcem jest sama Bławatska) – naukowca, badaczki kultów i rytuałów, podróżującej (samotnie!) po świecie w poszukiwaniu kolejnych „fenomenów". Co prawda, w utworach Bławatskiej to mężczyźni nieodmiennie będą grać rolę Wielkich Wtajemniczonych, ale już sam fakt zmiany ról i kostiumów jest znaczący przede wszystkim w kontekście głoszonych przez teozofów poglądów.

Jeśli zaś mowa o wtajemniczonych i ich niezwykłych umiejętnościach, to warto przyjrzeć się kolejnym tekstom omawianego zbioru – opowiadaniom *Niewyjaśniona tajemnica* oraz *Pieczara Echo*. Pierwszy z nich podejmuje jeden z bardzo popularnych wątków okultystycznego dyskursu XIX wieku – problem domniemanej długowieczności czy nawet nieśmiertelności słynnych magów i okultystów. Przykładem tego nurtu są liczne publikacje poświęcone hrabiemu Saint-Germainowi czy Cagliostro, którzy na przełomie wieków stali się swoistymi symbolami ezoterycznego wtajemniczenia w wersji zachodniej[147].

Bohaterem opowiadania Bławatskiej jest Vik de Lassa (alias: Flock Herzlich), którego niezwykłe cechy: tajemniczy

Cyt. za: Н. Богомолов, *Русская литература начала XX века и оккультизм,* Москва 2000, с. 294.

[147] W literaturze rosyjskiej ten wątek rozwinął Michaił Kuzmin w swojej powieści *Cudowne życie Józefa Balsamo, hrabiego Cagliostro* (*Чудесная жизнь Иосифа Бальзамо, графа Калиостро*) z 1916 roku. Zob. na ten temat: E. Biernat, *Wielki Mag: Motywy wolnomularskie w twórczości Michaiła Kuzmina,* w: *Światło i ciemność. Motywy ezoteryczne w literaturze rosyjskiej przełomu XIX i XX wieku,* red. E. Biernat, Gdańsk 2001, s. 151–172.

wygląd i rodowód, pamięć sięgająca co najmniej do czasów egipskiej królowej Kleopatry, wgląd w najbardziej ukryte ludzkie motywacje, zwłaszcza te nieszlachetne, budują mroczną atmosferę tego tekstu. Tym razem Bławatska sięga po konwencję opowiadania z wątkiem detektywistycznym. Jest więc kryminalna intryga z inspektorem policji w roli ofiary, ale nie ma wątpliwości, że domniemane czy faktyczne zabójstwo jest tu ponownie tylko pretekstem do prezentacji określonych idei. Opowiadając historię Vika de Lassy, który posiada jednocześnie cechy wtajemniczonego maga i szarlatana wykorzystującego ludzką naiwność, Bławatska unika jednoznacznych ocen. Pozostawia czytelnika wobec tytułowej nierozwiązanej tajemnicy. Cała linia fabularna, na którą składa się opowieść o budzących wiele wątpliwości i pytań działaniach okultysty (przepowiadanie przyszłości i odkrywanie przeszłości za pomocą aparatury łączącej cechy magicznych przedmiotów i techniki schyłku XIX wieku), śledztwo, zagadkowa, acz zapowiedziana kilka dni wcześniej, śmierć policjanta prowadzącego dochodzenie przeciwko tajemniczemu Węgrowi, a następnie samobójstwo samego okultysty, poprzedzone nagłym zniknięciem jego równie intrygującej żony, wydaje się jedynie zasłoną jakiejś prawdy niedostępnej czytelnikowi, ale najprawdopodobniej znanej autorce. Jest to raczej ilustracja tezy, że nie wszystko jest tym, czym się na pierwszy rzut oka wydaje, swoistą krytyką jednostronnej metody „szkiełka i oka", ponadto wskazaniem na istnienie niewyjaśnionych psychicznych fenomenów (hipnozy i możliwości zadania śmierci na odległość bez uciekania się do kontaktu fizycznego jak w opowiadaniu *Czy sobowtór może zabić?*), które wpisywały się w zainteresowania teozofów przełomu wieków.

Podobne wątki znajdujemy w opowiadaniu *Pieczara Echo*. Utwór ten opublikowano po raz pierwszy w bostońskim „The Banner of Light" z 30 marca 1878 roku, a następnie w czasopiśmie „The Theosophist" z kwietnia 1883 roku. Jedna z pierwszych wersji tego tekstu była znana czytelnikom rosyjskim dość wcześnie, bo już w 1886 roku, kiedy to ukazywała się w trzech odcinkach w okultystycznym „Rebusie". W wersji rosyjskiej utwór nosił tytuł *Jaskinia Ozierkow* (*Пещера Озерков*) i był

sygnowany znanym z listów indyjskich pseudonimem Bławatskiej – Radda-Bay.

Jest to także opowieść zrealizowana według schematu „historii prawdziwej", co potwierdza jej podtytuł:

> *Странная, но правдивая история*
>
> Эта история записана по рассказу её непосредственного свидетеля, русского дворянина, очень набожного и совершенно надёжного человека. Более того, некоторые факты, упоминающиеся в ней, были выписаны из документов полиции городка П. [...] Комиссия из Петербурга расследовала все факты, связанные с происшествием, и приказала хранить молчание.
>
> [...] Что произошло тогда, способен рассказать лишь очевидец. Списываю с дневника присутствовавшей на этом памятном вечере особы, давно умершей и вздрагивавшей до своего последнего дня при одном воспоминании о той „ночи ужаса"!

Tu również ważną rolę odgrywa wątek kryminalny (ponownie zabójstwo) oraz atmosfera narastającej tajemnicy i grozy, budowana za pomocą niemal identycznych środków: postaci słynnego węgierskiego maga, który pojawia się nagle na scenie wydarzeń (i równie szybko znika) wraz ze swoim egzotycznym asystentem – tym razem szamanem, obdarzonym zdolnością eksterioryzacji (w poprzednim utworze epizodyczną, co prawda, ale znaczącą rolę odgrywał milczący sługa Węgra – Nubijczyk)[148]. Ponadto główna scena wydarzeń – rozległy labirynt jaskiń, uważanych przez miejscową ludność za siedlisko sił nieczystych, a także obecność „dziwnego chłopca", który niepokojąco przypomina swoim wyglądem zaginionego przed laty krewnego – to wszystko buduje klimat gotycko-ezoteryczny. Mamy też, podobnie jak w opowiadaniu *Czy sobowtór może zabić?*, opis procedur magiczno-spirytystycznych o azjatyckim rodowodzie, które doprowadzają do dramatycznego finału: ja-

[148] To bardzo podobna postać do Turgieniewskiego Malajczyka-niemowy z ezoterycznej przecież *Pieśni triumfującej miłości* (*Песнь торжествующей любви*) z 1881 roku.

skinia wypełnia się dziwnymi oparami i hałasem zwiastującym obecność istot „nie z tego świata", z ciała chłopca materializuje się duch ofiary, wskazując na swego mordercę. Zabójca przyznaje się do winy i ponosi natychmiastową karę, tonąc w podziemnym jeziorze. Ta scena, swoją dynamiką żywo przypominająca Gogolowskiego *Wija*, zamyka „prawdziwą opowieść, spisaną według dziennika naocznego świadka", nie kończy jednak samego tekstu. Bardzo istotną, dydaktyczną, częścią tego utworu jest komentarz autorki, która cierpliwie tłumaczy poszczególne zjawiska, przedstawione wcześniej czytelnikowi. Warto przywołać go w obszernych fragmentach jako przykład chwytu charakterystycznego dla twórczości Bławatskiej i jej następców:

> Несколько слов в заключение. [...] Появление астральной формы [...] – обычное явление для ясновидящих. [...] Обмен „душами", как было подмечено, мог произойти между живыми людьми, незнакомыми друг с другом, и даже живущими в разных частях света. Это может произойти или в результате болезни, которая обычно ослабляет узы между астральным и физическим человеком, или вследствии какого-то оккультного действия. В левитации шамана также нет ничего необычного и если, находясь в трансе, от него отделился двойник, то пресса спиритуалистов часто сообщала о таком же феномене, который мы непосредственно наблюдали. Рассказ подтверждает, что испытали исследователи современных феноменов. В нём говорится, что в течение 10 лет реальный раз воплощённый „дух" был причиной всего произошедшего. Притянутый к земле он горел справедливой, но дьявольской местью, планирование и исполнение которой несомненно представляли непреодолимое препятствие прогрессу и очищению беспокойной души. Элементалы не играют роль в моей истории, за исключением того момента, когда их сильно потревожили звуки волшебного барабана и песни адепта. Действие этих существ нашло выражение в трепете языков пламени, ряби на воде озера

> и более сильном эхо. Феномены в П. были произведены и контролировались адептом-психологом, работавшим для, с и через развоплощённую душу, по заранее обдуманному плану жестокого возмездия, которое, хоть и принесло вред несчастному и беспокойному астральному человеку, всё-таки исполнило безошибочный закон Возмездия, наказав убийцу и освободив из тюрьмы невиновного.

Wątek zemsty zza grobu obecny jest także w opowiadaniu *Milczący brat*, które ze względu na swoją konwencjonalną gotycką formułę (Sycylia, zamek, brat-morderca, piękna i niewinna narzeczona o znaczącym imieniu Bianca, powrót ducha zamordowanego itd.) budzi umiarkowane zainteresowanie w kontekście ezoterycznym. Warto jednak zwrócić uwagę na pewien ważny motyw. Jest to kolejne już opowiadanie, w którym autorka wprowadza postać maga-okultysty. Tym razem jednak mamy do czynienia nie tylko z wtajemniczonym reprezentującym wątpliwą postawę etyczną (nastawionym na spektakularne sukcesy towarzyskie, bez oglądania się na konsekwencje – tak było w opowiadaniach *Pieczara Echo* i *Nierozwiązana tajemnica*), ale także o wyraźnie ograniczonych kompetencjach, słowem niewielkiej wiedzy, a jednocześnie przekonaniu o nieomylności i wyjątkowej skuteczności. W rezultacie niedouczony mag staje się głównym sprawcą nieszczęścia, bowiem jego magiczne zabiegi wyzwalają „moce", którym nie może sprostać.

Ten wątek nieodpowiedzialnej ingerencji w procesy wymykające się zwykłemu ludzkiemu poznaniu, wymagające od maga nie tylko pełnej kontroli, a przede wszystkim krystalicznie czystej postawy moralnej, Bławatska zapożycza bez wątpienia od wielokrotnie przywoływanego tu Bulwer-Lyttona. W *Zanonim* mamy analogiczną sytuację. Uczeń Wielkiego Maga Meżnura już na wstępnym etapie wtajemniczenia łamie zakaz Mistrza i wyzwala siły, nad którymi nie jest w stanie zapanować. W tym kontekście opowiadania Bławatskiej należy uznać także za rodzaj ostrzeżenia skierowanego do przyszłych adeptów – słuchaczy i czytelników zainteresowanych duchową

nauką. Podobnie jak wielu dydaktyków przestrzega ona przed niebezpieczeństwami czyhającymi na prozelitów już na samym początku procesu poznania.

Z *Zanoniego* pochodzi także inna inspiracja obecna w opowiadaniu *Ożywione skrzypce*, które po raz pierwszy ukazało się w czwartym numerze czasopisma „The Theosophist" ze stycznia 1880 roku.

Powieść Bulwer-Lyttona rozpoczyna się od historii genialnego włoskiego muzyka Gaetano Pisaniego, którego niezwykłe kompozycje i wykonania własnych utworów są rodzajem nadnaturalnego dialogu z kosmosem, swoistym „innym" (pozawerbalnym) językiem wtajemniczenia, słowem – magią. U Bławatskiej także pojawia się wątek genialnego skrzypka-okultysty, jednak w przeciwieństwie do Bulwer-Lyttonowskiego dobrodusznego Gaetano, bohater *Ożywionych skrzypiec* – Franz Stenio oddaje swój talent na służbę siłom zła. Aby osiągnąć sławę i pokonać w muzycznym pojedynku samego Niccolo Paganiniego (o którego konszachtach z diabłem także krążyły legendy), skrzypek zakłada struny wykonane z jelit swojego wiernego nauczyciela i opiekuna (gwoli sprawiedliwości dodać należy, że ofiara sama poświęca swoje życie w imię kariery Franza). Występ dochodzi do skutku, lecz muzyka, którą Franz w finale wydobywa z instrumentu okazuje się koncertem iście piekielnym – dźwięki to głosy potępionych dusz. Publiczność przechodzi od zachwytu do grozy. Wówczas w obłokach czerwonej mgły pojawia się cierpiący męki duch nauczyciela-mściciela:

> В этом зловещем высоком столбе дыма кое-кто распознал чётко обозначившуюся нелепую фигуру ухмыляющегося, отвратительного на вид старика с распоротым животом, из которого вываливались кишки, концы которых были натянуты на скрипке.

Ta makabryczna historia, wpisująca się raczej w tradycję prozy gotyckiej, która najbardziej spośród wszystkich *Koszmarnych opowieści* odpowiada tytułowi, ma także swój ezoteryczny wymiar. Pomijając okultystyczne pasje i lektury Franza, szczegółowo opisane przez Bławatską, istotną rolę – podobnie jak w innych tekstach teozofki – odgrywa wątek „odmiennych

stanów świadomości" bohatera, który zmagając się z chorobą, popada w rodzaj transu. Ten motyw możemy zresztą śledzić aż w siedmiu utworach zbioru, co świadczy o jego istotnym znaczeniu w koncepcji Bławatskiej. Właśnie w czasie snu (dodajmy: snu niezwykłego, raczej letargu, spowodowanego chorobą[149]) mają miejsce przełomowe wydarzenia w życiu bohaterów poszczególnych opowiadań. W *Ożywionych skrzypcach* dochodzi do wewnętrznej walki, odbywającej się w onirycznej przestrzeni, której fatalny rezultat określa dalszy bieg zdarzeń. Chociaż bohater budzi się z tego snu zupełnie nieświadomy procesów, które w nim zaszły, wszystkie tragiczne wydarzenia okazują się jego bezpośrednimi konsekwencjami.

Zbiór *Koszmarnych opowieści* zamyka *Legenda o Błękitnym Lotosie* wpisująca się przede wszystkim w orientalne fascynacje Bławatskiej, ale także wyraźnie nawiązująca do europejskiej tradycji romantycznej (by wspomnieć proroczy sen o błękitnym kwiecie, który śni bohater powieści Novalisa) i jednocześnie wyjątkowo dobitnie akcentująca dydaktyczne aspiracje autorki. Tekst po raz pierwszy został opublikowany w drugim numerze paryskiego czasopisma teozoficznego „Le Lotus Bleu" z 7 kwietnia 1890 roku jako rodzaj wstępu czy też okultystycznego komentarza do tego nowego tytułu na rynku wydawniczym. Właściwa legenda, należąca do kanonicznych przypowieści indyjskich (*Rigweda*), została przez autorkę „obudowana" z jednej strony słowem wstępnym, gdzie Bławatska wyjaśniła symbolikę kwiatu lotosu, sięgając do tra-

[149] Żadne ze źródeł biograficznych nie precyzuje, na jaką konkretnie chorobę cierpiała Bławatska, ale wszystkie mówią o zdarzających się bardzo często stanach zagrożenia życia, wobec których lekarze rozkładali ręce (wiadomo, że pojawiały się obrzęki całego ciała, uniemożliwiające poruszanie się, do tego nieznośne reumatyczne bóle i niewydolność sercowo-naczyniowa). Teozofka przypisywała tej chronicznej chorobie wyjątkowe znaczenie. Jej zdaniem był to czynnik wyzwalający „jasnowidzenie" i „jasnosłyszenie", a także uzdrowicielskie moce, którymi okultystka podobno dysponowała. Ta koncepcja wpisuje się w ezoteryczną wizję człowieka jako istoty złożonej z kilku poziomów bytowych. Według tej koncepcji przyczyna każdej choroby ciała fizycznego tkwi w jakiejś dysfunkcji ciała eterycznego, a ono u Bławatskiej podlegać miało stałym wpływom „wyższych światów". Jak się wydaje, dlatego wielu z bohaterów jej prozy właśnie podczas choroby osiąga „odmienne stany świadomości".

dycji starożytnego Egiptu i Indii i wytłumaczyła tym samym wybór nazwy czasopisma:

> Название каждого журнала или книги должно иметь какой-то смысл, и особенно это относится к публикациям теософическим. [...] Поскольку аллегория является душой восточной философии, можно не согласиться с тем, что в названии „Le Lotus Bleu" ничего нет кроме названия водного растения – *nymphea cerulea* или *nelumbo*. [...] Это таинственное и священное растение в течение веков рассматривалось и в Египте, и в Индии как символ Вселенной. Нет ни одного монумента в долине Нила, ни одного папируса без изображения этого растения на почётном месте. На капителях египетских колонн, на тронах и даже на головных уборах божественных царей – везде присутствует лотос как символ Вселенной.

Z drugiej strony tekst został opatrzony licznymi komentarzami w formie przypisów, które miały zachodniemu czytelnikowi przybliżyć indyjską mitologię i symbolikę. Utwór ten można uznać za swego rodzaju podsumowanie całego tomu nie tylko ze względu na finalne miejsce zajmowane wśród innych tekstów, ale przede wszystkim z powodu otwartych deklaracji autorki, jak i subtelnych dygresji, w które *Legenda* została obficie zaopatrzona. Warto zaznaczyć, że Bławatska prezentuje tu odmienną niż w pozostałych utworach zbioru strategię pisarską, zbliżającą *Legendę* raczej do jej prac teoretycznych (*Doktryny Tajemnej* i *Izydy odsłoniętej*). Nie tylko wchodzi w polemikę z potencjalnym czytelnikiem, ale i z „profesjonalnymi" badaczami Orientu, którzy zarzucali jej niekompetencję polegającą na chaotycznym i niepopartym żadnymi naukowymi przesłankami mieszaniu wątków, imion czy nazw pochodzących z różnych tradycji religijnych:

> Давайте же оставим востоковедов на милость их фантастических спекуляций. Какая нам разница, Харишандрой или Амбаришей зовут эгоистичного

> и трусливого принца, ставшего причиной превращения белого лотоса в голубой?

Ta specyficzna i – dodajmy – bardzo dla teozofki charakterystyczna pozycja religioznawczo-komparatystyczna stanowi klucz do tego utworu, a zarazem i do pozostałych *Koszmarnych opowieści*. Wskazuje na to fragment wstępu, w którym Bławatska zapowiada i jednocześnie komentuje analogie pomiędzy indyjską legendą a biblijną opowieścią o Abrahamie i Izaaku. Zgodnie z koncepcją rozwiniętą w *Doktrynie Tajemnej* autorka wskazuje na „ewidentny", jej zdaniem, wspólny rodowód obydwu tekstów, który potwierdzać ma istnienie jednej duchowej tradycji, z której wyrastają wszystkie religie i wierzenia.

> Мы скоро увидим, что основной эпизод истории странно напоминает другую легенду – историю об Аврааме и жертвоприношении Исаака в Библии. Разве это не является доказательством того, что Тайная Доктрина Востока имеет веское основание утверждать, что имя патриарха не было ни халдейским, ни иудейским, но скорее эпитетом и санскритской фамилией, означающей а-брам, то есть тот, кто не является брамином, дебраминизированный брамин, тот кто опустился или лишился своей касты?

Przywołana przez Bławatską wersja *Legendy o Błękitnym Lotosie* rzeczywiście przypomina biblijną opowieść. Jest to historia indyjskiego władcy, który obiecał bogu Warunie złożenie ofiary ze swego pierworodnego, jeśli tylko bóg ześle mu łaskę posiadania wielu następców. Syn, o znaczącym dla rozważań teozofki imieniu Rochita (Рохита) – „czerwony", odmawia spełnienia ofiary. Jako samolubny młodzieniec zupełnie nie przejmuje się losem poddanych swego ojca narażonych na zemstę boga. Co więcej, kierując się egoizmem, znajduje zastępcę – Sunasefę (Сунасефа), dobrego (wtajemniczonego w arkana Wiedzy) chłopca z bardzo biednej rodziny, który zgadza się zginąć na całopalnym stosie, rozumiejąc „wyższą" potrzebę,

czyli boski nakaz. W ostatniej chwili, gdy Sunasefa leży na stosie, recytując modlitwy, a jego ojciec jak patriarcha Abraham ma zadać mu śmiertelną ranę, ingeruje bogini Lakszmi, „podmieniając" niewinną ofiarę na niegodziwego księcia. Ocalony Sunasefa budzi się wśród lotosów, które przyjmują w tym momencie barwę nieba. Na jego piersi, w miejscu, gdzie dotknął jej nóż ojca, także rozkwita błękitny lotos – symbol wieczności. Sunasefa dziedziczy tron i w kolejnej inkarnacji rządzi swoim ludem przez 8400 lat, natomiast Rochita ma spłacać swój karmiczny dług w kolejnych wcieleniach. Co ciekawe – książę ma odrodzić się jako prarodzic egoistycznej rasy, która z czasem jednak uzyska szansę na przemianę i oświecenie. Tą szansą, jak przekonuje okultystka, jest dla jego potomków żyjących na Zachodzie „Błękitny Lotos", przynoszący „dobrą nowinę" teozofii:

> Принц, который не знает, как умереть для своих подданных, не достоин править детьми Солнца [...] Что касается Рохиты-Девараты, или богом данного, коим он был, – его постигла та участь, которую предсказала Лакшми-Падма. Он родился на свет в семье иностранца без касты [...] и стал прародителем грубых рыжеволосых народов, обитающих на Западе. Именно ради преображения этих народов и был создан „Голубой Лотос".

Ostatnie zdanie cytowanego fragmentu można uznać za przesłanie *Koszmarnych opowieści*, traktowanych jako jedna całość. Bławatska aluzyjnie wskazuje w nim nie tylko na nadchodzący przełomowy moment kosmicznej ewolucji, dotyczący całej cywilizacji Zachodu, która wreszcie osiągnęła gotowość do przejścia na wyższy poziom rozwoju, ale także podkreśla rolę teozofii jako źródła duchowego impulsu, inicjującego tę przemianę.

Wiera Kryżanowska-Rochester: *Pięcioksiąg Wtajemniczenia*

Do grona rosyjskich wtajemniczonych, których twórczość obejmuje ezoteryczną prozę dydaktyczną inspirowaną teozofią, należy bez wątpienia Wiera Kryżanowska (1861–1924). Pod wieloma względami to właśnie jej zawdzięczamy powstanie tej odmiany prozy okultystycznej w Rosji. Sylwetkę pisarki przybliżył polskim czytelnikom Tadeusz Klimowicz, który w książce poświęconej dziejom spirytyzmu i okultyzmu w literaturze rosyjskiej nie tylko nakreślił twórczą biografię Kryżanowskiej i wskazał główne wątki obecne w jej prozie, a także dokonał sprawiedliwej oceny pisarskiego warsztatu, zwracając uwagę na cechy, które lokalizują tę autorkę wśród twórców literatury popularnej, ocierającej się o kicz[150].

Badacz nie ukrywał, że odtworzenie faktów z życia Kryżanowskiej jest bardzo trudne, bowiem nie zostawiła ona niemal żadnych komentarzy dotyczących własnej twórczości[151] ani tym bardziej tekstów polemicznych, charakterystycznych dla twórców literatury wysokiej. Należy dodać, że spod jej pióra nie wyszły także traktaty czy inne teoretyczne teksty poświęcone ezoteryzmowi, jak to miało miejsce w przypadku większości autorów dydaktyki okultystycznej. Ze względu na tematykę jej utworów, a także owe „niedoskonałości" warsztatu rosyjska krytyka literacka przełomu wieków milczała na temat pisarki (pomimo rekordowych nakładów książek sygnowanych jej nazwiskiem wydawanych w przedrewolucyjnej Rosji).

[150] Zob.: T. Klimowicz, *Poszukujący, nawiedzeni, opętani*. *Z dziejów spirytyzmu i okultyzmu w literaturze rosyjskiej,* Wrocław 1992, s. 37 i n.

[151] Wyjątek stanowią przywołane przez Klimowicza wypowiedzi pisarki drukowane w lutowym numerze „Izydy" z 1910 roku (T. Klimowicz, *Poszukujący, nawiedzeni, opętani*..., s. 37), a także przedmowa do jednej z powieści, gdzie autorka wspominała o negatywnych ocenach swojej twórczości „[...] oglądając się na przebytą drogę, mogę powiedzieć sobie: PER ASPERA"!... Na drodze swojej nie spotykałam łatwych postępów, życzliwości, przyjaźni i wsparcia; przeciwnie, nie mówiąc już o eksploatowaniu mnie i wrogiej nieżyczliwości; nierzadko niskie drwiny lub też złośliwe przemilczanie – uczyniły wszystko, ażeby zagłuszyć moje prace", cyt. za polskim wydaniem, z zachowaniem gramatycznej specyfiki tekstu. W. Kryżanowska, *Pięcioksiąg ezoteryczny. Prawodawcy,* t. 3, nazwisko tłumacza nieznane, Gdańsk b.d.w. (Powrót do Natury. Katolickie publikacje), s. 4.

Niemałym wysiłkiem udało się jednak dotrzeć do źródła, dzięki któremu wiedza o Kryżanowskiej znacznie się poszerza, choć w dość specyficznym kontekście. Mowa o wspomnianym wcześniej emigracyjnym czasopiśmie „Okultyzm i Joga", którego jeden z numerów z 1961 roku nosi podtytuł *Tom dwudziesty piąty poświęcony światłej pamięci Wiery Kryżanowskiej-Rochester* (*Книга двадцать пятая посвященная светлой памяти Веры Крыжановской-Рочестер*[152]). Podniosły ton towarzyszy wszystkim zamieszczonym tu tekstom o okultystce, czemu trudno się dziwić, zważywszy profil tego periodyku, poświęconego w całości ezoteryce. Oto jeden z najbardziej „hagiograficznych" fragmentów, w którym oprócz epitetów określających Kryżanowską jako doskonałą pisarkę i nadających jej niemal status świętości, znajdujemy szereg tradycyjnych motywów teozoficznych: między innymi Wielkie Białe Bractwo, ewolucyjną misję dla dobra ludzkości itd.: „Jej imię [Kryżanowskiej – M. R.] znane jest nie tylko każdemu rosyjskiemu okultyście i ezoterykowi – czytamy we wstępie Asiejewa – lecz i wszystkim kulturalnym ludziom, słynąc jako imię autorki nieocenionych powieści okultystycznych, opowieści czy baśni. I oto teraz w naszych budzących lęk i niepokój czasach postanowiliśmy godnie przypomnieć setną inkarnacyjną rocznicę tej słynnej duchowej nauczycielki, natchnionej głosicielki wiecznej Prawdy [...]. Nie mamy wątpliwości, że Wiera Iwanowna była jedną ze współpracownic Wielkiego Białego Bractwa, jego pomocnicą w wypełnieniu nadrzędnego planu ewolucji. W pełni posiadła ona zaufanie Wielkiego Egregora [tu Wielkiego Ducha, Mistrza – M. R.], wspaniale wypełniwszy swoją misję, swoją powinność wobec Boga, świata i ludzkości"[153].

[152] Zob.: „Оккультизм и Йога" 1961, № 25 (Асунсион). W kolejnych numerach czasopisma z lat 1961–1964 (nr 26, 27, 28, 29 i 31) Polak Błażej Włodarz ze Złotego Kłosu, tłumacz polskich przedwojennych edycji Kryżanowskiej, przeprowadza obszerną analizę twórczości pisarki z perspektywy ezoterycznej.

[153] А. Асеев, *Миссия В. И. Крыжановской-Рочестер*, „Оккультизм и Йога" 1961, № 25, с. 3. Warto dodać, że i wśród współczesnych wydawców Kryżanowskiej zdarzają się tacy, którzy traktują jej utwory jako ceny materiał edukacyjny, przydatny w procesie duchowego rozwoju: „Rzeczywiście Wiera Iwanowna, która dogłębnie poznała tak zwane nauki hermetyczne, zaproponowała bardzo solidną metodę psychicznej terapii – za pomocą powieści [...].

Z memuarów i listów zamieszczonych w „Okultyzmie i Jodze" dowiadujemy się wielu interesujących szczegółów dotyczących biografii pisarki. Ze względu na unikalny charakter wspomnianego wydawnictwa warto przedstawić bliżej niektóre fakty z jej życia, zwłaszcza że część z nich powiela typowy dla wtajemniczonych mit o niezwykłych zdolnościach notowanych już od najmłodszych lat czy nadprzyrodzonych kontaktach z Wielkimi Nauczycielami.

Kryżanowska urodziła się 2 lipca 1861 roku w Warszawie, w rodzinie rosyjskiego generała artylerii. Redaktor „Okultyzmu i Jogi" wspomina o polskich korzeniach pisarki, jednak nie rozwija tego wątku. Od dzieciństwa towarzyszyły jej podobno niespotykane zjawiska, których natury, niestety, memuarysta nie ujawnia. Nadprzyrodzone zdolności rozwijała dzięki wsparciu rodziców – także okultystów. Kiedy rozpoczęła naukę w Jekatierinskim Instytucie dla Panien w Petersburgu, jej „nadzmysłowa" wrażliwość miała przekształcić się w zdolności mediumiczne. Zostały one odkryte przypadkowo. Z relacji Wsiewołoda Nymtaka wynika, że przyszła autorka prozy okultystycznej jako pensjonarka nie była w stanie napisać samodzielnie nawet kilku spójnych zdań[154]. Męcząc się nad pracami domowymi, zasypiała we łzach. W czasie jednego z takich wieczorów ujawniły się jej nadzwyczajne zdolności. Na pozostawionych pod poduszką czystych kartkach Kryżanowska znalazła rano tekst, napisany jej charakterem pisma. Wkrótce pojawił się tajemniczy nauczyciel i przyjaciel z innego wymiaru – hrabia Rochester, John Wilmot (1647–1680)[155], postać otoczona aurą wielu fantastycznych

---

Swoimi utworami Wiera Iwanowna wzywa do duchowego oczyszczenia świadomości i przyjęcia prawdziwej, głębokiej wiary w Boga [...], zwraca uwagę na obecność w otaczającym świecie realnych, niewidzialnych sił zła, których sens istnienia polega na wprowadzaniu zasadniczych zmian w moralności ludzi", В. Ковальков, *Предисловие редактора. Теоретические и опытные основания „науки душы" – физической психологии*, в: В. Рочестер (псевдоним), *В царстве тьмы. Герметический роман-трилогия. Роман первый: Призраки замка Зельденбург*, Москва 2001, с. 4, 7.

[154] В. Нымтак, *В. И. Крыжановская-Рочестер. (Биографический очерк)*, „Оккультизм и Йога" 1961, № 25, с. 16.

[155] Postać ta została przypomniana niedawno przez reżysera Laurence'a Dunmore'a w hollywoodzkim filmie *Rozpustnik* (*The Libertin*) z 2004 roku.

legend i ciesząca się na Zachodzie niesłabnącą popularnością już od osiemnastego stulecia[156]. Oto opis ezoterycznego portretu Rochestera, który wisiał w salonie Kryżanowskiej: „Zobaczyłem głowę mężczyzny około trzydziestki ze spokojnymi dużymi oczyma i ledwo widocznymi wąsami; fluidy otaczające obłokami jego głowę przykrywały górną część prawej strony twarzy i połowę czoła”[157]. Hrabia zaoferował okultystce współpracę „na rzecz dobra i prawdy”, na którą ta chętnie przystała. Niemal w tym samym czasie pojawiła się inna istota duchowa, reprezentująca zło, która zaproponowała swoje wsparcie „po przeciwnej stronie barykady”. Kryżanowska pozostała jednak nieugięta, za co przyszło jej zapłacić wysoką cenę – jak twierdzi redaktor „Okultyzmu i Jogi” – wkrótce spotkała ją seria nieszczęść: bankructwo rodziny, a następnie śmierć ojca. Nie utraciwszy wiary, przyszła pisarka zaufała Rochesterowi. Dzięki małżeństwu ze znacznie starszym od siebie Siergiejem Siemionowem, wysokim urzędnikiem w kancelarii carskiej, a przy tym także okultystą i współzałożycielem petersburskiej grupy zajmującej się badaniem tak zwanego psychizmu (Кружок для исследования в области психизма[158]), młoda adeptka wiedzy tajemnej w osiemnastym roku życia rozpoczęła karierę literacką.

Pisała, znajdując się w mediumicznym transie z odchyloną głową i zamkniętymi oczyma: „Często w czasie rozmowy nagle milkła, lekko bladła i przesuwając ręką po twarzy zaczynała powtarzać wciąż tę samą frazę: szybko ołówek i papier! Zwykle w tym czasie Wiera Iwanowna siedziała już w fotelu przy biureczku, na którym prawie zawsze były rozłożone ołówki i ryza papieru. Jej głowa odrobinę odchylała się do tyłu, a półprzymknięte oczy wpatrywały się w jeden punkt. Nagle zaczynała pisać, nie patrząc na papier [...]. Ten trans trwał od 20 do 30 mi-

[156] Zob. na przykład: *Earl of Rochester: The Critical Heritage*, ed. by D. Farley-Hills, New York 2001. Publikacja udostępniona w zasobach wirtualnych: http://www.questia.com.

[157] И. Астраханцев, *У Веры Ивановны Крыжановской в Петербурге*, „Оккультизм и Йога” 1961, № 25, с. 27.

[158] Głównym założycielem tego koła był spirytysta Wiktor Pribytkow, redaktor wspomnianego w poprzednim rozdziale czasopisma „Rebus”.

nut, po czym Wiera Iwanowna zwykle traciła przytomność”[159]. Pomimo bardzo szybkiego tempa tak zwanego „automatycznego pisma”[160] Kryżanowska spędzała w ten sposób wiele godzin w ciągu dnia. Trans zdarzał się często. Trzeba pamiętać, że książek autorstwa zespołu Kryżanowska-Rochester jest co najmniej trzydzieści, a według redaktorów „Okultyzmu i Jogi” nawet osiemdziesiąt, w tym większość bezpowrotnie utracona. Hrabia Rochester dyktował powieści po francusku, eleganckim, wyszukanym stylem. Tym bardziej zadziwiała rozmówców Kryżanowskiej jej słaba (podobno, zaledwie komunikatywna) znajomość tego języka. Na język rosyjski powieści tłumaczyła sama autorka, korzystając często także z pomocy bliskich. Ten fenomen lingwistyczny pisarka wyjaśniała, oczywiście, w kategoriach ezoterycznych, podobnie jak Bławatska, wskazując na szczególne zdolności „jasnowidzenia” czy „jasnosłyszenia”. Wszystkie swoje utwory podpisywała nazwiskiem panieńskim, dodając Rochester, by podkreślić w ten sposób udział tajemniczego współautora powieści[161].

Dostępne źródła podają, że twórczość Kryżanowskiej została doceniona we Francji. Za powieści historyczne w 1899 roku pisarka otrzymała podobno tytuł „l’Officier de l’Academie Française”[162], jednak trudno zweryfikować to z danymi publikowanymi przez Akademię Francuską.

Hrabia Rochester nie był jedynym protektorem zza światów, z którego pomocy korzystała Kryżanowska. Podczas nawrotu gruźlicy pojawił się przy niej Ambroise Paré, medyk żyjący w latach 1510–1590, który postanowił wyleczyć okultystkę i umożliwić jej dalszą pracę na rzecz bliźnich. Dzięki

---

[159] И. Астраханцев, *У Веры Ивановны Крыжановской...*, с. 25.

[160] Termin „specjalistyczny” stosowany przez spirytystów na określenie przekazu pozazmysłowego pochodzącego z innego wymiaru, gdzie medium po wejściu w trans zapisuje przesłanie pochodzące od istoty duchowej.

[161] Istnieje jeszcze jeden trop związany z pseudonimem Kryżanowskiej. „Rochesterowskimi fenomenami” spirytyści nazywali pierwsze doświadczenia z duchami zanotowane przez siostry Fox, które mieszkały w Arcadii, w sąsiedztwie nowojorskiego Rochester.

[162] Tę informację podają kilkakrotnie redaktorzy i korespondenci cytowanego „Okultyzmu i Jogi” oraz T. Klimowicz w: *Poszukujący, nawiedzeni, opętani...*, s. 37.

niemu Kryżanowska poznała tajniki medycyny okultystycznej i sama zaczęła udzielać pomocy chorym, wobec których oficjalna nauka była bezsilna. Zdaniem autorów zamieszczonych wspomnień Kryżanowska posiadała nie tylko zdolności mediumiczne i uzdrowicielskie. Emigracyjni okultyści przypisują jej, podobnie jak Bławatskiej i wielu innym wtajemniczonym[163], magiczne moce, które wykorzystywać miała wyłącznie dla dobra innych.

Pisarka, która do 1917 roku cieszyła się sławą jednego z najczęściej wydawanych autorów powieści okultystycznych, po rewolucji i śmierci męża znalazła się w tragicznej sytuacji materialnej. Z oczywistych względów w sowieckiej Rosji nie publikowano jej utworów. Ratując życie, Kryżanowska wraz córką Tamarą emigrowała do Estonii, gdzie przez dwa lata na głuchej prowincji pracowała w tartaku. W 1922 roku przeniosła się do Rewla (Tallina). Próbowała tam swoich sił, publikując w lokalnej prasie, a także zarobkowo wróżąc z kart (podejmowała nawet próby zarejestrowania tej działalności). Żyła w skrajnej nędzy. Od głodowej śmierci ustrzegli ją nieliczni przyjaciele, jednak jej słabe zdrowie podupadło jeszcze bardziej. Dała o sobie znać gruźlica, na którą zachorowała także jej córka. Kryżanowska zmarła 29 grudnia 1924 roku w wieku 64 lat w kompletnym zapomnieniu. A przecież w okresie największej prosperity, czyli jeszcze w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XIX wieku, Kryżanowska była organizatorką znanych seansów spirytystycznych, w których brali udział nawet członkowie dworu (podobno także książę Mikołaj – przyszły car Rosji). Cieszyły się one szeroką sławą w środowisku okultystów właśnie ze względu na wyjątkowe zdolności pisarki.

Jak twierdzi cytowany wcześniej Asiejew, powieści Kryżanowskiej, wydawane już od lat dziewięćdziesiątych w bardzo dużych nakładach przygotowały w Rosji odbiorców traktatów ezoterycznych. Dzięki nim pojawiło się masowe zapotrzebowa-

[163] Relacje świadków uzdrowień lub niezwykłego wpływu na otoczenie znajdujemy w licznych opowieściach o Bławatskiej. Podobne scenariusze powtarzają się w odniesieniu do Anny Mincłowej, Rudolfa Steinera czy Gieorgija Gurdżijewa.

nie na prace Bławatskiej, Besant, Steinera, Schuré, Uspienskiego, Strandena, Pisariewej i Kamienskiej.

W zasadzie większość utworów Kryżanowskiej można zaliczyć do nurtu ezoterycznej prozy dydaktycznej. Może z wyjątkiem współczesnych powieści obyczajowych, choć i w nich można znaleźć liczne wątki okultystyczne, wpisujące się w główny nurt zainteresowań pisarki. Jak podkreśla jeden z redaktorów „Okultyzmu i Jogi", „Powieści Wiery Iwanowny można uznać za swoisty kurs przygotowawczy z okultyzmu"[164]. Ewentualne wątpliwości związane z klasyfikacją jej twórczości rozwiewa moralizatorski, podniosły ton obecny we wszystkich zachowanych utworach. Kryżanowska (wraz z Rochesterem) przede wszystkim poucza, wkładając ezoteryczne przesłania w usta swoich postaci. Ten edukacyjny wymiar powieści stanowi wyraźną (i, dodajmy, wyjątkowo trudną do zniesienia na dłuższą metę) dominantę kompozycyjną, której podporządkowane są wszystkie pozostałe komponenty utworów.

Zdaniem Włodarza twórczość Kryżanowskiej można podzielić na cztery grupy tematyczne[165]: powieści historyczne oraz historyczno-inkarnacyjne (*исторические и историко-инкарнационные*). Do tego kręgu należą dwa cykle powieściowe: trylogia, w skład której wszedł utwór *Żelazny Kanclerz Starożytnego Egiptu* (*La Chancelier de fer de l'antique Egypte*, ros. *Железный Канцлер Древнего Египта)*, a także *Adon* (*Адон*) i *Synowie Adona* (*Сыновья Адона*[166]) oraz „pentalogia inkarnacyjna"[167], złożona z powieści: *Królowa Hatasu* (*La reine Hatasou*, ros. *Царица Хамасу*[168]), *Faraon Mernefta* (*Le phara-*

[164] А. Асеев, *Миссия В. И. Крыжановской-Рочестер...*, с. 9.
[165] Zob.: Б. Влодарж, *В. И. Крыжановская-Рочестер...*, с. 36.
[166] Trylogia została wydana w Sankt-Petersburgu w 1900 roku. W 1912 wznowiono ją w ramach petersburskiego wydania dzieł zebranych autorki. Na emigracji w Rydze ukazała się w 1931 roku w wydawnictwie Didkowskiego, które specjalizowało się w prozie ezoterycznej.
[167] Nazwa zaproponowana przez redakcję „Okultyzmu i Jogi".
[168] Powieść ta ukazała się po raz pierwszy w 1894 roku w Sankt Petersburgu. W wydaniu emigracyjnym (uzupełnionym i rozszerzonym) wyszła w Rydze w 1931 w czterech odrębnych tomach: *Królowa Hatasu* (*Царица Хамасу*), *Czarodziej Memfis* (*Чародей Мемфиса*), *Spisek* (*Заговор*) i *Wampir* (*Вампир*).

on Merneptah, ros. *Фараон Мернефта*[169]), *Z życia Tyberiusza* (*Episode de la vie de Tibere*, *Эпизод из жизни Тиверия*[170]), *Herkulanum* (*Herculanum*, ros. *Геркуланум*[171]), a także *Benedyktyńskie Opactwo* (*Бенедиктинское Аббатство*[172]). Grupę powieści historyczno-inkarnacyjnych uzupełniają utwory *Słudzy zła. Templariusze* (*Слуги зла. Тамплиеры*[173]), *In hoc signo vinces!* (*Сим победиши*[174]), *Dwa Sfinksy* (*Два Свинкса*[175]), *Nemezyda* (*Немезида*[176]) i *Luminarze Czech*[177] (*Светочи Чехии*[178]).

Druga grupa utworów Kryżanowskiej to powieści okultystyczno-kosmogoniczne (*оккультно-космологические романы*). Należy do niej obszerny cykl *O Bractwie Graala*[179] złożony z pięciu utworów: *Eliksir życia* (*Жизненный Эликсир*), *Magowie* (*Маги*), *Gniew Boży* (*Гнев Божий*), *Śmierć Planety*

---

[169] Pierwsze wydanie miało miejsce w Sankt-Petersburgu w 1907 roku, natomiast wznowienie – rok później.

[170] Wydanie paryskie pojawiło się w 1886 roku. W przekładzie rosyjskim powieść ukazała się w Sankt-Petersburgu w 1906 roku.

[171] Powieść została wydana w Sankt-Petersburgu w 1895 roku. Na emigracji, w ryskim wydawnictwie Didkowskiego ukazała się w 1930 roku w dwóch tomach: *Herkulanum* (*Геркуланум*) i *Zemsta* (*Месть*).

[172] Wiadomo o petersburskiej edycji powieści z 1908 roku i jej wznowieniu w roku 1909.

[173] Powieść wydano w Sankt-Petersburgu w dwóch tomach: *Słudzy zła* (*Слуги зла*, 1902) i *Templariusze* (*Тамплиеры*, 1904).

[174] Pierwsze wydanie ukazało się prawdopodobnie w Sankt-Petersburgu w 1898 roku.

[175] Publikacja powieści miała miejsce w 1900 roku w Sankt-Petersburgu. U Didkowskiego w Rydze książka ukazała się w 1927 roku w dwóch tomach: *Miłość księżniczki i Tajemnice Egiptu* (*Любовь царевны и Тайны Египта*) oraz *Klątwa maga* (*Клятва мага*).

[176] Powieść wydano tuż przed rewolucją w Piotrogrodzie. Kolejna edycja miała miejsce w Rydze w 1925 roku.

[177] W przedwojennej Polsce powieść została wydana pod tytułem *Latarnie Czech*.

[178] W Rosji przed rewolucją powieść ukazała się dwukrotnie: w 1907 oraz w 1912 roku (oba wydania miały miejsce w Sankt-Petersburgu).

[179] Pierwsze wydanie ukazało się w Sankt-Petersburgu w latach 1901–1911 (pierwsza część w 1901, druga w 1902, trzecia w dwóch tomach w latach 1909–1910, czwarta w 1911, piąta bez daty, ale jeszcze przed rewolucją 1917 roku). Na emigracji w berlińskim wydawnictwie Djakowej w 1925 roku ukazały się trzy pierwsze części pentalogii. W 1930 roku w oficynie Gudkowa w Rydze wydano czwartą i piątą część powieściowego cyklu.

(*Смерть Планеты*) oraz *Prawodawcy* (*Законодатели*). Do trzeciej grupy Włodarz zalicza powieści o tematyce czarnoksięskiej – przede wszystkim „satanistyczną trylogię" *W królestwie mroku* (*В царстве тьмы*[180]), na którą składają się powieści: *Groźne przywidzenie* lub *Zjawy zamku Seldenburg (Грозный призрак/ Призраки замка Зельденбург)*, *W szkockim zamku* (*В шотландском замке*) oraz *Z królestwa mroku. Ku światłu* (*Из царства тьмы. К свету*). Cykl ten uzupełnia powieść *Córka czarownika* (*Дочь колдуна*[181]). W poetykę satanistyczną wpisuje się także powieść okultystyczna *Piekielne czary* (*Адские чары. Оккультный роман*[182]) oraz gotycka dylogia *Reckensteinowie* (*Рекенштейны*[183]).

Warto zwrócić także uwagę na krótkie narracje, które wyszły spod pióra pisarki. Ona sama nazywała je baśniami, mitami lub po prostu okultystycznymi opowieściami czy opowiadaniami. Należy do nich *Śmierć i Życie. Baśń* (*Смерть и Жизнь. Сказка*[184]), *Bagienny kwiatek. Opowieść* (*Болотный цветок. Повесть*), *Z nieba na Ziemię. Mit* (*С Неба на Землю. Миф*), *Z mroku ku światłu* (*От мрака к свету*[185]), *Zły duch. Okultystyczna opowieść* (*Злой дух. Оккультная повесть*[186]), *Letun. Okultystyczna opowieść* (*Летун. Оккультная повесть*[187]),

[180] Kryżanowska ukończyła tę trylogię w Sorento w 1913 roku. We współczesnym wydaniu znajdujemy informację, że przedrewolucyjnej publikacji stanął na przeszkodzie wybuch pierwszej wojny światowej (В. П. Ковальков, *Предисловие редактора. Теоретические и опытные основания „науки души" – физической психологии,* в: В. И. Рочестер /псевдоним/, *В царстве тьмы. Герметический роман-трилогия. Роман первый: Призраки замка Зельденбург*, Москва 2001, с. 4). Pierwsze wydanie ukazało się najprawdopodobniej w Rydze w 1929 roku w wydawnictwie Didkowskiego. Wydanie emigracyjne różni się od współczesnego tytułami poszczególnych części.

[181] Powieść została wydana u Djakowej w Berlinie w 1927 roku.

[182] Utwór ukazał się w petersburskim wydawnictwie „Свет" w 1909 roku, a następnie w Rydze u Didkowskiego w roku 1925.

[183] Dylogię wydano po raz pierwszy w Rydze w 1929 roku.

[184] Pierwsza publikacja miała miejsce w Sankt-Petersburgu w 1899 roku. Kolejne wydania pojawiły się w 1904 i 1912 roku, także w północnej stolicy Rosji.

[185] Wszystkie trzy opowiadania opublikowano w 1912 roku razem z *Baśnią.*

[186] Utwór wydano w Rydze w roku 1932 w wydawnictwie „Мир".

[187] Opowieść została wydana u Didkowskiego w 1933 roku, a później w 1940 roku w Szanghaju w czasopiśmie „Уранус", № 1–5.

a także *Noc w katakumbach. Opowieść* (*Ночь в катакомбах. Повесть*). Stanowią one swoiste uzupełnienie ezoterycznych cykli powieściowych Kryżanowskiej. Nierzadko podejmowane i rozwijane są w nich te wątki, które w powieściach zostały tylko zasygnalizowane.

Ostatnia grupa utworów Kryżanowskiej to powieści o tematyce obyczajowej i politycznej, w których motywy ezoteryczne najczęściej nie występują w ogóle lub odgrywają rolę zdecydowanie marginalną. Należą do niej takie powieści jak *Świętość małżeństwa* (*Торжище брака*, Sankt-Petersburg 1893), *Ksenia. Golgota kobiety* (*Ксеня. Голгофа женщины*, Ryga 1927), *Paląca żądza* (*Жгучая страсть*, Ryga 1931), czy *Zemsta Żyda* (*La Vengeance du juif*, ros. *Месть еврея,* Sankt-Petersburg 1893) oraz *Sieć pajęcza* (*Паутина,* Rewel 1906), *Kobra kapella* (*Кобра Капелла*, Ryga „Renaissance", b.d.w.) i *Rafaella* (*Рафаэла*, Ryga „Renaissance", b.d.w.). Są one interesującym studium poglądów autorki, wyrastających bezpośrednio ze źródeł okultystycznych. Mam tu na myśli zarówno wątki kobiece, przedstawiane w świetle ezoterycznej koncepcji równości płci, a także motywy antysemickie, których źródeł można doszukiwać się między innymi w teozoficznej teorii rasowej Jeleny Bławatskiej.

Niewątpliwie najbardziej interesującymi utworami Kryżanowskiej, zwłaszcza w kontekście rozważań nad ezoteryczną prozą początku XX wieku są powieści tworzące cykl okultystyczno-kosmogoniczny oraz, w nieco mniejszym stopniu, cykl czarnoksięsko-satanistyczny[188].

Pentalogia *O Bractwie Graala (Eliksir życia – Magowie – Gniew Boży – Śmierć Planety – Prawodawcy*) to, zdaniem redaktorów „Okultyzmu i Jogi", wstępny kurs wtajemniczenia hermetycznego, który oferuje syntezę ezoterycznej wiedzy, pozwalając zainteresowanym duchową nauką zorientować się meandrach ezoterycznych pojęć i idei, a nawet doświadczyć pewnego rodzaju iluminacji, a co najmniej zadumy nad praw-

[188] Analizę tego cyklu pod kątem motywów okultystycznych przeprowadziła Katarzyna Arciszewska. Zob.: eadem, *Okultystyczny wymiar wampiryzmu w trylogii Wiery Kryżanowskiej (Rochester) „В царстве тьмы"*, *Światło i ciemność...*, t. 3, s. 274–289.

dziwym sensem i celem życia[189]. W istocie pentalogię Kryżanowskiej można określić mianem okultystycznego kursu przygotowawczego, ujętego w ramy powieści-rzeki, która w jakimś sensie jest zapowiedzią dwudziestowiecznej „powieści totalnej" w wersji *science-fiction*[190], wielowątkowej, bardzo rozległej pod każdym względem: obejmującej wielkie obszary czasu i przestrzeni (w tym także międzyplanetarnej), tworzącej spójny (choć, niestety, uderzająco banalny) obraz świata i jednolitą koncepcję rzeczywistości opartą na jednym (w tym wypadku teozoficznym) ideowym wzorcu.

Szczególnym walorem tych powieści, bez względu na ich niski poziom artystyczny, jest nie tylko aspekt poznawczy (cenny zarówno dla okultystów wstępujących na ścieżki wtajemniczenia, jak i dla badaczy „okultystycznego syndromu"), ale nade wszystko specyficzna konstrukcja fabularna serii, polegająca na ujęciu losów głównych postaci, jak i w ogóle dziejów świata w ramy teozoficznego schematu cyklu ewolucyjnego. Chwyt ten pozwala czytelnikowi śledzić kolejne etapy inicjacji adeptów i jednocześnie konfrontować jej przebieg z procesem kosmicznych zmian, odbywających się w skali całej planety, a nawet więcej – innych planet. Jak wspominałam przy okazji omawiania doktryny teozoficznej, droga kosmicznej ewolucji przebiega helikoidalnie (spiralnie). Koncepcja wirowego przejawiania się Absolutu we wszechświecie wyjaśnia, zdaniem ezoteryków, wszystkie zjawiska, z którymi stykamy się w naszym ziemskim życiu oraz te, które czekają nas na kolejnych etapach rozwoju. Boska helikoida tłumaczy także istnienie zła, z którym zmagają się nieustannie bohaterowie powieści Kryżanowskiej. Cykliczny przebieg kosmicznych procesów, obejmujący etapy wzlotów i upadków zarówno w mikro, jak i makro skali stanowi ideową oś tego dydaktycznego cyklu powieściowego.

---

[189] Б. Влодарж, *В. И. Крыжановская-Рочестер*..., с. 54.

[190] Spośród wielkich sag science-fiction i fantasy, które mogą ubiegać się o miano powieści totalnych, wyrastających z poglądów ukształtowanych przez filozofię ezoteryczną przełomu wieków, trzeba wymienić wielotomową serię Franka Herberta *Kroniki Diuny* czy *Władcę Pierścieni* Johna Ronalda Reuela Tolkiena.

Sądzę, że sama idea stworzenia serii złożonej z pięciu części wpisuje się również w okultystyczne przesłanie tego obszernego tekstu. Wydaje się, że autorka celowo zamknęła cykl w pięcioksiąg[191], uwzględniwszy ezoteryczną symbolikę tej liczby, stojącej przecież u podstaw jednego z najważniejszych magicznych znaków – pentagramu. „Piątka jest symbolem wieczności [...] wszechwiedzy boskiej, światła, płomienia [...] doskonałości, harmonii, równowagi" – czytamy u Kopalińskiego[192]. Począwszy od pitagorejczyków, wiąże się ona nierozerwalnie z symboliką człowieka-mikrokosmosu. Wszystkie wymienione tu znaczenia, a zwłaszcza odniesienia do człowieka jako mikrokosmosu (będącego – zgodnie z przekonaniem hermetystów – odbiciem makrokosmosu boskiego wszechświata), wpisują się w główne przesłanie cyklu Kryżanowskiej, który nie bez przyczyny przez polskiego wydawcę[193] został nazwany cyklem *Wtajemniczenia*.

Centralną postacią pentalogii jest młody lekarz Ralph Morgan, racjonalista i ateista, który w ostatnim stadium gruźlicy zupełnie nieoczekiwanie otrzymuje dar nieśmiertelności. Tak rozpoczyna się *Eliksir życia* – pierwsza część cyklu *O Bractwie Graala*. Ofiarodawca eliksiru – tajemniczy Narajana okazuje się magiem, który postanowił zakończyć swoją ziemską wędrówkę. Wyleczony i nieśmiertelny Morgan zostaje spadkobiercą Narajany – otrzymuje nie tylko nowe życie, ale i wielki majątek oraz mądrą i niezwykle piękną żonę Narę – także wtajemniczoną. Na początku Morgan prowadzi hulaszczy tryb życia, który jednak szybko go nuży. Dobroczynność także nie zaspokaja jego duchowych potrzeb. Wówczas rozpoczyna się nowy etap w jego życiu. Pod wpływem Nary wstępuje do tajnego bractwa nieśmiertelnych, które pod wieloma względami przypomina owe Białe Bractwo, o którym mówił Bulwer-Lytton, d'Alveydre czy Bławatska (jego siedzibą tradycyjnie są

[191] Tomów tej powieści, w zależności od wydania, jest dziewięć lub dziesięć, natomiast wyraźnie wyodrębnionych części, noszących znaczące tytuły jest właśnie pięć. Pentalogią jest także powieściowy cykl Kryżanowskiej *Królowa Hatasu.*

[192] W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, s. 320.

[193] W. Kryżanowska, *Pięcioksiąg ezoteryczny. Prawodawcy...*, s. 5.

Himalaje, a członkami – Nauczyciele Mądrości, którzy tylko dla potrzeb kontaktów z ludźmi przyoblekają się czasowo w widzialną formę). Zgodnie z zasadami ezoterycznej inicjacji Morgan otrzymuje nowe, znaczące imię – Supramati[194] – i pewien (na razie skromny) zasób wiedzy tajemnej. Mamy więc do czynienia z typową dla prozy edukacyjnej konfrontacją dwóch odmiennych paradygmatów, z których „zachodni" już na samym wstępie ponosi klęskę i całkowicie ustępuje miejsca słusznemu moralnie modelowi wtajemniczenia, wpisującego się w tradycję szkół orientalnych, a raczej w obiegowe wyobrażenie o tej tradycji.

Należy jednak zaznaczyć, że w przeciwieństwie do Bławatskiej, której zarzucano wielokrotnie pozycję antychrześcijańską, Kryżanowska wprowadza do swoich powieści wiele motywów chrystologicznych (najczęściej dość dalekich jednak od kościelnej ortodoksji), wśród których postać Jezusa czy znak krzyża oraz katolickie i prawosławne sanktuaria zajmują wyjątkowo ważne miejsce. Ta postawa ideowa w połączeniu z innymi motywami obecnymi w pentalogii zbliża okultystkę do koncepcji postteozofów (zwolenników Agni Jogi i antropozofii). Oto jeden z przykładów takiej ezoteryczno-chrześcijańskiej filozofii, w której centralne miejsce zajmuje kielich Graala, krzyż i korona cierniowa jako symbole najwyższego wtajemniczenia:

> – Кто я? Пророк последнего времени; а теперь смотрите. – Он [mag Dachir – M. R.] сделал шаг назад, и вдруг его точно озарил поток света, вспышками вылетавшего из его головы и груди. Окутанный широким голубоватым ореолом, словно преобразовавшийся в лучезарное видение, с короной из трех огненных лучей, стоял Дахир перед ошеломленным профессором: – Вы видите перед собою простого смертного, который путем работы приобрел астральную силу. Каждый, желающий потру-

[194] Autorka upiekła dwie pieczenie przy jednym ogniu: z jednej strony zasygnalizowała wysoką pozycję bohatera (łac. *supremus* – najwyższy), z drugiej – nadała jego imieniu egzotyczne brzmienie, które miało zapewne kojarzyć się zachodniemu czytelnikowi z Indiami.

> диться, может достигнуть подобного состояния, сосредоточить в себе такой же огонь пространства и разумно пользоваться им. А вот я чему поклоняюсь, – властным жестом он поднял руку и проговорил несколько слов на непонятном языке. В ту же минуту в воздухе загорелась золотая чаша с крестом, увенчанным терновым венком. – Это вера в таинственный символ бесконечности, средоточие которой – Бог, неизреченное и непостижимое Существо, мысль Коего сияет во всей созданной Им вселенной. Терновый венец – это страдание, через которое душа, очищаясь, восходит по ступеням бесконечного совершенствования. И в великом труде этого восхождения ничто не пропадет, нет ничего бесполезного, а все служит для нашего одухотворения и спасения наших братьев по человечеству. (*Смерть планеты*[195])

Świat, w który wkracza Morgan-Supramati, przypomina wizje utopistów. Relacje pomiędzy wtajemniczonymi pełne są wzajemnego oddania i szczerej przyjaźni. Brak tu jakichkolwiek konfliktów i moralnych dylematów. Zbudowany przez Kryżanowską idylliczny nastrój panujący wśród członków bractwa ma stanowić wyraźną antytezę ziemskiego zepsucia i upadku. W tej atmosferze neofita rozpoczyna ciężką, ale fascynującą pracę pod okiem innych wtajemniczonych. Jej celem jest „pokonanie zwierzęcia w człowieku" i osiągnięcie takiego poziomu świadomości, który pozwoli nie tylko poznać prawdziwą naturę boskiego kosmosu, ale przede wszystkim wykorzystać tę wiedzę dla dobra ludzkości. Od tego momentu (druga część cyklu – *Magowie*) śledzimy powolne wstępowanie bohatera-neofity na ścieżkę wtajemniczenia, w czym wspierają go nowi przyjaciele i nauczyciele – Ebramar i wspomniany Dachir. Supramati jest pojętnym uczniem, rozszerzającym szybko swoją wiedzę na temat praw kosmosu i zdobywającym umiejętności w zakresie białej i czarnej magii, niezbędne w przyszłych zmaganiach

[195] В. Крыжановская (Рочестер), *Смерть планеты*, Санкт-Петербург 1911. Cytaty według wersji wirtualnej z Biblioteki Maksima Moszkowa (bez paginacji) http://az.lib.ru/k/kryzhanowskaja_w_i.

z siłami mroku. Chociaż nękają go chwile zwątpienia i strachu (zgodnie z kosmicznym prawem cyklu następujące nieuchronnie po okresie „wzlotów"), pokonuje on swoje ludzkie słabości i przechodzi na wyższe poziomy poznania. Czytelnik otrzymuje szczegółową relację z rozmów, eksperymentów i rytuałów, w których bierze udział neofita. Pojawia się cały szereg tematów znanych z publicystyki ezoterycznej. Bohater, a wraz z nim czytelnik poznaje takie pojęcia jak: hierarchia (o której jako o drabinie światła opowiada jeden z wtajemniczonych), jedność wszystkiego, materia pierwotna, elementarne żywioły (elementale), składanie ofiary ze swojej ludzko-zwierzęcej natury, siedmioaspektowa struktura człowieka, czwarty wymiar itd. Wśród podejmowanych przez bohaterów tematów istotne miejsce zajmuje także wegetarianizm, aborcja, samobójstwo i choroby psychiczne, rozpatrywane przez pryzmat „kosmicznej filozofii życia", prawa karmy, reinkarnacji. Otrzymujemy także bardzo wiele opisów rytualnych i codziennych ubiorów, magicznych przedmiotów, ćwiczeń (zwłaszcza treningu woli, koncentracji i pamięci). Kurs wtajemniczenia neofity opisany w *Magach* trwa czterdzieści lat (przede wszystkim w szkockim zamku i w himalajskiej siedzibie bractwa, czyli w dekoracjach odwołujących się do wyobrażeń na temat średniowiecznej tradycji hermetycznej oraz najpilniej strzeżonych tajemnic Wschodu). Po upływie tego czasu bohaterowie wracają na jakiś czas do świata ludzi. Ten motyw przeplatania się okresów nauki i praktycznego zastosowania wiedzy wśród ludzi będzie powracał cyklicznie, wyznaczając dość nużący rytm całej pentalogii.

Kolejna część cyklu zatytułowana *Gniew Boży* rozgrywa się w dalekiej przyszłości (w XXII–XXIII stuleciu). Bohaterowie są świadkami katastrof geologicznych – skutków moralnego upadku człowieka i niewiarygodnej ekspansji zła. Mamy tu zatem do czynienia z momentem inwolucji w skali makro, czyli niższą, spadkową fazą kosmicznej helikoidy.

Supramati i Dachir występują tu jako misjonarze, przynoszący dobrą nowinę i pomoc potrzebującym, a także zwalczający zło w postaci oficjalnie panującego satanizmu. Po zakończeniu misji bohaterowie przenoszą się do Gizy, gdzie w jednej

z piramid od egipskich kapłanów otrzymują wyższy stopień wtajemniczenia i stosowne insygnia. Ten krok przygotowuje ich do opuszczenia naszej planety, by na nowej ziemi kontrolować rozwój istot i wspierać procesy kosmiczne. Jednak zanim to nastąpi, wtajemniczeni zostają dopuszczeni do tak zwanego „Źródła Życia", które autorka zgodnie z tradycją umieściła pod Himalajami. Ten klasyczny wątek teozoficzny odwołuje się do azjatyckiego mitu o Śambhali czy Agarthi – głęboko ukrytego pod ziemią centrum energetycznego, zamieszkałego przez Wielkich Nauczycieli Mądrości, którzy kierują losami świata. U Kryżanowskiej jest to jedno z trzech pozostałych jeszcze źródeł mocy (sześć przestało istnieć w wyniku destrukcyjnych działań człowieka). Urzeka ono bohaterów swoim niezwykłym pięknem i płynącym zewsząd światłem. Jest to nawet dla nich (wtajemniczonych przecież) doświadczenie mistyczne o niezwykłej sile. Wpisuje się ono, jak zresztą wiele obrazów tego cyklu, w orientalne zainteresowania teozofów, odwołując się do duchowych praktyk joginów, które pozwalają ujrzeć rzeczywistość jako niewyczerpany potok „żywego" światła, ognistej substancji (*agni*, powiedzą roerichowcy), praźródła wszelkiej materii.

Następnie adepci udają się do pałacu, gdzie uczą się języka istot niższych: minerałów, roślin i zwierząt, zgodnie z kryteriami przyjętymi przez teozofów:

> Первые ваши занятия будут посвящены изучению языка животных. Вот тут пояснительные заметки и ключи, которые дадут вам представление о разговоре существ, стоящих ниже вас. Это необходимо для мага потому, что иначе вы не могли бы составить себе полного понятия о всех фазах прохождения несокрушимой искры через три низшие царства. (*Гнев Божий*, ч. I, с. 18)

Kryżanowska ustami Nauczycieli tłumaczy w tym miejscu proces kosmicznej wędrówki iskry bożej, będącej niezniszczalnym boskim elementem każdej istoty. Otrzymujemy więc zeuropeizowaną (podaną w konwencji naukowej czy raczej

pseudonaukowej) teozoficzną wykładnię prawa karmy i zasady reinkarnacji. Znajdujemy także zupełnie niepoprawne politycznie rozważania nad zróżnicowaniem rasowym istot ziemskich jako naturalnej konsekwencji ewolucji, zgodnej z kosmicznym prawem:

> Не пустая вовсе болтовня, будто каждый народ имеет различный аромат. Это верно. Потому что в основе каждого – особый химический состав. Образуется нового рода влечение, которое объединяет, особенно мало развитых духов при их воплощениях; но и духи совершенные предпочитают воплощаться среди народа, химический состав которого соответствует их астралу. (s. 23–24)

Kolejnym etapem wtajemniczenia jest wyprawa do sanktuariów w Lourdes oraz w Ławrze Troicko-Siergijewskiej, gdzie adepci mają okazję poznać uzdrawiającą siłę żarliwej zbiorowej modlitwy:

> Вдруг из пространства стали падать огненные капли, потом с треском развернулась широкая, пламенная и золотистая лента, упавшая на лежащую на носилках женщину, очевидно параличную. Огненные зигзаги забегали по всему телу больной, потом оно как будто вспыхнуло [...] и женщина с криком выпрямилась [...] Вы видели только что оккультную сторону этого исцеления: сошествие святого огня, вызванного силой напряженной молитвы. (s. 35)

W Ławrze jeden z Nauczycieli Mądrości przedstawia Supramatiemu i Dachirowi okultystyczną wersję dziejów św. Siergieja Radoneżskiego:

> Благодаря своей чистоте, мудрости и силе, он мог бы подняться в лучезарные сферы; а он добровольно остается прикованным к земле [...] и ежеминутно должен прикасаться ко всем человеческим язвам [...] Но великая любовь к народу, среди которого он жил, внушает ему столь глубокое сострадание,

> такой неистощимый запас милосердия, что бремя его не кажется ему тяжким. Взгляни: без перерыва и устали изливает он на всех приходящих к нему живительное и врачующее веяние. (s. 38–39)

Wątek szczególnej roli rosyjskiego świętego pojawia się zresztą także u innych ezoteryków początku XX wieku. Przypomnę, że między innymi temat ten podejmie antropozofka Margarita Sabasznikowa[196].

Kolejna faza wtajemniczenia to szczególnego rodzaju sprawdzian praktyczny, mający przygotować Dachira i Supramatiego do poważniejszych zadań na obcej planecie. Magowie zostają przeniesieni na martwą wyspę, którą mają przekształcić w rajski zakątek. Udaje się to z pomocą duchowych istot, którymi sprawnie kierują adepci – wkrótce wyspa zamienia się w bujny ogród, a jego twórcy zdobywają kolejne wtajemniczenie. Na ich czołach pojawia się znak: pierwszy listek (promień) wieńca magów. Adepci otrzymują także drogocenne magiczne kielichy Graala, które będą im służyć w kolejnych próbach przedstawionych w dalszych częściach pentalogii.

W *Gniewie Bożym* autorka rozwija wiele okultystycznych teorii zasygnalizowanych w poprzednich tomach. Pojawiają się także nowe wątki, między innymi interesująca koncepcja imaginacji, której wariant znajdujemy także w wystąpieniach Rudolfa Steinera i innych postteozofów. U Kryżanowskiej czytamy:

> Невозможное не может зародится в мысли, значит всякая идея как бы странной она не казалась где-будь существует, иначе мысль не могла бы формулировать ее [...] Чем более душа и мысль развиты, обработаны и гибки, тем разнообразнее будут представления о возможном; ибо для невозможного не существует вовсе ни выражения, ни сравнения. То что можно создать, выразить и формулировать в чистой идее, есть вещь существующая. Не здесь, может быть, но где-нибудь в ином месте вселенной

[196] Zob.: fragment poświęcony publikacjom wydawnictwa „Wiedza Duchowa" w rozdziale poprzednim.

> и чем выше и развитее ум, тем шире его понятия о вероятном и возможном, которые он и выражает, как художник в фантастической картине. (s. 59)

Wiele wątków przywołanych przez Kryżanowską ma charakter apokaliptyczny, co także wpisuje się w głoszone przez ezoteryków teorie o zbliżającej się nowej erze, którą poprzedzać mają wielkie światowe katastrofy. Prognostyczny *Gniew Boży* w związku z tym pełen jest opisów światowych wojen i kataklizmów: trzęsień ziemi, potopów i pożarów. Katastroficzne obrazy zniszczonego do cna Paryża, zatopionej Wielkiej Brytanii, zdobytej przez żółtą rasę Ameryki, zlaicyzowanych Niemiec, masońskiego Izraela, w którym panuje kult Bafometa i – na koniec – Watykanu przekształconego w muzeum, dopełniają tę apokaliptyczną wizję. Czytelnik otrzymuje liczne komentarze na temat upadku moralnego ludzkości: pozornej wolności, która doprowadzić musiała do chorób psychicznych i fizycznych. Mieszkańcy Ziemi stają się chorowici, słabi i leniwi. Często popadają w letarg podobny do snu. Przyrost naturalny zmniejsza się dramatycznie. Ogólnie przyjętą metodą antykoncepcyjną jest aborcja, przed którą Kryżanowska przestrzega w duchu ezoterycznym. Ten paramedyczny wątek pozwala autorce na zaprezentowanie okultystycznych teorii, których głosicielem staje się Supramati (we wcześniejszym życiu – lekarz). Według tej doktryny wszelkie dolegliwości spowodowane są przyciąganiem duchowych istot i tworzeniem nowych niewidzialnych bytów (tak zwanych „larw"), które jak pasożyty żerują na astralnych ciałach ludzi (ten wątek został rozwinięty we wspomnianej wcześniej trylogii satanistycznej Kryżanowskiej, a także w wielu innych utworach spoza cyklu)[197].

Adepci dowiadują się także o radykalnej liberalizacji prawa rodzinnego, które do końca niszczy „świętą instytucję małżeństwa" (pięcio-, dziesięcio- i dwudziestoletnie kontrakty ślubne zamiast wiecznej przysięgi małżonków). Są, co prawda, i pozytywne aspekty zaistniałej sytuacji, chociaż trudno powiedzieć,

[197] Na ten temat zob.: K. Arciszewska, *Okultystyczny wymiar wampiryzmu...*, s. 274–289.

czy Kryżanowska nie zalicza ich przypadkiem do fatalnych skutków upadku:

> Женщины сделают большой шаг для своей эмансипации, будут основывать собственные университеты, клубы, убежища, больницы, окажутся среди ученых всех категории, проберутся даже в ряды священства. (s. 80)

W tej części serii pojawia się także wątek miłosny, którego źródeł należy szukać tradycyjnie już w *Zanonim*. Miłość „zwykłej" kobiety i nieśmiertelnego maga oraz dziecko z tego związku zrodzone to wręcz kalka z Bulwer-Lyttonowskiej powieści, inspirującej wielu okultystów tej epoki.

Kolejny etap wtajemniczenia Supramatiego i Dachira ma miejsce w Egipcie. Biorą oni udział w specjalnym rytuale przejścia, w wyniku którego zostają naznaczeni dwoma promieniami – symbolem wyższego poziomu inicjacji. Jakby mało było tajemnych obrzędów z całym arsenałem cudownych efektów, adepci spotykają się na koniec z Hermesem Trismegistosem:

> – У вас есть вера, покорность и знание, – сказал иерофант, когда они окончили молитву, – поэтому я считаю вас достойными приблизиться к высокому духу, который был просветителем с первых веков и о котором у людей сохранилось воспоминание под именем Гермеса Трисмегиста. [...] в дрожащем блеске его появился человеческий образ изумительной, но суровой красоты. Существо это было соткано точно из голубоватого света с золотистыми отливами; на голове сиял семиконечный венец высших магов. (s. 152)

Zgodnie z oczekiwaniami Hermes, patron najwyższej magii, kieruje do adeptów słowa o jedności wszystkiego we wszystkim, a także utwierdza w przyjętej misji.

Śmierć Planety to kolejna część cyklu, w której bohaterowie wspinają się na coraz wyższe poziomy wiedzy, uświadamiając sobie jednocześnie zbliżający się kres ludzkiej cywilizacji. Podczas nauki w podziemnych labiryntach egipskich piramid

spotykają się między innymi z reprezentantem rasy Atlantów, uratowanym tuż przed katastrofą swego kontynentu. To spotkanie służy autorce do rozważań na temat przeszłości Ziemi, wpisanej kolejny już raz w schemat cyklicznych zmian kosmicznej ewolucji. Motyw Atlantydy obecny u wszystkich dydaktyków przełomu wieków wydaje się symbolem i wyrazem milenarystycznych lęków Europy końca wieku. Jest jednocześnie ostrzeżeniem przed pychą człowieka zafascynowanego możliwościami oferowanymi przez zdobycze nauki i techniki, a jednocześnie próbą wyjaśnienia i oswojenia myśli o nieuchronności katastrof zamykających poszczególne etapy dziejów i epok.

Na tym etapie Supramati i Dachir zdobywają także wiedzę o systemie słonecznym, wzajemnych wpływach gwiazd oraz planet i analogicznych procesach odbywających się w skali ludzkiej (ponownie zgodnie z prawem sformułowanym przez Hermesa Trismegistosa w *Tablicy Szmaragdowej*: „co na górze, to i na dole"):

> Если бы просветленный глаз человека мог видеть опустошения, производимые каждой нравственной бурей его души, каждым приступом гнева!...
>
> Там, в этой бунтующей крови, совершаются катастрофы, подобные космическим; миллионы клеточек и шариков гибнут, затопленные, сожженные, и в ауру отбрасываются остатки заразы этих погибших микроскопических организмов; а между тем истощенный внутренним потрясением человек ощущает тяжесть, слабость и отчаяние. (*Смерть планеты*[198])

Kolejni nauczyciele magów, w tym hierofant Syddarta (jak można przypuszczać, jest to postać wzorowana na Buddzie – księciu Siddharcie Gautamie), uświadamiają adeptom zarówno cel, jak i nieograniczone możliwości każdego z nich, co niewątpliwie ma być także zachętą i nauką dla potencjalnych czytelników cyklu:

[198] Cytaty pochodzą z wydania wirtualnego: http://www.azlib.ru/k/kryzhanowskaja_w_i

> – Удивляюсь, братья мои, как вы – маги о двух лучах – не поняли до сих пор, что в несокрушимой психической искре, созданной Верховным существом, таятся зародыши Его знания и Его могущества, а дело заключается лишь в том, чтобы развить и обработать эти данные. (*Смерть планеты*)

Tradycyjnie już następny etap nauki (trwający tym razem aż kilka stuleci) kończy się praktycznym sprawdzianem umiejętności. Tu warto dodać, że Kryżanowska w żadnej części serii nie zdradza szczegółów „treningów" magów. Mówi wyłącznie ogólnikowo o mających nastąpić próbach, ewentualnie o uzyskanych rezultatach ćwiczeń. Często pojawiają się opisy „efektów specjalnych": oparów różnych kolorów, niezwykłych zjawisk świetlnych i dźwiękowych. Niekiedy magowie wykorzystują tajemnicze substancje, lub wypowiadają zaklęcia, których istoty czytelnik jednak nie poznaje. Autorka natomiast bardzo chętnie ucieka się do drobiazgowych opisów niezwykłych interieurów, w których mają miejsce zajęcia magów, a także liturgicznych szat hierofantów odprawiających rytuały. Czytelnik otrzymuje mieszankę elementów ascetycznych (białe proste habity adeptów, wegetariańskie jedzenie, najczęściej złożone z podpłomyków i... wina) z niewiarygodnie wprost kiczowatym przepychem (nadmiar złotych ornamentów, haftów, drogocennych kamieni, a wszystko to w obowiązkowej oprawie muzycznej, którą można określić jako pienia anielskie oraz dynamicznej iluminacji świetlnej: najczęściej zapalających się samoczynnie i gasnących ogni na obowiązkowych trójnogach czy feerii migotliwych świateł zwiastujących obecność duchowych istot różnych hierarchii, a także niespotykanych pachnideł i aromatów towarzyszących nadprzyrodzonym zjawiskom).

Ten cały arsenał należący do wtajemniczonych, wraz z nimi przedostaje się do świata zwykłych, śmiertelnych istot. Tak dzieje się także podczas kolejnej misji Supramatiego. Jego celem jest odległa planeta, gdzie skrajnie zdemoralizowane istoty, które świadomie (w ramach obowiązującego tam prawa) odrzuciły Boga, znajdują się u progu katastrofy. Supramati, co prawda, nie może odwrócić biegu ewolucji, ale jest w stanie przy-

wrócić wiarę części mieszkańców, a tym samym uratować ich od zagłady. Mag, który na tej planecie staje się uzdrowicielem, prorokiem, królem, a następnie męczennikiem (ofiara stanowi nieodzowny etap procesu wtajemniczenia), wypełniwszy swoje zadanie, powraca do swoich nauczycieli.

Moment, kiedy skazany Supramati oczekuje na kaźń, autorka wykorzystuje, by odwołać się do jeszcze jednego wątku zaczerpniętego z prozy Bulwer-Lyttona. Wprowadza ona (niestety nie tak udatnie jak brytyjski okultysta) postać Strażnika Progu, strzegącego przejścia do duchowego świata, które jednocześnie jest progiem strachu i zwątpienia człowieka:

> Дракон у порога – сомнение – противник страшный, стерегущий телесные слабости; он смело подступает к сыну света, как и к обыкновенному смертному. С низшей ступени лестницы совершенствования и вплоть до таинственной ограды великой загадки, таящей неизведанную, конечную судьбу души человеческой, – дракон сомнения неотступно сопровождает души, задерживая их восхождение и отравляя горечью заслугу победы. (*Смерть планеты*)

Nie trzeba dodawać, że Supramati wychodzi zwycięsko z tej próby (nie wykorzystuje cudownych mocy, by uratować siebie, lecz oddaje się żarliwej modlitwie, z wiarą polecając się Bogu i swoim nauczycielom). Po cudownym powrocie na Ziemię mag otrzymuje trzeci promień wtajemniczenia (pierwszy – za „pokonanie w sobie zwierzęcia", drugi – za zdobytą wiedzę, trzeci za ofiarną miłość Boga i bliźniego).

W arcybogatym arsenale ezoterycznych motywów przywołanych przez Kryżanowską, która w ramach podjętej misji edukacyjnej pragnęła swoim czytelnikom przekazać możliwie najpełniejszy zestaw duchowych nauk, nie mogło zabraknąć także sceny „nawracania naukowca-ateisty" na drogę prawdy i duchowego zwycięstwa. Neofitą jest tu młody uczony Kalityn, który odzyskuje wiarę, a następnie bez wahania decyduje się na ofiarną śmierć, by zmartwychwstać jako nowa, świadoma istota, gotowa do pokonywania kolejnych stopni wtajemniczenia.

Wraz z magami Kalityn opuszcza umierającą Ziemię. Otrzymujemy nawet opis statku kosmicznego i „laserowego telegrafu" (co w pobliżu finału tego cyklu powieściowego przestaje robić jakiekolwiek wrażenie na znękanym czytelniku).

Czwarta część pentalogii kończy się przewidywalną sceną Armageddonu: niewidzialne dotychczas złe moce ujawniają się w całej okazałości, siejąc śmierć i zniszczenie. Zgodnie z poglądami okultystów są one istotami stworzonymi przez samych ludzi – produktem resentymentów i nieposkromionych „zwierzęcych instynktów". Do tej katastroficznej panoramy, przynoszącej współczesnemu czytelnikowi nieuniknione skojarzenia z filmowymi horrorami najniższej kategorii, Kryżanowska dodaje jednak pewien ciekawy i – jak się wydaje – dość oryginalny obraz, który mógł zainspirować innych okultystów przełomu wieków, na przykład Piotra Uspienskiego. U Kryżanowskiej czytamy:

> Скользя с невероятной быстротой, точно развертывалась бесконечная лента кинематографа, и на ней как живая действительность проходила история мира, начиная с настоящего времени до все более и более отдаленных времен; когда же эта удивительная панорама дошла до формирования земного шара, лента свернулась и исчезла, заменившись сероватым светом, быстро окрасившимся в фиолетовый. Вся атмосфера теперь дрожала, свистела, звенела, и этот странный металлический мрачный звон походил на погребальный звон колоколов, словно возвещавших агонию мира. Вдруг все смолкло и настала томительная, жуткая тишина, как перед бурей. (*Смерть планеты*)

W powieści *Kinemodrama,* omówionej w dalszej części tego rozdziału, znajdujemy podobny „filmowy" motyw. Niewykluczone, że pojawił się on zupełnie niezależnie, wyrastając na przykład z fascynacji Uspienskiego magią rodzącego się kina lub z dość oczywistych skojarzeń, ujmujących życie w kategoriach iluzji, której sekwencje powtarzać się mogą nieskończoną liczbę razy. Tak czy inaczej wprowadzony przez

Kryżanowską motyw wydaje się kompozycyjnym kluczem do omawianego cyklu, w którym losy istot naszego świata oraz innych światów przesuwają się przed oczyma jak na filmowej taśmie. Za tym sugestywnym obrazem kryje się *idée fixe* ezoteryków o niezniszczalności życia, które w ramach kosmicznej ewolucji przechodzi przez kolejne formy rozwojowe. W tej wizji katastrofa jakiegoś świata jest po prostu początkiem nowej sekwencji, w której świat ponownie weźmie udział. „Nic nie umiera i nic się nie kończy definitywnie" powtarzają magowie Kryżanowskiej. W całej serii powieściowej ten temat nieustannie powraca w licznych obrazach, metaforach i komentarzach:

> – Видишь ли, Супрамати, это дерево с толстым и зеленым внизу, а кверху темным стволом? Осенью, когда плоды созреют, весь ствол высохнет и будет пустотелым внутри, тогда, по снятии плодов, весь ствол обмазывают смолистым тестом, меняя его через две недели, и оставляют в таком виде на зиму. Весной дерево начинает покрываться листьями и цветами, как будто и не умирало.
>
> – Всюду природа указывает нам пример воскрешения, – заметил Супрамати, улыбаясь.

Ostatnia część cyklu, zatytułowana *Prawodawcy*, obejmuje historię działalności magów na nowej planecie. Pełnią oni wśród prymitywnych jeszcze plemion rolę „siewców Mądrości" i „bogów, którzy zeszli z niebios"[199], jednym słowem tworzą zręby kultury, mityczny – „Złoty Wiek", inicjujący duchowy rozwój tego świata. Zgodnie z przekonaniem okultystów ten okres dziejów, zakończony także nieuchronną katastrofą (potopem) zachowa się w pamięci kolejnych pokoleń pod maską legend oraz w naukach nielicznych szkół inicjacyjnych przechowujących duchową wiedzę. Autorka wskazuje na analogie pomiędzy tym etapem rozwoju „młodej planety", a okultystyczną wersją

[199] Skojarzenie z poglądami, Ericha von Dänikena wydaje się aż nadto oczywiste. Szwajcarski autor kontrowersyjnych teorii na temat wpływu obcych cywilizacji na rozwój naszej kultury Kryżanowskiej raczej nie czytał, ale źródło jego inspiracji, wyrastające z ezoteryzmu przełomu wieków, nie budzi wątpliwości.

prehistorii Ziemi. Dowodem na istnienie takiego samego schematu, obowiązującego także i naszą cywilizację, mają być megalityczne rzeźby (na przykład na Wyspie Wielkanocnej) czy inne zabytki kultury materialnej niewiadomego pochodzenia, wobec których archeolodzy wydają się bezsilni, ponieważ nie biorą pod uwagę ich rzeczywistych początków i twórców – nieśmiertelnych magów.

> „Города богов", как назовут его в сказаниях, – куда спустились небожители и откуда пошли божественные поколения, которые правили народами „золотого века". Там, – скажут сохранившиеся у людей смутные предания, – был земной рай, где росло древо познания добра и зла. (*Законодатели*[200])

Co ciekawe, w tej ostatniej części cyklu *O Bractwie Graala* po raz pierwszy pojawiają się przypisy z komentarzami autorki. Mamy tu dodatkową porcję ezoterycznej wiedzy, która nie zmieściła się w tekście głównym. W powieści znalazła się między innymi teozoficzna wykładnia koncepcji rasowej oraz komentarz do mitu atlantyckiego, a zwłaszcza rozważania na temat energii, którą mieli dysponować mieszkańcy Atlantydy (u Bławatskiej była to tak zwana energia *Fochat*, u Kryżanowskiej nosi ona nazwę „siły eterycznej", ale zasada jest ta sama[201]):

> Koncepcja eteru starożytnych, owej tajemniczej formy materii, którą odrzuciła tak pochopnie nauka oficjalna, nie jest nie do przyjęcia, skoro mówią o niej tylokrotnie starożytne systemy filozoficzno-mistyczne. Niedługo nauka oficjalna będzie zmuszona uznać istnienie eteru i uczyć się o nim będzie, mimo iż rzecz jest od dawien dawna znana adeptom wiedzy tajemnej. Chodzi tu rzecz oczywista o prawdziwych adeptów wiedzy tajemnej wielkich starożytnych cywilizacji, a nie

[200] В. Крыжановская, *Законодатели*, кн. 5, *Санкт-Петербург* 1916. Cyt. za: http://az.lib.ru. Wszystkie cytaty z tej części cyklu pochodzą z tego wydania.
[201] Autorka wspomina o dziewiętnastowiecznym amerykańskim eksperymentatorze Johnie Worrellu Keelym, któremu udało się podobno uzyskać ten rodzaj energii, ale oficjalna nauka zakwestionowała wyniki jego prób.

> o pysznych samozwańczych samochwałów, którzy za takich się uważają, jakkolwiek nimi nie są[202].

Jedną z ostatnich scen zamykającą drugi z trzech tomów *Prawodawców* jest powrót magów na umierającą Ziemię. Ich celem jest pomoc pozostałej przy życiu garstce nieszczęśników, a przede wszystkim obserwacja zmian zachodzących na i wokół martwej Ziemi. Otrzymujemy bardzo plastyczny obraz, w którym duchy elementarnych żywiołów oczyszczają i „odradzają" naszą planetę, przywracając jej pierwotne piękno. W tym stanie ma ona „odpoczywać" do momentu rozpoczęcia nowego cyklu, który to okres autorka – zgodnie z teozoficzną praktyką – nazywa terminem *Mantavara*, pochodzącym z tradycji indyjskiej, opatrując go stosownym przypisem i komentarzem:

> Opisywane wyżej zjawiska, przy normalnej pracy sił przyrody, trwają nadzwyczajnie długi okres czasu; lecz dla pełniejszego zobrazowania wszystko zostało uogólnione, w miarę możności zbliżone i doprowadzone do rozmiarów panoramy, mogącej dać wyobrażenie o olbrzymim przewrocie, dokonywanym przez kosmiczne siły przy ewolucji życia planety, w którym, podobnie jak i w życiu człowieka, pracę zamienia odpoczynek, a czuwanie i walka następuje po śnie. W celu zaznajomienia czytelnika z trwaniem kosmicznych okresów, przytoczymy niektóre cyfry, podawane przez hinduskich jogów. Twierdzą oni, że czas przejawia się zawsze w dwóch postaciach: działania i bezruchu i pierwszym podokresem bywa Wielki Rok, składający się z 360 lat ziemskich. Dwanaście tysięcy Wielkich lat tworzy tak zwany Wielki Cykl, liczący 4.320.000 lat ziemskich, a siedemdziesiąt jeden takich cyklów tworzy Manvantarę; po czym ziemia zupełnie pokrywa się wodą i z kolei podobny odpoczynek przyrody trwa również okres czasu, równający się Manvantarze[203].

---

[202] W. Kryżanowska, *Pięcioksiąg ezoteryczny. Prawodawcy*, t. 1, Gdańsk b.d.w., s. 16. Cytat pochodzi z polskiej wersji powieści, ponieważ w wirtualnej edycji rosyjskiej wydawca pominął komentarze i przypisy autorki.
[203] Ibidem, t. 2, s. 56.

W tym i innych komentarzach Kryżanowskiej zwracają uwagę bezpośrednie zwroty do czytelników, które potwierdzają dydaktyczny charakter omawianej prozy. Edukacyjne przesłanie ukryte w tekście głównym przede wszystkim w wypowiedziach wtajemniczonych, w autorskich przypisach zostaje szczególnie wyraźnie wyeksponowane, nie pozostawiając wątpliwości, zarówno odnośnie źródeł inspiracji autorki, jak i przeznaczenia tych tekstów. Finał *Prawodawców*, a zarazem całej serii powieściowej Kryżanowskiej, kolejny raz powtarza głosem magów najważniejsze przesłanie tej prozy:

> Ach, jakże szczęśliwi jesteśmy i jaką wielką, doprawdy, obdarzono nas łaską, że możemy rozumieć prawa Boskie i zrzuciliśmy już z siebie wszystko, co najcięższe ze słabostek i marności ludzkich [...]. – A więc – pójdziemy do światła, wskażemy drogę braciom naszym, błądzącym w mroku i ujarzmionym przez ludzkiego „zwierza"; będziemy niestrudzenie pracować, aby okazać się godnymi włożonej na nas świętej misji [...][204].

Wielka popularność okultystycznych powieści Kryżanowskiej wyzwala falę naśladowców. W przedrewolucyjnej Rosji, a po 1917 roku także na emigracji pojawia się rzesza autorów i wydawców niezwiązanych bezpośrednio z organizacjami okultystycznymi, którzy wykorzystują doskonałą koniunkturę na ezoteryzm w wydaniu popularnym. W masowym obiegu, zaczynają krążyć liczne utwory ogrywające najbardziej atrakcyjne wątki. Dominują fabuły, w których okultyzm, sensacja, sprawdzone motywy znane z prozy gotyckiej przyprawione nierzadko wątkami związanymi z rodzimymi sektami mistycznymi (których rytuał budzi ogromne zainteresowanie) splatają się w jedną całość. Warto wymienić tu takie utwory jak *Antychryst* (*Антихрист*, 1908) oraz *Obywatele nieba* (*Граждане неба*, 1909–1912) Walentina Swiencickiego, *Okultystyczne opowiadania* (*Оккультные рассказы,* Санкт-Петербург 1910) Ludmiły von Noldje czy *Płomień* (*Пламень. Из жизни и веры хлеборобов*,

[204] Ibidem, t. 3, s. 46.

Санкт-Петербург 1913) Pimiena Karpowa, a także nieco późniejsze produkcje rosyjskich emigrantów. Za szczególnie płodnego w tym środowisku następcę Kryżanowskiej uznać należy Konrada Princa, autora powieści: *Cesarzowa Nur. Ewolucja planety. Okultystyczna powieść z życia wielkich mogołów, władców Indii i nauczycieli Białego Bractwa* (*Императрица Нур. Эволюция планеты. Оккультный роман из жизни великих моголов, императоров Индии и учителей белого братства*, Windawa 1934), *Koło Iksiona* (*Колесо Иксиона. Оккультный роман*, Riga 1934), *Sen z marmuru: Taj-Mahal* (*Сон из мрамора: Тадж-Магал. Оккультный роман*, Riga [b.d]) czy *We władzy karmy* (*Во власти кармы. Оккультный роман*, Riga 1936). Tą samą drogą podąża Georgij Bric, występujący pod pseudonimem Sagittarius, autor powieści *U uchylonych drzwi* (*У приоткрытой двери. Оккультные рассказы*, Dvinsk 1925). Wśród rosyjskich emigrantów popularnością cieszą się również utwory Wiaczesława Kulikowskiego – autora powieści o Hiramie, mitycznym budowniczym świątyni Salomona, zatytułowanej *Adoniram* (*Адонирам. Роман из жизни Древнего Востока*, Berlin 1920), oraz Walentina Augustinowicza, twórcy mistycznej powieści *Agata Aga* (*Агата Ага. Мистический роман*, Riga 1927), wznowionej pod tytułem *Siedem grzechów śmiertelnych* (*Семь смертных грехов. Оккультный роман*), a także Olgi Bebutowej, autorki chętnie czytanych romansów i powieści obyczajowych, która na obczyźnie pokusiła się także na bardzo „chodliwy" ezoteryzm w wersji popularnej. Spod jej pióra wyszła okultystyczna dylogia: *Czarny Mag* (*Черный маг*) i *Pojedynek* (*Дуэль*), wydana w Rydze w 1930 roku. Jako autor prozy ezoterycznej dał się poznać również Siergiej Mincłow (brat słynnej okultystki), twórca licznych opowiadań i powieści wydawanych poza Rosją, na przykład w tomie *Czarnoksiężnik* (*Чернокнижник*, Ryga 1927) czy zbiorze *To czego nie wiemy* (*То чего мы не знаем*, Sofia lata dwudzieste XX wieku). Warto przynajmniej wspomnieć o tych autorach popularnej prozy okultystycznej, bowiem ich produkcje, jakkolwiek niezbyt cenne w sensie wartości estetycznych, odegrały niebagatelną rolę jako teksty kultury, współuczestniczące w kształtowaniu zainteresowań i postaw środowiska literackiego omawianej epoki.

Konkordia Antarowa: tetralogia okultystyczna *Dwa życia*

Tradycja wielotomowych dydaktycznych powieści okultystycznych nie umarła w Rosji wraz z Kryżanowską. Za jej ideową i literacką następczynię należy uznać urodzoną także w Warszawie Konkordię Antarową (1886–1959), znaną śpiewaczkę operową, uczennicę Konstantina Stanisławskiego[205], a przy tym okultystkę, prowadzącą w czasach sowieckich w Moskwie nielegalną grupę inicjacyjną. Ponadto autorkę odkrytej zupełnie niedawno ezoterycznej powieści *Dwa życia* (*Две жизни*), napisanej w latach drugiej wojny światowej, ale należącej, bez wątpienia, do tradycji końca XIX – początku XX stulecia. Tekst ten – jak przekonują współcześni wydawcy tej okultystycznej tetralogii[206] – nie był przeznaczony do druku. Antarowa wykorzystywała go wyłącznie jako materiał dydaktyczny w pracy ze swoimi uczniami, zgłębiającymi pod jej kierunkiem duchową naukę, co tłumaczyć może poważne nieporadności warsztatowe.

Uwagę zwraca tradycyjny dla kontynuatorów dzieła Bławatskiej problem podwójnego autorstwa tego tekstu. Podobnie jak w przypadku prac założycielki TT, a także utworów Kryżanowskiej czy Roerichów, także i tu rzeczywistym autorem tekstu miał być Wielki Nauczyciel, a Antarowa jedynie jego wiernym sekretarzem. W pierwszym oficjalnym wydaniu tej powieści z 1993 roku znajduje się nawet metatekstowa informacja na ten temat – tytuł został opatrzony znaczącym komentarzem: *Две жизни. Записано К. Е. Антаровой*, który

---

[205] Dzięki Antarowej ukazały się *Rozmowy Stanisławskiego* (*Беседы К. С. Станиславского в Студии Большого театра в 1918–1922 гг*, Москва-Ленинград 1939; *Из записей репетиций К. С. Станиславского*, „Театр" 1951, № 5). Okultystka była także inicjatorką i główną organizatorką gabinetu Stanisławskiego przy Wszechrosyjskim Towarzystwie Teatralnym (BTO).

[206] Pierwsza oficjalna edycja pojawiła się w 1993 roku w moskiewskim wydawnictwie „Сиринъ-Скорпион", które swoją nazwą nawiązuje do tradycji Srebrnego Wieku. Dotychczas powieść doczekała się kilku wznowień. W wydaniu z lat 1993–1994 znalazły się fragmenty wspomnień bliskich znajomych Antarowej, między innymi znanej sowieckiej aktorki Marianny Striżenowej. Zob.: К. Антарова, *Две жизни*, т. 1–3, Москва 1993–1994.

wskazywał na udział innego, lecz bez wątpienia wtajemniczonego autora.

Wcześniej tekst ten istniał w kilku pieczołowicie chronionych maszynopisach, z których Antarowa odczytywała adeptom kolejne fragmenty. Ta ustna formuła nauki, znana przede wszystkim z praktyki formacji zamkniętych, na przykład wspomnianych rosyjskich templariuszy, mogła być w tym przypadku wymuszona względami praktycznymi. Znalezienie tekstu powieści przy którymkolwiek z uczniów oznaczało w sowieckiej rzeczywistości lat czterdziestych bardzo poważne represje, dlatego prawdopodobnie Antarowa wybrała bezpieczniejszy wariant, który w razie rewizji w domu obciążał tylko ją.

Wiele motywów obecnych w tej powieści jest ewidentnie inspirowanych prozą Kryżanowskiej i teoretycznymi dziełami Bławatskiej, część z nich zdradza wyraźne wpływy postteozoficzne, najpewniej roerichowskie, zważywszy na stale obecną symbolikę *agni* (ognia) czy bardzo silnie podkreślaną rolę hierarchii i posłuszeństwa wobec duchowego nauczyciela. W ten nurt wpisuje się także soteryczna koncepcja piękna i sztuki, zwłaszcza muzyki, co w kontekście uprawianego przez Antarową zawodu nie powinno dziwić. Głównymi bohaterami cyklu są Rosjanie, dwaj bracia: młodszy Lew (Lewuszka) i Nikołaj, którzy podobnie jak Supramati Kryżanowskiej pod okiem Mistrzów przechodzą drogę inicjacji (na Środkowym Wschodzie, a później na Zachodzie Europy oraz w Himalajach), docierając do bardzo wysokich stopni wtajemniczenia (dla każdego z nich przeznaczona została przez Magów inna ścieżka rozwoju). Tekst usiany jest moralizatorskimi wystąpieniami Wielkich Nauczycieli, które przeplatają opisy niezwykłych przygód bohaterów, nadprzyrodzonych zjawisk, a także wnętrz, strojów, tkanin, wyszukanych ozdób jubilerskich, w czym Antarowa przewyższa nawet Kryżanowską.

Warto dodać, że emblematem Bractwa Wielkich Mistrzów jest Biały Paw – symbol raczej niespotykany w ezoteryce[207], co

[207] *Cauda pavonis* (pawi ogon) jako zjednoczenie wszystkich barw jest symbolem Całkowitości (zob. na przykład: Jacobus Boschius, *Symbolographia*, 1702). Być może biały paw miał symbolizować kolejny etap ewolucji – osiągniętą przez wtajemniczonych Pełnię, jako że biel jest sumą wszystkich barw.

najwyraźniej stanowi osobisty wkład autorki, podczas gdy pozostałe wątki powieści wpisują się w ezoteryczną konwencję, nawiązującą do „klasycznych" Bulwer-Lyttonowskich wzorców, tyle że w znacznie bardziej rozbudowanej i „ozdobnej" wersji.

Uwagę zwraca w tej powieści tematyka erotyczna, potraktowana wyjątkowo szeroko w stosunku do innych tekstów dydaktycznych, realizowana przez Antarową w zgodzie z filozofią okultystyczną. Pisząc o prozie Kryżanowskiej, Klimowicz podkreślał charakterystyczny dla literatury popularnej zabieg ujmowania miłości w dwóch opozycyjnych wariantach: sentymentalnym lub seksualnym[208]. W pentalogii *Wtajemniczenia* autorka sięgała po motywy erotyczne rzadko, a jeśli już, to rzeczywiście wyłącznie w ramach tych dwu wzorców, z których drugi miał być wyrazem słabości człowieka czy raczej zwycięstwa jego „zwierzęcej natury" nad pierwiastkiem duchowym. U Antarowej spotykamy nieco inny wariant ezoterycznej erotyki. Autorka powieści do znudzenia powtarza w różnych wariantach wątek świętego małżeństwa. Erotyczna komunia, także cielesna (bez szczegółów, które, oczywiście, byłyby w tym miejscu folgowaniem niskim instynktom, ponadto naruszałyby najpewniej tajemnicę misterium), zapoczątkowana zostaje zwykle uroczystym rytuałem (z całym sztafażem magicznych rekwizytów i niezwykłych zjawisk), w którym w charakterze kapłana występuje jeden z Wielkich Mistrzów. Kieruje on do narzeczonych podniosłe przemowy, obdarza ich mocą kreacji i prokreacji, zapalając nad głowami (dosłownie!) ogień życia (*agni*). Misterium dopełnia się za zamkniętymi drzwiami w specjalnie do tego celu przygotowanej białej kaplicy-alkowie, w której rolę ołtarza pełni małżeńskie łoże. Pełna dosłowność tych scen, które bez wątpienia odwoływać się miały do symboliki mistycznych zaślubin, boskiej hierogamii obecnej w wielu systemach religijnych i ezoterycznych[209], prowadzi u Antarowej do niezamierzonego komizmu. Tak dzieje się zresztą w przypadku wielu motywów tej powieści, w których autorka próbuje opisać sferę *sacrum* poprzez nagromadzenie możliwie

[208] Zob.: T. Klimowicz, *Poszukujący, nawiedzeni, opętani*..., s. 41.

[209] Na ten temat pisał Mircea Eliade w licznych pracach, na przykład: idem, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, par. 136, s. 348–350.

największej ilości rekwizytów, co dać musi efekt odwrotny od oczekiwanego: zamiast „uchylenia drzwi tajemnicy" czytelnik otrzymuje ezoteryczne panoptikum, w którym kluczową rolę inicjacyjną pełnią czynniki zewnętrzne (przedmioty, magiczne gesty itd.), a nie wewnętrzna przemiana adepta.

Jak podkreśla wydawca tej powieści, jeszcze w późnych sowieckich czasach tekst ten spełniał jednak swoje dydaktyczno-okultystyczne zadanie. „Zaczytany na śmierć" maszynopis, przechowywany przez jedną z uczennic Antarowej, krążył w zaufanym gronie przez długie lata, wprowadzając złaknionych strawy duchowej – podobno – na ścieżki wtajemniczenia[210].

Olga Forsz: *U Bram*, *Hinduski mędrzec*, *Passiflora*, *Rycerz z Norymbergii*

Charakter dydaktyczny ma także debiut literacki Olgi Forsz, znanej pisarki epoki sowieckiej, cenionej autorki powieści historycznych, rzadko kojarzonej z duchowymi poszukiwaniami Srebrnego Wieku[211]. Twórczość Forsz z okresu, gdy mieszkała w Kijowie i była członkiem tamtejszego oddziału TT (w latach 1905–1909), a zwłaszcza jej utwory publikowane w „Zwiastunie Teozofii", w sowieckich encyklopediach literackich i podręcznikach historii literatury pomijano milczeniem, lub kwitowano lakonicznymi stwierdzeniami typu: „W niektórych jej utworach tego okresu widoczna jest fascynacja teozofią", ze stosownym uzupełnieniem: „która jednakże zostaje przełamana i zdemaskowana w niedokończonej powieści *Bogdan Suchowski* (*Богдан Суховской*)"[212]. Co prawda, w 1974 roku wyszła biografia pisarki pióra Anny Tamarczenko (jej sekretarza literackiego), która ujawniła więcej szczegółów związanych z działalnością okultystyczną Forsz[213], ale przez dwie kolejne dekady temat

[210] *Об Авторе*, в: К. Антарова, *Две жизни*...

[211] Forsz zyskała popularność dzięki prozie historycznej. Jej najsłynniejsze powieści to: *Odziani w kamień* (*Одеты камнем*, 1924), trylogia *Radiszczew* (*Радищев*, 1932–1939) i *Zamek Michajłowski* (*Михайловский замок*, 1946).

[212] *Краткая литературная энциклопедия*, гл. ред. А. Сурков, Москва 1975, т. 8, с. 66.

[213] А. Тамарченко, *Ольга Форш (Жизнь. Личность. Творчество)*, Ленинград 1974. Podaję za: Е. Воробьева, *Неизвестный Кржижановский*...

ten pozostawał „nietknięty". Dopiero w wydanym w 1990 roku zbiorze „zapomnianych" utworów Forsz, opatrzonym wstępem Galiny Turczyny powrócił motyw aktywnej działalności ezoterycznej, tworząc zupełnie inny od zwyczajowego wizerunek pisarki[214]. Turczyna pisze o życiu Forsz dość enigmatycznie, jednak nawet te fakty, które ujawnia, pokazują autorkę nie tylko jako przenikliwą obserwatorkę sceny literackiej Srebrnego Wieku, lecz także aktywnego członka petersburskiej bohemy[215].

Udział Forsz w stołecznym życiu artystycznym początku wieku nie budzi wątpliwości. Potwierdzają to uwagi wielu memuarystów[216], jak i utwory samej pisarki, będące cennym źródłem wiedzy o codzienności Srebrnego Wieku (powieści: *Сумасшедший корабль*, *Символисты*). Z całą pewnością wiadomo, że Forsz, po przeprowadzce do Carskiego Sioła w 1910 roku była stałym uczestnikiem zebrań Towarzystwa Religijno-Filozoficznego. Ponadto zaprzyjaźniona z Iwanowem-Razumnikiem, publikowała w jego periodyku „Testamenty" („Заветы" 1912–1914)[217], a następnie weszła do środowiska twórców

[214] О. Форш, *Летошний снег. Романы, повесть, рассказы и сказки,* сост., вст. ст. и коммент. Г. Турчиной, Москва 1990.

[215] Forsz realizowała swój osobisty projekt życiotwórczy, wpisujący się w poetykę Srebrnego Wieku. Wraz mężem i przyjacielem męża, wspomnianym już wcześniej okultystą, Jewgienijem Kuzminem i jego żoną stworzyli „związek czworga", który pisarka nazwała zgodnie z symbolistyczną konwencją, „poczwórnym androgynem" („четырехчленный андрогин"). Wspólna praca, działalność społecznikowska, a nadto jedno gospodarstwo domowe i opieka nad dziećmi obydwu rodzin, nawet w kategoriach eksperymentów Srebrnego Wieku były nie lada odważnym konceptem socjalnym. W jednym z rękopisów Forsz, o znamiennie symbolistyczno-sofiologiczym tytule *O Прекрасной Даме,* znajduje się następujące „ideowe" uzasadnienie tego związku: „Oznacza to, że każda z połówek rozciętego owocu z Platońskiego mitu, która z czasem jako połówka ulega uszkodzeniu, powinna przede wszystkim znaleźć siebie do końca, wyrazić się w pełni. I wówczas dopiero [...] połączyć się z inną, także dopełnioną połówką. Taki związek – oto twórczy człowiek przyszłości", idem, s. 7.

[216] W dzienniku Błoka znajdujemy następujący zapis: „23 października 1911. Wieczorem poszedłem do mamy na redakcyjne spotkanie „Ścieżki" („Тропинка") – robocze, świetne. Trochę znanych dam-pisarek i privat-docentów. Ze znajomych [...] Żenia, Rostowcew, Bielajewski, Jewgienija Gieorgiewna, Olga Forsz (z fałszywą bajką)", А. Блок, *Дневники*, в: idem, *Собрание сочинений*, т. 7, Москва-Ленинград 1963, с. 76.

[217] Forsz występowała tam pod pseudonimami A. Terek i Szach-Edin. W „Testamentach" opublikowała między innymi opowiadanie *Шелушея* (1913, № 7) ogrywające modny wówczas motyw „niedotykomki" Fiodora Sołoguba.

almanachu „Scytowie" („Скифы", 1917). Wraz z antropozofką Sabasznikową aktywnie działała w „Wolfile" („Вольфила" – Вольная философская ассоциация) – stowarzyszeniu propagującym między innymi idee steinerowskiej antropozofii[218]. Nazwisko pisarki pojawia się zwykle w towarzystwie wspomnianego Iwanowa-Razumnika, a także Aleksandra Błoka, Andrieja Biełego, Borisa Lemana, Maksima Gorkiego, Jewgienija Zamiatina, Nikołaja Klujewa i poetów z grupy „Bracia Serafińscy" („Серапионовы братья"). Aaron Steinberg wspomina Forsz jako osobę niezbyt lubianą wśród literatów z powodu „zbyt przenikliwych obserwacji" i „bolesnej szczerości"[219]. W istocie we wspomnieniach Biełego Forsz przedstawiona jest w bardzo negatywnym świetle, jako sztandarowy przykład „eksantropozofów lub kandydatów na nich", czyli „przedstawicieli taniego okultyzmu i złej mistyki"[220], co jednak wskazuje na jej obecność w środowisku ezoteryków Srebrnego Wieku. Wspomniany Steinberg cytuje słowa pisarki, które potwierdzają udział Forsz w ruchu teozoficznym i późniejsze zainteresowanie antropozofią. Znamienne wydają się jej uwagi o podróży do antropozoficznego centrum w Dornach i spotkaniu ze Steinerem, które tłumaczą wrogi stosunek Biełego do Forsz[221]: „Od tej pory interesowałam się nie tylko teozofią, ale i antropo-

[218] Zob.: R. von Maydell, *Anthroposophy in Russia*, in: *The Occult in Russian and Soviet Culture,* ed. Berenice Glatzer Rosenthal, Ithaca 1997, p.163.

[219] Zob.: А. Штейнберг, *Друзья моих ранних лет (1911–1928)*, подг. текста, послесл. и примеч. Ж. Нива, Париж 1991. Cyt. za: http://nivat.free.fr.

[220] Olga Forsz występuje tu razem z byłym antropozofem i eksprzyjacielem Biełego – Ellisem oraz Anną Mincłową, pod której przemożnym wpływem Bieły znajdował się w latach 1908–1910. O bardzo napiętych stosunkach pomiędzy Forsz a Biełym świadczy korespondencja symbolisty. W jednym z listów do Iwanowa-Razumnika (z 8 kwietnia 1921) Bieły tłumaczy się ze swojej publicznej napaści na pisarkę podczas zebrania „Wolfiły". Przyczyną konfliktu była wyrażona przez Forsz chęć wstąpienia do „Koła świadomości" („Кружок сознания"), któremu przewodniczył Bieły. Forsz jako teozofka uważana była przez antropozofów za wroga i szpiega. Zob.: *Андрей Белый и Иванов-Разумник. Переписка,* публ., вст. ст. и коммент. А. Лаврова и Дж. Мальмстада, Санкт Петербург 1998, с. 219–225.

[221] Stosunek Forsz do Biełego był równie nieżyczliwy. Niejednokrotnie miała ona przekonywać Iwanowa-Razumnika, że jego wyobrażenie o Biełym jako o „drugim Tołstoju" jest wierutną bzdurą: „Dlatego śmieszy mnie to, że nasz miły Razumnik Wasiljewicz, dobry człowiek, tak płaszczy się przed Andriejem

zofią – mówiła – będąc w Bazylei, pojechałam do Dornach na wykład doktora Steinera. I cóż widzę? Stoi sam doktor Steiner, a naprzeciwko niego, przy przeciwległej ścianie – marmurowe popiersie. Spojrzałam. I co? Przecież to popiersie Rudolfa Steinera! Sami pomyślcie! Człowiek stoi i mówi o sobie samym, o swojej nauce, rozwija ją, patrząc na swój własny wizerunek w marmurze! Czyż nie jest to postawienie wszystkiego na głowie?!"[222].

Zainteresowanie antropozofią i – być może – krótki okres przynależności do TA[223] miało miejsce po rozczarowaniu Forsz teozofią. Utwory, które wpisują się w tradycję dydaktycznej prozy ezoterycznej, powstały jednak wcześniej, w latach 1907–1908, czyli jeszcze w okresie kijowskim, przed wyjazdem pisarki do Petersburga. *Hinduski mędrzec* (*Индейский мудрец*) został opublikowany w pierwszym numerze „Zwiastuna Teozofii", *U wrót* (*Перед вратами*) w numerze kolejnym, *Passiflora* (*Пассифлора*) ukazała się w pierwszym numerze z 1909 roku. Forsz wraz z mężem Borisem oraz Jewgienijem Kuzminem[224] tworzyła kolegium redakcyjne tego czasopisma. W tym samym okresie współpracowała z kijowskim oddziałem TT jako prele-

---

Biełym, którego postanowił nazywać drugim Tołstojem!", czytamy we wspomnieniach Steinberga. А. Штейнберг, *Друзья моих ранних лет...*

[222] Ibidem.

[223] Co prawda, na listach członków TA Forsz nie figuruje, ale ze słów Biełego, można wywnioskować, że przez pewien czas należała do grona antropozofów. „[...] obraca się w kręgach antropozofów dlatego, że kiedyś należała do Towarzystwa Antropozoficznego, z którego odeszła złorzecząc". Zob.: *Андрей Белый и Иванов-Разумник. Переписка...,* с. 220.

[224] Kuzmin to jedna z ciekawszych postaci rosyjskiego ruchu okultystycznego. Literat, pedagog, założyciel kilku okultystycznych czasopism i grup inicjacyjnych, na przykład gazety „Rycerz" („Рыцарь"), będącej organem kijowskiej inicjacyjnej grupy młodzieżowej Rycerzy Okrągłego Stołu), którego wygląd i styl bycia kojarzyły się wielu współczesnym z „wiedzą tajemną". Konstanin Paustowski w *Opowieści o życiu* (*Повесть о жизни*) tak oto wspomina kijowski okres „Zwiastuna Teozofii" (Kuzmin był redaktorem tego czasopisma do 1917 roku): „Redakcja znajdowała się w mieszkaniu Kuzmina [...]. Było duszno. Pachniało dymem kadzidełek. Białe maski greckich bogów i bogiń wisiały na czarnych tapetach. Dosłownie wszędzie w wysokich stertach leżały książki w przesuszonych skórzanych oprawach [...]. Później wszedł Kuzmin. Bardzo wysoki. Bardzo chudy, z białymi palcami. Na nich połyskiwały srebrne pierścienie", К. Паустовский, *Собрание сочинений в 6 томах*, т. 2, Москва 1957, с. 237.

gentka i można z dużą dozą prawdopodobieństwa założyć, że wszystkie wymienione publikacje były materiałem uzupełniającym do jej ezoterycznych wykładów poświęconych przede wszystkim buddyzmowi.

Teozoficzne opowiadania Forsz to utwory paraboliczne, w których pojawiają się zarówno obrazy znane z tradycji chrześcijańskiej, gnostyckiej, jak i motywy buddyjskie czy szerzej – w duchu Bławatskiej – związane z hinduską tradycją religijną. Zgodnie z filozofią ezoteryczną wszystkie one wskazują na istnienie innej, wyższej rzeczywistości, do której należy człowiek jako istota duchowa, „wrzucona" w mroczny świat materii, będącej jedynie przejściowym etapem jego wędrówki.

U wrót to utrzymana w poetyce przypowieści gnostyckiej wizja „powrotu do domu Ojca", przypominająca kanoniczną *Pieśń o perle*[225]. Centralna postać utworu to „królewskie dziecko", posiadacz boskiej pieczęci – stygmatu umieszczonego w sercu, który pozwala na rozpoznanie siebie i swoich braci jako istot wybranych (pneumatyków, powiedzieliby gnostycy), a także na odnalezienie swoich dopełniających „połówek", z którymi wcześniej – przed narodzinami w materialnym świecie – stanowili jedną androgyniczną całość. Boska Pieczęć jest kluczem do odczytania prawdziwego porządku świata i rozpoznania piękna, ukrytego pod złudną powłoką materii. Dzięki niej królewskie dziecko zna jedyny cel swego życia – powrót do rajskiego ogrodu Króla, nazywanego w finale tej przypowieści także Królem Ducha (Царь Духа). Co prawda, Forsz nie używa w tym utworze klasycznych gnostyckich terminów, takich jak iskra (*pneuma*), archont, pleroma czy Demiurg, ale tekst roi się od słów-kluczy, wpisujących się w tę symbolikę, oczywistych dla adepta duchowej nauki. Są to przede wszystkim obrazy, które układają się w system przeciwieństw: światło i mrok, świetliste duchy i duchy ciemności, wspaniały ogród Króla i mroczna przestrzeń za murem, zamknięta i otwarta brama, bracia i „inni"

[225] *Pieśń o perle (Hymn o perle)* to fragment apokryficznych *Dziejów Tomasza* przypisywanych gnostykowi Bardezanesowi. Jest to poetycka przypowieść o wędrówce ducha w ludzkim ciele. Bogatą symbolikę tego tekstu wyjaśnia Prokopiuk. Zob.: idem, *Hymn o Perle w świetle gnozy*, „Masada" 1991, s. 128–135.

(czyli ci, którzy nie posiadają Pieczęci), a także takie motywy jak tęsknota, zapomnienie, rozpoznanie, powrót, strażnicy oraz królewska szata.

Opowiadanie rozpoczyna się sceną boskiego sądu nad „tym który ocalił Boską Pieczęć":

> Вот еще один принесший в целости Печать Твою.[226]

Obok siedzącego na tronie Króla-Ojca w roli sędziego występuje archanioł z mieczem (najprawdopodobniej Rafael lub Michał), któremu towarzyszą zastępy świetlistych duchów (лучезарные). Opowieść Forsz koncentruje się na przedstawieniu tułaczki człowieka. Centralnym motywem jest ochrona Boskiej Pieczęci, niepokonana żadnymi pokusami ani cierpieniami postawa wierności i miłości wobec Ojca i Braci. Boska Pieczęć jest drogowskazem i jednocześnie najcenniejszym skarbem człowieka:

> Я не затемнил твоей Печати, Отец, только потому, что совершеннее знака не встретил на пути своем, ничего ярче, чем мог бы ее заменить. И стереть ее я не пытался: ведь только благодаря ей – царской Печати – я помнил, что я твой сын, сын Царя. (s. 52)

Najtrudniejsze momenty ludzkiego losu autorka wiąże z charakterystycznym dla symboliki gnostyckiej poczuciem osamotnienia i opuszczenia, bowiem człowiek znajduje się wbrew swojej woli poza wspaniałym ogrodem Ojca, do którego mają dostęp inni – nie zawsze tego godni ludzie. Istotnym wątkiem jest także niespełniona miłość. Nosiciel Pieczęci rozpoznaje „swoją dopełniającą połowę", która „wcześniej była jego częścią", ale nie otrzymuje zgody „strażnika ogrodu" na połączenie się z nią. Pojawia się także motyw utraty Królewskiej Szaty, bez której człowiek pozostaje nagi i bezbronny. Kluczowym etapem wędrówki jest spotkanie z „braćmi, którzy zapomnieli"

[226] О. Форш, *Летошний снег...*, с. 51. Wszystkie cytaty z utworów Forsz pochodzą z tego wydania.

lub „utracili Pieczęć Ojca". Człowiek pomimo cierpienia i słabości, powodowany współczuciem i miłością decyduje się na ofiarę – oddaje swoją Pieczęć, tym samym ratując ich dusze. Ostateczną nagrodą – zgodnie z ezoteryczną koncepcją soterii – jest otrzymanie od Ojca „nowej jaśniejącej blaskiem Szaty" – symbolu niewinności i przynależności do świata Ducha oraz przekroczenie (wraz z uratowanymi braćmi) bram wieczności.

Hinduski mędrzec odwołuje się bezpośrednio do jednej z najbardziej znanych przypowieści buddyjskich o Kisa Gotami, kobiecie, która straciła dziecko i w rozpaczy szukała kogoś, kto wróciłby mu życie. Spotkany po drodze Budda prosi o przyniesienie ziarna gorczycy z domu, w którym nigdy nikt nie umarł. W każdym odwiedzonym domu matka znajduje to samo: cierpienie z powodu śmierci kogoś bliskiego. Współczucie dla każdego człowieka, które przychodzi wraz ze zrozumieniem prawdy o istocie życia i nieuchronności śmierci, przynosi kobiecie pocieszenie i ulgę w cierpieniu.

Z kolei *Passiflora* to alegoryczna opowieść o procesie przemiany, której doświadcza adept wiedzy duchowej. Pod obrazami artysty malarza, starca, palety farb i pędzli oraz kwiatu passiflory ukrywa się ezoteryczny sens. Istota ludzka wkraczająca na ścieżkę poznania, musi się liczyć z utratą wszystkiego, do czego była wcześniej przywiązana, zwłaszcza własnego „ja" – takie jest główne przesłanie opowiadania. Końcowa scena opowieści to motyw wyzwolenia. Bohater wypuszcza z rąk kwiat passiflory – symbol cierpienia, związanego egoistyczną postawą człowieka. Kwiat rozwija się wówczas w świetlisty Różany Krzyż, zwiastując narodziny nowej istoty. Nieprzypadkowo Forsz wybiera passiflorę (inaczej – męczennicę, ros. страстоцвет) i wpisuje go w ezoteryczny – tym razem różokrzyżowy – kontekst. Tytułowa passiflora, dzięki swojemu niezwykłemu wyglądowi została włączona do chrześcijańskiego i ezoterycznego herbarium roślin symbolicznych. Podobno to siedemnastowieczni misjonarze nadali jej nazwę „kwiatu męki pańskiej", poprzez skojarzenia z cierpieniami Chrystusa. Według tej koncepcji pięć pylników to pięć chrystusowych ran, szyja słupka – to ramię krzyża, a trójdzielne znamię – trzy gwoździe. Pięć płatków i tyle samo działek kielicha, to dzie-

sięciu apostołów (bez Judasza i Piotra), zaś postrzępiony przykoronek – to korona cierniowa.

Dydaktyczna proza Forsz to doskonały przykład eklektycznego charakteru ezoteryzmu w Rosji. Symbolika wykorzystana przez pisarkę została zaczerpnięta z różnych systemów inicjacyjnych. Obecne są tu symbole gnostyckie, buddyjskie, a także należące do tradycji ezoterycznego chrześcijaństwa – między innymi Różokrzyża, które w połączeniu mają być dowodem na istnienie jednej wspólnej, pradawnej tradycji, której okruchy zachowały się w różnych wierzeniach i rytach.

Utworem obszerniejszym i znacznie bardziej skomplikowanym, zarówno pod względem formalnym, jak i fabularnym jest *Rycerz z Norymbergii (Рыцарь из Нюренберга*), opowieść napisana w 1907 roku i opublikowana w Kijowie rok później[227], którą można uznać za faktyczny pisarski debiut Forsz. Pozwala on zaliczyć autorkę do grona okultystów-dydaktyków obok Bławatskiej, Uspienskiego czy Kryżanowskiej (choć trudno doprawdy porównywać dobry warsztat pisarski Forsz z kiczowatymi tekstami autorki *Gniewu Bożego*). Opowieść składa się z sześciu rozdziałów, z których każdy rozpoczyna się znamiennym mottem. Pierwszy epigraf to fundamentalny dla okultystów cytat z hermetycznego tekstu *Tablicy Szmaragdowej*: „Co na górze, to i na dole" (s. 17)[228], na który chętnie powoływali się dydaktycy w celu zilustrowania prawa analogii pomiędzy makro- i mikrokosmosem. Drugie motto pochodzi z pism Władimira Sołowjowa i dotyczy niezwykłej mocy ukrytej poza świadomością człowieka:

> В нас самих заключается бесконечное богатство сил и содержания, скрытых за порогом нашего сознания. (s. 19)

Trzeci cytat został zaczerpnięty z *Filozofii wolności* (*Philosophie der Freiheit*) Steinera[229]. Brzmi on:

---

[227] *Rycerz z Norymbergii* został wydany w kijowskiej drukarni Piotra Barskiego. Książkę ilustrowała malarka-awangardzistka Aleksandra Ekster.

[228] Cytat został zapisany w brzmieniu oryginalnym – greką. W przypisie autorka podaje jego przekład rosyjski.

[229] *Filozofia Wolności* została napisana w 1894, a więc jeszcze przed założeniem przez Steinera Towarzystwa Antropozoficznego.

> Jeder von uns ist berufen zum freien Geiste, wie jeder Rosenkeim berufen ist, Rose zu werden. (s. 24)

Co można przetłumaczyć następująco: „Każdy z nas powołany jest by być duchem wolnym, jak każdy kiełek róży powołany jest by stać się różą". Zwraca w tym cytacie uwagę symbolika Różokrzyża, która pojawiła się, jak pamiętamy, także w dydaktycznej *Passiflorze*.

Kolejne motto pochodzi z *Księgi Rodzaju*:

> И когда были в поле, восстал Каин на Авеля, брата своего и убил его. (s. 32)

Dwa ostatnie epigrafy są fragmentami poezji z tomu *Przejrzystość* (*Прозрачность*) Wiaczesława Iwanowa:

> Меч жреческий – Любовь (s. 37)

i

> «Отколе жертва?» – Ты и Я – отколе? Все жрец и жертва. Все горит. Безмолвствуй. (s. 42)

Wykorzystane fragmenty, pochodzące bądź ze źródeł doskonale znanych i cenionych w środowisku literackim Srebrnego Wieku (z hermetycznej *Tablicy Szmaragdowej*, dzieł Sołowjowa, Steinera oraz Biblii), bądź zaczerpnięte z utworów samych symbolistów (Wiaczesława Iwanowa) wydają się celowo skomponowane w sekwencję obrazującą proces duchowej inicjacji. Wydaje się wręcz, że cała zawikłana fabuła opowieści została podporządkowana ezoterycznej idei transformacji czy, jak powiedzieliby adepci duchowej nauki, transfiguracji głównego bohatera, by w finale doprowadzić do upragnionego zwycięstwa ducha nad materią.

Znamienne dla prozy Forsz jest unikanie łatwych rozwiązań spotykanych w utworach Kryżanowskiej, obecnych również w tekstach Bławatskiej i innych okultystów. Nie znajdziemy tu prostego moralizowania (może z drobnymi wyjątkami, zwłaszcza w finałowej scenie tego utworu), brak tu podniosłych mo-

nologów wtajemniczonych i magów czy pouczających dysput z neofitami. Autorka nie sięga także po konwencjonalne starcie dwóch paradygmatów, zamieniając ten chwyt na bardziej „swojski" motyw sofiologiczny (z kobietą odgrywającą typową dla rosyjskiej literatury rolę czynnika zbawczego). Dydaktyczna opowieść Forsz jest w znacznej mierze utworem nowoczesnym, formalnie już należącym do dwudziestego stulecia, zrodzonym bez wątpienia pod wpływem wczesnych eksperymentów rosyjskich symbolistów (a co najmniej powieści Dostojewskiego).

Przede wszystkim zwraca uwagę w tym tekście specyficzna prezentacja wewnętrznych przeżyć bohatera. Lokalizując akcję utworu w przestrzeni onirycznej, autorka nie tyle zaciera granice pomiędzy jawą a snem, lecz wskazuje na realność duchowego świata i iluzoryczność rzeczywistości, którą człowiek uważa za prawdziwą. To przemieszczenie planów – odwołujące się przecież do podstawowego założenia filozofii ezoterycznej o prymacie duchowego świata nad fizycznym aspektem bytu – pozwala Forsz na interesującą prezentację problemu zła, które na początku wydaje się pochodzić z zewnątrz, by w finale utworu okazać się immanentną częścią człowieka (bądź jego cieniem), który w ramach procesu transfiguracji ulega zintegrowaniu, jeśli posłużyć się w tym miejscu terminologią Carla Gustava Junga[230].

Centralną postacią *Rycerza z Norymbergi* jest malarz Roebich (zastanawia podobieństwo do nazwiska Nikołaja Roericha, jednak nie udało się ustalić czy istniały jakieś powiązania, na przykład osobiste sympatie czy animozje pomiędzy Forsz, a współtwórcą Żywej Etyki). Bohater utworu przeżywa duchowy i artystyczny kryzys. W jego niepokojących „pionowych cyklach" obrazów powraca wciąż ten sam motyw: przedstawiają one Wybrańca o cechach nietzscheańskiego nadczłowieka. To mężczyzna z promiennymi oczyma, zaprezentowany na kolejnych etapach ewolucji, ujętej zgodnie z koncepcją teozoficzną (i jej postteozoficznymi wariantami) od epoki minerału, poprzez etap roślinnej wegetacji, byt zwierzęcy, aż do boskiej Monady – Jaźni. Na każdym etapie Wybraniec jest przedstawiony jako

[230] Zob.: K. Dorosz, *Integracja Cienia i Stara Etyka*, w: *Fenomen Junga. Dzieło, inspiracje, współczesność*, red. K. Maurin, A. Motycka, Warszawa 2002.

ten, który łamie stare zasady i daje początek nowej epoce, stojąc „poza dobrem i złem". Na ostatnim – dodajmy – okrągłym płótnie (mającym swoją formą wyrażać, jak sądzę, pełnię i doskonałość), które zamyka cykl obrazów Roebicha, owa istota nabiera cech boskich: stoi naga z rozkrzyżowanymi rękoma, w pozie człowieka witruwiańskiego, patrząc prosto w słońce, i jednocześnie wysyłając promienie ze swego wewnętrznego słońca:

> Два солнца. Он сам дает свет – Победитель. Лучи его духа тонут в встречных лучах. (s. 23)

Można się domyślać, że ten obraz był przez okultystów odczytywany jednoznacznie: oto wybraniec osiągnął taki poziom rozwoju, w którym jego duch stał się tożsamy z boskim duchem.

Właśnie ten obraz, który – zdawać by się mogło – odzwierciedla największe nadzieje ezoteryków, pragnących dzięki wtajemniczeniu osiągnąć stan człowieka równego Bogu, stanowi punkt wyjścia dla dalszych rozważań Forsz nad lucyferycznymi pokusami stojącymi przed adeptem, jego upadkiem, a następnie duchową przemianą i odrodzeniem.

Lucyferyczna postawa Wybrańca-Roebicha (postać na obrazach jest projekcją autora, o czym świadczy szereg motywów) znajduje swoje wytłumaczenie. Roebich jest przekonany, że podczas pobytu w Norymberdze „zamieszkała" w nim i przejęła nad nim władzę jakaś demoniczna istota, która dzień po dniu pozbawia go życia i narzuca swoją żelazną, „diabelską" wolę. W tym miejscu czytelnik otrzymuje opowieść w opowieści, wraz z całą kolekcją rekwizytów znanych z prozy gotyckiej: średniowieczny zamek z basztą, legendę o satanicznym rycerzu Karlu von Erenbergu, który jakoby podpisał pakt z siłą nieczystą, a następnie, pojmany podczas czynów wampirycznych, został poddany torturom. Jest także, dopełniający atmosferę grozy, portret, na którym – zgodnie z gotycką konwencją – zwracają uwagę przede wszystkim straszne, jakby zwierzęce oczy rycerza-złoczyńcy. Roebich poruszony historią Erenberga oddaje się myślom o faustowskich motywacjach przeklętego rycerza. Jakby na jego wezwanie z mroku wyłania się tajem-

niczy nieznajomy, który proponuje artyście „zerwanie owocu z drzewa poznania". Uprzedza, że jest ono najwyższą nagrodą za „świadomy upadek" i oznacza wyjście poza „prawo tysiącletniego wspinania się zwierzęcia ku Bogu", to znaczy – wiąże się z „zerwaniem Pieczęci Pana" i staniem się „jako Bóg". Droga Wybrańca to droga totalnej samotności: ani przodków, ani potomstwa, ni rasy – ostrzega nieznajomy. Malarz – jak Faust – przystaje na propozycję, powtarza stosowne zaklęcie-przysięgę i zostaje „przyjęty przez Ziemię".

Inicjacyjne zstąpienie „do piekieł" wyznacza początek jego upadku. W wyniku zerwania Boskiej Pieczęci Wybraniec staje się wolny: przestaje go obowiązywać prawo życia i śmierci. Wypowiada wówczas słowa: „przekraczam, otwieram, przyjmuję", które symbolizują jego połączenie z Obcym. Roebich czuje, jak od demonicznego nauczyciela wnikają do jego żył „lodowe potoki" i spada w otchłań. Ta lucyferyczna przemiana skutkuje chorobą (oczy bez blasku, brak woli życia, chłód w sercu, odczuwalna wewnętrzna obecność Obcego, który próbuje zawładnąć Roebichem, by „wydostać się na zewnątrz"). Jej objawem są obudzone nagle mordercze skłonności (Roebich najpierw rzuca się na surowe mięso, zabija kota, a następnie ogromnym wysiłkiem pokonuje pokusę zamordowania dziewczyny – Wiery):

> И, схваченный древним ужасом того кто первый обагрил землю кровью, кто выпустил „пленного", кто выпустил его темного, Ребих заткнул уши и побежал... Он тут же упал в глубоком обмороке, а ему казалось, что летит по оврагам. (s. 37)

Tu utwór Forsz przynosi motyw sofiologiczny, wpisujący się w kanon literacki Srebrnego Wieku. Autorka umieszcza w opowieści dwie postacie: wspomnianą Wierę i Marię, reprezentujące dwa przeciwstawne aspekty kobiecości. Pierwsza okazuje się pustą, egzaltowaną – upadłą i „bezskrzydłą" istotą[231], która w obliczu duchowej próby przegrywa i znika ze sce-

[231] Warto przypomnieć, że Sofia-Mądrość Boża z ikon jest istotą uskrzydloną. Najczęściej jest ona czerwonoskrzydłym aniołem o cechach kobiecych. Piszę o tym szerzej w książce *Fenomen Sofii-Wiecznej Kobiecości w prozie powieściowej rosyjskich symbolistów,* Gdańsk 2002, s. 96, przyp. 26.

ny. Druga kobieta jest skromną i prostą wdową po duchownym, która żarliwą modlitwą i oddaniem próbuje pomóc cierpiącemu Roebichowi. Maria nie ujawnia swojej miłości, usługuje i troszczy się o niego, z pokorą znosząc przykrości, których nie szczędzi jej „chory". To ona w ostatecznym rozrachunku okaże się prawdziwym wcieleniem Sofii, która przez miłość przynosi bohaterowi wyzwolenie spod władzy demona. Sofijny nastrój podkreślają słowa malarza o „Dziewicy, która pokona węża" i jej „zbawczym promieniu"[232], a także wiele obrazów towarzyszących inicjacji bohatera.

Ostatni rozdział opowieści przynosi drobiazgową, zawiłą relację z procesu duchowej przemiany Roebicha, do której dochodzi pod wpływem wewnętrznej walki bohatera, wspieranej modlitwą Marii-Sofii. Wielość obrazów i symboli należących do tradycji różnych szkół ezoterycznych, które pojawiają się w tym dość długim fragmencie, każe zatrzymać się jedynie na najważniejszych etapach transfiguracji: Roebich pokonany przez swojego demona pragnie wyciszenia i śmierci. Leży tygodniami bez ruchu, jakby wracając do pierwszego, kamiennego etapu ewolucji człowieka. Następnie wstępuje na spiralną (tradycyjnie już helikoidalną) drogę od dołu ku górze. Rozpoczyna się duchowa podróż przez wszystkie etapy ezoterycznej ewolucji: mineralny, roślinny, zwierzęcy (popędowy) i w końcu ludzki-boski. Każdemu z nich towarzyszą obrazy i emocje, z którymi bohater musi się zintegrować. Roebich wspina się po spirali i, podobnie jak bohater *Passiflory*, staje się coraz lżejszy i spokojniejszy. Na końcu spirali dociera do duchowego Słońca, reprezentującego boskość. Podobnie jak bohater z jego obrazu, malarz staje naprzeciwko swego niebiańskiego Ojca. Próbuje połączyć się z nim, jednak Słońce okazuje się tylko lustrzanym odbiciem samego Roebicha, kolejną projekcją, a więc złudzeniem. Malarz w malignie rzuca się na swoje odbicie, a następnie z pokaleczoną głową złorzeczy Bogu. W tym czasie wierna Maria modli się w intencji ozdrowienia. Dzięki niej Roebich wstępuje ponownie na spiralną ścieżkę ku światłu. Widzi ów

[232] Promień białego światła wypływający z dłoni Sofii w kierunku ziemi jest obecny na wielu „kobiecych" ikonach Sofii-Mądrości Bożej.

wspomniany biały promień Sofii, który jak miecz przecina przestrzeń. Rozpoznaje jego źródło, w opisie którego dominuje symbolika kosmologiczno-erotyczna, wpisująca się w ponownie tradycję ezoteryczno-chrześcijańską:

> Ничего для глаз человека: ни очертаний, ни цвета, вместе с тем жизнь кипучая. Жизнь огромного мозга вселенной билась в тончайшей сети воздушных течений. Прорезывая их все, прорезывая все миры, могучий белый луч, как меч, падал вниз. Неизъяснимый источник струил вдоль луча живой трепетный свет; раскрытыми воспринимающими чашами изогнулись под ним все сферы.
>
> Вечно женственное принимало семя.
>
> Откуда меч, где неизъяснимый источник?
>
> Высоко-высоко, вне сфер, беленький Агнец, закланный, заслонил очертанием источник. (s. 46)

Jak się wydaje, mamy tu do czynienia z wizją alchemicznych zaślubin. To jeden z kluczowych obrazów soteriologicznych, wpisujących się w różne tradycje ezoteryczne. Świadek boskiego misterium – Roebich (czy raczej jego duch, który w onirycznym transie uczestniczy w tej scenie) próbuje dotrzeć do źródła światła, jednak jakaś siła nie pozwala mu na to. Na ciele Baranka stanowiącego najważniejszy element tej sceny, pojawia się wówczas płomienny napis „ofiara" (жертва). Niezamierzona przez autorkę groteska burzy podniosłą atmosferę tego obrazu, przynosząc skojarzenia z techniką komiksu i filmu animowanego.

Scena ta zwiastuje kolejny ważny etap inicjacji. Bohater opowieści przechodzi fazę buntu. Pojawiają się ezoteryczne słowa-klucze, rozpowszechnione na Zachodzie przez okultystów: „Strażnik Progu" i „zasłona Izydy". Oznaczają one przeszkody, z którymi musi poradzić sobie inicjowany. Dzięki miłości i modlitwie Marii-Sofii, Strażnik Progu, reprezentujący wewnętrzne ograniczenia człowieka, odchodzi, wskazując adeptowi przejście. Ponownie, jakby dla przypomnienia, na ciele Baranka pojawia się napis „ofiara". Malarz podchodzi do ogromnego kielicha i „wlewa się do jego wnętrza". W tym akcie składa on ofiarę ze swojego „ja", które rozpuszcza się w za-

wartości Graala. Dopiero wówczas Roebich osiąga prawdziwe poznanie (*gnosis*):

> В музыке сфер познал мировое. Все числа, все краски, все имена. Стали как боги. (s. 46)

Żeby mógł dokonać się akt zbawienia, człowiek musi dobrowolnie opuścić boską przestrzeń i w akcie miłości, pojednać się z Obcym. W ostatniej sekwencji tej mistycznej sceny Roebich przyjmuje cierpienia Obcego, czyli cielesną, popędową część siebie i powraca na samo dno spirali, by rozpocząć żmudny, lecz tym razem w pełni świadomy powrót ku boskiej Pełni. Na ciele Baranka pojawia się nowy napis: „odkupiony". Roebich budzi się z letargu, krwawy ślad po ranach na czole układa się w kształt cierniowej korony. Modlącej się Marii malarz proponuje małżeństwo. Komentarz narratora, stylistyką przypominający powieści Kryżanowskiej, zamyka tę historię melodramatycznym finałem:

> Мария Ивановна долго смотрела в глаза Ребиха и, сердцем поняв, что совершилась великая тайна, стала на колени: „Твоя воля, твоя сила"...
>
> Батюшка, – сказала она вставая, – батюшка, а ведь мне нельзя будет белой фаты, я вдовая... (s. 48)

W utworach Forsz, zwłaszcza w *Rycerzu z Norymbergi*, mamy do czynienia z syntezą obrazów teozoficznych (Strażnik Progu, spiralna, wstępująca droga duchowego rozwoju, cień-Obcy, symbolika ognia), wątków hermetycznych i gnostyckich (dualizm świata, pleroma, muzyka sfer, iskry, syzygia), chrześcijańskich (motyw Baranka, ofiary, modlitwy, korony cierniowej, zbawienia przez cierpienie, pokory, Graala), symbolistycznych w duchu Sołowjowa (sofiologia) oraz motywów znanych z prozy gotyckiej, dynamizujących akcję (ducha przeklętego rycerza, portretu, średniowiecznej baszty, paktu z diabłem, wampiryzmu), które znalazły wielu zwolenników wśród twórców przełomu wieków.

Nieznośnie patetyczny nastrój ostatnich sekwencji opowieści Forsz okazuje się zgubny dla tego w gruncie rzeczy interesującego fabularnie i formalnie tekstu, w którym przestrzeń

materialna, sfera nadprzyrodzona i sztuka jako element syntetyzujący splotły się w zgodną całość. Niestety zbyt wyraźnie brzmi tu niezmącona wątpliwościami pewność akolity, która – gwoli sprawiedliwości – obecna jest także u innych rosyjskich dydaktyków początku XX wieku[233]. Jeśli jednak pominąć te niezręczności tekstu, będącego przecież literackim debiutem autorki, wówczas zarówno opowiadania, jak i opowieść Forsz okażą się doskonałym materiałem badawczym, pozwalającym na wyodrębnienie oraz analizę motywów i chwytów charakterystycznych dla prozy ezoterycznej Srebrnego Wieku.

Nikołaj Roerich: *Śambhala Świetlista*, baśnie

Interesującym przykładem dydaktyki ezoterycznej jest twórczość prozatorska Nikołaja Roericha. Należy ona do bogatej spuścizny literackiej lidera Żywej Etyki, obok wspomnianych w rozdziale poprzednim publikacji teoretycznych, esejów i szkiców, ale także jego niemal całkowicie utraconych dramatów oraz misteriów[234] czy okultystycznej poezji[235]. Dydaktycz-

[233] Na przykład w dzienniku intymnym Biełego z wczesnego etapu antropozoficznego. Zob.: *Андрей Белый и антропософия. Материал к биографии (интимный)*, публ. Дж. Мальмстада, „Минувшее: Исторический альманах" 1992, т. 6, 8, 9.

[234] Czasopismo „Dramaturgia Współczesna" („Современная драматургия" 1983, № 1) opublikowało sztukę Roericha *Miłosierdzie* (*Милосердие*), napisaną w 1917 roku. Autor nazywał ją „naiwnym ludowym przedstawieniem" lub, jak w liście do Aleksandra Benois, „misterium". W artykule Natalii Spiriny, która analizuje ten tekst, można przeczytać: „Ta sztuka okazała się jedyną, jaką posiadamy. Na ten temat Światosław Nikołajewicz Roerich powiada: «Ojciec napisał kilka sztuk, lecz one wszystkie, za wyjątkiem sztuki *Miłosierdzie'* rzepadły, ponieważ większa część archiwum została wysłana z Finlandii do Londynu, ale nie dotarła na miejsce, tak więc dalsze losy pozostałych sztuk są nieznane»". Zob.: Н. Спирина, *Драматургия Николая Рериха*, b.m.w. 1990; http://voshod.sibro.ru/article/15860. Warto dodać, że autorem misteriów był także Rudolf Steiner. W rosyjskim przekładzie Nikołaja Biełocwietowa ukazały się one w Dornach w 1930 roku nakładem Wydawnictwa Filozoficzno-Antropozoficznego (R. Steiner, *Четыре драмы-мистерии: Врата посвящения, Испытания души, Страж порога, Пробуждение души*).

[235] Na uwagę zasługują także utwory poetyckie Roericha, na przykład *Wódz* (*Вождь*, 1904), *Liut olbrzym* (*Лют великан*, 1908), *Zaklęcia* (*Заклятия*,

na proza Roericha obejmuje *Śambhalę Świetlistą* (*Шамбала Сияющая*) oraz kilka krótkich utworów, które sam autor nazywał najczęściej baśniami lub legendami, chociaż specyfika gatunkowa tych tekstów jest raczej trudna do jednoznacznego określenia.

Śambhala Świetlista powstała w hinduskiej prowincji Darjeeling w 1928 roku[236] podczas transhimalajskiej wyprawy Roerichów. Autor nadał temu utworowi sprawdzoną w piśmiennictwie okultystycznym formę dialogu z Mistrzem, gdzie rolę ucznia zajmuje „zorientowany w sprawach tajemnic Wschodu" przedstawiciel cywilizacji zachodniej (najpewniej *porte-parole* autora), natomiast funkcję nauczyciela odpowiadającego na pytania pełni wtajemniczony wysokiego stopnia, wędrowny buddyjski lama, bardzo ostrożny w ujawnianiu tajemnic, zwłaszcza tych o wysokim priorytecie tajności.

Zastosowany przez Roericha chwyt polega na wprowadzeniu zmodyfikowanej formuły „dialogu dwóch paradygmatów". Paradygmat zachodni jest tu poważnie „zorientalizowany": uczeń nie występuje przeciw argumentom nauczyciela, ale podziela jego poglądy, ujawniając swoją niekonwencjonalną (według zachodnich standardów[237]) wiedzę i zrozumienie dla „wschodniej" wizji rzeczywistości. Jest więc stronnikiem, a nie oponentem, jak na przykład bohater *Zaklętego życia* Bławatskiej. Opowieści mistrza, w których pojawiają się także wątki obecne w hermetycznej tradycji europejskiej, mają skłonić czytelnika do rozważań nad wartością legend i mitów jako historii zawierających ukryte przesłanie, a zatem dających dostęp do

1910), *Strażnik u wrót* (*Стража у врат*, 1916), *Święte znaki* (*Священные знаки*, 1916). Zob.: Н. Рерих, *Сказки*, редакционно-издательская группа: Е. Бондарь, Е. Петрова, Т. Алексеева, В. Воронин, Москва 2007.

[236] Dokładnie w miejscu nazywanym Talai-Pho-Brang (ros. Талайпхотан), gdzie Roerichowie zatrzymali się w czasie ekspedycji, obejmującej także Bengal Zachodni. Tekst ukazał się w języku angielskim w Nowym Jorku w roku 1930. Na rosyjski przetłumaczył go Richard Rudzitis z łotewskiego koła Roerichowskiego (zob.: rozdział poprzedni).

[237] „Niezależnie od historyków pisana jest inna historia świata" – to słowa Nikołaja Roericha. Cyt za: Л. Шапошникова, *Держава Рериха*, Москва 1991; http://alkonost1.narod.ru/in14b.html.

owej poszukiwanej przez ezoteryków pradawnej nauki, oferującej prawdę o świecie, człowieku i jego miejscu w kosmicznej hierarchii: „Wiedza przeobraża się w legendach. Tyle zapomnianych prawd ukrywa się w starożytnych symbolach. Mogą one ponownie ożyć, jeśli będziemy je studiować z poświęceniem”[238].

Roerich jest tu z jednej strony badaczem-etnografem kolekcjonującym stare teksty i chroniącym je tym samym przed zapomnieniem (należy pamiętać, że taka była główna funkcja wspomnianego wcześniej roerichowskiego lingwistyczno-archeologicznego Instytutu Badań Himalajskich Urusvati, inicjującego swą działalność dokładnie w tym samym czasie, tj. w 1928 roku), ale jednocześnie przyjmuje rolę aktywnego dydaktyka: popularyzuje spisane opowieści, dodając komentarze w miejscach, które mogłyby okazać się niezrozumiałe, a ponadto nadaje „surowym” opowieściom literacki szlif wysokiej próby, sprawiając, że stają się zajmujące dla zachodniego czytelnika zainteresowanego duchową tradycją Wschodu.

Przemyślana kompozycja tekstu sprawia, że porusza on najważniejsze problemy obecne w księgach *Żywej Etyki*. Wkładając w usta buddyjskiego mnicha odpowiedzi niemal identyczne ze słowami obszernych tomów *Agni Jogi*, Roerich uzyskuje spodziewany efekt dydaktyczny: nie tylko oferuje określone treści etyczne i poznawcze ujęte w krótką i ciekawą fabułę, której podstawowym motywem jest Pilnie Strzeżona Tajemnica, ale też – przy okazji – czyni Żywą Etykę bardziej wiarygodną dla okultystów poprzez zaakcentowanie jej uderzającego podobieństwa czy wręcz identyczności z „prawdziwym ezoteryzmem Orientu”.

Podstawową treścią dialogu jest motyw wielokrotnie wspominanej w tej książce tytułowej Śambhali, niedostępnej krainy mahatmów, świętego miejsca Azji, topos niezliczonych legend tamtego obszaru kulturowego, a także jeden z ważniejszych wątków ezoteryki początku XX stulecia, wyrastającej z nurtu teozoficznego. Opowieść bezimiennego lamy składa się z sze-

[238] To podobno słowa Roericha. Cyt. za wstępem do: Н. Рерих, *Сказки*..., с. 5.

regu mitów i legend przeplatanych pytaniami dociekliwego podróżnika-badacza. Obok Śambhali czytelnik otrzymuje także inne symbole związane z tym mitem. Część z nich otacza aura tajemnicy dostępnej wyłącznie inicjowanym, ponieważ – jak przekonuje Mistrz – jej naruszenie, równoznaczne z wypowiedzeniem określonych imion i nazw, spowodować może katastrofalne skutki:

> Мы не должны говорить об этой тайне! Существует много такого, что не может быть выдано. Существует много такого, что не может быть кристаллизовано в звуке. В звуке мы открываем нашу мысль. Звуком мы отражаем нашу мысль в пространстве и можем нанести величайший вред. Поэтому все открытое до сужденного срока приведет к неисчислимым бедствиям. Даже величайшие катастрофы могут возникнуть из-за таких легкомысленных действий[239].

Taki status ma między innymi *Kalaczakra* (*Калачакра*), inicjacyjna praktyka buddyjska, synonim Wiedzy – tajnej nauki, którą Roerich łączy tu niemal otwarcie z doktryną Agni Jogi, używając odpowiednich słów-kluczy:

> Это Учение Калачакры, это использование первичной энергии называлось Учением Огня. Индусам известен великий Агни: хотя учение это и древнее, оно будет новым учением Новой Эры. Мы должны думать о будущем: и мы знаем, что в Учении Калачакры содержится всё, что может быть применено с наибольшей пользой.

W tekście pojawiają się także inne ezoteryczne motywy, takie jak *Maitreja* – mesjasz, którego przyjście związane jest z nadchodzącą epoką, ale też – pozornie tylko nieoczekiwane w tej orientalnej opowieści – wątki hermetyczne i różokrzyżowe, wskazujące po raz kolejny na jedność duchowej tradycji

[239] Wszystkie cytaty z *Śambhali świetlistej* pochodzą z wirtualnego archiwum Centrum Roerichów: http://lib.roerich-museum.ru/node/522. Wydanie bez paginacji.

Wschodu i Zachodu. Mamy tu więc Kosmiczny Kamień – *Lapis Exilis*[240]:

> [...] так называется камень, который упоминали в старину мейстерзингеры. Видно, что Запад и Восток сходятся во многих основах,

a także kwitnącą zimą różę, będącą tajemnym posłaniem od Władcy Świata:

> Нет, я не видел Владыку во плоти. Но я слышал Его Голос. И зимой, когда в горах стоял мороз, роза цветок дальней долины была Его подарком мне.

Przede wszystkim jednak nauczyciel wprowadza czytelnika w duchową i fizyczną przestrzeń Śambhali. Mówi o Wielkim Władcy tej niebiańskiej, a jednocześnie ziemskiej krainy, który dzięki magicznemu zwierciadłu śledzi losy ludzkie i w sytuacjach krytycznych pomaga, przyjmując fizyczną, człowieczą postać. Opowieść dotyczy także innych mieszkańców centrum świata: doskonale znanych teozofom Wielkich Nauczycieli, którzy, podobnie jak Władca, pojawiają się wśród ludzi, najczęściej by uprzedzić ich o zbliżających się katastrofach i uchronić od nieszczęść.

Rozważania na temat działalności mahatmów prowokują pytania o przyszłość świata. Spośród znanych wątków, stale obecnych także u innych ezoteryków tych czasów Roerich przywołuje motyw Nowej Ery i związanych z jej nadejściem kataklizmów, mających być odzwierciedleniem duchowej walki z siłami ciemności:

---

[240] *Lapis Exilis – mały kamień*. Pojęcie spotykane w średniowiecznych traktatach alchemicznych i późniejszych tekstach okultystycznych. Warto dodać, że w trzynastowiecznym poemacie *Parzival* Wolfram von Eschenbach określił tym mianem Graala, co mogło oznaczać *lapis ex-coelis* (kamień z niebios) lub *lapis lapsus ex illis stellis* (kamień, który spadł z gwiazd). W przytoczonym cytacie Roerich najwyraźniej nawiązuje do średniowiecznego tekstu pt. *Wojna Wartburska* (*Krieg von Wartburg*), gdzie poeta powiada o *lapis exilis* – szmaragdzie z korony Lucyfera, który podczas walki z archaniołem Michałem miał spaść na Ziemię i pozostać tu jako źródło mocy i wiedzy.

> Приближается великая эпоха. Владыка Мира готов к бою. Многое уже проявляется. Космический огонь опять приближается к земле. Планеты возвещают Новую Эру. Но много катаклизмов ещё произойдёт до наступления Новой Эры благоденствия. И опять человечество будет испытуемо, чтобы узнать, достаточно ли продвинулся его дух [...] если все благие силы не объединят свою энергию, величайшие катаклизмы неизбежны.

We fragmentach dotyczących losów cywilizacji zachodniej dają się słyszeć nuty prorocze, ale i słowa zachęty skierowane do ewentualnych poszukiwaczy *Śambhali Świetlistej*. Lama wspomina wojnę 1914 roku jako wydarzenie przewidywane znacznie wcześniej, któremu łatwo można było zapobiec:

> Вероятно, вы не знали о пророчествах, в которых эти бедствия давно уже были предсказаны. Если б только вы знали, вы никогда бы не начали эту ужасную бойню.

Zapowiada także kolejne katastrofy. Jego zdaniem większość mieszkańców Zachodu nie chce widzieć i słyszeć ostrzeżeń, które płyną od Wielkich Mistrzów, chociaż powstaje coraz więcej ośrodków, gdzie dociera głos *Śambhali*, czyli – jak można przypuszczać – grup teozofów, a zwłaszcza wyznawców Żywej Etyki.

Mistrz przestrzega niefrasobliwych poszukiwaczy Śambhali: awanturników, łowców skarbów, podróżników, a nawet naukowców, znęconych pragnieniem zdobycia bogactwa czy sławy. Dla nich droga do tego najświętszego miejsca Ziemi jest zamknięta, ponieważ Śambhala nigdy ich nie wezwie, w przeciwieństwie do prawdziwych ludzi ducha, którzy – jak przekonuje nauczyciel – tylko dzięki specjalnemu treningowi świadomości mogą usłyszeć jej zew i odnaleźć drogę:

> [...] никому не удастся достичь Шамбалы без зова! [...] лишь в духе мы укрепляемся и умственно и физически. Духовно сосредоточенный человек так же силён, как дюжина самых мускулистых атлетов.

> Человек, который знает, как пользоваться своими умственными способностями, сильнее толпы.

Z opowieści Mistrza dowiadujemy się, że wielu ludziom udało się tam dotrzeć i pozostać. Wśród nich także grupom rosyjskich biegunów, wędrujących do Białych Wód:

> Я могу рассказать тебе, как из далёкого Алтая многие староверы отправлялись искать так называемое Беловодье и больше уже не возвращались. Я слышал названия тех гор, рек и озёр, которые лежат на пути к святым местам. Они сокровенны; некоторые из этих названий искажены, но вы распознаёте заключённую в них основную истину.

Z ust nauczyciela płyną wskazówki i pouczenia, które w bardzo podobnej formie znaleźć można w traktatach Jelieny i Nikołaja Roerichów:

> Не преступайте законов! Ждите в пламенном труде, среди постоянного подвига, пока вестник Шамбалы не придёт к вам. Ждите, пока Мощноголосый не произнесёт: *Калагия* [wezwanie z Śambhali – M. R.]. Тогда вы можете невредимо углубиться в исследование этого высочайшего вопроса. Поверхностное любопытство должно преобразиться в истинное изучение, в приложение высоких принципов в каждодневной жизни.

Zgodnie z tradycją Wschodu duchowa nauka i codzienna praktyka wymagają od adepta podporządkowania się woli nauczyciela-przewodnika. Należy pamiętać o bardzo ważnej w Agni Jodze hierarchicznej strukturze poznania-wtajemniczenia, która została przez Roerichów przejęta z tradycji orientalnej. W tym kontekście nauczyciel staje się dla ucznia nie tylko autorytetem i źródłem wiedzy, lecz przede wszystkim przewodnikiem, bez którego rozwój duchowy, a więc przejście na wyższy poziom ewolucji byłby niemożliwy:

> [...] вы знаете и о значении водительства Гуру. Гуру это высшая связь, какую мы можем достичь в нашем земном одеянии. Водительство Гуру нас охраняет, и в нашем почитании Гуру мы восходим к совершенству.

Jak przekonują teozofowie i ich następcy, wtajemniczenie nie zakłada jednak ślepej wiary, ale jest traktowane jak nauka oparta na doświadczeniu:

> Всё на свете может быть изучено и измерено. Не веру и не слепое поклонение заповедал Благословенный, но знание опыта.

W tym „oświeceniowym" stwierdzeniu buddysty wyraźnie brzmią echa dążeń zachodnich okultystów, by traktować duchowe poznanie świata na równi z poznaniem wykorzystującym klasyczny aparat naukowy.

Krąg motywów *Śambhali Świetlistej*, ograniczony do wątków orientalnych z niewielką domieszką ezoterycznej tradycji Zachodu (*vide* symbolika różókrzyża czy *lapis exilis*, a także uwagi na temat Issy-Jezusa, wędrującego do Śambhali) uzupełniają baśnie Roericha. Utwory te, napisane w różnych okresach życia autora, ale jeszcze przed rokiem 1917, stanowią bardzo różnorodny materiał, zawierający zarówno oryginalne przypowieści Orientu, jak i fabuły pochodzące z rodzimego folkloru, przetworzone przez Roericha dla celów dydaktyki ezoterycznej. Najwcześniejsze teksty z tej kategorii były publikowane już w pierwszych latach XX wieku[241]. Wśród utworów, które

[241] Tak zwane bajki Roericha obejmują nie tylko teksty o ezoterycznym i jednocześnie dydaktycznym przesłaniu. Część z nich to rekonstrukcje motywów zaczerpniętych z folkloru, jednak bez okultystycznego podtekstu. Niektóre z nich są utworami poetyckimi. Roerich publikował je kilkakrotnie, w różnych konfiguracjach. Część ukazała się w 1914 roku w pierwszej edycji utworów zebranych artysty, w rozdziale *Baśnie* (*Сказки*). W 1916 roku wydano w Piotrogrodzie tom pt. *Roerich* (*Рерих*, под ред. В. Левитского), w którym zalazły się także przykłady baśni okultysty. Wiele lat później, w 1933 roku, w książce *Twierdza płomienna* (*Твердыня пламенная*) w rozdziale zatytułowanym *Legendy* (*Легенды*) znalazły się kolejne utwory Roericha należące do tej kategorii. Baśnie napisane po 1933 roku miały wejść do przygotowywanego przez pisarza tomu. Tak się jednak nie stało. Dopiero w 2007 roku ukazał się cytowany

warto wymienić w tej grupie, znajduje się jedenaście przypowieści. Oto ich tytuły w chronologicznym porządku: *Dewassari Abuntu* (*Девассари Абунту*, 1904), *Wielki Klucznik* (*Великий Ключарь*, 1906), *Granica królestwa* (*Граница царства 1910*), *Skarby* (*Клады*, 1912), *Mit Atlantydy* (*Миф Атлантиды*, ok. 1912), *Strachy* (*Страхи 1913*), *Zwiastuny* (*Знамения*, 1913), *Cmentarzysko* (*Жальник*, ok. 1916), *Nienapoczęty kielich* (*Неотпитая чаша*, ok 1916), *Sen* (*Сон*, ok. 1916), *Przykazanie Gajatri* (*Заповедь Гайятри*, 1917).

Trzy spośród wymienionych tu utworów: *Granice królestwa, Dewassari Abuntu* oraz *Przykazanie Gajatri*[242] – podobnie jak *Śambhala Świetlista* – są wariacjami na bardzo cenione przez Roericha tematy orientalne. W pierwszym tekście w obrazie królewicza, który zgodnie z wolą sił nadprzyrodzonych „nie może zobaczyć granic swojego królestwa, więc czerpie moc z niebios, dzięki czemu mądrze rządzi swym krajem", kryje się metafora człowieka sięgającego po mądrość płynącą z wyższych, duchowych wymiarów; człowieka „ślepego na materię" i wyrastającego ponad tę materię – przekraczającego swoje ograniczenia. Jest to także przypowieść o poddanych królewicza, pełnych lęku w stosunku do swego niezwykłego władcy, który „widzi więcej". Istoty te starają się za wszelką cenę doprowadzić do tego, by „wybrany" stał się taki jak oni:

> Мы устрашаемся. Наш царь полон странною силою. У царя нечеловеческий разум. Может быть, течению земных сил этот разум противен. Не должен быть человек выше человеческого [...] Пусть увидит царь границу свою. Пусть поникнет разум его. И ограничится мудрость его в хороших пределах. Пусть будет он с нами. (s. 94)

Tekst ten, podobnie jak *U wrót* Forsz, przypomina gnostycką *Pieśń o perle*, nie tylko przez paraboliczną formułę, w której centralne miejsce zajmuje „królewskie dziecko" posiadające

wcześniej zbiór, prezentujący tę część spuścizny twórcy Agni Jogi, z którego pochodzą cytaty zamieszczone w tej książce.

[242] W jednej z rękopiśmiennych wersji *Przykazania Gajatri* utwór ten nosi nazwę *Odzwierciedlenie* (*Отражение*).

dar (perłę, iskrę – *pneumę*), ale także przez inne gnostyckie motywy: przede wszystkim wątek „obcości w świecie materii" i dualistyczny podział na „tych, którzy widzą więcej, nie znając granic" i „tych, którzy należą wyłącznie do tego świata". Można tę opowieść interpretować także w ezoterycznym kluczu antropocentrycznym, widząc w królewiczu człowieka nadchodzącej nowej ery – mądrego władcę materialnego świata, należącego już do świata wyższego, który mądrze rządzi swoimi poddanymi (tj. istotami niższymi w kosmicznej hierarchii), by rozwinąć w nich duchowe siły, pozwalające na dalszy rozwój.

Swoistym ideowym uzupełnieniem tego tekstu jest *Mit Atlantydy*, napisany przez Roericha dwa lata później. Tekst ten rozwija wątek mądrego władcy, tym razem pokonanego przez swoich poddanych, siłą „oderwanego od nieba", samotnego i niespełnionego w obliczu śmierci:

> Вы победили... Голоса ночные слышать больше я не мог... Веления Бога стали мне уже недоступны. (s. 100)

W tekście tym Roerich łączy dwa klasyczne motywy ezoteryczne: wspomnianą wielokrotnie legendę Atlantydy i jej katastrofy oraz wątek rozwoju duchowego jako najważniejszego „kosmicznego" celu stojącego przed człowiekiem.

Dewassarii Abuntu i *Przykazanie Gajatri* są opowieściami o buddyjskiej drodze pokory i jedności z naturą, prowadzącej do duchowego oświecenia, które staje się udziałem tytułowych bohaterów. Drugi tekst jest ponadto swoistym proroctwem, brzmiącym szczególnie dobitnie w przededniu katastrofy 1917 roku. Mówi on o jednym z ulubionych „pokornych i cichych" herosów Roericha, do których ezoteryk powracał w swoich pracach niejednokrotnie[243]. Bohater to symbol inicjacji poprzez ofiarę „w ogniu życia".

[243] Najbardziej znane przykłady to wiersz pt. *Modlitwa Gajatri* (*Молитва Гайятри*), a także wspomniany wcześniej dramat-misterium *Miłosierdzie*, w którym główny bohater okazuje się wyzwolicielem Wiedzy i obrońcą Mądrości.

Gajatri, którego imię w sanskrycie oznacza „pieśń ocalenia" lub „świętą modlitwę", w tradycji Wschodu utożsamiany jest z inicjacyjnym obrazem słońca, światła i oczyszczającego, a zarazem kreacyjnego boskiego ognia. Jest więc postać z baśni Roericha bezpośrednio związana z późniejszą o kilka lat koncepcją Agni Jogi. Staje się wręcz jej symboliczną zapowiedzią i reprezentacją.

W utworze tym pojawia się apokaliptyczny obraz śmierci ludzi, którzy „zapomnieli dobra", odwołujący się bez wątpienia do czasów Roerichowi współczesnych. Wiąże się on jednak z przynoszącym nadzieję motywem odnowy, z kolejnym nieuniknionym powrotem kosmicznego cyklu, w którym bohater ponownie zjawia się wśród ludzi, przynosząc im zapowiedź Mądrości i Wiedzy.

Wątek wiecznego powrotu znajdujemy również w przypowieści *Cmentarzysko*, należącej do utworów dydaktycznych inspirowanych folklorem rosyjskim. Opowieść ta rozpoczynająca się trzema zaklęciami magicznymi rodem z ruskich bylin: *od złodzieja, od wroga* (*от вора, от супостата*), *od broni śmiercionośnej* (*от оружия смертного*) oraz *od burzy i pioruna* (*от грозы, от грома небесного и земного*), a następnie przechodzi w rozważania nad znaczeniem świętych miejsc pochówku w okolicach Nowogrodu Wielkiego – pierwszej stolicy Rusi, będącej, zdaniem Roericha, centrum energetycznym tej ziemi, spowitym aurą „śpiących" tam antenatów, bohaterów-obrońców. Tę poetycką przypowieść zamykają słowa przynoszące swego rodzaju syntezę biblijną i hermetyczną (ponownie *Tablica Szmaragdowa*), w których mądrość ludowa staje się częścią mądrości uniwersalnej wyższego rzędu:

> «Как на небе, так и на земле». Как наверху так и внизу. Что было, то будет опять. (s. 63)

Motyw Świętej Rusi, nosicielki wielkich duchowych potencji, czekających na odkrycie powraca w baśniach o znaczących tytułach *Nienapoczęty kielich* oraz *Skarby*. W obydwu tekstach czytelnik znajdzie metaforyczne obrazy: bijące podziemne źródło krystalicznie czystej wody oraz zakopane skarby, możliwe

do odnalezienia i wydobycia tylko dzięki skomplikowanym magicznym procedurom, które zostają przez narratora rozszyfrowane w kluczu ezoteryczno-mesjanistycznym, odnoszącym się zarówno do inicjacji indywidualnej, jak i misji narodowej – rosyjskiej:

> Живая вода по полю, по озерам разбегается [...] Давно показались. Ждут. Знают, пройдет испытание. Всенародная, всетрудовая, крепкая делом Русь стряхнет пыль и труху. Сумеет напиться живой воды. Наберется сил. Найдет клады подземные. Точно неотпитая чаша стоит Русь. Неотпитая чаша – полный, целебный родник. Среди обычного луга притаилась сказка. Самоцветами горит подземная сила. Русь верит и ждет. (s. 66)

> – В подземной Руси – сказал – много добра схоронено. Русь берегите.
>
> Про всякого человека клад захоронен. Только надо уметь клады брать. Неверному человеку клад не дается. Пьяному клад не взять. Со скоромными мыслями к кладу не подступай. Клад себе цену знает. Не подумай испортить клад. Клады жалеть надо. Хоронили клады не с глупым словом, а с молитвой либо заклятьем. А пойдешь клад брать, иди смирно. Зря не болтай. На людях не гуляй. Свою думу думай. Будут тебе страхи, а ты страхов не бойся. Покажется что, а ты не заглядывайся. Криков не слушай. Иди себе бережно, не оступайся, потому брать клад – великое дело. Над кладом работай быстро. Не оглядывайся, а пуще всего не отдыхай. Коли захочешь голос показать, пой тропарь богородичный. Никаких товарищей для кладов никогда себе не бери. А на счастье возьмешь клад – никому про него не болтай. Никак не покажи клад людям сразу. Глаз у людей тяжелый, клад от людей отвык – иначе опять в землю уйдет. (s. 58–59)

Opowieści *Zwiastuny* i *Sen* dotyczą zapowiedzianych w *Nienapoczętym kielichu* tragicznych wydarzeń czekających Rosję. Obydwie napisane przed rewolucją 1917 roku (lecz już po

doświadczeniach 1905, a także – w wypadku drugiego tekstu – 1914 roku) opowiadają o niezwykłych znakach zwiastujących nadciągającą katastrofę, zbliżającą się walkę sił dobra i zła, której „odbicie" w postaci krwawych wojen czy rewolucji wydaje się nieuniknione. W tekstach tych wyraźnie słychać krytykę „racjonalnej" interpretacji „omenów" (dźwięków, obrazów, wieszczych snów budzących niepokój[244]) oraz lekceważenia intuicji i wewnętrznego głosu, które pozwalają człowiekowi zawczasu przygotować się (także duchowo) do nadchodzących wydarzeń.

W przeciwieństwie do omówionych tekstów, które odnosiły się do konkretnej przestrzeni (Azji czy Rosji), uniwersalny charakter ma *Wielki Klucznik*, przypowieść związana z jednym z podstawowych pojęć szkół inicjacyjnych tych czasów. Jest to tekst mówiący o zbłąkanych duszach, które nie potrafią odnaleźć drogi do rajskich wrót. Tradycyjnie dla dydaktyki okultystycznej opowieść ta operuje parabolą i eksploatuje chętnie wykorzystywaną przez ezoteryków gnostycką symbolikę zagubionej iskry, poszukującej źródła boskiego światła – *pleromy*. Biblijno-ludowy motyw Wielkiego Klucznika – Świętego Piotra, który ofiaruje błądzącym duchom-świetlikom namiastkę „prawdziwego światła" wraz z pouczeniem:

> – Неразумные! Чего к земле приникаете? Оставьте пути темные. Идите путями верхними (s. 39),

wyraża przesłanie zawarte w większości utworów Roericha, w tym także traktatów *Agni Jogi*, wskazujących na konieczność wyboru duchowej ścieżki wtajemniczenia.

---

[244] Ten motyw rozwinął w *Petersburgu* Andriej Bieły, wplatając w kanwę powieści narastający, tajemniczy i groźny dźwięk „uuu", który w przededniu rewolucji podobno słyszeli wszyscy: „Таковы были дни. А ночи -– выходил ли ты по ночам, забирался ли в глухие, подгородние пустыри, чтобы слышать неотвязную, злую ноту на „у"? Уууу-уууу-уууу: так звучало в пространстве; звук -– был ли то звук? Если то и был звук, он был несомненно звук иного какого-то мира; достигал этот звук редкой силы и ясности: „уууу-уууу-ууу" раздавалось негромко в полях пригородных Москвы, Петербурга, Саратова: но фабричный гудок не гудел, ветра не было; и безмолвствовал пес. Слышал ли и ты октябрёвскую эту песню тысяча девятьсот пятого года?", idem, *Петербург. Роман в восьми главах с прологом и эпилогом*, Москва 1981, с. 77.

Baśnie i legendy Roericha należy traktować jak niezbędne dopełnienie podstawowych tekstów *Żywej Etyki* – specyficzny materiał dydaktyczny, pozwalający uzyskać dostęp do „wyższego poznania", nie tyle drogą intelektualną (którą miały oferować teksty teoretyczne), ile raczej równie istotną, bezpośrednią „drogą serca", która, zdaniem okultysty, niezawodnie prowadzi do prawdy, co potwierdzają słowa umieszczone w eseju *Legendy* (*Легенды*) z 1931 roku: „Czytając legendy, młodzież uczy się marzyć. To wielka umiejętność, bowiem napełnia ona serca najwspanialszym wielkim ogniem. Przez ten ogień serca młodzież poznaje, jak rozróżniać, gdzie jest prawda [...]. Prawda nie da się poznać za pomocą wyliczeń, wyłącznie język serca wie, gdzie mieszka wielka Prawda, która bez względu na wszystko prowadzi ludzkość coraz wyżej"[245].

Piotr Uspienski: *Rozmowy z diabłem*, *Kinemodrama*, *czyli Dziwny żywot Iwana Osokina*

Rosyjską dydaktyczną prozę ezoteryczną reprezentują także dwa utwory Piotra Uspienskiego: *Wynalazca* (*Изобретатель*) oraz *Dobry czort* (*Добрый черт*), tworzące razem dylogię wydaną w 1916 roku[246] pod wspólnym tytułem *Rozmowy z diabłem. Opowiadania okultystyczne* (*Разговоры с дьяволом. Оккультные рассказы*). Publikacja tych utworów przypada zatem na okres, gdy twórca Czwartej Drogi nie tylko miał za sobą przynależność do TT, wydanie szeregu rozpraw teoretycznych, ale także swoją dalekowschodnią wyprawę „w poszukiwaniu cudownego", wykłady poświęcone ezoteryce oraz trudny początek współpracy z Gurdżijewem[247].

Rozmowy z diabłem pozostają w ścisłym związku z ekspedycją Uspienskiego, co znajduje potwierdzenie w samym tekście, przede wszystkim w drugim opowiadaniu, które zawiera relację z indyjskiego etapu tej podróży. Najprawdopodobniej

[245] К. Рерих, *Держава света*, Москва 1999, с. 88–93.
[246] Ukazały się one w piotrogrodzkim wydawnictwie „Новое звено" masona Aleksandra Brianczaninowa.
[247] Zob.: rozdział *Drogi wtajemniczenia.*

utwory te stanowiły ważny element jego otwartych wykładów poświęconych orientalnym szkołom inicjacyjnym, a ich publikacja wiązała się z popularnością tych fabuł wśród słuchaczy, a także zainteresowanych, którzy w słynnych prelekcjach nie mogli wziąć udziału.

Obydwa teksty stanowią całość formalną i ideową. Głównym łącznikiem jest tytułowa postać diabła, odgrywającego w opowiadaniach rolę drugiego narratora. Utwory mają sprawdzoną w literaturze ezoterycznej formę dialogu z rozbudowanymi monologami jednej z postaci (w tym wypadku diabła, przyjmującego funkcję rezonera).

Pierwsza opowieść różni się od klasycznej dydaktyki okultystycznej brakiem moralizatorskich wystąpień, a także ograniczonymi do minimum (przynajmniej na pierwszy rzut oka) passusami o jednoznacznie ezoterycznym charakterze. A jednak zarówno formuła tego tekstu, podkreślona przez specyficznie ukształtowanie pozycji narratora-diabła, jak i jej bezpośredni związek z drugim tekstem wskazuje na edukacyjny charakter tego utworu oraz jego miejsce wśród okultystycznej dydaktyki przełomu wieków.

Pierwsze opowiadanie jest fabularyzowaną biografią Hugo Borchardta, a raczej swobodną interpretacją jego losów, bowiem zgodne z realiami pozostaje tylko imię bohatera i inicjał (w tekście – Хьюг Б.[248]), a także jego *opus magnum*: skonstruowanie pierwszego samopowtarzalnego pistoletu, noszącego nazwę *Borchardt C93* od nazwiska swego wynalazcy. Inne szczegóły biografii konstruktora są u Uspienskiego fikcyjne (pochodzenie, koneksje rodzinne itd.), choć można założyć, że autor połączył kilka biografii słynnych wynalazców w jedną, by dostosować ją do potrzeb tej opowieści, a przede wszystkim żeby zilustrować swoją *idée fixe* – interesującą, choć dość radykalną ezoteryczną koncepcję ras, obecną zresztą we wszystkich jego dziełach.

Hugh B. jest współczesnym Leonardem da Vinci. Należy do „urodzonych wynalazców". Od wczesnego dzieciństwa two-

[248] W USA, gdzie mieszkał, niemiecki wynalazca używał zamerykanizowanej wersji swojego imienia: Hugh.

rzy modele nowych maszyn i ulepsza już istniejące. Niestety jego status społeczny nie pozwala mu na rozwinięcie skrzydeł. Wynalazca-geniusz jest zwykłym kreślarzem, „niewolnikiem", z którym nikt się nie liczy, choć wielu chętnie wykorzystuje jego talenty. Opowieść diabła obfituje w opisy stanu świadomości Hugh, co – jak się wydaje – jest kluczem do prawidłowej interpretacji tego utworu. Wynalazca od najmłodszych lat zdaje sobie sprawę ze swojej odmienności. Nie opuszcza go poczucie wyobcowania. W przeciwieństwie do innych „niewolników" (tym mianem narrator określa większość ludzi) Hugh posiada wspaniałą wyobraźnię i wolę. Potrafi marzyć bezgranicznie i wierzy nie tylko w rychłe spełnienie tych oczekiwań, ale i w swoje prawo do nich, podczas gdy inni ograniczają pragnienia do zaspokajania najbardziej podstawowych potrzeb.

Frustracja spowodowana konfrontacją oczekiwań z możliwościami doprowadza Hugh do myśli samobójczych. Ten moment okazuje się dla fabuły kluczowy. Ostateczna decyzja, poparta logicznym wywodem, w którym pobrzmiewają wątki gnostyckie, zyskuje wymiar symbolicznej śmierci „starego Hugh", zapowiadając narodziny czy raczej „przebudzenie" nowej istoty. Bohater nie popełnia samobójstwa, bowiem w trakcie wyboru narzędzia, przychodzi mu do głowy kolejna genialna idea – innowacyjne rozwiązanie techniczne, które wkrótce odmieni jego los. Pod wpływem nowej koncepcji i niezrealizowanego samobójstwa, które w symbolicznym sensie odgrywa rolę rytu przejścia-transformacji, następuje przewartościowanie dotychczasowego życia: Hugh z ulgą porzuca swoje nieznośne obowiązki i całkowicie poświęca się kolejnemu wyzwaniu. Pierwsze kroki okazują się wyjątkowo trudne i nie wróżą sukcesu. W końcu jednak nowy model broni zostaje wyprodukowany i wprowadzony na rynek, a dzięki „szczęśliwemu" zbiegowi okoliczności (dwa spektakularne morderstwa w afekcie, którym uwagę poświęca brukowa prasa) zdobywa międzynarodową sławę. Finansowy sukces pozwala Hugh nareszcie cieszyć się rodzinnym szczęściem oraz realizować swoje pasje. Bohater buduje obserwatoria, oddaje się studiom astronomicznym[249],

[249] Hugh bada możliwości nawiązania kontaktu z istotami zamieszkującymi inne planety, o których istnieniu jest przekonany. Ta myśl wpisująca się w wiele kon-

dokonuje kilku spektakularnych odkryć, uzyskuje stopień doktora i finansuje badania naukowe międzynarodowej grupy fizyków, a także rozwija dobroczynność: powołuje do życia fundację na rzecz młodych wynalazców, a jego żona Madge (Мадж) otwiera ośrodek dla ociemniałych, z nowatorską metodą leczenia oraz zakłada wspaniałe ogrody botaniczne dla mieszkańców Nowego Yorku. Opowieść dość zaskakująco kończy się w tym miejscu, a diabeł odmawia komentarza i morału, nakłaniając czytelnika do wyciągania samodzielnych wniosków, które – zwłaszcza bez znajomości ezoterycznych poglądów Uspienskiego – wcale nie są jednoznaczne i oczywiste.

Bez drugiego tekstu należącego do *Rozmów z diabłem* trudno byłoby zresztą określić to opowiadanie jako okultystyczny tekst dydaktyczny. Pobrzmiewają tu, co prawda, znane wątki, ale są one na tyle dyskretne, że mogłyby ujść uwadze czytelnika i skłonić go raczej do rozważań w duchu pozytywistycznym (niesprawiedliwość społeczna, która geniusza pozbawia wielu szans, rola przypadku itd). Dopiero drugi tekst w pełni odkrywa przesłanie *Wynalazcy*, przynosząc jednoznacznie ezoteryczną wykładnię problemu.

Ideowa wymowa obydwu tekstów opiera się na okultystycznej modyfikacji nietzscheańskiej idei nadczłowieka, według której istnieje rasa ludzi wyjątkowych, wyrastających ponad przeciętność dzięki swemu lucyferycznemu pochodzeniu. Niebiański rodowód tych ludzi sprawia, że nie obowiązują ich tradycyjne kryteria moralne, dotyczące pozostałych przedstawicieli populacji „należącej całkowicie do Ziemi" – jak powie diabeł Uspienskiego.

Warto dodać, że wątki lucyferyczne pojawiają się w publikacjach ezoterycznych przełomu wieków wyjątkowo często, jednak okultystyczne koncepcje upadłego anioła diametralnie

ceptów ezoterycznych (żywy kosmos, pełen istot wspinających się ku światłu) pociągała okultystów początku XX stulecia, by wspomnieć najbardziej znanego z nich – Konstantina Ciołkowskiego, ojca sowieckiego programu kosmicznego zafascynowanego kosmizmem Nikołaja Fiodorowa, ale i wyraźnie zaznajomionego z ideami teozoficznymi. Szkice i artykuły Ciołkowskiego z powodzeniem mogłyby dopełnić prezentowany w tej książce wybór, na przykład *Nirwana* (*Нирвана*) z 1914 roku i *Wola Wszechświata* (*Воля Вселенной*) z 1928 roku czy rozprawa *Przyczyna kosmosu* (*Причина космоса*) z 1931 roku.

różnią się od oficjalnego stanowiska teologów chrześcijańskich. Zgodnie z etymologią swego imienia (łac. *lux – światło, ferre – nieść*) postać ta ma najczęściej zdecydowanie pozytywne konotacje ezoteryczne: nie tylko jest symbolem wiedzy (gnozy), ale i patronem wszystkich duchowych porywów ludzkości, dążeń do ideału i piękna. W okultystycznych tekstach Lucyfer „odzyskuje" atrybuty utracone za sprawą średniowiecznej chrześcijańskiej demonologii i staje się na powrót „Nosicielem Boskiego Światła", duchem prawdziwego poznania, patronem wszelkiej twórczej działalności (także poetyckiej), wspaniałą boską istotą, aniołem najwyższych duchowych hierarchii i buntownikiem w słusznej sprawie wolności. W rozmaitych źródłach o charakterze ezoterycznym Lucyfer przyjmuje różne imiona, zachowując jednak swoje najważniejsze cechy: boskość, świetlistość i przede wszystkim umiłowanie wolności. Na przykład w omawianych wcześniej legendach rosyjskich templariuszy, gdzie nazywany jest Satłem (*Bunt Satła*), duch poznania zrywa Boską Pieczęć Milczenia, doprowadzając do rozprzestrzenienia się wiedzy we wszystkich światach i wymiarach.

Z kolei w Bulwer-Lyttonowskim *Zanonim*, stanowiącym przecież pratekst wielu utworów ezoterycznych przełomu wieków przybiera on postać świetlistego ducha, którego tytułowy bohater nazywa Adon-Ai (hebr. *Pan mój*)[250]. Jest on w tej powieści źródłem mocy i wiedzy maga Zanoniego (dodajmy: postaci zdecydowanie pozytywnej i tragicznej jednocześnie). Lucyfer ezoteryczny staje się więc znakiem wyjątkowo pojemnym. Jako symbol wiedzy, twórczości i buntu reprezentuje

[250] „– Adon-Ai! Adon-Ai! Zjaw się! Zjaw się! I w grocie samotnej, kędy niegdyś rozbrzmiewały wyrocznie pogańskich bogów, wśród fantastycznych cieniów skał, występuje świetlna, gigantyczna kolumna, cała promieniejąca ruchliwym blaskiem [...] – Synu Światłości Wiekuistej – rzekł Mag – [...] ty, u którego tak hojnie czerpałem tę wiedzę niewymowną, którą wieczność tylko może wyczerpać całkowicie [...] prowadź mnie. Z świetlanej kolumny wyszło zjawisko pełne chwały. Twarz miało człowieka w całej świeżości lat młodzieńczych, lecz z wyrazem uroczystym wieczności i mądrości niezmiennej [...] całe jego ciało było światłem", E. Bulwer-Lytton, *Zanoni. Powieść z czasów Rewolucyi Francuskiej*, tł. M. Komornicka, Warszawa 1906*,* t. 3, s. 6–7. Wirtualna kopia tego wydania została udostępniona na: http://kpbc.umk.pl.

największe obsesje XX stulecia: wtajemniczenie, wyzwolenie, rewolucję i nową erę[251].

W tym kontekście wynalazca z pierwszego opowiadania Uspienskiego okazuje się postacią o cechach lucyferycznych, przedstawicielem awangardy ludzkości, stojącym „poza dobrem i złem". Jego wątpliwy etycznie wynalazek (pistolet – narzędzie zadawania śmierci) nie podlega w związku z tym ocenom moralnym, tym bardziej że paradoksalnie staje się narzędziem dobra[252]. Podobnie jak czyn wspomnianego wcześniej Lucyfera-Satła, który łamie boski zakaz, ale przyspiesza wyzwolenie istot „złotej drabiny kosmosów".

Szczegóły lucyferycznego rodowodu pewnej niezbyt licznej grupy ludzi zamieszkujących naszą planetę poznajemy dzięki drugiemu opowiadaniu Uspienskiego. W nastrój przypominający nieco podróżniczo-gotycki klimat *Koszmarnych opowieści*

---

[251] Nie bez przyczyny Lucyfer zyskuje status patrona wielu ruchów okultystycznych. Na przykład Eliphas Lévi utożsamia Lucyfera z Duchem Świętym i Parakletem, a jedno z ezoterycznych czasopism wydawanych w Wiedniu w latach 1904–1908 przez zwolenników Bławatskiej nosi właśnie nazwę „Luzifer", a później, za sprawą Steinera – jego naczelnego redaktora, zostaje przemianowane na „Lucifer-Gnosis". U Steinera koncepcja Lucyfera wyznacza podstawy antropozoficznej demonologii, w której niebiański buntownik nabiera nowego wymiaru: „ma on człowieka inspirować duchowo, jednak w sposób jednostronny, z zanegowaniem aspektu cielesnego – to wysublimowana, idealna, oderwana od świata sztuka, to ascetyczny, eskapistyczny nurt mistyki", cyt. za: hasło *Lucyfer*, w: *Leksykon Symboli. Herder*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 2009, s. 156–157.

[252] Podobne wątki znajdziemy w prozie innych rosyjskich pisarzy-okultystów przełomu wieków, na przykład Jewdokii Nagrodskiej. Zob. na ten temat: E. Komisaruk, *Motywy ezoteryczne w prozie Jewdokii Nagrodskiej*, w: *Światło i ciemność...*, t. 3, s. 290–304. W opowiadaniach i powieściach pisarki zwraca uwagę charakterystyczny dla ówczesnego ezoteryzmu relatywizm (zło, które w szerszym kosmicznym planie może okazać się dobrem). Należy zaznaczyć, że wśród europejskich okultystów przełomu wieków było sporo zwolenników wojny pojmowanej jako czynnik „oczyszczający i przyspieszający ewolucję". Dlatego nie tylko altruistyczna działalność bohatera Uspienskiego winna być brana pod uwagę jako pozytywny rezultat jego wynalazku, lecz także – w kontekście dość powszechnej aprobaty wojny w okresie powstania tego tekstu – i sama broń przez niego skonstruowana. O ezoterycznych przyczynach wojennych nastrojów początku wieku zob. na przykład: N. Goodrick-Clarke, *Okultystyczne źródła nazizmu. Tajne kulty Aryjskie oraz ich wpływ na ideologię nazistowską. Ariozofowie z Austrii i Niemiec 1890–1935,* tł. J. Prokopiuk, Warszawa 2001.

Bławatskiej wprowadza czytelnika *porte-parole* autora, podróżnik i badacz dawnych kultów. Jego opowieść rozpoczyna relacja z samotnej wędrówki po słynnych, wykutych w skale aśramach indyjskiej Elury. Narrator snuje rozważania nad odległą przeszłością tego religijnego centrum Indii, szczególną uwagę poświęcając erotycznej symbolice kultu Śiwy oraz bardzo cenionemu wśród teozofów buddyzmowi.

Ten dawno opuszczony, „martwy" kompleks świątynny posłuży jako malownicza orientalna sceneria kolejnego spotkania narratora i diabła. Po całym dniu wędrówki podróżnik zmęczony wraca do wynajętej na kilka dni samotni. W nocy – zgodnie z konwencją opowieści niesamowitych – słyszy dziwne odgłosy. Kilkakrotnie sprawdza wszystkie pomieszczenia, lecz nie znajduje przyczyny hałasów. W końcu zmęczony zapada w sen na jawie. Wówczas tajemniczym sposobem przenosi się do najokazalszej świątyni – *Kajlasanatha* (*Кайлас*)[253], która pojawiła się także w *Śambhali Świetlistej* Roericha. Tu nieoczekiwanie przypomina sobie, że właśnie w tym miejscu umówił się kiedyś na spotkanie z diabłem, choć zupełnie o tym zapomniał:

> Как странно, как я мог забыть, конечно, я ждал дьявола. Последний раз, когда я видел его, мы уговорились встретиться именно здесь в храме Кайлас. Поэтому я пришел сюда, хотя дорогой забыл, зачем пришел[254].

Ten gnostycki motyw zapomnienia-snu-przypominania należy do typowych chwytów dydaktyki ezoterycznej, ponieważ kieruje uwagę czytelnika/słuchacza na złożony problem prawa karmy, wyjaśniającego między innymi fenomen „niewytłumaczalnych i nieracjonalnych" decyzji człowieka jako rezultatu „karmicznych długów" zaciągniętych w zapomnianej przeszłości poprzednich wcieleń.

---

[253] Świątynia Sziwy jako Pana góry Kaljasa. Centralnym punktem budowli jest obelisk w kształcie fallusa Sziwy.

[254] П. Успенский, *Разговоры с дьяволом,* в: idem, *Совесть: поиск истины* (*Из неопубликованных трудов*), Санкт-Петербург 1997. Cytaty z tego wydania pochodzą z Biblioteki Maksima Moszkowa: http://lib.ru.

Nocne spotkanie z diabłem, które, zdaniem Colina Wilsona, zostało zapożyczone przez Uspienskiego wraz z kilkoma innymi wątkami ze sztuki Bernarda Shawa z 1905 roku zatytułowanej *Człowiek i Nadczłowiek* (*Man and Superman*, akt drugi: *Don Juan w piekle*)[255], a – zgodnie z deklaracją narratora tego opowiadania jest niezamierzonym cytatem z utworu Fiodora Dostojewskiego (sławetna rozmowa Iwana Karamazowa z diabłem) – rozpoczyna właściwą opowieść. Jest to w zasadzie obszerny, ilustrowany przykładami wykład, obejmujący oryginalną ezoteryczną koncepcję pochodzenia człowieka wraz z rozbudowanym wątkiem, poświęconym tak zwanym „duchom materii".

Najważniejsze elementy tej okultystycznej prelekcji można sprowadzić do następujących stwierdzeń: *Księga Rodzaju* zawiera zafałszowany obraz pochodzenia człowieka. Autorami modyfikacji są rzeczone duchy materii, które przez ludzi nazywane bywają diabłami i podejrzewane o jak najgorsze intencje, podczas gdy są to istoty pozbawione jakiegokolwiek pierwiastka duchowego, stojące w hierarchii kosmicznej niżej niż człowiek, istniejące tylko „dzięki człowiekowi i dla człowieka" (bez niego tracą rację bytu). Najważniejszym punktem opowieści jest wspomniana historia o dwóch rasach ludzkich: o ludziach pochodzących od zwierząt (*vide*: teoria Darwina) oraz o Adamie i Ewie wywodzących się od Lucyfera i przekazujących z pokolenia na pokolenie ów lucyferyczny pierwiastek, który czyni z człowieka boską istotę kosmiczną. Ta druga grupa ludzi traktuje życie na Ziemi jak iluzję, należąc do zupełnie innych wymiarów, do których duchy materii nie mają dostępu. Co ciekawe, prarodzice, jak również potomkowie Adama i Ewy w momencie przenoszenia się do swojej prawdziwej niebiańskiej ojczyzny stają się dla duchów materii niewidoczni, choć ich ciała pozostają nadal na Ziemi. Jeśli przypomnieć sobie koncepcje rosyjskich templariuszy, Bławatskiej i jej następców, a także wielu innych okultystów przełomu wieków, to staje się jasne, że passus ten jest ilustracją wspominanego już wielokrotnie „Prawa Kosmicznego Milczenia", według którego byty znajdujące się wyżej w hierarchii są ukryte przed istotami niższymi.

[255] Zob.: C. Wilson, *The Strange Life of P. D. Ouspensky*, London 1993.

Najbardziej w tym tekście uderzają jednak inspiracje gnostyckie, przywołujące nie tylko walentyniański czy manichejski podział na „hylików" (istoty materialne[256]) i pneumatyków (istoty duchowe, nosicieli boskiej iskry – *pneumy*, „będacych w tym świecie, ale nie z tego świata"[257]), lecz i gnostycką ideę archontów – duchów stojących na straży materii, sług Demiurga, których jedynym sensem istnienia jest zatrzymanie człowieka na Ziemi, najlepiej przez „odcięcie" go od źródła prawdziwej wiedzy o nim samym. Takie działanie przypisuje Uspienski diabłu i jego towarzyszom. Adam i Ewa zostają „przyuczeni" do regularnego spożywania jednego typu owoców, które wcale nie są zakazane, jak przekonuje *Księga Rodzaju*. Zabawa zamienia się z czasem w codzienny rytuał, który trwale „przywiązuje" ludzi do materii, co z kolei powoduje, że ich myśli, dotychczas błądzące w niebiańskich przestrzeniach, stają się „niskie i ciężkie", podobne do myśli ludzi cielesnych. Ten moment diabeł nazywa wygnaniem z raju. Raj utracony jest zatem zagubieniem/zapomnieniem boskiego stanu ducha, poziomu świadomości, nie zaś wygnaniem czy opuszczeniem jakiejś konkretnej przestrzeni. Jest raczej wyznaniem wiary w materię i zapomnieniem o jej iluzoryczności. Cała praca duchów będzie od tej chwili polegać na wzmocnieniu przywiązania i utrzymaniu tego stanu, a sprzyjać im będą szlachetne porywy adamowych potomków, którzy zapomniawszy o swoim niebiańskim rodowodzie, będą traktować ludzi cielesnych jak równych sobie i według ich „ziemskich" praw tworzyć nieprawdziwą, bo ograniczoną do materii, wizję rzeczywistości.

Ilustracją tego zjawiska jest opowiedziana przez diabła współczesna historia Lesleya – młodego Anglika, który pod-

[256] Od grec. *hylē – materia*. Tę kategorię ludzi gnostycy nazywają także „sarkikami" (od łac. *sarx – ciało, mięsność*), „somatykami" (od łac. *soma – ciało*) lub „choikami" (od grec. *choikos – ziemski*). W niektórych systemach gnostyckich wyróżnia się jeszcze jedną, pośrednią kategorię, tak zwanych „psychików", czyli istot psychicznych. Por. na przykład K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej,* Kraków 1995, s. 84 czy J. Prokopiuk, *Gnoza, gnostycyzm i manicheizm apologia pro domo sua*, „Literatura na Świecie" 1987, nr 12 (cały numer poświęcony gnozie i gnostycyzmowi).

[257] Zob.: J. Lacarrière, *Cień i Światło* (fragment), tł. M. Kowalska, „Literatura na Świecie" 1987, nr 12, s. 62

czas podróży na Cejlon[258] (podobnie jak Uspienski w latach 1913–1914) stara się znaleźć potwierdzenie swoich duchowych intuicji. Poszukiwania „szkoły" i nauczyciela prowadzą go w końcu do człowieka, który zgadza się zostać jego duchowym przewodnikiem. Wstępna rozmowa pokazuje przepaść dzielącą prawdziwe wtajemniczenie i nastawione na szybki efekt oczekiwania człowieka Zachodu[259].

Pomimo rozterek wynikających z konfliktu dwóch odmiennych paradygmatów poznania (ponownie: wschodniego i zachodniego) Lesley rozpoczyna duchową praktykę, która okazuje się znacznie trudniejsza, niż przypuszczał. Na przeszkodzie staje tytułowy „dobry diabeł", który co chwila podsuwa Anglikowi pokusy w postaci... jedzenia[260]. Gargantuiczny apetyt Lesleya pozbawia go woli i sprawia, że częściej oddaje się drzemkom niż lekturze zaleconych przez mistrza dzieł, o ćwiczeniach świadomości nie wspominając. Zwycięstwo materii nad duchem – oto przyczyna porażek bohatera[261].

Ważnym wątkiem tego opowiadania jest spotkanie Lesleya z „kobietą jego życia" – *nomen omen* także Margaret (raczej

---

[258] Dzięki publikacjom i podróżom Bławatskiej wyspa ta zyskała w środowiskach teozoficznych wielką sławę.

[259] Scena ta zaskakująco przypomina *Różę Paracelsusa* Jorge Luisa Borgesa, wydaną po raz pierwszy w 1983 roku.

[260] Ten wątek, poza swoim ezoterycznym wymiarem, stanowi prawdziwą perełkę, zwłaszcza dla miłośników literackich opisów kulinarnych.

[261] Jest to motyw pojawiający się często w teoretycznych traktatach okultystycznych, na przykład Bławatskiej, Besant, Leadbeatera czy Kamienskiej. Dieta jako jeden z istotnych warunków oświecenia to kolejna idea zapożyczona z tradycji orientalnej, która zalecała adeptom spożywanie produktów roślinnych i całkowitą rezygnację z mięsa. Warto nadmienić, że w kwietniu 1913 roku odbywał się w Moskwie pierwszy Wszechrosyjski Zjazd Wegetarian. W pierwszych latach XX wieku w obu stolicach imperium funkcjonowały restauracje wegetariańskie, w tym także pod egidą TT. Oto fragment jednej z licznych wypowiedzi Jeleny i Nikołaja Roerichów na temat diety, która podsumowuje poglądy wielu okultystów tych czasów: „Wszelkie jedzenie zawierające krew jest szkodliwe dla subtelnej energii. Jeśli ludzkość wstrzymywała by się od jedzenia padliny, można byłoby przyśpieszyć ewolucję", *Агни Йога. Братство*, § 21. Z memuarów wtajemniczonych przełomu wieków wiadomo, że uczestnicy okultystycznych ruchów traktujący poważnie swój udział w działalności tych formacji (na przykład Biały, Turgieniewa, Sabasznikowa i inni) przechodzili na dietę wegetariańską.

nieprzypadkowy jest ten Faustowski motyw u Uspienskiego). Okazuje się, że Lesley i Margaret to lucyferyczni potomkowie Adama i Ewy, którzy intuicyjnie rozpoznają się już w pierwszej chwili, ale społeczne uwarunkowania, przede wszystkim różnice majątkowe, stanowią zbyt wielką przeszkodę, by „ponownie" mogli się połączyć. Pojawia się nawet sugestia, że gdyby zdecydowali się na wspólne życie, żadne dodatkowe wtajemniczenie nie byłoby już potrzebne. Wielka prawda o świecie odkryłaby się im wówczas sama, a oni powrócili by do swojej naturalnej, to znaczy boskiej, kondycji i niebiańskiej ojczyzny. A zatem, podobnie jak wspomniana Antarowa i Forsz, Uspienski wprowadza wątek hierogamiczny, który – zgodnie z romantyczną i srebrnowiekową tradycją – nadaje miłości wymiar mistyczny i kosmiczny, traktując ją jak jeden z wariantów ezoterycznej inicjacji.

Uprzedzenia jednak biorą górę. Potomkowie Lucyfera rozstają się. Zdesperowany Lesley, odczuwając tęsknotę za czymś bezpowrotnie utraconym, ucieka do duchowych studiów pod okiem nauczyciela ze Wschodu. Diabeł, który robi wszystko, by odciągnąć go od tych zajęć, decyduje się zatem na rozwiązanie ostateczne, lecz – jak przekonuje swego rozmówcę – sprawdzające się dotychczas w każdym przypadku. Tym rozwiązaniem jest wojna, która radykalnie odciąga Lesleya (i wielu jemu podobnych „poszukujących") od spraw ducha. Trzeba pamiętać, że Uspienski pisze to opowiadanie tuż po wybuchu pierwszej wojny światowej, która przerywa jego wschodnią ekspedycję „w poszukiwaniu cudownego"[262]. Jest to więc zarazem jeden z wielu motywów autobiograficznych obecnych w jego prozie, ale również próba ezoterycznego wyjaśnienia „pozaludzkich" przyczyn światowego konfliktu.

Trzeba zaznaczyć, że opowiadania Uspienskiego wyrastają ponad całą zaprezentowaną tu ezoteryczną dydaktykę rosyjską. Wyróżnikiem jest przede wszystkim świetny styl i kompozycja tych utworów, bardzo sprawne stosowanie „świeżych" chwytów literackich i łączenie ich w odpowiednich proporcjach z wypróbowanymi, ale wciąż atrakcyjnymi

[262] Zob.: rozdział poprzedni.

motywami (trochę erotyzmu, grozy i egzotyki, sporo elementów dynamizujących akcję), słowem niewątpliwy talent autora, który z *Rozmów z diabłem* czyni cenny materiał literacki, a nie tylko tekst dydaktyczny, podporządkowany funkcji etycznej i poznawczej.

Pisarski talent Uspienskiego ujawnia się w pełni w *Kinemodramie* (*Кинемодрама*), powieści zdecydowanie wykraczającej poza formułę prozy edukacyjnej. *Kinemodrama* jest utworem zaskakującym całym szeregiem oryginalnych literackich pomysłów i chwytów, ze wszech miar nowoczesnym, a jednocześnie skomponowanym z wyraźnym dydaktycznym zacięciem i jasno sformułowanym przesłaniem dla czytelnika, co pozwala umieścić go gdzieś pomiędzy klasyczną prozą okultystów-dydaktyków, a eksperymentalną powieścią inicjacyjną, stanowiącą temat następnego rozdziału.

Istnieje sporo niejasności związanych z tym tekstem. Jedno z pytań pozostających nadal bez jednoznacznej odpowiedzi dotyczy czasu jego powstania. Zachowane egzemplarze pochodzą z 1917 roku, wydane, podobnie jak *Rozmowy z diabłem*, w piotrogrodzkim wydawnictwie „Новое звено". Niektóre źródła podają jednak, że okultysta wydał *Kinemodramę* niewielkim nakładem już wcześniej, w roku 1915, wykorzystując popularność swoich słynnych prelekcji. Eksploracja rosyjskich archiwów literackich nie potwierdziła jednak jej istnienia.

Jeśli wierzyć autorowi powieści, pierwotna wersja utworu miała powstać dużo wcześniej – w 1905 roku. Byłby to więc debiut dwudziestosiedmioletniego Uspienskiego, znacznie wyprzedzający wszystkie traktaty i rozprawy, które przyniosły mu sławę kilka lat później. Autor nie wspomina jednakże, czy był to szkic, czy też w pełni ukończony tekst. Można tylko przypuszczać, że wraz z rozwojem poglądów Uspienskiego w latach 1909–1915, na który wpłynęła lektura bardzo obszernej literatury ezoterycznej i podróż na Wschód, pierwotny kształt tego utworu do roku 1915 (lub 1917) ulegał zmianom. Tak czy inaczej pełen tytuł jedynego dostępnego przedrewolucyjnego wydania powieści: *Kinemodrama (nie dla kinematografu). Okultystyczna opowieść z cyklu idei „wiecznego powrotu"* (*Кинемодрама [не для кинематографа]. Оккультная повесть*

из цикла идей „вечного возвращения”) zdradza zarówno wyraźne inspiracje okultystyczne, jak i wszechobecne w traktatach Uspienskiego wątki nietscheańskie.

Trzeba dodać, że publikacja z 1917 roku nie jest ostatecznym wariantem tej powieści. Niedługo przed śmiercią Uspienskiego pojawiła się anglojęzyczna wersja *Kinemodramy,* wydana w Londynie w 1947 roku. Wariant ten, gotowy podobno od 1920 roku, nosił tytuł *Dziwny żywot Iwana Osokina* (*Strange Life of Ivan Osokin*[263]) i – co istotne – posiadał inne zakończenie niż rosyjska wersja z 1917. W grę wchodzi niewątpliwie dalsza ewolucja poglądów autora pod wpływem Gurdżijewa. Co prawda, to ostatnie wydanie miało miejsce już po zerwaniu z mistrzem, lecz wprowadzone w zakończeniu zmiany noszą zdecydowanie gurdżijewowski charakter. Uspienski wyraźnie kładzie tu nacisk na edukacyjne idee twórcy Systemu, według którego inicjacja adepta – jeśli ma przynieść oczekiwane rezultaty – musi odbywać się pod kierunkiem wtajemniczonego nauczyciela. Różnice pomiędzy obydwiema wersjami odcisnęły się właśnie na kluczowej dla tego utworu postaci maga. W pierwszym wariancie jest on klasycznym dla literatury zachodniej typem alchemika, otoczonym obowiązkowym zestawem rekwizytów: retort, kolb i „dziwnych aparatów”

> Волшебник – сгорбленный старичок, ходит с палочкой. Очень острый и проницательный взгляд. Одет во все черное и в маленькой черной шапочке.
>
> Большая комната заставлена книжными шкафами и странными аппаратами – ретортами, колбами всевозможных форм и величин, скелетами редких животных. На столе песочные часы. На спинке кресла волшебника спит большой черный кот (s. 18)

w drugim wariancie powieści, najwyraźniej dla zaakcentowania wschodnich źródeł wiedzy maga, autor modyfikuje ten obraz. Dodaje szlachetne orientalne materie, dywany i posągi, które upodabniają laboratorium do specjalnie wystylizowanych

[263] Przekładu najpewniej dokonał sam autor, doskonale władający językiem angielskim.

„na wschodnią modłę" wnętrz moskiewskiego mieszkania Gurdżijewa.

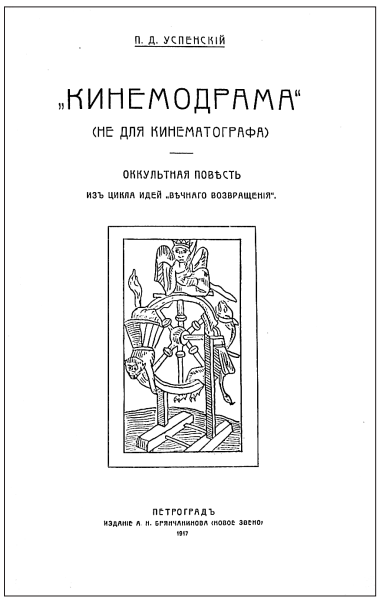
> Та же большая, странно обставленная комната с коврами, парчой, этажерками и бронзовыми фигурами индийских богов. В нише – статуя богини Гуань-Инь, на красной лакированной стойке – большой звездный глобус, песочные часы на маленьком столике слоновой кости рядом с сиденьем волшебника и большой черный сибирский кот, спящий на спинке сиденья[264].

Hipotetyczny nauczyciel, którego Uspienski poszukiwał w swoich młodzieńczych wędrówkach, w pierwotnej wersji antycypowany zaledwie przez tekst powieści, w wariancie późniejszym przekształca się w postać zdecydowanie bardziej konkretną, obdarzoną cechami rzeczywistego mistrza – właśnie Gurdżijewa. Z tej perspektywy obydwa warianty tego utworu są także interesującym dokumentem dotyczącym ewolucji samego autora. Pokazują Uspienskiego przed inicjacją, z całym szeregiem duchowych rozterek i pytań, a następnie po inicjacji, która przynosi pewność obranej drogi, co nie oznacza, że czyni ją łatwą i oczywistą.

Przed omówieniem fabuły tej powieści warto zwrócić uwagę na pewne szczegóły wydania z 1917 roku. Okładkę książki nieprzypadkowo zdobi ilustracja przedstawiająca jedną z kart tarota. Trzeba pamiętać, że Uspienski, autor słynnej rozprawy o symbolach taro, uważany był przez współczesnych za jednego z wybitnych znawców tej ezoterycznej talii kart. Podobnie jak inni okultyści interpretujący tarota, autor *Nowego Modelu Wszechświata* przekonywał, że jest to niezwykłe narzędzie wtajemniczenia, kryjące pradawną mądrość w symbolicznych wizerunkach i figurach: dwudziestu dwu Wielkich Arkanach i pięćdziesięciu sześciu Małych Arkanach. Okultyści nazywali tarota *Świętą Księgą Thota*, co wskazywać miało na jego staro-

[264] Cytat został zaczerpnięty z wydania współczesnego, w którym znalazły się dwa zakończenia: z wersji rosyjskiej i angielskiej. П. Успенский, *Странная жизнь Ивана Осокина: Оккультная повесть из цикла идей «Вечного возвращения»*, Санкт Петербург 1995, с. 173.

żytny egipski rodowód. Był to, ich zdaniem, uniwersalny system filozoficzny, sięgający zarania cywilizacji ludzkiej, przedstawiający nie w słowach, które nigdy nie oddadzą „istoty rzeczy", lecz w obrazach, całą prawdę o ewolucji świata, ludzkości, jak i pojedynczego człowieka[265]. Ilustracja umieszczona na okładce powieści Uspienskiego przedstawiała kartę Major Arkanów, nazywaną „Kołem fortuny", oznaczoną rzymską dziesiątką.


П. Д. УСПЕНСКІЙ

„КИНЕМОДРАМА"

(НЕ ДЛЯ КИНЕМАТОГРАФА)

ОККУЛЬТНАЯ ПОВѢСТЬ

ИЗЪ ЦИКЛА ИДЕЙ „ВѢЧНАГО ВОЗВРАЩЕНІЯ".

ПЕТРОГРАДЪ

ИЗДАНІЕ А. Н. БРЯНЧАНИНОВА «НОВОЕ ЗВЕНО»

1917

Na pierwszej stronicy książki, jeszcze przed zasadniczym tekstem powieści, autor wyjaśniał jej pochodzenie i symbolikę, powołując się na słowa doskonale znanego w Rosji francuskiego okultysty i tarocisty – Papusa:

> Рисунок на обложке – десятая карта «Больших Арканов» (Grandes Arcanes) колоды Марсельского Таро, «Колесо счастья». В книге Tarot des Bohémiens Папьюс говорит об этой карте: –

[265] Na temat popularności tarota w Rosji zob. podrozdziały: *Publicystyka* oraz *Boris Popławski: Apołłon Biezobrazow* i *Do domu z niebios*.

> «Колесо счастья, висящее на своей оси. Направо Анубис – гений добра, восходящий поднимающийся вверх; налево Тифон – гений зла, нисходящий падающий вниз. Наверху Сфинкс, держащийся в равновесии и сжимающий в своих львиных лапах меч. В рисунке можно прочитать две идеи. Первая выражается в троичности. Анубис – положительное начало, Тифон – отрицательное, Сфинкс в равновесии – правитель. Вторая идея выражается колесом (кругом) – линией без начала и без конца, представляющей символ вечности».[266]

W tym komentarzu zwraca uwagę ezoteryczny eklektyzm, charakterystyczny dla większości dydaktyków tych czasów, w ramach którego autor swobodnie łączy europejską tradycję okultystyczną (średniowieczny tarot marsylski) z mitologią starożytnego Egiptu (egipskie bóstwa: Anubis, Tyfon i Sfinks). Jednak najistotniejszy jest tu motyw czasu wpisanego w koncept prawa Wiecznego Powrotu, powtarzający się obsesyjnie w całej twórczości Uspieńskiego (w prozie i w publicystyce). Stanowi on nie tylko główny temat *Kinemodramy*, lecz także podstawę jej kolistej, a raczej helikoidalnej kompozycji, na której Uspienski opiera cały schemat fabularny powieści. Ezoteryczna wizja zapętlającego się czasu (tak zwana „круговая волна", znana na przykład z jego rozprawy *Czwarty Wymiar*) zostaje zaakcentowana w innych jeszcze metatekstowych elementach *Kinemodramy*. Co ciekawe, autor umieszcza fragment własnego traktatu *Tertium Organum*[267] w charakterze motta do

[266] П. Успенский, *Кинемодрама (не для кинематографа). Оккультная повесть из цикла идей «Вечного Возвращения»,* Петроград 1917. W cytacie zachowano zapis kursywą i adjustację tekstu. Ortografia została uwspółcześniona. Pozostałe cytaty pochodzą z tego właśnie wydania.

[267] „Пространство четвертого измерения – время, действительно, есть расстояние между формами, состояниями и положениями одного и того же тела и разных тел (то есть кажущихся нам разными). Оно отделяет эти формы, состояния и положения друг от друга и оно же связывает их в какое-то непонятное нам целое. Это непонятное нам целое может образоваться во времени из одного физического тела – и может образовываться из разных. (*Tertium Organum*)", s. 25. Trzecią część powieści poprzedza znamienny cytat z *Tako rzecze Zaratustra*: „Смотри, мы знаем, чему учишь ты: что все вещи возвращаются и с ними мы сами и что мы существовали

jednej z trzech części powieści, a to wskazuje, że utwór ten należy czytać w kontekście jego teoretycznych poglądów, jako ich rozwinięcie i dopełnienie.

Kinemodrama z 1917 roku składa się z wydzielonych trzech części, obejmujących w sumie dwadzieścia siedem podrozdziałów oraz zakończenia. Tytuły poszczególnych części i podrozdziałów układają się w łańcuch zdarzeń z życia bohatera, a kilka z nich, na przykład *Linga Sharira* (*Линга Шарира*) czy *Koło życia* (*Колесо жизни*), otwarcie nawiązuje do teozoficznych koncepcji, których głosicielem był Uspienski:

Часть I. *Иван Осокин*
1. Прощание; *2. Три письма; 3. Человек в синем пальто; 4. Конец романа; 5. У волшебника;*
Часть II. *Жизнь* (*Линга Шарира*[268])
1. Утро; *2. Мысли*; *3. Прошлое*; *4. Сон*; *5. Гимназист*; *6. Мать*; *7. Понедельник*; *8. Действительность и сказка*; *9. Наказанный*; *10. Скука*; *11. Зевс*; *12. В больнице*; *13. Дома*; *14. Таничка*; *15. Дядя*; *16. Чертова механика*; *17. Париж*; *18. Зинаида*; *19. Неизбежное*; *20. Зимний день*;
Часть III. *Старое и новое*
1. Колесо жизни; *2. У порога*
Заключение.

Ten układ części i rozdziałów wskazuje także na tarotowe inspiracje. Wydaje się, że autor posłużył się tu zestawem Wielkich Arkanów dla przedstawienia losów bohatera. Byłby to klasyczny chwyt tarocisty, bowiem Major Arkana symbolicznie wyrażają ideę życia człowieka jako wędrówki, odbywającej się w dwudziestu dwu etapach. Powieść Uspienskiego nie składa się jednak z dwudziestu dwu rozdziałów, co byłoby dość prostym rozwiązaniem zagadki *Kinemodramy*. Uspienski dzieli

уже вечное число раз, и все вещи с нами. Ты учитель вечного возвращения. (*Заратустра*)" (s. 141).

[268] To termin zaczerpnięty z sanskrytu, pojawiający się często w pismach Bławatskiej i jej następców. Zob. na przykład: Е. Блаватская, *Теософский словарь,* Москва 1994. Pojęcie Linga Śharîra (Линга Шарира) należy wiązać z teozoficzną koncepcją człowieka jako istoty wieloaspektowej. W koncepcji Bławatskiej oznacza „ciało astralne".

powieść na trzy części. Część pierwsza – *Iwan Osokin*, będąca swoistą prezentacją głównej postaci, odpowiada pierwszej karcie Wielkich Wtajemniczeń. Nosi ona wymowną nazwę *Głupca*, ale też *Anthroposa* i symbolizuje człowieka wchodzącego na ścieżkę wtajemniczenia. Karty tej nie włącza się w porządek Wielkich Arkanów. Nie bez przyczyny jest ona nienumerowana. Oznaczona symbolem zero, stoi ponad układem, wskazując bohatera-wędrowcę, którym najczęściej jest sam tarocista medytujący rozkłady kart. Powieściowy Iwan Osokin (zwróćmy uwagę na literę „O" rozpoczynającą jego nazwisko) jak tarotowy *Głupiec* („0") pojawia się na arenie zdarzeń. Skojarzenie jego imienia z Iwanuszką-Głupkiem z baśni rosyjskich nasuwa się samo.

Zdarzenia z życia Osokina-Głupca zostały przedstawione w drugiej części powieści, nazwanej wymownie *Życiem*. Tu rozdziałów jest dwadzieścia. Razem z zerową kartą tarota mamy więc już dwadzieścia jeden elementów słynnej talii. Ostatnia część powieści, zatytułowana *Stare i nowe*, symbolicznie kończy dawne życie bohatera, wprowadzając go na ścieżkę Wiedzy. Podobnie ostatnia karta Wielkich Arkanów, która nosi nazwę *Świat* (XXI), ale także *Corona Magica*, wieńczy wędrówkę *Głupca*, ale i inicjuje zupełnie nową jakość. Zdaniem Jana Witolda Suligi, wybitnego polskiego kabalisty i znawcy tarota, *Świat* oznacza dar, pełnię, mądrość, koniec zmartwień, szczęście i, co najważniejsze, wyzwolenie oraz zwycięstwo ducha nad materią[269]. W tym kontekście specyficzny układ poszczególnych części i rozdziałów powieści Uspienskiego można uznać za próbę literackiego ujęcia ezoterycznej idei wtajemniczenia, wyrażonej w symbolicznych obrazach tarota, która znajdzie kontynuację w twórczości Wielimira Chlebnikowa i Borisa Popławskiego[270].

Bohaterem opowieści jest przegrany dwudziestopięciolatek – tytułowy Iwan Osokin, który dzięki pomocy wspomnianego maga powraca do czasów gimnazjalnych, zachowując jednak pamięć przyszłych wydarzeń. Powrót odbywa się na prośbę

[269] Zob.: J. W. Suliga, *Tarot – karty które* wróżą, Łódź 1990, s. 58; idem, *Tarot Magów*, Warszawa 1994.
[270] Zob.: podrozdział *Boris Popławski: Apołłon Biezobrazow* i *Do domu z niebios*.

młodzieńca, który chce naprawić wszystkie popełnione w szczenięcych latach błędy. One bowiem, zdaniem bohatera, doprowadziły go do życiowej katastrofy. Mag ostrzega Osokina, że powrót – choć możliwy – nie przyniesie żadnych zmian, będzie jedynie powtórzeniem tych samych porażek. Sugeruje też, że nie jest to pierwsza taka próba w życiu bohatera. Osokin jednak nie słucha, będąc przekonany o słuszności swojej decyzji. Mag spełnia więc jego prośbę. Przeniesiony do szkolnej rzeczywistości bohater ma wrażenie, że wszystko, co się wydarza, jest sennym koszmarem, z którego nie może się przebudzić. Nie wierzy, że oto znów jest czternastoletnim chłopcem, który musi podporządkować się rygorowi gimnazjum. Zgodnie z zapowiedzią od samego początku powtarza wszystkie swe niefortunne kroki, pomimo że zachował wspomnienia przeszłych wydarzeń i ich konsekwencji. Nie jest w stanie zmienić nawet najdrobniejszego szczegółu. Z upływem lat wyrzuca z pamięci wspomnienie maga i jego daru, gdyż świadomość własnej niemocy i ponoszonych klęsk jest dla niego zbyt bolesna.

Uspienski kreśli losy Osokina na przestrzeni kilkunastu lat w decydujących sytuacjach życiowych. Najpierw w szkole, z której zostaje karnie usunięty za niesubordynację i brak postępów w nauce (to skądinąd jeden z wyraźnych śladów autobiograficznych). Następnie w majątku zamożnego wuja, z którym popada w konflikt. W trakcie karcianego wieczoru, gdzie decydują się jego dalsze losy w oficerskiej szkole, a także w Paryżu, gdzie przegrywa cały odziedziczony kapitał, który mógł radykalnie odmienić jego życie. W końcu obserwujemy moment rozstania z ukochaną. W tym miejscu koło się zamyka, bowiem ta właśnie scena, w identycznych dekoracjach i z identycznym przebiegiem rozpoczyna opowieść Uspienskiego. Bohater znów pojawia się u maga i znów prosi o to samo – powrót do przeszłości. Czarodziej dobrotliwie się uśmiecha, ale tym razem Osokin z przerażeniem przypomina sobie, że wszystko to już kiedyś (wielokrotnie!) zdarzyło się w jego życiu.

I tu dochodzimy do dwóch odmiennych zakończeń tej powieści. W pierwszej wersji Osokin wysłuchuje z niepokojem słów maga, który mówi mu o kołowrocie życia. Ów motyw

„nauk Mistrza" jest, jak pamiętamy, typowym chwytem prozy dydaktycznej. Młodzieniec, najwyraźniej wreszcie gotowy do zmian, pyta o możliwość wyjścia z pułapki. Wówczas nauczyciel przekonuje go o konieczności nieustannych poszukiwań sensu życia, ciągłego zadawania pytań i przede wszystkim uświadomienia i zrozumienia swoich prawdziwych potrzeb (zgodnie z dewizą delfickich misteriów: „Poznaj sam siebie"). Nie życie trzeba przemieniać, zaznacza, lecz siebie. Mag oferuje Osokinowi dwie możliwości: powrót do czasów szkolnych, a nawet do momentu narodzin, który jednak, jego zdaniem, prowadzić będzie do tego samego punktu. Jest też inne rozwiązanie: dalsze świadome życie i niekończąca się walka ze sobą i złymi nawykami utrwalonymi w poprzednich życiach. Osokin wybiera drugi wariant, postanawia żyć świadomie, choć nie wie jeszcze, co to oznacza. Mag obiecuje mu pomoc i zaprasza do siebie, gdy pojawią się nowe pytania. Iwan wychodzi dręczony wątpliwościami. Nie jest pewny intencji nauczyciela. W końcu podejmuje decyzję: postanawia sam szukać odpowiedzi na pytania o sens życia. Uświadamia sobie wówczas, że jeśli pójdzie tą trudną drogą, nauczyciel go wesprze. Czytelnik jednak nie dowiaduje się, co kryje się w obietnicy wtajemniczonego.

W późniejszej, pogurdżijewowskiej, wersji utworu mag wskazuje Osokinowi znacznie bardziej konkretną drogę. Żąda ofiary, którą jest oddanie mu piętnastu lub dwudziestu kolejnych lat życia, bowiem samodzielna droga ku prawdzie jest niemożliwa. Zbieżność z historią „paktu" Uspienskiego i jego mistrza jest tu aż nazbyt czytelna. Pozostanie pod bezwzględną jurysdykcją nauczyciela ma prowadzić Osokina do wtajemniczenia: wstąpienia na ścieżkę Wiedzy, a więc wyzwolenia.

Jak wspomniałam, kluczowym motywem tego tekstu jest idea Wiecznego Powrotu. Symbolizuje ją między innymi jeden z głównych rekwizytów laboratorium powieściowego maga – klepsydra. Wraz z innymi elementami kompozycyjnymi *Kinemodramy* kieruje ona uwagę czytelnika na problem czasu.

W swej literackiej interpretacji idei Wiecznego Powrotu, a więc czasu płynącego spiralnie, Uspienski odwołuje się do poematu Roberta Stevensona zatytułowanego *Pieśń o jutrze* (*The Song of the Morrow*), który w *Kinemodramie* został przy-

toczony w całości. Odgrywa on w utworze bardzo ważną rolę. Pojawiając się w tekście kilkakrotnie, zarówno w postaci oderwanych fraz, jak i w pełnym brzmieniu, staje się kluczem do prawdy o życiu bohatera. Osokin-gimazjalista zna ten utwór w oryginale, choć nigdy nie uczył się ani tego poematu, ani języka angielskiego. W różnych momentach przypomina sobie fragmenty tekstu i jest to trop, który prowadzi go do odkrycia tajemnicy czasu, a więc życia. Ta dziwna „prapamięć" uwiarygodnia minione wydarzenia, których wcześniej doświadczał dorosły Osokin, a które chłopcu wydają się snem. Skoro bowiem mówi po angielsku i zna ten utwór, a nie uczył się go nigdy, to musiało istnieć jakieś „przedtem" – inne, wcześniejsze życie, w którym posiadł tę wiedzę.

Poemat Stevensona jest związany z opowieścią Uspienskiego także pod względem kompozycyjnym. Jest to baśń, w której główną rolę odgrywa zapętlający się czas. Paralelizm kompozycyjny, który wzmacnia przesłanie opowieści Uspienskiego, polega na nałożeniu się dwóch fabuł, pozornie różnych, choć w rzeczywistości podobnych ze względu na finalny powrót do sytuacji początkowej. W obydwu utworach odnajdujemy te same motywy: prawo Wiecznego Powrotu, wyzwolenie z ograniczeń materii, dążenie do władzy nad czasem, a raczej do zrozumienia jego natury, a także wątek tajemniczego nieznajomego, który przynosi Wiedzę.

W jakim stopniu utwór szkockiego pisarza był ważny dla całej koncepcji filozoficznej Uspienskiego, możemy przekonać się na stronach wspomnianego traktatu *Nowy Model Wszechświata*. Rosyjski okultysta zwraca uwagę na różne literackie realizacje motywu Wiecznego Powrotu. Wśród twórców na pierwszym miejscu pojawia się właśnie autor *Pieśni o jutrze*. Uspienski pisze: „[...] trzeba koniecznie wspomnieć interesującą «fantastyczną baśń»" R. L. Stevensona *Pieśń o jutrze* (1895 rok) oraz opowiadanie Ch. Hintona *Niedokończona wiadomość*, znajdujące się w drugim tomie jego *Fantastyki naukowej*"[271]. Dalej Uspienski sięga także do innych tek-

[271] П. Успенский, *Новая модель вселенной*, пер. Н. фон Бок, Санкт Петербург 1993. Cyt. za elektronicznym wydaniem przygotowanym przez K. Kiwanowa (http://lib.hsgm.ru).

stów literackich: „Są dwa interesujące wiersze na ten temat. Pierwszy napisał Aleksiej Tołstoj [...]. Drugi wiersz napisał D. G. Rossetti”[272]. Uspienski analizuje także twórczość Michaiła Lermontowa, znajdując w jego utworach wiele podobnych motywów. Z tego punktu widzenia podtytuł powieści *Kinemodrama – okultystyczna opowieść z cyklu idei wiecznego powrotu* – sugeruje, że Uspienski utworem tym dołącza do grona wtajemniczonych.

Między uwagami o literackich realizacjach motywu czasu-spirali kryje się przekonanie, że możliwości, o których mówi Uspienski nie są dane wszystkim ludziom, lecz tylko jednostkom wybitnym. Nietzscheańska idea Wiecznego Powrotu łączy się tu z koncepcją nadczłowieka. Protagonista opowieści *Kinemodrama*, podobnie jak bohaterowie *Rozmów z diabłem*, to postać wyjątkowa, indywidualista o specyficznych cechach

[272] Ibidem. Uspienski cytuje oba wiersze. Najpierw utwór Aleksieja Tołstoja: „По гребле, неровной и тесной/ Вдоль мокрых рыбачьих сетей/ Дорожная едет коляска/ Сижу я задумчиво в ней/ Сижу и смотрю я дорогой/ На серый и пасмурный день/ На озера берег отлогий/ На дальний дымок деревень/ По гребле, со взглядом угрюмым/ Проходит оборванный жид/ Из озера с пеной и шумом/ Вода через греблю бежит/ Там мальчик играет на дудке/ Забравшись в зеленый тростник/В испуге взлетевшие утки/ Над озером подняли крик/ Близ мельницы, старой и шаткой/ Сидят на траве мужики/ Телега с разбитой лошадкой/ Лениво подвозит мешки.../ Мне кажется все так знакомо/ Хоть не был я здесь никогда/ И крыша далекого дома/ И мальчик, и лес, и вода/ И мельницы говор унылый/ И ветхое в поле гумно/ Все это когда-то уж было/ Но мною забыто давно/ Так точно ступала лошадка/ Такие же тащила мешки/ Такие ж у мельницы шаткой/ Сидели в траве мужики/ И так же шел жид бородатый/ И так же шумела вода – / Все это уж было когда-то/ Но только не помню когда...”. Cytując wiersz Dante Gabriela Rossettiego, Uspienski zwraca uwagę na dwa zakończenia utworu: „Внезапный свет/ Я был здесь раньше/ Но когда и как это было – сказать не могу/ Я знаю траву за дверьми/ Ее приятный и резкий запах/ Дыхание моря, огни на берегу, –/ Вы все были прежде моими/ И не могу понять, как давно это было/ Но в тот самый миг, когда пролетала ласточка/ Упала завеса, – и вспомнил я:/ Все это знал я давным-давно/ И вот теперь, может быть, узнал снова!../ Встряхни кудрями перед моим взором.../ Разве не спим мы, как прежде/ Только ради любви?/ Мы спим и просыпаемся/ Но никогда не имеем сил/ Чтобы разбить эту цепь”. Tu filozof dodaje: „У последней строфы есть другой вариант: Разве этого не было раньше?/ Разве плывущее время/ Не восстановит вместе с нашей жизнью/ И нашу былую любовь?/ И разве, наперекор смерти/ не принесут нам дни и ночи/ Еще раз то же самое наслаждение?”.

osobowości, lokujących go wśród awangardy nowej ery. W *Kinemodramie* Uspienski nie mówi jeszcze „potomkach Lucyfera", ale myśl jego podąża tym samym torem. Tu także mamy przeciwstawienie „ludzi statystycznych" (termin z *Nowego Modelu Wszechświata*) istotom „wyższego typu". Pierwsi odbierają przestrzeń w trzech wymiarach, kultywują logiczne myślenie, wyznają dogmatyczne religie lub dualistyczny spirytualizm, dzieląc rzeczywistość na sferę ducha i materii czy głosząc mechanistyczną wizję wszechświata, a także metaforycznie pojmując idee kosmiczne. Filozoficzna samoświadomość opiera się u nich na podziale na „ja" i „nie ja". Wierzą oni w moc ludzkiego rozumu, w system moralności i nauki pozytywne, a także w konieczność podporządkowania jednostki społeczeństwu i prawu. Jest to typ ludzi, którzy – według teorii Uspienskiego – nie mogą rozwijać się we właściwym kierunku.

W koncepcji pisarza, którą deklaruje on w swoich traktatach, a ilustruje *Rozmowami z diabłem* oraz *Kinemodramą*, przyszłość należy do człowieka „wyższego typu". Istoty będącej swego rodzaju etapem przejściowym pomiędzy „pozytywistą" a „nadczłowiekiem". Stąd Osokin, Lesley oraz Hugh to outsiderzy, poszukiwacze prawdy, zaczynający na powrót odczuwać czterowymiarowość świata. Mają oni inne, nie liniowe, lecz helikoidalne wyobrażenie czasu, a wraz z nim rozwijającą się intuicję nieskończoności; doświadczają wybuchów „kosmicznej świadomości", przeczuwają wszechświat jako jeden żywy organizm. Wierzą w ludzką nieśmiertelność, wpisaną w kosmiczne prawo ewolucji. Należą do wybranych, przed którymi otwiera się nowa droga rozwoju.

Jedną z cech człowieka „wyższego typu", którą znajdujemy zarówno w traktatach Uspienskiego, jak i w omawianych narracjach, jest nieprzemijające wrażenie nierealności świata materii, wyrażające się buntem przeciw rzeczywistości. Osokin czuje, że życie jest pułapką, z której sam nie jest w stanie się wydostać. Jego sprzeciw wobec bezmyślnych, schematycznych działań rodzi nieustanne konflikty. Bohater *Kinemodramy* przygląda się wydarzeniom jak widz w kinie. Życie jest doskonałą iluzją, co więcej, powtarzającą stale od nowa

te same motywy, przewijające się jak klatki taśmy filmowej połączonej w pętlę.

Ten filmowy motyw nie umknął uwadze badaczy. Maria Rubins twierdzi nawet, że pierwotnym zamysłem autora był najprawdopodobniej scenariusz filmowy, a nie powieść[273]. Przemawiać mogą za tą tezą fragmenty, w których narrator zmienia się w scenarzystę:

> На экране кинематографа – сцена на вокзале. Группа знакомых провожает Зинаиду Крутицкую и ее мать в Крым. Среди других провожающих Иван Осокин, молодой человек лет двадцати пяти. (s. 9)

lub

> На экране кинематографа проходит ряд картин из жизни гимназии. Осокина зовут к инспектору. (s. 37)

> На экране кинематографа – сцена на вокзале. Яркий апрельский день. Идут пассажиры, носильщики. (s. 143)

Niektóre sformułowania, dzięki swej lakoniczności, rzeczywiście mogą sprawiać wrażenie fragmentów scenariusza. Szczególnie pierwsze zdania rozdziałów (najczęściej równoważniki zdań) są tego dobrym przykładem:

> Через три месяца у Ивана Осокина. Большая комната, которая сдается с мебелью. Довольно убогая Обстановка. (s. 12)

> Вечер. Осокин у себя. Он пишет письмо Зинаиде Крутицкой, но листок за листком рвет и начинает новое. (s. 17)

> Спальня в гимназическом пансионе. Ряды кроватей, спящие фигуры, закутанные одеялами. За ар-

[273] Zob.: М. Рубинс, *Русско-французская проза Андрея Макина,* „Новое Литературное Обозрение" 2004, № 66.

кой другое отделение спальни. Шесть часов утра, за окнами темная ночь. Горят лампы. Бьют часы. (s. 27)

Через полтора года. Мать Осокина умерла. Он живет в имении у дяди, богатого человека. Терраса большого дома, выходящая в сад. От террасы идет длинная липовая аллея. Осокин в сапогах и с хлыстом ходит по террасе. (s. 87)

Wydaje się jednak, że mamy tu do czynienia nie tyle ze zmodyfikowanym scenariuszem filmowym, co z celową stylizacją na scenariusz. Przewrotny tytuł powieści (*Kinemodrama [nie dla kinematografu*]) byłby tego potwierdzeniem. Świadomy ze strony pisarza chwyt nowatorskiej strategii narracyjnej przekonująco realizuje bowiem metaforę życia jako powtarzającej się wciąż od nowa sekwencji zdarzeń. Za taką interpretacją przemawia przytoczony wcześniej komentarz do ilustracji na stronie tytułowej powieści, w którym motyw koła funkcjonuje jako symbol wieczności. Także poszczególne wątki, które autor konsekwentnie wbudowuje w helikoidalną kompozycję powieści są tej idei ilustracją i – dodać trzeba – świetnym chwytem dydaktycznym.

Warto zauważyć, że nie jest to manipulacja czasem typowa dla modernistycznej prozy. Kolejność zdarzeń jest bowiem dla czytelnika przejrzysta. Poszczególne epizody z życia Osokina układają się liniowo. Jedynie momenty, w których bohater ma wrażenie, że „już to kiedyś przeżył" (a zwłaszcza, gdy znajduje się w tym samym miejscu, w tych samych okolicznościach i doświadcza takich samych uczuć jak na początku opowieści), ujawniają nie liniową, lecz spiralną właściwość czasu. Stosując ten chwyt, ilustrujący w nieskomplikowany sposób Nietzscheańskie prawo Wiecznego Powrotu, twórca Czwartej Drogi, co prawda, nie wchodzi zbyt daleko w obszar modernistycznych eksperymentów literackich, ale zdecydowanie czyni ważny krok w stronę nowego modelu powieści.

Gieorgij Gurdżijew: *Opowieści Belzebuba*

Opowieści Belzebuba dla wnuka (*Beelzebub's Tales to His Grandson*, ros. *Рассказы Вельзевула своему внуку*) Gieorgija Gurdżijewa są chyba najoryginalniejszym przykładem dydaktyki ezoterycznej początku XX wieku, w każdym razie jest to materiał o największym stopniu komplikacji spośród omówionych w tej książce i z tego powodu wymykający się standardowym ocenom[274]. Opinia Alana Blake'a, autora wstępu do książki Johna Bennetta, w całości poświęconej temu utworowi do pewnego stopnia ukazuje powyższy problem. Blake podkreśla, że ze względu na swoją złożoność i zagmatwanie *Opowieści Belzebuba* można porównać do tekstu alchemicznego, zaś ze względu na ich przenikliwość i zdroworozsądkowy wywód są one czymś w rodzaju kroniki Françoisa Rabelais'go. Objętość i zakres tego dzieła sprawia, że nabiera ono cech monumentalnej analizy historycznej, która ze względu na swój ładunek emocjonalny, a zwłaszcza ogromną dozę współczucia staje się równocześnie proroctwem i „czymś niemal świętym". *Opowieści Belzebuba*, zdaniem Blake'a, wychodzą poza ramy zwykłych dzieł, są przejawem nowego lub – odwrotnie – bardzo archaicznego sposobu myślenia, wyrastającego z najgłębszych zakamarków natury ludzkiej[275].

Tekst ten powstawał w latach 1924–1929 już na emigracji w ośrodku w Chateau Prieuré. Jak twierdzą uczniowie Gurdżijewa, a także badacze jego doktryny, okultysta traktował ten utwór bardzo poważnie i sprawdzał jego działanie na swoich uczniach, opowiadając im fragmenty podczas zajęć, a następnie zmieniając na bieżąco (aż do skutku) poszczególne elementy, w zależności od recepcji słuchaczy[276]. Tekst powstawał podob-

[274] Jako ciekawostkę można dodać, że pomimo swojej hermetycznej formuły dzieło to znalazło się w rankingu stu najbardziej wpływowych tekstów w intelektualnej historii świata (*The 100 Most Influential Books Ever Written: The History of Thought from Ancient Times to Today*) sporządzonym w 1998 roku przez brytyjskiego pisarza Martina Seymour-Smytha.

[275] Por. A. Blake, *Foreword*, in: J. G. Bennett, *Talks on Beelzebub's Tales*, Sherborne 1976. Zob.: wersję rosyjską Дж. Беннетт, *Беседы о „Рассказах Вельзевула"*, в: idem, *Гурджиев. Путь к новому миру*, Москва 2006, с. 312.

[276] Zob. na przykład: Д. Г. Беннетт, *Гурджиев. Путь к новому миру...* lub А. Ровнер, *Гурджиев и Успенский*, Москва 2006.

nie jak inne utwory Gurdżijewa. Po uzyskaniu zadowalającego efektu dydaktycznego okultysta dyktował określony fragment po rosyjsku lub ormiańsku, a następnie zlecał tłumaczenie na język angielski wybranym uczniom, z którymi korygował i doskonalił poszczególne frazy[277]. Niektóre fragmenty zapisywał sam po ormiańsku i je także przekazywał uczniom-tłumaczom. Ta żmudna metoda doprowadzić miała podobno do sytuacji kryzysowej – nauczyciel w pewnym momencie zdecydował się przerwać pracę. Stało się jednak inaczej. Gurdżijew postanowił jeszcze raz przemyśleć formułę tego tekstu, tak by spełniał on swoje podstawowe edukacyjne zadanie. Zgodnie z licznymi deklaracjami autora miała to być przecież pierwsza seria trzyczęściowego cyklu *Wszystko i o wszystkim*, która – przypomnijmy – zakładała ostateczne rozprawienie się z utartymi ścieżkami myślenia i odczuwania, z poglądami ugruntowanymi przez stulecia i z wierzeniami o wszystkim istniejącym w świecie (według słów okultysty: „безжалостно вытравить всю чушь, веками копившуюся в человеческом мышлении"). Była więc to idea gigantycznego wprost formatu, by nie powiedzieć skrajna ezoteryczna utopia, nic więc dziwnego, że jej realizacja przebiegała z takim trudem, a rezultat okazał się imponujący, choć jednocześnie daleki od zamierzonego.

Ostateczna redakcja *Opowieści Belzebuba*, która dziś znajduje się w międzynarodowym obiegu wydawniczym i należy do podstawowego kanonu ezoterycznego XX wieku, jest swoistym konglomeratem oryginalnych tekstów Gurdżijewa sprzed kryzysu w 1927 roku, jego poprawek i uzupełnień z roku 1929, a także fragmentów pochodzących z notatek jego uczniów, uczestniczących w prelekcjach, na których fragmenty *Opowieści Belzebuba* były czytane przez mistrza. W tej formie po raz pierwszy tekst ukazał się w języku angielskim dopiero w roku 1950, już po śmierci autora. W roku 1930 świat ujrzała wersja skrócona, w większości złożona z fragmentów napisanych przed 1927 rokiem, wydana, ze względów finansowych, w bardzo małym nakładzie, stu egzemplarzy, przeznaczonych

[277] Współczesne rosyjskie wydania tego dzieła są więc przekładami z wersji anglojęzycznej i – jak można przypuszczać – zachowały niewiele z pierwotnego „specyficznie wschodniego" stylu Gurdżijewa.

dla amerykańskich uczniów. Książka została wówczas opublikowana bez okładki, na którą zabrakło pieniędzy. Wbrew obawom Gurdżijewa, że tekst ten będzie zupełnie niezrozumiały dla ewentualnych czytelników[278], właśnie ta wersja – zdaniem Bennetta, jednego z najwierniejszych uczniów i kontynuatorów pracy „nauczyciela tańców" – jest bardziej przejrzysta od „ulepszonego" wydania z 1950 roku. Niestety jest to edycja bardzo dziś cenna i rzadka, więc wszystkie uwagi dotyczące *Opowieści Belzebuba* odnosić się będą – z konieczności – do rozbudowanej i zmienionej wersji późniejszej[279].

Warto dodać, że pracę nad *Opowieściami Belzebuba* bezpośrednio poprzedzają inne próby pisarskie Gurdżijewa, wychodzące poza cykl *Wszystko i o wszystkim*. Obejmują one dramaty sceniczne i scenariusze filmowe z roku 1924. Do naszych czasów zachowały się tytuły tylko czterech z nich: *Narkomani* (*Наркоманы*), *Chiromancja giełdy papierów wartościowych* (*Хиромантия фондовой биржи*), *Nieświadome zabójstwo* (*Бессознательное убийство*) i *Trzej bracia* (*Три брата*), lecz biografowie utrzymują, że było ich znacznie więcej[280]. Najciekawszym wydaje się ostatni z wymienionych tekstów, który w formie symbolicznych obrazów podobno prezentował ezoteryczną koncepcję natury człowieka, uwięzionego w sieci trzech aspektów: fizycznego, emocjonalnego i intelektualnego. Ten motyw odnosi się do najważniejszego punktu okultystycznej koncepcji antropologicznej Gurdżijewa, wspomnianego wcześniej „Prawa Trzech" lub „Prawa Triady", zapowiadając jeden z centralnych wątków *Opowieści Belzebuba*.

---

[278] W 1934 roku Gurdżijew wspominał kryzys związany powstaniem tego tekstu „[...] po upływie niemal trzech lat ciężkiej pracy, gdy zbierałem się już, by szczęśliwie umrzeć, stało się dla mnie absolutnie jasne, że ludzie nieznający mnie osobiście nie zrozumieją zupełnie nic z tego co napisałem". Zob. Д. Г. Беннетт, *Гурджиев. Путь к новому...*, с. 171.

[279] Korzystam z wydania: Г. Гурджиев, *Рассказы Вельзевула своему внуку*, пер. Ф. Коршакова, Москва 2007 (wszystkie cytaty pochodzą z tego wydania). Ostatnio ukazał się polski przekład tego tekstu z języka rosyjskiego. Zob. G. I. Gurdżijew, *Opowieści Belzebuba dla wnuka*, tł. M. Złotowska, Warszawa 2009.

[280] Д. Г. Беннетт, *Гурджиев. Путь к новому...*, с. 168.

W trakcie prac nad tym tekstem Gurdżijew zaczął także komponować muzykę. Nie bez znaczenia była w tym wypadku obecność „profesjonalisty" – Fomy Hartmana, który zapisywał „dyktowane" (nucone) przez mistrza melodie. Jak twierdzą uczniowie, w okresie 1925–1927 okultysta napisał ponad sto niedużych utworów muzycznych o tematyce religijnej i wschodniej. Służyły one jako ilustracje muzyczne do publicznie odczytywanych fragmentów *Opowieści Belzebuba*, a także innych tekstów mistrza. Miały potwierdzać jego tezę o wpływie czynników zewnętrznych (na przykład bodźców słuchowych) na kształtowanie się emocji, a co za tym idzie, odbioru. Bennett wspomina także o utworach muzycznych Gurdżijewa nawiązujących do inicjacyjnych tańców derwiszów, ilustrujących między innymi proces umierania i odradzania się adepta.

Warto dodać, że muzyczne i teatralne aspiracje Gurdżijewa narodziły się jeszcze w okresie rosyjskim, przynajmniej w sferze projektów. W tym czasie kilkakrotnie okultysta zamieszczał w lokalnej prasie ogłoszenia na temat przygotowywanej jakoby premiery baletu *Wojna magów* (*Борьба Магов*; ang. *The Struggle of the Magicians*[281]). Projekt tej nowoczesnej formy misteryjnej, odwołującej się do archaicznych tańców świątynnych nie doczekał się za życia Gurdżijewa pełnej realizacji scenicznej, ale scenariusz został dokończony i, jak można się przekonać, zawiera wiele wątków obecnych w innych utworach, także w *Opowieściach Belzebuba*[282].

[281] А. Ровнер, *Гурджиев и Успенский...*, с. 175

[282] Scenariusz *Wojny magów* w wersji angielskojęzycznej został umieszczony w zasobach wirtualnych, zob.: http://www.scribd.com/doc/9930043/The-Struggle-of-the-Magicians-Gurdjieff. Zapowiedź baletu (najprawdopodobniej autorstwa samego Gurdżijewa, zważywszy na jej marketingową wymowę) zamieścił w rubryce teatralnej „Głos Moskwy", gdzie czytamy: „Popularny wśród moskiewskich kolekcjonerów Hindus I.G.G napisał niezwykle interesujący scenariusz baletu *Wojna Magów*. Podstawę baletu stanowi fantastyczna wschodnia baśń, pełna cudownych przemian, tajemnych zjawisk z innego świata itd. Przede wszystkim w balecie skoncentrowano się na rozmaitych stronach okultyzmu, sztuczkach i „cudach" fakirów, z którymi I.G.G. nawiązał kontakty podczas swojej wieloletniej tułaczki na Wschodzie. W niektórych obrazach jest tak wiele skomplikowanych i nieoczekiwanych przemian, a część sztuczek jest tak trudna i zagadkowa, że przy inscenizacji konieczna będzie pomoc autora. Muzyka do *Wojny Magów* jeszcze nie została napisana, ale autor scenariusza

Wprowadzeniem do *Opowieści Belzebuba*, ujawniającym ich edukacyjne przesłanie, ale i wyraźnie zdradzającym niepokój autora związany ze skomplikowaną formą tego utworu, jest *Przyjacielska rada* (*Дружеский совет*) – krótki wstęp, w którym Gurdżijew zaleca czytelnikom trzykrotną lekturę dzieła:

> Читайте каждое из моих написанных изложений трижды: во-первых – по меньшей мере так как вы уже стали механически читать все ваши современные книги и газеты, во-вторых – как если бы вы читали громко другому человеку, и только в-третьих – постарайтесь и вникните в суть моих писаний. Только тогда вы будете способны рассчитывать на формирование своего общественного, беспристрастного суждения, присущего только вам одному, о моих писаниях. И только тогда моя надежда может быть осуществлена, что в соответствии с вашим пониманием вы получите особую выгоду для себя, которую я предвижу и которую я желаю вам всем своим существом. АВТОР. (s. 3)

Podstawową koncepcję tego utworu, jak sądzę, Gurdżijew zawdzięcza Uspienskiemu i jego *Rozmowom z diabłem*. W obydwu wypadkach mamy do czynienia z „inną wersją wydarzeń" na temat dziejów człowieka, z „odtajnieniem" ukrytych w zamierzchłej przeszłości faktów, i co najistotniejsze, z diabłem, który okazuje się istotą zupełnie innego rodzaju, niż przypuszczają ludzie, spełniającą tu rolę obserwatora, informatora, nauczyciela i posłańca jednocześnie. Powstanie tych utworów dzieli co najmniej dekada (1916–1927), z której około ośmioletni okres współpracy autorów należy uznać za bardzo intensywny. Można więc założyć z dużą dozą prawdopodobieństwa, że wzajemne inspiracje miały miejsce, nawet już po opuszczeniu przez Uspienskiego grupy Gurdżijewa w 1924 i założeniu przez niego własnej szkoły w Wielkiej Brytanii oraz Ameryce.

---

zamierza sam skomponować ją z różnych wschodnich motywów. Na początku autor planował wystawić balet samodzielnie, nie zważając na koszty, ale jego przyjaciele odwiedli go od tego zamiaru i zaproponowali przedstawienie *Wojny Magów* komisji repertuarowej Teatru Wielkiego, który – jak wiadomo – cierpi na deficyt baletowy", „Голос Москвы" 21.11.1914, c. 5.

Bez względu na podobieństwa tych utworów trzeba jednak zaznaczyć, że tekst Gurdżijewa jest próbą realizacji dydaktycznego zamierzenia na znacznie większą skalę niż opowiadania Uspienskiego. To, co u autora *Czwartego Wymiaru* jest zaledwie szkicem dziejów człowieka i świata, u „nauczyciela tańców" przybiera formę rozległego, gubiącego się w szczegółach tekstu, skomplikowanego do granic możliwości i przez to bardzo trudnego w odbiorze. W przeciwieństwie do przejrzystego stylu Uspienskiego, styl Gurdżijewa wymaga od czytelnika ogromnego wysiłku i rzeczywiście zalecenie trzykrotnej lektury każdej frazy wydaje się jak najbardziej na miejscu.

Należy dodać, że *Opowieści Belzebuba* w wersji z 1950 roku są dziełem bardzo obszernym (w druku osiągającym około tysiąca stron w zależności od wydania), składającym się z czterdziestu siedmiu rozdziałów, obejmujących rozważania na tematy bliskie wielu okultystom tego okresu, ale ukazane zupełnie inaczej, prezentujące zarówno historię kosmosu, Ziemi, jak i rasy ludzkiej w konwencji, która częściej przypomina utwór *science fiction* z elementami groteski niż traktat czy „klasyczną" dydaktykę ezoteryczną w wersji Bulwer-Lyttonowskiej. Tytuły rozdziałów tego zdumiewającego narzędzia dydaktycznego pozwalają nie tylko zorientować się w zakresie poruszanych przez autora tematów, ale i zasmakować w stylu „nauczyciela tańców": *1. Пробуждение мысли; 2. Почему Вельзевул был в нашей солнечной системе; 3. Причина задержки и падения корабля «Карнак»; 4. Закон Падения; 5. Система Архангела Харитона; 6. Вечное движение; 7. Хассейн проникается сознанием подлинного бытийного долга; 8. Наглый мальчишка Хассейн, внук Вельзевула, осмеливается называть людей «Слизняками»; 9. Причина Происхождения Луны; 10. Почему люди – не люди; 11. Пикантный штрих своеобразной психики современного человека; 12. «Первое рычание»; 13. Почему в разуме человека фантазия может восприниматься как реальность; 14. Возникновение перспектив, не обещающих ничего особенно веселого; 15. Первый спуск Вельзевула на планету Земля; 16. Относительно понимания времени; 17. Архине-*

лепость; 18. Архиабсурд; 19. Рассказ Вельзевула о своем втором спуске на планету Земля;Глава; 20. Третий полет Вельзевула на планету Земля; 21. Первый визит Вельзевула в Индию; 22. Вельзевул первый раз в Тибете; 23. Четвертое личное пребывание Вельзевула на планете Земля; 24. Полет Вельзевула на планету Земля в пятый раз; Глава; 25. Наисвятейший Ашиата Шиемаш, посланный свыше на Землю; 26. Легоминизм, касающийся размышлений наисвятейшего Ашиата Шиемаша, называемых «Ужас-Ситуация»; 27. Организация для существования человека, созданная наисвятейшим Ашиата Шиемашем; 28. Главный виновник разрушения всех наисвятейших трудов Ашиата Шиемаша; 29. Плоды прежних цивилизаций и цветы современной; 30. Искусство; 31. Шестое, и последнее, пребывание Вельзевула на планете Земля; 32. Гипнотизм; 33. Вельзевул как профессиональный гипнотизер; 34. Россия; 35. Смена намеченного курса падения межзвездного корабля «Карнак»; 36. И еще совсем немного о германцах; 37. Франция; 38. Религия; 39. Святая планета Чистилище; 40. Вельзевул рассказывает о том, как люди узнали и вновь забыли об основном космическом законе Гептапарапаршинок; 41. Бухарский дервиш Хаджи Асвац Трув; 42. Вельзевул в Америке; 43. Исследование Вельзевулом периодического процесса взаимного истребления человека человеком, или мнение Вельзевула О войне; 44. По Мнению Вельзевула, человеческое понимание справедливости является в объективном смысле просто проклятым миражем; 45. По Мнению Вельзевула, извлечение человечеством электричества из природы и его разрушения в процессе использования являются одной из основных причин сокращения продолжительности человеческой жизни; 46. Вельзевул объясняет своему внуку значения формы и последовательности, избранных им для передачи информации, касающейся людей; 47. Неизбежный результат беспристрастного мышления.

Podstawową linię fabularną tego tekstu wyznacza klasyczny dla dziewiętnasto- i dwudziestowiecznego okultyzmu dialog z mistrzem. Rozmówcami, zajmującymi niesymetryczne względem siebie pozycje, są trzy duchy czy – lepiej powiedzieć

– „istoty wyższe" w kosmicznej hierarchii, podróżujące na planetę Karatas międzygwiezdnym statkiem o nazwie Karnak (która bez wątpienia ma przynosić skojarzenia z misteryjnym centrum Starożytnego Egiptu): tytułowy Belzebub (ang. Beelzebub, ros. Велзевул), zajmujący centralną pozycję mędrca, oraz jego wnuk Hassein (ros. Хассейн), który przede wszystkim pełni rolę słuchacza i pilnego ucznia oraz wierny sługa Belzebuba, Ahun (ang. Ahoon, ros. Ахун), słuchający i wtrącający od czasu do czasu jakąś uwagę lub całą opowieść o ludziach.

Obecność tych trzech postaci można tłumaczyć symbolicznie. Każda z nich reprezentuje bowiem inny aspekt człowieka: Belzebub – intelekt, Hassein – emocje, natomiast Ahun – ciało fizyczne, odnosząc się do wspomnianego Gurdżijewowskiego „Prawa Triady".

Tytułowy Belzebub, nobliwy duch mądrości, na prośbę Hasseina opowiada o dziejach człowieka. Mówi o swoim losie wygnańca, który za młodzieńczy bunt wobec Jego Nieskończoności został zesłany do Systemu Słonecznego, skąd przez tysiąclecia obserwował Ziemię i jej mieszkańców, a nawet sześciokrotnie bywał na naszej planecie. Mamy więc kolejną wersję wątku lucyferycznego, który jest tu, co prawda, epizodem, ale w kontekście obecności tego motywu u innych okultystów (rosyjskich templariuszy, Bławatskiej, Steinera, Uspienskiego i, oczywiście, Bulwer-Lyttona) staje się ważnym śladem.

Belzebub przedstawia Hasseinowi ezoteryczną ewolucję ludzkości, w której, znów podobnie jak w innych pokrewnych doktrynach, bardzo ważną rolę odgrywają „siły wyższe". Rozważania zawarte w opowieściach Belzebuba można sprowadzić do następujących punktów: Człowiek należy do niezliczonych zastępów istot zamieszkujących wszechświat i podobnie jak część z nich jest stworzeniem o trzech „mózgach" (fizycznym, emocjonalnym i intelektualnym). Jako istota rozumna człowiek może w ramach kosmicznej ewolucji rozwijać się bez ograniczeń. Mógłby on już dawno stać się wolnym, świadomym bytem, zdolnym do zrozumienia funkcjonowania świata i biorącym czynny udział w kosmicznym procesie twórczym, jednak jego rozwój został zakłócony przez owe „siły wyższe" już na początkowym etapie ewolucji. W pewnym momencie dziejów

duchy odpowiedzialne za rozwój Ziemi zorientowały się, że na naszej planecie może dojść do zakłócenia równowagi ewolucji kosmicznej. Zdecydowano więc „na jakiś czas" wstrzymać rozwój człowieka przez „wbudowanie" mu organu, który Gurdżijew nazywa *kundabufferem* (*кундабуффер*)[283]. Organ ów spowodował, że człowiek stracił zdolność widzenia rzeczywistego stanu rzeczy – zaczął widzieć tylko dwie z trzech przyczyn, które leżały u podstaw każdego zjawiska (ponownie „Prawo Triady"). Co więcej, *kundabuffer* sprawił, że swój system wartości człowiek zaczął budować na podstawie samozadowolenia i nieustannego poszukiwania szczęścia, co rzeczywiście skutecznie zatrzymało jego/naszą ewolucję.

Chociaż „defekt" człowieka został już dawno usunięty, zostawił on rasie ludzkiej w spadku egoizm i specyficzną „ślepotę", objawiającą się niechęcią do postrzegania rzeczywistości „taką, jaka ona jest naprawdę". Ta „przypadłość" zmusza człowieka do znacznie gorszej egzystencji w porównaniu z całą resztą trójmózgowych istot we Wszechświecie, które uniknęły fatalnej w skutki ingerencji istot wyższych.

Gurdżijew głosem Belezebuba twierdzi ponadto, że człowiek powinien brać świadomy udział w kosmicznej ewolucji, to znaczy wspierać istoty niższe, poświęcać się dla nich, osiągając tym samym coraz wyższy poziom rozwoju. Obecnie uczestniczy w kosmicznym procesie wyłącznie biernie, będąc egoistycznym zwierzęciem, nie zaś istotą rozumną, lecz jeśli odnajdzie właściwą drogę, ma szanse stać się nieśmiertelnym duchem i aktywnym uczestnikiem kosmicznego ładu. Osiągnięcie stanu permanentnej świadomości jest najważniejszym celem istoty ludzkiej, która tylko w takim wypadku może nazywać siebie człowiekiem.

Pomijając wątki całkowicie Gurdżijewowskie, które sprowadzają się najczęściej do oryginalnych pojęć-neologizmów, jest to przesłanie dość konwencjonalne w kontekście omawianych doktryn i idei. Mamy tu szereg motywów obecnych

[283] Słowo najprawdopodobniej pochodzi od terminu *kundalini*, oznaczającego w sanskrycie (w tekstach jogi tantrycznej i ajurwedy) jeden z centrów energetycznych człowieka, tak zwanych czakr, znajdujących się – podobnie jak *kundabuffer* w okolicy podstawy kręgosłupa.

u wszystkich wtajemniczonych: kosmiczną ewolucję, zamieszkały „żywy" wszechświat pełen wyższych istot duchowych, których „śpiący" człowiek nie widzi, wiedzę, dającą dostęp do prawdy, przebudzenie, a także mistrza wprowadzającego w arkana wiedzy i ucznia tę wiedzę przyjmującego. A jednak tekst Gurdżijewa odbiega od pozostałych utworów dydaktyki ezoterycznej i to zasadniczo. Oryginalnym chwytem autora są niewątpliwie wspomniane wcześniej neologizmy, które okazują się najczęściej zlepkami słów pochodzących z różnych języków, mające sprawiać wrażenie „języka należącego do innego świata" czy pojęć wymykających się (na razie) ludzkiemu postrzeganiu rzeczywistości. Takich słów, jak przekonuje Bennett, jest w *Opowieściach* około dwieście, z czego dwadzieścia można uznać za pojęcia dla tego tekstu kluczowe. Najbardziej istotne wśród nich to wspomniane wielokrotnie „Prawo Triady", czyli *Triamazikamno* (*Триамазикамно*), z greckiego *zbieram trzy w jedno*, a także „Prawo Siedmiu"[284] lub Pierwsze Fundamentalne Prawo Kosmiczne, czyli *Heptaparaparszinoh* (*Гептапарапаршинох*), wywodzące się z języka greckiego i ormiańskiego. Warto też wspomnieć o takich pojęciach jak: *Kiesdżan* (*Кесджан*), z perskiego *miejsce duszy*, oznaczające „siedlisko", w którym powinna się uformować nieśmiertelna dusza – Duch człowieka; *Fulasnitamnian* (*Фуласнитамниан*) – świadome życie; *Itoklanoz* (*Итокланоз*) – mechaniczna, nieświadoma, zwierzęca egzystencja; *Iraniranamandż* (*Ираниранамандж*), Wszechkosmiczne Prawo Tranformacji Energii; *Awtoegokrat* (*Автоэгократ*) – Prawo Zachowania Materii oraz pokrewne mu etymologią *Trogoawtoegokrat* (*Трогоавтоэгократ*), oznaczające „Boga karmiącego się tworzeniem, ale i tworzenie karmiące się Bogiem"[285], a także *Wszechobecny Okidanokh* (*Вездесущий Окиданокх*) – Bóg, a raczej uniwersalna Wola, jednocześnie immanentna i transcendentna, niepersonalizowana, ale i nie bezosobowa.

[284] We wcześniejszej wersji, z 1927 roku, „Prawo Triady" było nazwane *Triamonia* (*Триамония*), a „Prawo Siedmiu" *Eftalogodiksis* (*Эфталогодиксис*).
[285] Zgodnie z interpretacją Bennetta. Zob.: idem, *Гурджиев. Путь к новому...*, c. 281.

Chociaż Gurdżijew wprowadza do swojego utworu postacie historyczne, takie jak: Pitagoras, Mojżesz, Jezus z Nazaretu, a także Aleksander Wielki, Leonardo da Vinci, a nawet Karol Darwin czy Dmitrij Mendelejew, z których przynajmniej część należy do „oświeconych", pojawiających się często w traktatach ezoterycznych przełomu wieków, to trzeba przyznać, że współtwórca Czwartej Drogi idzie krok dalej – konstruuje bardzo nośny mit, którego centralną postacią wcale nie jest Belzebub, Hassein czy Ahun, lecz Asziata Sziemasz (ang. Ashiata Shiemash, ros. Ашиата Шиемаш), sprawiający wrażenie istoty znacznie bardziej żywej i prawdopodobnej niż wszyscy wymienieni wcześniej wielcy przedstawiciele ludzkości.

Fikcyjnych postaci jest zresztą więcej (oprócz wspomnianych trzech duchów są tu: Archanioł Luisos, wynalazca wspomnianego organu *Kundabuffer*, naukowiec z Saturna i przyjaciel Belzebuba Harharkh, nauczyciel mądrości mułła Nassreddin, czy derwisz najwyższego wtajemniczenia Hadji Astwatz Trur), ale grają one epizodyczne role, podczas gdy Asziata Sziemasz jest zdecydowanym ideowym centrum tego tekstu i można nawet zaryzykować tezę, że w wielu aspektach jest on swoistą projekcją idealnego „ja" samego autora, a jego ziemska misja ma wiele wspólnego z działalnością dydaktyczno-ezoteryczną „nauczyciela tańców".

Asziata Sziemasz pojawia się w rozdziale dwudziestym piątym *Opowieści Belezebuba* jako posłaniec niebiański w ciele człowieczym:

> [...] космический индивидуум, воплотившийся Свыше.

Ta wspaniała, pełna życia figura, najlepiej ze wszystkich sportretowana, w czym niemały udział miało ewidentne zaangażowanie emocjonalne autora, był wzorcowym wtajemniczonym wszechczasów, żyjącym jakoby kilka tysięcy lat temu, posiadającym, zdaniem Bennetta[286], wiele cech Zaratustry. Z drugiej strony miała to być swoista antycypacja proroka Nowej Epoki,

[286] Zob.: ibidem, s. 63.

ale także alegoria, nieposiadająca żadnego historycznego oparcia w przeszłości.

W opowieści o Asziacie Sziemaszu Gurdżijew pokazuje możliwość przemiany człowieka przez pojawienie się nowego czynnika zewnętrznego, który staje się impulsem wewnętrznym. Mędrzec Asziata nie wpływa bezpośrednio na bieg historii swoich czasów, nie jest typowym prorokiem przemawiającym do mas czy pozostawiającym źródła pisane. Asziata (jak Gurdżijew) wybiera niewielką grupę uczniów, z których formuje szkołę inicjacyjną *Olbogmek* (*Олбогмек*), a następnie przekazuje koncepcję opartą na przebudzeniu i rozwoju świadomości oraz pokazuje, jak tę nową świadomość wykorzystywać w swoim budzącym się dopiero życiu. Uczniowie otrzymują ideę, którą w formie ustnej tradycji – tak zwanego *legominizmu* (*легонимизм*) – mają rozprzestrzenić, stopniowo zmieniając tym samym dzieje świata. Idea przekazana przez Asziatę jest lakoniczna i wyjątkowo przejrzysta, jeśli porównać ją do skrajnie zagmatwanych formuł Belzebuba. Brzmi ona:

> Только обладающего сознательностью человека, можно в объективном смысле по праву называть и считать настоящим сыном нашего ОБЩЕГО ОТЦА СОЗДАТЕЛЯ ВСЕГО СУЩЕСТВУЮЩЕГО. (s. 269)

Oprócz tego hasła zachowała się także inna myśl Asziaty Sziemasza, która w formie marmurowej tabliczki ocalała ponoć do czasów współczesnych (opowieść Belzebuba ma miejsce w 1922 roku według ziemskiego porządku). Ta najcenniejsza relikwia, przechowywana przez bractwo wtajemniczonych, zawiera następujące przesłanie:

> Вера сознания есть свобода.
> Вера чувства есть слабость.
> Вера тела есть глупость.
> Любовь сознания вызывает в ответ любовь.
> Любовь чувства вызывает противоположное.
> Любовь тела зависит только от типа и полярности.
> Надежда сознания есть сила.

Надежда чувства есть рабство.
Надежда тела есть болезнь. (s. 265)

Te dwa cytaty stanowią kwintesencję nauki Asziaty-Gurdżijewa, gdyż odsyłają do wspominanego już wielokrotnie „Prawa Triady", wskazując na szczególne znaczenie świadomości w procesie kosmicznej ewolucji.

Opowieści Belzebuba są utworem o braku poczucia rzeczywistości i pogrążeniu się człowieka w permanentnej ułudzie, o utracie właściwej miary dla takich uczuć jak wiara, nadzieja i miłość, jako wyniku kosmicznej katastrofy czy też pomyłki. Jest też – jak na tekst dydaktyczny przystało – zestawem instrukcji pozwalających człowiekowi na podjęcie kroków zmierzających do wyjścia z „pułapki iluzji". Skomplikowane pradzieje ludzkości przedstawione przez Belzebuba są także pretekstem do rozważań na temat religii, sztuki, etyki, kresu poprzednich cywilizacji (między innymi nieodmiennie fascynującej okultystów Atlantydy), ustnej tradycji ezoterycznej, pochodzenia ciał niebieskich, a nawet technologii budowy statków kosmicznych czy hipnozy. Wielość wątków i zawiłości stylu czynią ten utwór niemal nieczytelnym, ale niewątpliwie podsumowującym poszukiwania ezoteryków tych czasów.

Jest to dzieło, które przez rozległość i wielowątkowość można porównać do *Doktryny Tajemnej* Bławatskiej. Podobnie jak ów traktat jest to próba przedstawienia *summy* rzeczywistości: kosmogonii i antropogenezy. Chociaż, o ile Bławatska próbuje rekonstruować „prawdziwe" dzieje Ziemi i ludzkości, to rekonstrukcja Gurdżijewa ma charakter niewątpliwie umowny – prowadzi raczej do rozważań nad naturą ludzką, niż do walki o historyczne fakty. Tak czy inaczej „panoramiczny" ogląd łączy ten tekst z programowo zaangażowaną publicystyką okultystyczną. Z drugiej strony niezwykła eksperymentalna forma, wykorzystująca koncept mitotwórczy, odwołujący się do literackiej praktyki Srebrnego Wieku, wiąże ten utwór z tekstami, które należą już do innej kategorii – inicjacyjnej powieści ezoterycznej.

POWIEŚĆ INICJACYJNA

Na rezultaty działalności rosyjskich okultystów nie trzeba było długo czekać. Na początku XX stulecia ezoteryzm stał się jednym z najbardziej atrakcyjnych i aktualnych sposobów interpretowania rzeczywistości. Przez pryzmat okultystycznego światopoglądu chętnie rozpatrywano przeszłość, teraźniejszość oraz przyszłość świata i, oczywiście, Rosji. Wizje nowej ery, czekającej „tuż za progiem", dla wielu uczestników i sympatyków tego ruchu były panaceum na apokaliptyczne nastroje epoki. W środowisku literackim, bez względu na przynależność twórców do tego czy innego nurtu estetycznego (rzecz jasna symboliści mieli tu największe programowe predyspozycje), okultyzm osiągnął status powszechnie używanego kodu, umożliwiającego porozumienie, stanowiącego rodzaj języka-przepustki, dającej dostęp do grona ezoterycznie, ale i artystycznie wtajemniczonych[1].

Trudno się temu dziwić. Pomijając kuszące perspektywy głębokich duchowych doświadczeń, które prowadzić miały do odmiennej, znacznie szerszej percepcji rzeczywistości, ezoteryzm stawiał artystę w zupełnie wyjątkowej – przynajmniej w stosunku do minionej, racjonalnej epoki – pozycji wobec świata. Trzeba pamiętać, że teurg, właśnie dzięki

[1] Jakieś stanowisko wobec ezoteryzmu należało zająć. Można było odsądzać okultystów od czci i wiary, zarzucać szarlatanerię i nieczyste intencje, ale orientacja w tej materii była nieunikniona.

swoim kreacyjnym potencjom, doznawał spontanicznego aktu iluminacji – wewnętrznego poznania nadzmysłowego, automatycznie wstępując na ścieżkę wtajemniczenia[2]. Inicjacja, będąca „otwarciem na plan różny od świadomości czysto ludzkiej i indywidualnej”[3], zakładała bowiem dwa warianty ezoterycznego poznania. Pierwszy dotyczył zdecydowanej większości potencjalnych adeptów. Był wówczas żmudnym procesem, obejmującym zdobywanie i rozszerzanie wiedzy, długotrwałe ćwiczenia zmierzające do „poznania wyższych światów”. To one miały prowadzić do stopniowego powrotu do boskiego, „kreacyjnego” stanu, w którym człowiek na nowo stawał się stwórcą w pełnym znaczeniu tego słowa.

Drugi wariant był doświadczeniem dostępnym dla nielicznych. Mowa tu o znanym z historii mistyków (na przykład Jacoba Boehmego, Emannuela Swedenborga czy Novalisa, ale także Władimira Sołowjowa) spontanicznym akcie objawienia, dzięki któremu predestynowanemu do tego podmiotowi, niespodziewanie odsłaniać się miała „inna rzeczywistość”. Takie teurgiczne *przełamanie poziomu*, jak nazywał ten stan Mircea Eliade[4], ustanawiało status artysty jako „mistyka w stanie dzikim” (tak o sobie podobno miał powiedzieć Artur Rimbaud czy też o nim rzec miał Paul Claudel), człowieka wstępnie wtajem-

[2] Aleksandr Błok pisał: „[...] symbolista od samego początku jest *teurgiem*, to znaczy posiadaczem tajemnej wiedzy, za którą stoi tajemne działanie; lecz na tę tajemnicę, która w końcu okaże się należeć do całego świata, on patrzy jak na swoją własną; widzi w niej skarb, nad którym rozkwita kwiat paproci w czerwcową północ, i chce zerwać w błękitną północ «błękitny kwiat»”, А. Блок, *О современном состоянии русского символизма*, в: *Критика русского символизма*, т. 2, автор-составитель Н. Богомолов, Москва 2002, с. 238.

[3] Podaję za: *Wywiad z Juliusem Evolą z 27 grudnia 1973 roku*, tł. Z. Mikołejko, „Społeczeństwo Otwarte” 1996, nr 11. Cyt. za: http://ablitozone.org.

[4] Moment ten określał on terminem *rupture de niveau*, dotyczącym takiej sytuacji, gdy człowiek w przeżyciu o charakterze religijnym przekracza normalną, świecką przestrzeń bytu, wkraczając w inną jakościowo, sakralną rzeczywistość. Co istotne, zdaniem Eliadego, sakralne w tym doświadczeniu pozornie nie różniło się od świeckiego, przybierając maskę tego, co powszednie, ponieważ „świat, aczkolwiek jest tym, czym nam się wydaje, jest także szyfrem i kodem”, M. Eliade, *„Les promesses de l’equinoxe”, Memoire, I, 1907–1937,* Paris 1980, s. 446. Cyt. za: I. Kania, *Posłowie* do: M. Eliade, *Tajemnica doktora Honingbergera*, tł. I. Kania, Kraków 1983, s. 77.

niczonego, który tym samym zajmował miejsce w awangardzie ewoluującej ludzkości.

Nic więc dziwnego, że nie tylko dla uczniów Sołowjowa, którzy otwarcie przyznawali się do mistycznych iluminacji (wystarczy wspomnieć chociażby olśnienia rosyjskich argonautów z okresu „lazurowych dali" i „purpurowych zórz"), ale i dla tych twórców, którym tego typu doświadczenia nie były dane, lecz przecież wciąż potencjalnie możliwe, ezoteryzm wydawał się wyjątkowo pociągającą koncepcją rzeczywistości. Stąd jego niezwykle intensywny wpływ na sztukę tego okresu.

Dzisiejszy stan wiedzy o Srebrnym Wieku pozwala odnaleźć motywy okultystyczne i inspiracje ezoteryczne w twórczości zdecydowanej większości rosyjskich modernistów. Występują one szczególnie często, co dość oczywiste, w utworach młodszych symbolistów i artystów osobiście związanych z ezoteryzmem, a więc w dziełach wspomnianego tu wielokrotnie Andrieja Biełego, a także Wiaczesława Iwanowa[5], Maksimiliana Wołoszyna[6], Margarity Sabasznikowej oraz Jelizawiety Wasiljewej[7], Ellisa, Nikołaja Biełocwietowa[8] czy w omówionej w poprzednim rozdziale prozie Piotra Uspienskiego, Olgi

[5] Na ten temat zob.: Г. Обатнин, *Иванов-мистик. Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова,* Москва 2000.

[6] Zob.: I. Fijałkowska-Janiak, *Максимилиан Волошин как масонский писатель*, w: *Światło i ciemność. Motywy ezoteryczne w literaturze rosyjskiej przełomu XIX i XX wieku*, red. E. Biernat, Gdańsk 2001, s. 124–150. Problemy twórczości Wołoszyna-antropozofa były tematem konferencji, która odbyła się w Koktebelu w dniach 29 maja–4 czerwca 2004 roku. Plonem tego sympozjum jest wydany przez Rosyjskie Towarzystwo Antropozoficzne tom *Максимилиан Волошин – поэт, мыслитель, антропософ. Сборник статей*, ред. Е. Торопчина, Москва 2007.

[7] Zob.: E. Biernat, *Droga do światła. Jelizawieta Wasiljewa i antropozofia*, w: *Literatury Wschodniosłowiańskie w kręgu Europejskich idei estetyczno-filozoficznych*, red. A. Wieczorek, Opole 2007.

[8] Antropozof Nikołaj Biełocwietow jest autorem ezoterycznej powieści *Komuna proletariackich misjonarzy* (*Коммуна пролетарских миссионеров*), która w zamierzeniu miała być pierwszą częścią siedmioksięgu pt. *Michaił* (*Михаил*). Fragment *Komuny* został opublikowany około 1921 roku na emigracji (bez daty i miejsca wydania). Egzemplarz znajduje się w zbiorach Archiwum Literatury Emigracyjnej Rosyjskiej Biblioteki Państwowej w Moskwie. Pozycja ta nie została odnotowana w katalogu elektronicznym, a wyłącznie w lokalnym katalogu kartkowym: syg. А 1050, 801-88/10574-6.

Forsz i Nikołaja Roericha. Motywy zaczerpnięte z tradycji hermetycznej spotkamy także u Aleksandra Błoka – na przykład w jego dramacie *Róża i krzyż* (*Роза и Крест*, 1912)[9], nie wspominając o mistycznej, sofijnej linii całej jego wczesnej poezji. Pisarzem chętnie sięgającym po ezoteryczne wątki okazuje się także Michaił Kuzmin, o czym świadczy wiele jego utworów, między innymi powieść *Cudowne życie Józefa Balsamo, hrabiego Cagliostro* (*Чудесная жизнь Иосифа Бальзамо, графа Калиостро*, 1916), a także niedokończone *Rzymskie cuda* (*Римские чудеса*, 1922) czy *Złote niebo* (*Златое небо*, 1923)[10]. Przesycona ezoterycznymi nastrojami jest twórczość Borisa Lemana[11], Nikołaja Gumilowa[12], Jurgisa Baltrušaitisa[13] i Lidii Zinowjewej-Annibał. Niedogmatyczną duchowość, wyraźnie ciążącą w stronę koncepcji okultystycznych znajdziemy także w prozie Dmitrija Mierieżkowskiego[14], poczynając od jego trylogii *Chrystus i Antychryst* (*Христос и антихрист*, 1895–1905) a skończywszy na emigracyjnej *Tajemnicy Zachodu. Atlantydzie-Europie* (*Тайна Запада. Атлантида – Европа*, 1929) oraz *Jezusie Nieznanym* (*Иисус Неизвестный*, 1932). Mało znana powieść brata symbolisty – Konstantina

[9] Referat na temat ezoterycznej inicjacji w tym dramacie Błoka wygłosiła Diana Oboleńska podczas konferencji *Wielkie Tematy Kultury: Ciało*, która odbyła się na Uniwersytecie Wrocławskim w dniach 18–20 listopada 2009 roku.

[10] Zob.: E. Biernat, *Wielki Mag. Motywy wolnomularskie w twórczości Michaiła Kuzmina,* w: *Światło i ciemność...,* s. 151–172; eadem, *Nurt ezoteryczny w późnej prozie Michaiła Kuzmina*, w: *W kręgu literatury rosyjskiej*, t. 3, red. E. Biernat, Gdańsk 2003.

[11] Por. Н. Богомолов, *Между Леманом и Диксом*, в: idem, *Русская литература начала XX века и оккультизм,* Москва 2000, с. 335–411; E. Biernat, *Ezoteryczna misja Borisa Lemana*, w: *Światło i ciemność. Motywy ezoteryczne w kulturze rosyjskiej początku XX wieku*, red. D. Oboleńska, M. Rzeczycka, Gdańsk 2009, t. 3, Gdańsk 2009, s. 26–37.

[12] Н. Богомолов, *Гумилев и оккультизм*, в: idem, *Русская литература начала XX века...*, с. 113–144.

[13] Por.: М. Федоров, *Юргис Балтрушайтис и духовные традиции исихазма и испанских мистиков*, w: *Światło i ciemność...,* t. 3, s. 157–169.

[14] Pisze o tym na przykład Katarzyna Arciszewska w artykule *Diabelskie Bestiarium. Motywy zwierząt piekielnych w prozie powieściowej rosyjskich symbolistów*, w: *Światło i ciemność...,* s. 79–96, a także A. Dudek, *O demonologicznych ujęciach w twórczości Dmitrija Mierieżkowskiego*, w: *Światło i ciemność...*, t. 3, s. 257–273.

Mierieżkowskiego – zatytułowana *Raj na ziemi, czyli sen nocy letniej* (*Рай земной или сон в летнюю ночь*, 1903) zawiera cały szereg ezoterycznych wątków. Echa okultystycznych idei brzmią w twórczości Zinaidy Gippius, na przykład w powieści *Diabelska kukła* (*Чертова кукла*, 1911) oraz w prozie Gieorgija Czułkowa, na przykład w opowieściach *Szatan* (*Сатана*, 1912) i *Zamieć* (*Метель*, 1917) oraz Aleksieja Riemizowa, na przykład w opowieści *Zegar* (*Часы*, 1904–1909). Kuriozalne okultystyczne dzieła, takie jak powieść *Płomień* (*Пламень. Из жизни и веры хлеборобов*, 1910–1913) i dramat *Trzy zorze* (*Три зари. Жизнепредставление в 5 исходах*, 1922), produkuje bywalec salonu Mierieżkowskich, sekciarski „pisarz-naturszczyk" Pimien Karpow[15]. Mariaż literatury i nauk tajemnych pociąga Nadieżdę Teffi, Jewdokiję Nagrodską[16], a nawet zupełnie niesymbolistycznego i nieezoterycznego, przynajmniej na pierwszy rzut oka, Aleksandra Kuprina, którego *Gwiazda Salomona* (*Звезда Саломона*, 1916) jest utworem ponad wszelką wątpliwość wpisującym się w ten nurt[17]. Racjonalista i sceptyk Antoni Czechow przewrotnie wprowadza ultraezoteryczny monolog do pierwszego aktu *Mewy* (*Чайка*, 1896). Zdaniem badaczy echa teozofii pobrzmiewają także w takich utworach Maksima Gorkiego jak *Troje* (*Трое*, 1901), *Mieszczanie* (*Мещане*, 1901) oraz *Życie Matwieja Kożemiakina* (*Жизнь Матвея Кожемякина*, 1909)[18].

---

[15] Por.: M. Rzeczycka, *Dwie wizje sekciarskiej Rosji: „Серебряный голубь" Andrieja Biełego i „Пламень" Pimienа Karpowa*, w: *Literatura rosyjska przełomu XIX i XX wieku*, red. J. Sałajczykowa i L. Kalita, Gdańsk 2005, s. 163–174.

[16] Na temat okultystycznej działalności pisarki, a także jej twórczości pisze Ewa Komisaruk w artykule *Motywy ezoteryczne w prozie Jewdokii Nagrodskiej*, w: *Światło i ciemność...*, t. 3, s. 290–304.

[17] Zob.: I. Fijałkowska-Janiak, *Эзотерические мотивы в творчестве русских реалистов перелома XIX и XX веков. Символика ночи*, w: *Światło i ciemność...*, t. 3, s. 229–255.

[18] Zob.: Д. Аникин, *Элементы теософии Блаватской в творчестве М. Горького*, „Дефиниции культуры" (Томск) 1998, т. 3, с. 26–30 oraz О. Чембрович, *Религиозно-философские идеи М. Горького в оценке критики и литературоведения*, „Культура народов Причерноморья" 2006, № 83. Artykuł został udostępniony w zasobach internetowych: http://www.nbuv.gov.ua/Articles/KultNar/knp83/pdf/knp83_71–75.pdf.

Dla niektórych twórców omawianego okresu okultyzm staje się również, a może przede wszystkim, świetnym pretekstem do erudycyjnych popisów, wskazujących na ich rozległą wiedzę w tej dziedzinie. Bez wątpienia najbardziej spektakularnym przypadkiem jest tu słynna powieść symbolisty Walerija Briusowa *Ognisty anioł* (*Огненный ангел*, 1908), dopracowana w historycznych szczegółach do perfekcji i dodatkowo opatrzona solidnymi przypisami autora, który przywdziewa kostium maga, doskonale zorientowanego w tajemnicach hermetycznych ksiąg[19]. Dokonaniem na podobną skalę, jeśli chodzi zakres wykorzystanych źródeł i dokumentów, jest budząca podziw rozprawa Aleksandra Amfitieatrowa zatytułowana *Diabeł* (*Il Diavolo* lub *Дьявол*, 1910–1913), poświęcona postaci władcy piekieł w kulturze europejskiej. Zgodnie ze słowami autora jej powstanie wiązało się z badaniami źródłowymi do ezoterycznej powieści *Żar-Kwiat* (*Жар-Цвет*, 1895) i niepublikowanej tragedii *Robert Diabeł* (*Роберт Дьявол*)[20].

Dla rosyjskich futurystów, oficjalnie odcinających się od symbolistycznej tradycji literackiej, ezoteryzm okazał się także bardzo istotnym motywem twórczości, by wymienić chociażby *Prawo pokoleń* (*Закон поколений*, 1914), *Zangezi* (*Зангези*, 1922), czy *Tablice losu* (*Доски судьбы*, 1922) Wielimira Chlebnikowa[21] oraz późniejsze utwory założyciela OBERIU, Daniła Charmsa,

[19] W pozostałych dwu powieściach: *Jupiterze pokonanym* (*Юпитер поверженный*, 1912) i *Ołtarzu zwycięstwa* (*Алтарь победы*, 1912–1913), Briusow także sięga po wątki ezoteryczne, tym razem związane z historią wczesnochrześcijańskiego gnostycyzmu. Bogomołow zwraca uwagę na specyfikę ezoterycznych zainteresowań Briusowa-historyka i faktografa, lecz w żadnym wypadku nie mistyka, dla którego duchowe doświadczenie mogło mieć kiedykolwiek charakter osobisty. Zob.: Н. Богомолов, *Литературная критика „младших" символистов*, в: *Критика русского символизма...*, с. 4.

[20] Zob.: А. Амфитеатров, *Дьявол*; М. Орлов, *История сношений человека с дьяволом*, ред. Н. Смирнова, Москва 1992, с. 7. Autor otwarcie wiąże tę rozprawę z ezoterycznymi zainteresowaniami swojej epoki: „Myślę, że w wieku, gdy mistyczna reakcja zalała społeczeństwo wielką falą, ta monografia o sile nieczystej będzie przydatna". Ibidem. Wśród „okultyzujących" utworów autora można wymienić także wczesny utwór *Martwi bogowie* (*Мертвые боги*, 1886).

[21] Na temat ezoterycznych motywów w twórczości futurysty pisała na przykład Lena Silard w pracy *„Зангези" Хлебникова и Большие Арканы Таро*, в: eadem, *Герметизм и герменевтика,* Санкт-Петербург 2002, с. 312–323.

na przykład *Dzieje żony profesora* (*Судьба жены профессора*, 1936), *Kasjerkę* (*Кассирша*, 1936), *Ojca i córkę* (*Отец и дочь*, 1936) oraz *Staruchę* (*Старуха*, 1939), inspirowane twórczością austriackiego ezoteryka początku XX wieku – Gustawa Meyrinka[22]. Dodajmy jeszcze twórczość Anny Radłowej, na przykład dramat *Okręt Bogurodzicy* (*Богородицын корабль*, 1923) czy powieść *Skrzydlaty gość* (*Крылатый гость*, 1922) Sigizmunda Krzyżanowskiego i jego *Bajki dla Wunderkindów* (*Сказки для вундеркиндов*, 1919–1927), opowiadania Gieorgija Iwanowa, na przykład *Laskę Birona* (*Трость Бирона*, 1916) czy *Czwarty wymiar* (*Четвертое измерение*, 1929), a także niedokończoną paradokumentalną *Księgę o ostatnim caracie* (*Книга о последнем царствовании*, 1933)[23], w której autor rozważał mistyczno-okultystyczne praktyki na dworze cara Mikołaja II.

Nie sposób pominąć także prozy Michaiła Bułhakowa, Jewgienija Zamiatina, Andrieja Płatonowa[24], Aleksandra Czajanowa[25], Owidija Sawicza, Andrieja Sobola, Emilija Mindlina, Aleksandra Grina czy Michaiła Osorgina, na przykład jego ezoterycznego *Wolnomularza* (*Вольный каменщик*), napisanego i wydanego już na emigracji w 1937 roku. Ostatnim, spóźnionym akordem tej epoki wydaje się mistyczny traktat *Róża Świata* (*Роза мира*, 1947–1958) Daniiła Andriejewa – oszałamiający bogactwem obrazów tekst-świadectwo niezwykłych snów Srebrnego Wieku.

---

[22] Por. А. Герасимова, А. Никитаев, *Хармс и „Голем” (Quasi una fantasia)*, „Театр” 1991, № 11, с. 36–50; Д. Токарев, *Данил Хармс и Густав Майринк*, „Русская литература” 2005, № 4.

[23] Г. Иванов, *Собрание сочинений в трех томах*, т. 2: *Проза*, Москва 1994.

[24] Na ten temat zob. na przykład: mój artykuł *„Потомки солнца” Andrieja Płatonowa i tradycja symbolistyczna*, w: *W kręgu literatury rosyjskiej III*, red. E. Biernat, Gdańsk 2003.

[25] Ostatnio ukazał się bardzo interesujący zbiór rosyjskiej prozy ezoterycznej z lat dwudziestych i trzydziestych XX wieku pt. *Он появился. Советская мистическая проза 20–30-х годов* (Москва 2009). Znalazły się tam zapomniane utwory pisarzy sowieckich: *Benedyktow, czyli pamiętne wypadki mojego życia* (*Венедиктов, или Достопамятные события жизни моей*, 1921) Czajanowa, *Cudzoziemiec z pokoju nr 17* (*Иностранец из 17 №*, 1923) Sawicza, *Okruchy* (*Обломки*, 1923) Sobola, początkowe rozdziały powieści *Powrót doktora Fausta* (*Возвращение доктора Фауста*, 1923) Mindlina oraz pierwsza redakcja *Mistrza i Małgorzaty* Bułhakowa, a także opowieść *Fandango* (*Фанданго*, 1927) Grina.

Wymienione utwory to zaledwie część ezoterycznego dziedzictwa rosyjskiego modernizmu. Przykłady można mnożyć – tematów do kolejnych studiów poświęconych nieortodoksyjnej duchowości w kulturze przełomu wieków długo jeszcze nie zabraknie, wciąż bowiem wypływają na powierzchnię zapomniane teksty, a i te znane ujawniają swoje ezoteryczne podteksty. Wpływ nauk tajemnych na wielu rosyjskich pisarzy, kompozytorów, twórców teatralnych, malarzy wciąż jeszcze czeka na swoich badaczy[26].

Sadzę jednak, że najbardziej intrygujący wątek tego fenomenu kultury wiąże się z narodzinami ezoterycznej powieści inicjacyjnej – zjawiska literackiego ściśle związanego z okultystycznymi fascynacjami przełomu wieków, ale równocześnie znacznie głębszego i bardziej skomplikowanego niż proste eksploatowanie obiegowych motywów i schematów. W tym przypadku mamy do czynienia przede wszystkim z utworami wyrastającymi bezpośrednio lub pośrednio z doświadczeń symbolizmu i będącymi naturalną konsekwencją duchowych poszukiwań tego kierunku. Stanowią one linię ewolucyjną rosyjskiej powieści symbolistycznej, dążącej do stworzenia nowej jakości, której nie dane było jednak w pełni rozwinąć swoich gatunkowych potencji.

Stało się tak, ponieważ sekwencja historycznych kataklizmów nie tylko przekreśliła możliwości rozwoju ezoterycznej

[26] Dotychczas w gdańskiej serii *Światło i ciemność* pojawiły się artykuły poświęcone ezoteryzmowi w twórczości wybranych kompozytorów, malarzy i aktorów przełomu wieków: Aleksandra Skriabina (M. Matecka, *Muzyczne wizje światła i ciemności...*; T. Kopac, *Музыка начала XX века в поисках духовного обновления. Александр Скрябин*), Mikalujosa Ciurlionisa (G. Bobilewicz, *Духовное в искусстве. Ангелы Микалоюса Чюрлениса*), Michaiła Wrubla (I. Malej, *Anioły Mchaiła Wrubla*), Wassily'a Kandinsky'ego (D. Oboleńska, *Фиолетовый в желтом. Сценические композиции В. Кандинского и антропософия Р. Штейнера. Часть первая: Визуализация*; eadem, *Дух в материи. Василий Кандинский и Рудольф Штейнер*), Margarity Sabasznikowej (J. Greń-Kulesza, *Ezoteryzm w życiu Margarity Sabasznikowej. „Zielona żmija, czyli historia jednego życia"*; Z. Krasnopolska-Wesner, *Antropozoficzne obrazy Margarity Sabasznikowej*), a także aktora Michaiła Czechowa (J. Roguska, *Antropozoficzna wizja teatru. Michaił Czechow i Andriej Bieły w scenicznej adaptacji „Petersburga"*). Szczegółowe dane bibliograficzne wymienionych publikacji zostały umieszczone na końcu książki.

powieści inicjacyjnej w Rosji, ale i spowodowała długotrwałe „zapomnienie" tekstów, które dały początek temu nurtowi. Napisane przede wszystkim w drugiej i trzeciej dekadzie burzliwego dwudziestego stulecia, powieści te (a przynajmniej część owej, skądinąd niezbyt licznej, grupy utworów) nie miały szans zakorzenić się w świadomości czytelników i krytyków, ponieważ dosłownie, fizycznie zniknęły z kart historii literatury rosyjskiej. Przed rewolucją 1917 roku zaistnieć zdążyła tylko trylogia *Tworzona legenda* (*Творимая легенда*) Fiodora Sołoguba, wydana jako całość w latach 1913–1914, a także „wzorcowe" dla tego nurtu dzieła: *Srebrny gołąb* (*Серебряный голубь*, 1909) i przede wszystkim *Petersburg* (*Петербург*, 1913) Andrieja Biełego. Jego późniejsze powieści: *Kocio Letajew* (*Котик Летаев*, 1917), *Moskwa* (*Москва*, 1926) i *Maski* (*Маски*, 1932) – utwory inicjacyjne z wyraźną dominantą antropozoficzną[27] – weszły do szerszego obiegu czytelniczego dopiero po upływie kilku dziesięcioleci. Utwory mniej znanych autorów, podążających wszakże tą samą co symboliści drogą duchowych i formalnych poszukiwań, dopiero dziś odsłaniają swoje tajemnice. Zdradzają nie tylko wspólne inspiracje związane z ezoterycznymi fascynacjami autorów, ale również wskazują na zaskakująco podobne próby zmierzające do stworzenia nowego i – co istotne – odmiennego od propozycji oferowanych przez większość twórców prozy dydaktycznej sposobu wyrażenia doświadczenia duchowego jako wewnętrznego procesu przemiany – transfiguracji inicjowanego.

Do owych zapomnianych utworów, wpisujących się w ten sam nurt co *Tworzona legenda* Sołoguba i wymienione dzieła Biełego, zaliczam przede wszystkim powieść Aleksieja Skałdina, zatytułowaną *Wędrówki i przygody Nikodema Starszego* (*Странствия и приключения Никодима Старшего*), która – jak sądzę – jest jednym z najznakomitszych przykładów rosyjskiej powieści inicjacyjnej początku XX wieku. Utwór ten miał swoją oficjalną premierę w fatalnym momencie, został opubli-

[27] Przekonująco pisała o tym ostatnio Diana Oboleńska w książce poświęconej analizie i interpretacji powieści Biełego powstałych w okresie antropozoficznym. Zob.: eadem, *Путь к посвящению. Антропософские мотивы в романах Андрея Белого*, Gdańsk 2009.

kowany dosłownie kilka dni przed wybuchem rewolucji 1917 roku, co stało się bezpośrednią przyczyną jego literackiego nieistnienia. Inne bardzo interesujące utwory inicjacyjne to powieści Borisa Popławskiego *Apołłon Biezobrazow* (*Аполлон Безобразов*) i *Do domu z niebios* (*Домой с небес*), które powstały ponad dekadę później niż wspomniane dzieła symbolistów i już poza Rosją – w paryskim piekiełku emigrantów. Na domiar złego z różnych względów nie miały szans na publikację (z wyjątkiem kilku fragmentów), a co za tym idzie, zasłużoną sławę.

Powróciły nieoczekiwanie po wielu latach. Powieść Skałdina w 1989 roku, a dylogia Popławskiego dopiero w latach dziewięćdziesiątych XX stulecia. Odleżały kilka dziesięcioleci w „literackim czyśćcu", gdzie do dziś mogą czekać jeszcze inne rosyjskie powieści inicjacyjne, o których słuch zaginął, chociażby kilka utraconych i nieodnalezionych dotychczas utworów Skałdina lub wspominana w różnych źródłach jeszcze jedna, podobno zagubiona, powieść Popławskiego.

Długotrwała nieobecność wyrwała te utwory z ich własnego czasu, pozbawiając niepowtarzalnego kontekstu. To – jak sądzę – stało się główną przyczyną ich swoistego rozproszenia. Współcześnie postrzega się je jako wyizolowane zjawiska literackie, a nie dzieła tworzące spoistą grupę w obrębie powieściowego gatunku, związaną zarówno tematem (wtajemniczenie), strukturą (tak zwany scenariusz inicjacyjny), koneksjami z określonym prądem literackim (symbolizmem) czy szerzej jeszcze – ze zjawiskami kultury charakterystycznymi dla danej epoki („okultystycznym syndromem" przełomu wieków) i, w większości przypadków, podobieństwem duchowych doświadczeń ich autorów. Najprawdopodobniej dlatego w rusycystycznym dyskursie historycznoliterackim termin „ezoteryczna powieść inicjacyjna" jako określenie oddzielnej kategorii utworów pochodzących z omawianego okresu dotychczas się nie przyjął[28].

[28] Określenie „роман-инициация" lub „роман-посвящение" pojawia się przede wszystkim w kontekście literatury popularnej końca XX i początku XXI wieku, ewentualnie odnośnie dzieł, należących do tradycji zachodniej (na przykład *Don Kichota* lub *Czarodziejskiej Góry*). Rosyjscy badacze literatury inspirowanej „nauką tajemną" ograniczają się najczęściej do operowania takimi określeniami jak „powieść okultystyczna" („оккультный роман"). Zob. na przykład: А. Сен-

Powieść inicjacyjna, nazywana także powieścią wtajemniczenia, jako odrębna odmiana gatunkowa, stanowiąca do niedawna obiekt zainteresowań przede wszystkim literaturoznawców francuskich[29], doczekała się przed kilkoma laty zbioru bardzo ciekawych studiów polonistycznych[30]. Głównym impulsem był wielce inspirujący artykuł Danieli Hodorovej[31], w którym czeska autorka przeprowadziła analizę wybranych utworów pod kątem obecności w nich pewnych stałych struktur fabularnych, odzwierciedlających proces ezoterycznej inicjacji. Wykorzystując bogaty zbiór tekstów należących do europejskiej tradycji literackiej, na który złożyły się między innymi *Metamorfozy* Apulejusza, średniowieczne romanse rycerskie o Świętym Graalu (*Perceval z Walii* Chrétiena de Troyes i *Parzifal* Wolframa von Eschenbacha), proza alchemiczna i różokrzyżowa (*Gody alchemiczne Christiana Rosencreutza* – Johannesa Andreae), ale również utwory dogmatycznie chrześcijańskie, inspirowane literaturą hermetyczną (*Wędrówki piel-*

кевич, *Жанры оккультной прозы в русском зарубежье,* „Российский литературоведческий журнал" 1995, № 4. Zasadniczo jednak rosyjscy literaturoznawcy unikają gatunkowych przyporządkowań (na próżno szukać ich nawet w pracach Bogomołowa, Silard czy Spiwak – najbardziej zasłużonych badaczy ezoteryzmu przełomu wieków, którzy wypracowali własne oryginalne metodologie i narzędzia). O obecności inicjacyjnych struktur w dramatach rosyjskich symbolistów pisała polska badaczka Maria Cymborska-Leboda. Zob.: eadem, *Dramat pod znakiem Dionizosa. Myśl estetyczna a poetyka gatunków symbolistów rosyjskich*, Lublin 1992 oraz *Twórczość w kręgu mitu. Myśl estetyczno-filozoficzna i poetyka gatunków dramatycznych symbolistów rosyjskich*, Lublin 1997 (rozdziały poświęcone dramatom Sołoguba i Wiaczesława Iwanowa).

[29] Zob. na przykład: liczne prace Léona Celliera, poświęcone francuskiej powieści inicjacyjnej, które wymienia D. Hodorova, *Le Roman Initiatique*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich" 1996, t. XXXIX (z. 1–2), s. 16.

[30] Zob.: *Z problemów prozy. Powieść inicjacyjna*, red. W. Gutowski, E. Owczarz, Toruń 2003. Jak podkreślają redaktorzy tego pokonferencyjnego tomu, ich założeniem było „rozpoznanie obecności i funkcji tematów i motywów inicjacyjnych w literaturze, zwłaszcza w prozie", a także „rekonesans w zakresie tematyki mało obecnej", który stał się okazją do „konfrontacji różnych stylów rozumienia inicjacji w wypowiedzi literackiej" (s. 9). Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na kilka literaturoznawczych sposobów rozumienia pojęcia inicjacji – od wielu odmian inicjacji jako naturalnego, acz burzliwego procesu dojrzewania (także seksualnego), aż do interesującego nas ezoterycznego wtajemniczenia.

[31] D. Hodorova, *Le Roman Initiatique...*, s. 7–28.

grzyma Johna Bunyana czy *Christoslaus* Mathiasa Vieriusa) oraz powieści Goethego (*Lata nauki Wilhelma Meistra* i *Lata wędrówki Wilhelma Meistra*), proza powieściowa romantyków (*Henryk von Ofterdingen* Novalisa, oraz *Pielgrzym Melmoth* Charlesa Maturina czy *Rękopis znaleziony w Saragossie* Jana Potockiego), dzieła Balzaca (*Serafita*, *Jaszczur*), a także utwory dwudziestowieczne (*Czarodziejska góra* Tomasza Manna, *Golem* Meyrinka i *Petersburg* Biełego), Hodorowa wskazała na obecność nieprzerwanego łańcucha dzieł wyrastających z mitu i rytuału, odwołujących się do jednego z najtrwalszych snów ludzkości o „duchowym zwycięstwie człowieka, jego mistycznym, wewnętrznym olśnieniu”[32].

Znamienne, że wielu polskich literaturoznawców podejmujących badania nad powieścią wtajemniczenia sięgnęło po utwory należące do tradycji młodopolskiej[33]. „Okultystyczny syndrom”, charakterystyczny dla całego europejskiego modernizmu, zaowocował bowiem podobnymi eksperymentami literackimi, wyrastającymi nie tylko z fascynacji autorów potencjalnymi możliwościami płynącymi ze zgłębiania nauk tajemnych, ale i – w szerszej perspektywie – z poszukiwań nowego modelu powieści jako dzieła przyszłości. W kontekście rozważań o rosyjskiej prozie ezoterycznej szczególnie cenne są prace Wojciecha Gutowskiego, Jarosława Ławskiego, Tadeusza Linknera oraz Jerzego Ilga, poświęcone twórczości Tadeusza Micińskiego[34]. Zawierają one szereg uwag i syntez aktualnych

---

[32] Ibidem, s. 28.

[33] Przede wszystkim utworów Tadeusza Micińskiego oraz powieści *Sędziwoj* Józefa Bohdana Dziekońskiego. Zob. na przykład: M. Szargot, *Alchemia i inicjacja w „Sędziwoju” J. B. Dziekońskiego*, w: *Z problemów prozy...*, s. 69–82; K. Korotkich, *„Sędziwoj” Józefa Bohdana Dziekońskiego jako powieść inicjacyjna*, w: ibidem, s. 83–118.

[34] Zob. na przykład: W. Gutowski, *Młodopolskie inicjacje*, w: *Z problemów prozy...*, s. 137–149, a także: idem, *Posłowie*, w: T. Miciński, *Xsiądz Faust,* Kraków 2008; J. Ławski, *Erudycja-indywiduacja-inicjacja*. *O Xsiędzu Fauście Tadeusza Micińskiego. Tezy o powieściowej wyobraźni,* w: *Z problemów prozy...*, s. 158–191; T. Linkner, *Maskarada z eleuzyjskiego misterium w powieści Tadeusza Micinskiego „Mené-Mené-Thekel-Upharisim”*, w: *Z problemów prozy...*, s. 192–210; idem, *Zanim skończyło się maskaradą. Ze studiów nad twórczością Tadeusza Micińskiego*, Gdańsk 2003; J. Ilg, *Historia w tyglu alchemika. „Wita” Tadeusza Micińskiego*, w: *Literatura i Historia*, red. T. Bujnicki,

także dla powieści Srebrnego Wieku. Odwołania do spostrzeżeń Hodorovej oraz badań polonistycznych przynoszą bardzo obiecujące rezultaty: nie tylko pozwalają ujrzeć eksperymenty rosyjskich pisarzy-okultystów w szerszym kontekście doświadczeń „Literackiej Europy", ale i wyodrębnić cechy niepowtarzalne, charakterystyczne wyłącznie dla tamtejszego wariantu analizowanej odmiany gatunkowej.

Rosyjska powieść inicjacyjna wyrasta z doświadczeń dydaktyki okultystycznej, ale jednocześnie jest zjawiskiem zdecydowanie odmiennym, przynoszącym nie tylko zupełnie nowe rozwiązania formalne i fabularne, ale, jak wspominałam, nader często stojącym w wyraźnej opozycji wobec prozy dydaktycznej. Trzeba podkreślić, że edukacyjne powieści okultystyczne, cieszące się na przełomie wieków wielką popularnością, zwłaszcza wśród masowych odbiorców zainteresowanych „szybkim kursem wiedzy tajemnej", budziły wyraźną niechęć wielu „profesjonalnych" literatów osobiście zaangażowanych w ruch ezoteryczny. O ile publicystyka, a także wszelkie formy bezpośredniego „nauczania", na przykład wykłady, prelekcje oraz cykliczne spotkania członków grup inicjacyjnych, cieszyły się żywym zainteresowaniem elit twórczych, to proza powstająca w ramach tej działalności traktowana była przez artystów co najmniej z ostrożnością. Trudno się temu dziwić. Jedynie nieliczne utwory należące do tej grupy tekstów wyrastały ponad standardy literatury popularnej i mogły sprostać oczekiwaniom wymagających czytelników, a cóż dopiero srebrnowiekowych pisarzy, których ambicje artystyczne sięgały przecież rewolucyjnych przemian w sztuce na miarę zbliżającej się nowej epoki.

Lekturze tekstów opatrzonych tytułami w rodzaju *Piekielne czary. Powieść okultystyczna* autorstwa Wiery Kryżanowskiej-Rochester musiał towarzyszyć estetyczny i etyczny niesmak. Zamiast otwierać na poznanie duchowej rzeczywistości, utwory te w gruncie rzeczy trywializowały proces inicjacji, sprowadzając go do zestawu magicznych formuł, procedur i rekwizytów. Konwencjonalne fabuły oferowały naiwne wizje wtajemni-

I. Opacki, Katowice 1982; idem, *Przestrzeń inicjacji w powieściach Tadeusza Micińskiego*, w: *W kręgu Młodej Polski. Prace ofiarowane Marii Podrazie-Kwiatkowskiej*, Kraków 2001.

czenia. Typowy schemat obejmował udział istot duchowych o wyraźnie nakreślonym profilu działania. Jak wspominałam, obowiązkowo pojawiali się w tych tekstach wtajemniczeni, magowie i alchemicy, którzy udzielali cennych rad i prezentowali swoje nadludzkie zdolności. Co więcej, wydaje się, że „efekty specjalne" były w owych utworach znacznie istotniejsze niż sam wewnętrzny proces transfiguracji inicjowanego, który dla adeptów duchowej nauki miał być wszakże najważniejszym celem podejmowanych działań.

Potrzeba nowych form literackich, w które dałoby się ująć kompleks głębokich duchowych doświadczeń związanych z inicjacją, dała o sobie znać szczególnie wyraźnie w latach kryzysu symbolizmu, który zbiegł się z okresem wyjątkowej popularności dydaktyki ezoterycznej. Dobitnie wyrażał ją Biały, z goryczą zestawiając oczekiwania wydawców, pragnących otrzymać dobrze sprzedający się „surogat mistyczno-okultystyczny"[35] z własną wizją nowej sztuki. Wspominając swoje starcia z Emilijem Medtnerem, naczelnym redaktorem „Musagetu", który nie chciał zaakceptować *Petersburga*, dzieła prekursorskiego wobec tego nurtu, symbolista nie bez powodu wymieniał nazwisko Kryżanowskiej, traktując jej utwory jako swoisty antywzorzec powieści ezoterycznej: „[...] Medtner okrutnie mnie oskarża o to, że sprzedałem powieść Niekrasowowi; cóż mi jednak pozostawało, skoro wydawnictwo, które chwaliło się, że istnieje dla mnie, przeputało «Petersburg», ku któremu okazywało systematyczny brak uwagi; jak się zdaje, Medtnerowi powieść wcale się nie podobała; wobec Wiaczesława Iwanowa, Anniczkowa i innych petersburżan mam zobowiązania – a nie wobec Moskwy, nie wobec przyjaciół «musagetowców», gdzie radzono mi pisać powieści w duchu Kryżanowskiej"[36]. W 1913 roku, czyli mniej więcej w tym samym czasie, Aleksandr Błok wymieniał utwory Pimiena Karpowa, Walentyna Swiencickie-

[35] Określenie Niefiedjewa. Zob.: Г. Нефедьев, *Русский символизм и розенкрейцерство*, ч. 1, „Новое Литературное Обозрение" 2001, № 51.

[36] А. Белый, *Воспоминания*, т. 3, ч. 2 (*Московский Египет*), в: *Литературное Наследство*, Москва 1937, с. 27–28. Cyt. za: idem, *Петербург. Роман в восьми главах с прологом и эпилогом*, изд. подг. Л. Долгополов, Москва 1981 (серия: Литературные Памятники), с. 510.

go czy Nadieżdy Sanżar jako przykłady żenującego poziomu pseudomistycznej literatury popularnej[37].

Konfrontacja własnych duchowych doświadczeń i nadziei z konkretnymi przykładami okultystycznej prozy dydaktycznej prowadziła wielu autorów początku XX stulecia do zasadnych pytań o rolę i możliwości literatury „wysokiej". Większość dostępnych na rynku wydawniczym produkcji okultystycznych była oczywistym dowodem na to, że kosmicznych prawd, ku którym miała prowadzić inicjacja nie da się wyrazić bezpośrednio, bowiem nie tylko owe „wypowiedziane prawdy" tracą swoją eschatologiczną i transformacyjną moc, ale wręcz stają się parodią samych siebie.

Przypomnę, że poczucie nieadekwatności pozytywistycznej poetyki i duchowości jako źródła „nowych nurtów literatury współczesnej", legło u podstaw rodzącego się rosyjskiego symbolizmu. Zapowiedź sztuki przynoszącej mistyczne przesłanie, prześwitujące zaledwie przez materię rzeczywistości (w istocie w tej rzeczywistości stale obecne, choć ukryte dla nieprzebudzonych), wyznaczyła kierunek artystycznych poszukiwań obydwu symbolistycznych pokoleń. Jeśli wczytać się w słowa słynnego założycielskiego przesłania Dmitrija Mierieżkowskiego *O przyczynach upadku i nowych kierunkach we współczesnej literaturze rosyjskiej* (*О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы*, 1893), a także w późniejsze manifesty, które odegrały rolę kamieni milowych epoki – czyli w *Symbolizm jako światopogląd* (*Символизм как миропонимание*, 1904) czy *Emblematykę sensu* (*Эмблематика смысла*, 1909–1910) Biełego, *Klucze tajemnic* (*Ключи тайн*, 1904) Walerija Briusowa, *Dwa żywioły we współczesnym symbolizmie* (*Две стихии в современном символизме*, 1908) Wiaczesława Iwanowa oraz *O współczesnej sytuacji rosyjskiego symbolizmu* (*О современным состоянии русского символизма*, 1910) Błoka, to znajdziemy w nich wyraźną zapowiedź metody, przyjętej przez wszystkich omawianych tu twórców ezoterycznej powieści inicjacyjnej.

[37] А. Блок, *Пламень. (По поводу книги Пимена Карпова «Пламень» – из жизни и веры хлеборобов. Спб., 1913)*, в: *Критика русского символизма...*, т. 2, с. 249.

Znana formuła Wiaczesława Iwanowa *a realibus ad realiora*, mówiąca o religijnym w swej najgłębszej istocie symbolu, który objawiając się w dziele literackim, winien prowadzić od ziemskiej rzeczywistości do wyższej realności (nie odwrotnie) jest najbardziej lapidarnym wyrazem obranej drogi. Mierieżkowski powie: „Symbole powinny naturalnie i swobodnie wylewać się z rzeczywistości". Biały ogłosi narodziny nowej sztuki, która pozwoli osiągnąć poznanie „wiecznego przez przemijające" i będzie postulował naukę dostrzegania owego „przemijającego pod maską rzeczywistości"[38].

W symbolizmie jako metodzie twórczej, ale także jako metodzie wyższego poznania (co w tym wypadku oznacza to samo), jak powiada Bogomołow, chodziło o takie wykreowanie obrazu świata, w którym czułoby się oddech wieczności. Oddech ten jednakże nie powinien w żadnym wypadku być nazywany wprost (bowiem „myśl wypowiedziana jest kłamstwem"), a jedynie odczuwany, jakby niezależnie od autora, sam z siebie[39]. Kluczem do prawdziwego poznania jest zatem ziemska rzeczywistość. Rosyjski badacz przywołuje fragment wiersza Baltrušaitisa, który stanowi doskonałe podsumowanie owych symbolistycznych poszukiwań:

Сладко часу звездно цвесть
На земле ступени есть
К неземному рубежу –
Ввысь куда я восхожу.

W owych uparcie powtarzanych słowach o wyższej rzeczywistości dającej się poznać jedynie przez rzeczywistość niższą – ziemską, wyraźnie słychać echa europejskiej tradycji ezoterycznej: *signatura rerum* Paracelsusa i Jacoba Boehmego, a także wyrastającej z niej myśli romantyków niemieckich. Powraca tu uwspółcześniony motyw natury jako księgi, w której zapisane zostały wszystkie tajemnice, zarówno te dotyczące mikrokosmosu człowieka, jak i makrokosmosu wszechświata, natury będącej widzialnym ciałem niewidzialnego ducha, namacalną

[38] А. Белый, *Символизм как миропонимание*, „Мир искусства" 1904, № 5.
[39] Н. Богомолов, *Литературная критика...*, с. 4.

ekspresją niematerialnych sił[40] – księgi z kompletnym zestawem hieroglifów-znaków, wciąż czekającej na odczytanie.

Rzeczywiście wydaje się, że w symbolistycznych poszukiwaniach odpowiedniej formy wyrażenia niewyrażalnego kluczową rolę odegrała niemiecka filozofia i literatura hermetyczna, zarówno ta dawniejsza, traktowana przez rosyjskie środowisko literackie z ogromną uwagą (wspomnijmy chociażby wydanie *Aurory* Boehmego przygotowane przez „Musaget"[41]), jak i mniej odległa w czasie, przedromantyczna i romantyczna, co bardzo istotne, odkryta przez symbolistów niejako wtórnie – właśnie za pośrednictwem ezoterycznych nauczycieli. I tu na marginesie konieczna uwaga. Jeśli przyjrzeć się uważnie dziełu najbardziej prominentnych teoretyków i dydaktyków okultyzmu, czyli madame Bławatskiej i Doktora Steinera, zwłaszcza jeśli prześledzić ich lektury i fascynacje, które zaprowadziły ich do takich, a nie innych wniosków oraz działań, to nasunąć się musi myśl, że kto wie, czy nie najważniejszym, bezpośrednim źródłem owego ezoterycznego fermentu schyłku XIX i początku XX wieku (przynajmniej w krajach niemieckojęzycznych i w Rosji) jest impuls płynący z dzieł Goethego i Novalisa[42]. Wpływ literatury pięknej, zwłaszcza niemieckiej, okresu przedromantycznego i romantycznego na doktrynę teozoficzną i antropozoficzną wydaje się wręcz decydujący[43].

[40] A. Koyré, *Mistycy, spirytualiści, alchemicy niemieccy XVI wieku*, tł. L. Brogowski, Gdańsk 1995, s. 79 (*Paracelsus*).

[41] Zob.: rozdział poświęcony publicystyce okultystycznej.

[42] Zob. także: M. Wachtel, *Russian Symbolism and Literary Tradition: Goethe, Novalis, and the Poetics of Vyacheslav Ivanov*, Madison 1994, p. 3–20 (*Introduction*), p. 13–127 (*Novalis in Russia*), a także М. Дьендьеши, *А. Блок и немецкая культура. Новалис, Гейне, Ницше, Вагнер*, Frankfurt am Main 2004; И. Лагутина, *Россия и Германия на перекрестке культур. Культурный трансфер в системе русско-немецких литературных взаимодействий конца XVIII–первой трети XX века*, Москва 2008.

[43] Zestawienie centralnej idei teozoficznej, mówiącej o jedności wszystkich tradycji religijnych, z ujawnioną przez Ludwiga Tiecka treścią ciągu dalszego niedokończonej powieści Novalisa pozwala zrozumieć, skąd założycielka Towarzystwa Teozoficznego czerpała inspiracje. Tieck pisze: „Pośród najróżniejszych wydarzeń książka [kolejne części *Henryka von Ofterdingena* – M. R.] miała zachować tę samą kolorystykę i przypominać o błękitnym kwiecie, zarazem miały łączyć się ze sobą bez ograniczeń najbardziej odległe i różnorodne sagi: greckie, orientalne, biblijne i chrześcijańskie wraz ze wspomnie-

Jednak o ile na temat kluczowej roli filozofii Goethego wielokrotnie wypowiadał się sam Steiner, to gdzieś na marginesie pozostawała kwestia inspiracji płynących nie z traktatów weimarskiego klasyka[44], lecz z jego dzieł literackich, przede wszystkim z dylogii powieściowej o Wilhelmie Meistrze (*Wilhelm Meisters Lehrjahre* oraz *Wilhelm Meisters Wanderjahre*), a także z wyrastającej z jej pierwszej części prozy Novalisa, czyli z inicjacyjnych powieści *Henryk von Ofterdingen* (*Henrich von Ofterdingen*, 1802) oraz *Uczniowie z Sais* (*Die Lehrlinge zu Sais*, 1802)[45].

Wiadomo, że rosyjskich symbolistów do Novalisa, jak do źródła wtajemniczenia, doprowadziła emisariuszka teozofii i Steinera – Anna Mincłowa, która w pierwszych latach XX stulecia przetłumaczyła większość prozy niemieckiego romantyka[46]. Dzięki okultystce z powieściami *Henryk von Ofterdingen* i *Uczniowie z Sais* (w jej przekładzie *Генрих фон Офтердинген, Ученики в Саисе*) zapoznali się wszyscy jej „intymni uczniowie", mający stać się, o czym warto pamiętać, jądrem rosyjskiego Różokrzyża. Do tego grona na pewno trzeba zaliczyć Wiaczesława Iwanowa, co potwierdzają opublikowane przez Bogomołowa fragmenty korespondencji symbolisty z teozofką, a także publiczna prelekcja *Błękitny kwiat* (*Голубой цветок*) wygłoszona w Petersburgu 23 listopada 1909 roku oraz późniejsze przekłady zatytułowane *Lira Novalisa* (*Лира Новалиса*) i obszerny esej *O Novalisie* (*О Новалисе*, około 1913)[47], który, co prawda, nie został opublikowany, lecz był czytany i komentowany w środowisku poetów bliskich autorowi.

---

niami i nawiązaniami do indyjskiej i nordyckiej mitologii". Zob.: *Dalszy ciąg powieści w relacji Tiecka*, w: Novalis (Friedrich von Hardenberg), *Henryk von Ofterdingen*, tł. W. Kunicki, Wrocław 2003, s. 195.

[44] Na przykład z *Przyczynków do optyki* (*Beiträge zur Optic*), które zainspirowały antropozoficzną koncepcję kolorów.

[45] O proroczej roli Novalisa mówił Steiner w berlińskich wykładach z 26 października, 22 i 26 grudnia 1908 (GA 108). Dostępne na www.bdn-steiner.ru.

[46] Zob. na ten temat: Н. Богомолов, *Из предыстории „Лиры Новалиса" Вяч.* Иванова, в: *Русская литература и оккультизм...*, с. 201–210.

[47] O zmaganiach Wiaczesława Iwanowa z Novalisem pisze także Lena Silard. Zob.: eadem, *Новалис и русская мысль начала XX века (фрагмент)*, в: eadem, *Герметизм и герменевтика...*, с. 136–147.

Bogomołow twierdzi, i trudno się z tym nie zgodzić, że zainteresowanie symbolistów twórczością autora *Hymnów do Nocy* miało dzięki Mincłowej zdecydowanie okultystyczny charakter[48]. Trzeba pamiętać, że Novalis był dla teozofki, a zatem i jej ówczesnych podopiecznych przede wszystkim inicjowanym, który osiągnął najwyższy stopień wtajemniczenia: mistykiem-poetą, a jednocześnie filozofem, nadto założycielem ekumenicznego kościoła ezoterycznego lub przynajmniej propagatorem tej idei[49] i, co nie mniej ważne, twórcą inspirujących dzieł inicjacyjnych.

Pod wpływem Mincłowej prozę romantyka przeczytał ezoterycznie Biały[50]. Ten impuls otrzymany od okultystki około 1907–1908 roku, czyli w okresie największego oddziaływania jej poglądów na symbolistów, w przypadku Białego miał szansę rozwinąć się jeszcze z inspiracji Steinera, najintensywniej około 1915 roku, gdy powstawał traktat poświęcony naturfilozofii Goethego w myśli antropozoficznej[51].

Najprawdopodobniej za pośrednictwem Wiaczesława Iwanowa do Novalisa „dotarł" Skałdin, cieszący się przyjaźnią i mentorską opieką autora *Cor Ardens*[52]. Zainteresowanie dziełem Novalisa towarzyszyło przez wiele lat Briusowowi. To właśnie on zlecił Mincłowej przygotowanie przekładu prozy „piewcy błękitnego kwiatu" dla „Skorpiona"[53]. Twórczością mistyka-poety fascynował się także Sołogub, co znalazło swoje odzwierciedlenie między innymi w przekładach jego poezji[54] oraz w *Tworzonej Legendzie*, do której powrócę nieco dalej.

---

[48] Ibidem.

[49] Por.: W. Kunicki, *Wstęp*, w: Novalis, *Henryk von Ofterdingen…*, s. XXI.

[50] O pierwszym kontakcie z twórczością Novalisa i Goethego wspomina Biały, pisząc o tyradach Emilija Medtnera z lat 1903–1904. Zob.: А. Белый, *Начало века,* Москва 1990, с. 338–339. Silard sygnalizuje wpływ Novalisa na krytyczną *Emblematykę sensu* Białego. Zob.: eadem, *Герметизм и герменевтика...*, с. 137.

[51] Biały napisał książkę o filozofii Goethego w myśli Steinera. Piszę o tym w rozdziale poświęconym publicystyce ezoterycznej.

[52] Podobnie było z Nikołajem Asiejewem, który wspominał o roli Wiaczesława Iwanowa w jego własnej recepcji dzieła Novalisa i, co ważne, w ezoterycznym odczytywaniu twórczości romantyka. Н. Богомолов, *Из предыстории „Лиры Новалиса"...*, с. 210.

[53] Ibidem.

[54] Na przykład w wierszu *Cudowne skrzydła* (*Чудные крылья*). Interesujący w kontekście omawianego zjawiska jest temat utworu: zespolenie umysłu i ser-

O aktualności literatury niemieckiej okresu romantycznego na początku drugiej dekady XX wieku świadczy również teoretyczna rozprawa Wiktora Żyrmunskiego nosząca znamienny tytuł *Niemiecki romantyzm i współczesna mistyka* (*Немецкий романтизм и современная мистика*), która ukazała się w Petersburgu w 1914 roku, wzbudzając żywy oddźwięk środowiska literackiego[55]. Na znaczenie Novalisowego obrazu błękitnego kwiatu i błękitu jako symbolu mistycznego olśnienia zwracał uwagę Siergiej Auslender „W odległych wiekach zatraca się rodowód tego symbolu, lecz u wszystkich późniejszych mistyków spotykamy błękitny kolor jako symbol «Duszy świata», mający swoje korzenie w doświadczeniu mistycznym (znajduje to swoje potwierdzenie w wielu miejscach poezji Wł. Sołowjowa, szczególnie w *Trzech Spotkaniach*"[56]. We wspomnianym eseju Błoka z 1910 roku nie bez przyczyny także pojawia się motyw błękitnego kwiatu i, dodać należy, że jego kontekst jest zdecydowanie hermetyczny[57].

Nieprzypadkowo apogeum okultystycznego czytania filozofii i literatury niemieckiej (w tym szczególnie chętnie mistyków) przypada na okres 1907–1914. Właśnie wtedy kształtuje się rosyjska powieść inicjacyjna, dojrzewając jako odmiana gatunkowa i wydając pierwsze owoce w postaci utworów Biełego i Sołoguba. Wydaje się, że rozwojowe powieści Goethego: *Lata nauki Wilhelma Meistra* oraz *Lata wędrówki Wilhelma Meistra*, a zwłaszcza *Henryk von Ofterdingen* Novalisa, stają się swego

---

ca jako mistyczna droga poznania natury: „Лишь спустится мрак ночной/ Я окошко отворю/ И на млечный путь смотрю/ С ожиданьем и мольбой./ Как дорога та светла!/ Чтобы дух взлететь к ней мог/ Два чудесные крыла -/ Ум с любовью – дал нам Бог/ Распахну-ж их широко/ И помчусь я далеко/ И сольёт с природой вновь/ Душу, разум и любовь".

[55] O innej rozprawie autorstwa petersburskiego germanisty Fiodora Brauna wspomina Wiaczesław Iwanow. Praca ta ukazała się w drugim i trzecim numerze czasopisma „История западной литературы XIX века", redagowanego przez Pawła Batiuszkowa. Zob.: Вяч. Иванов, *О Новалисе*, в: idem, *Собрание сочинений в 4 томах*, т. 4. Брюссель 1987. Pełna edycja czterotomowych *Dzieł zebranych* Iwanowa została zamieszczona w: http://www.rvb.ru.

[56] Zob.: С. Ауслендер, *Голубой цветок (Лекция Вячеслава Иванова 23 ноября)* „Аполлон" 1909, № 3. Tekst dostępny w zasobach biblioteki Maksima Moszkowa: http://az.lib.ru.

[57] Zob.: przyp. 2 do tego rozdziału.

rodzaju twórczo przejętym wzorcem powieści wtajemniczenia. Chociaż bez wątpienia nie jest to dla rosyjskich autorów jedyne źródło literackiej inspiracji, to zarówno na płaszczyźnie ideowej, jak i kompozycyjnej należy ono, moim zdaniem, do najbardziej znaczących.

Po pierwsze, zwraca uwagę sam wybór gatunku. Nie chodzi wszakże o wybór powieści jako takiej, ale dość szczególny sposób widzenia tej formy jako idealnego dzieła przyszłości, wpisanego w koncept nowej ery. Romantyzm niemiecki wyznaczał powieści naczelne miejsce w hierarchii tekstów literackich, bowiem widział w niej „ponowne zjednoczenie wszystkich rozdzielonych gatunków i nawiązanie więzi pomiędzy poezją, filozofią i retoryką”[58]. Należy podkreślić, że powieść jako synteza wszelkich możliwych form estetycznej ekspresji, a także filozofii jako sztuki poznawania świata i retoryki jako sztuki argumentacji w koncepcji Novalisa miała odgrywać rolę podstawowego narzędzia formowania indywiduum, syntezatora rozwoju ludzkiego ducha w jego drodze do boskiej doskonałości. „Magiczny idealizm” wyrażony w *Henryku von Ofterdingenie* miał być drogą ujawniania „wyższego, prawdziwego planu świata” – a planem tym był sam człowiek[59]. Na tę rolę prozy romantyka zwracał uwagę Wiaczesław Iwanow we wspomnianym eseju *O Novalisie*, gdzie podkreślał, że przynosi ona nowoczesną formalnie, acz wyrastającą z dawnej ezoterycznej tradycji Różokrzyża, ideę procesu formowania się „ja” człowieka jako kosmicznej jedności[60].

W koncepcji romantyków niemieckich powieść miała być także magicznym przyrządem do odkrywania analogii pomiędzy światem zewnętrznym a światem wewnętrznym, miała prowadzić do „zapomnianej”, lecz oto ponownie przywracanej przez poetę jedni człowieka i natury, człowieka i kosmosu, człowieka i Boga. Nic więc dziwnego, że w powieściach Novalisa, będących realizacją owej idei twórczości inicjującej i transformującej, która, jak wspominałam, wcześniej zapłodniła samych

[58] Novalis (Friedrich von Hardenberg), *Henryk von Ofterdingen*…, s. XXX–XXXVIII.
[59] Ibidem.
[60] Вяч. Иванов, *О Новалисе*...

nauczycieli-okultystów, symboliści odnaleźli „znajome" ezoteryczne motywy, podane w jakże atrakcyjnej i inspirującej estetycznie formie[61].

Niebagatelną rolę w procesie twórczej adaptacji powieści Novalisa przez rosyjski symbolizm odgrywała jej „otwarta", synkretyczna formuła, która wskazywała kontynuatorom kierunek poszukiwań: nie ograniczała twórcy, wtłaczając go w sztywne ramy gatunku, ale – przeciwnie – nakazywała mu pozostać nieograniczonym w swej wyobraźni poetą, jednocześnie filozofem i nade wszystko wtajemniczonym, który niczym alchemik łączy wszystkie tajemne składniki i sobie znanym sposobem tworzy nowe światy.

Kluczową rolę transformacyjną, co należy podkreślić wyjątkowo dobitnie, odgrywała według Novalisa imaginacja, której nie można jednak mylić z fantazją, lecz rozumieć raczej jako twórczą wolę poety. Jak powiada Tadeusz Naumowicz: „Poezję transcendentalną [której najwyższym wyrazem miała być właśnie powieść – M. R.[62]] Novalis pojmował jako [...] połączenie świata nieskończonego ze światem skończonym. Poezja stawała się transcendentalną wówczas, gdy «ja» artysty potrafiło wznieść się ponad ograniczenia wyznaczone przynależnością do świata rzeczy skończonych. Dzięki temu dialektycznemu związkowi rozumienia siebie i rozumienia świata niknął rozziew między «ja» a rzeczywistością «poza mną»"[63].

Powieściopisarz, czyli w gruncie rzeczy „poeta totalny", który sięgnął po powieść jako najwyższą formę sztuki, był w tej wizji prawdziwym kreatorem i rzeczywistym odnowicielem

[61] Oto dla ilustracji dwa inne fragmenty dzieł Novalisa: „Tylko człowiek rozumny jest rzeczywistym adeptem/ On to wszystko zamienia bez kolb, eliksirów, w złoto/ W nim to święte retorty – król też w nim mieszka na stałe/ W nim delficka wyrocznia powiada: poznaj sam siebie", cyt. za: Novalis (Friedrich von Hardenberg), *Henryk von Ofterdingen...*, s. XXI lub inny passus: „Począwszy od gwiaździstego nieba, tej wyniosłej katedry, aż po kędzierzawy dywan barwnej łąki – to on [Duch – M. R.] wszystko podtrzymuje, przez niego wszystko się z nami łączy, za jego sprawą to rozumiemy i poprzez niego nieznany tor nieskończonych dziejów natury wiedzie aż ku przeistoczeniu", ibidem, s. 186.

[62] Powieść jako gatunek nieograniczony – jednocześnie epicki, filozoficzny i liryczny.

[63] T. Naumowicz, *Wstęp*, w: *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, Wrocław 2000, s. LV.

świata. Novalis był tu wiernym uczniem Paracelsusa, gdy ten mówił o wpływie duszy ludzkiej na duszę świata (*Anima Mundi*). W tej dwustronnej wymianie, odbywającej się pomiędzy wszystkimi widzialnymi i niewidzialnym elementami żywego kosmosu „dusza świata stale zdradzała człowiekowi swoje «cudowne rojenia», ale i on «sugerował» duszy świata swoje idee i sny. Ta zaś czyniła owe myśli swoimi myślami, wyobrażała je sobie sama i przemyśliwując je i wyobrażając, realizowała w świecie”[64]. Właśnie tu tkwią źródła konceptów „mitotwórczego działania” Wiaczesława Iwanowa czy „tworzonej legendy” Sołoguba, ale także – jak się wydaje – Steinerowskiej koncepcji wtajemniczenia przez „myślenie imaginatywne”, które Jerzy Prokopiuk nazywa „paradygmatem wyobraźni”. A zatem to, co nie udawało się większości ezoteryków-dydaktyków, z prozaicznego powodu nieposiadania przez nich poetyckiego daru, czyli zdolności zapładniania duszy świata nowymi obrazami, które mogłaby ona wcielić w rzeczywistość, miało udać się natchnionym artystom. Jeden fragment liryki Wiaczesława Iwanowa wystarcza, by potwierdzić tę tezę. W wierszu o znamiennym tytule *Twórczość* (*Творчество*) znajdujemy następujący fragment:

> [...] тебе свершить дано
> Обетование Природы!
> Творящей Матери наследник, воззови
> Преображение Вселенной,
> И на лице земном напечатлей в любви
> Свой Идеал богоявленный!

Tworzenie powieści inicjacyjnej nie było więc w założeniu dydaktyką, a jeśli, to na jakąś niewyobrażalną wręcz skalę: bezpośrednim działaniem twórcy na kreacyjne moce duszy świata, a jednocześnie na innych ludzi, którzy – świadomie lub nieświadomie – ów kreowany mit wchłaniali, a następnie przemieniali się pod jego wpływem. Pisarz nie był już nauczycielem, bowiem nie o proste nauczanie tu chodziło, lecz o przemienienie świata przez opowieść-słowo.

[64] A. Koyré, *Mistycy, spirytualiści, alchemicy niemieccy...*, s. 82

O tym właśnie, odwołując się zresztą otwarcie do Fichtego i Schelliga, pisze Bieły w iskrzącej się od ezoterycznych nawiązań *Emblematyce sensu* (*Эмблеметика смысла*)[65]. Genialny twórca miał działać jak swoisty akcelerator rozwoju, co nadawało mu wyjątkowy status wtajemniczonego Mistrza, stojącego ponad doktrynami, organizacjami i frakcyjnymi podziałami.

Przede wszystkim dlatego z tytułów rosyjskich powieści inicjacyjnych zniknęły zupełnie podtytuły takie jak „powieść okultystyczna" („оккультный роман"), spotykane bardzo często w utworach dydaktycznych, które w ten sposób otwarcie anonsowały ezoteryczne treści. Ta zmiana widoczna jest we wszystkich powieściach Biełego, a także Sołoguba, Skałdina i Popławskiego. Jako dzieło mające realnie wpływać na kształt przyszłości, powieść inicjacyjna miała być narzędziem specjalnym, przeznaczonym nie tylko dla przygotowanych (zdeklarowanych ezoteryków, oczekujących od dzieła określonych treści), ale znacznie bardziej demokratycznym, w pewnym sensie masowym – działającym na dużo szersze rzesze odbiorców, o bezpośrednim wpływie na duszę świata nie wspominając.

Taka koncepcja sztuki przyszłości pozwoliła rozwiązać podstawowy dylemat sprzeczności pomiędzy „arystokratyczną" twórczością dla elit i egalitarną twórczością dla mas, który nurtował rosyjskich symbolistów. Artysta, jako widzący więcej, a dzięki imaginatywnemu poznaniu umiejący rozpoznawać „szyfry natury" i ukryty w nich wyższy sens bytu, słowem ten, który jako jeden z pierwszych osiągnął poznanie „tajemnego pisma", swoim dziełem inicjował ciągły i wszechogarniający proces wewnętrznej przemiany świata, odbywający się w jego dziele, ale i poprzez to dzieło. Ten proces miał, zdaniem rosyjskich symbolistów, doprowadzić w końcu do powstania nowej jakości – swoistego paradoksu, jeśli spojrzeć na to z perspektywy samych artystów – czasu, w którym sztuka nie będzie już

[65] *Эмблематика смысла*, в: А. Белый, *Критика. Эстетика. Теория символизм*а в 2-х томах, т. 1, вступ. ст., сост. А. Казин, коммент. А. Казин, Н. Кудряшева, Москва 1994.

potrzebna[66]. W tym kontekście stworzenie powieści kryjącej w sobie skumulowane moce przemiany rzeczywistości stało się szczególną *ideé fixe*, zwłaszcza dla tych autorów, którzy zrozumieli profetyczny sens myśli Novalisa.

Pośród wielu inspirujących rozwiązań formalnych *Henryk von Ofterdingen* zaoferował rosyjskim symbolistom i ich następcom specyficzną zasadę kompozycyjną opartą na sekwencyjności oraz powtórzeniach. Dzięki niej możliwe stało się nie tylko wyrażenie wieloetapowego przebiegu wtajemniczenia, ale i zasadniczej dla myśli ezoteryków koncepcji, według której mistyczne objawienie „prawdziwej natury rzeczy" nie jest aktem jednorazowym i niepowtarzalnym, ale przeciwnie, zda-

[66] Obszernie pisał o tym Biały już w 1904 roku, porównując literaturę minionych czasów z antycypowaną sztuką nowej ery: „Genialne klasyczne dzieła posiadają dwie strony: zewnętrzną, na której przejawia się ich dostępna forma i wewnętrzną; ta ostatnia istnieje tylko przez aluzje, czytelne jedynie dla wybranych. Tłum, zadowalający się zrozumiałym dla niego fenomenalizmem zdarzeń, szkicem, psychologią, nie podejrzewa istnienia wewnętrznych cech, które służą jako tło opisywanych zjawisk; te cechy dostępne są dla niewielu. Na tym właśnie polega arystokratyzm największych dzieł sztuki klasycznej, chroniący się pod maską zwyczajności przed wtargnięciem tłumu do jego najcenniejszych głębi. Te dzieła są źródłami i głębiami, ale jednocześnie są płyciznami. Tu zadowoli się i tłum, i wybrani. Ta dwoistość [...] wynika także z pragnienia geniuszy, by ich symbole nie były przedmiotem dogmatycznych i fałszywych dociekań (кривотолков) racjonalizmu, utylitaryzmu itd. [...] nowa sztuka, pośredniczące pomiędzy głębinowym rozumieniem wybranych i płaskim rozumieniem tłumu, jest bardziej demokratyczna. Zadanie nowej sztuki nie kryje się w harmonii form, a w takim rozjaśnianiu głębin ducha, w wyniku którego ona krzyczy, informuje, zaprasza do zadumy tam, gdzie klasyczna sztuka skręcała karki «maluczkim». Taka zmiana sposobu wyrażenia wiąże się ze zmianą teorii poznania, zgodnie z którą poznanie wieczności poprzez przemijające przestaje być niemożliwe. [...] Obrazy przekształcają się w metodę poznania, a nie w coś samowystarczalnego. Ich przeznaczeniem nie jest wywołanie odczucia piękna, a rozwinięcie umiejętności samodzielnego dostrzegania w zjawiskach życia ich transformacyjnego sensu (преобразовательный смысл). Jeśli tylko cel ten zostanie osiągnięty, to owe obrazy nie będą miały już żadnego znaczenia, stąd zrozumiały staje się demokratyczny cel nowej sztuki, do której niewątpliwie należy najbliższa przyszłość. Lecz kiedy ta przyszłość stanie się teraźniejszością, sztuka, przygotowawszy ludzkość do tego, co ma potem nastąpić, powinna zniknąć. Nowa sztuka w niewielkim stopniu jest sztuką. Jest ona przepowiednią, zwiastunem", А. Белый, *Символизм как миропонимание*. Wersja pełna, bez skrótów, dostępna w zasobach wirtualnych: http://evrika.tsi.lv.

rzającym się wciąż i wciąż na nowo w różnych dekoracjach i w różnych ludzkich konfiguracjach.

Sekwencyjność i powtarzalność powieści inicjacyjnej daje się zaobserwować co najmniej na dwóch płaszczyznach. Po pierwsze, utwór Novalisa, a także wszystkie omawiane tu rosyjskie powieści wtajemniczenia zostały zaplanowane jako cykle, gdzie w kolejnych częściach miał ujawniać się inicjacyjny wzorzec, rozwijający się na coraz wyższych poziomach. *Henryk von Ofterdingen* jest dylogią złożoną z powieści *Oczekiwanie* (*Die Erwartung*) oraz niedokończonej części drugiej, zatytułowanej *Spełnienie* (*Die Erfüllung*)[67]. Ważny dla powstania tego dzieła tekst Goethego, czyli wspomniane tu *Lata nauki Wilhelma Meistra* także po latach zyskał formę cyklu, gdy została ukończona druga część – *Lata wędrówki Wilhelma Meistra*. Rosyjskie powieści inicjacyjne początku XX wieku zdają się kontynuować tę praktykę. Począwszy od trylogii Sołoguba, a także *Srebrnego gołębia* i *Petersburga, Kocia Letajewa* i *Ochrzczonego Chińczyka, Moskwy* i *Masek* Biełego, w planach swego twórcy będących ponad wszelką wątpliwość dylogiami oraz trylogiami, poprzez zaplanowaną trzytomową powieść Skałdina, której *Wędrówki i przygody Nikodema Starszego* miały być pierwszą częścią, aż do dylogii złożonej z *Apołłona Biezobrazowa* i *Do domu z niebios* Popławskiego, nieprzypadkowo mamy do czynienia z cyklami powieściowymi. Z jednej strony doskonale wyrażają one ideę wtajemniczenia jako rozwijającego się w czasie procesu poznania siebie, a więc i świata, a z drugiej – zgodnie z regułą odpowiedniości (hermetycznym: „to co na

[67] Z relacji Ludwiga Tiecka wiadomo, że zamiarem Novalisa było stworzenie jeszcze sześciu powieści układających się w jeden lub kilka cykli. Zob.: Novalis (Friedrich von Hardenberg), *Henryk von Ofterdingen...*, s. 188. Wiesław Trzeciakowski stawia interesującą tezę, że niedokończenie jest w przypadku prozy Novalisa (zarówno *Henryka von Ofterdingena*, jak i *Uczniów z Sais*) działaniem celowym, wpisującym się w inicjacyjny koncept: „Moim zdaniem niedokończenie powieści jest nie tyle zabiegiem kompozycyjnym, co filozoficznym – sugeruje nieskończoność, tak ważny wymiar w myśleniu Novalisa. Powieść to księga o całości, ale nie jest to całość zamknięta. Jak można lepiej, w sposób obrazowy i symboliczny, pokazać nieskończoność, niż właśnie nie dokończyć dzieła?", W. Trzeciakowski, *Księga jako symbol w romantycznej powieści inicjacyjnej „Henryk von Ofterdingen" Novalisa,* w: *Z problemów prozy...*, s. 53.

górze – to i na dole"), odzwierciedlają helikoidalny przebieg ewolucji wszechświata.

Sekwencyjność dotyczy także wewnętrznej struktury kompozycyjnej poszczególnych części powieściowego cyklu Novalisa i konsekwentnie – omawianych tu utworów rosyjskich. Niemiecki romantyk osiągnął to przez przedstawienie poszczególnych etapów przemiany bohatera – tytułowego Henryka von Ofterdingena. Powieść jest historią młodzieńca, który najpierw śni zagadkowy sen o błękitnym kwiecie, a następnie wyrusza w inicjacyjną podróż, gdzie spotyka osoby różnej płci, wieku i stanu, by w końcu „rozpoznać" swoje przeznaczenie – ujrzaną onegdaj we śnie w kielichu kwiatu Matyldę. Dzięki odwzajemnionej, choć tragicznie zakończonej, miłości odsłania mu się niedostrzegana wcześniej prawda o świecie.

Wędrówka Henryka jest pokonywaniem przestrzeni zewnętrznej, przemieszczaniem się z jednego miejsca do innego, ale jednocześnie, w swej głębszej warstwie dotyczy zmieniającego się krajobrazu wewnętrznego, samopoznania, transformacji człowieka „w drodze". Podróż Ofterdingena, jak i innych bohaterów powieści inicjacyjnych jest w istocie *iter perfectionis* – drogą do doskonałości. Jak czytamy w *Leksykonie Symboli Herdera*, „Wiele tradycji wtajemniczeniowych [...] praktykowało *iter perfectionis* [...], w której początku adept symbolicznie umierał, po czym wyruszał w podróż, by napotkać kolejne progi trudności i zostać poddanym rozmaitym próbom – by wreszcie odmieniony, zahartowany, przebudzony, wstawał symbolicznie z martwych i kończył jako nowy człowiek [...]"[68].

[68] Hasło: *Droga*, w: *Leksykon Symboli. Herder*, tł. J. Prokopiuk, red. L. Robakiewicz, Warszawa 2009, s. 60. James Campbell nazywa takich wędrowców „bohaterami o tysiącu twarzy", ponieważ inicjacyjne scenariusze są obecne we wszystkich kulturach i mitach. Badacz podkreśla rolę inicjacyjnej podróży: „idei «przebudzenia», czy też «oświecenia» nie można przedstawić inaczej niż tylko poprzez opis *drogi* prowadzącej do tego stanu. Teza o niekomunikowalności Prawdy, która wymyka się wszelkim opisom, nazwom i formom, leży u podstaw wielkich wschodnich systemów religijno-filozoficznych oraz nauki Platona i jego następców. Podczas gdy prawdy naukowe są komunikowalne, będąc możliwymi do przedstawienia i podlegającymi sprawdzeniu hipotezami opierającymi się na racjonalnym wyjaśnieniu obserwowalnych faktów, obrzędy, mitologia i metafizyka są jedynie środkami prowadzącymi adepta ku granicy, po przekroczeniu której dozna on transcendentalnego olśnienia",

Ten wzorzec symbolicznej podróży w głąb siebie ujawnia się we wszystkich omawianych tu powieściach rosyjskich (nieodparcie nasuwa się tu jedna z sentencji należących do duchowych mądrości Wschodu, przywoływanych przez Bławatską w *Głosie milczenia*: „Nie możesz iść Drogą, dopóki sam nie staniesz się tą Drogą”[69]). Pomimo różnych dekoracji spełniających rolę tła, podstawowy scenariusz inicjacyjny pozostaje wciąż ten sam: bohatera poznajemy tuż przed przełomowym wydarzeniem, które odmieni radykalnie jego los. Zwiastunem będzie zazwyczaj dziwne, brzemienne w skutki spotkanie (*Tworzona Legenda*, *Apołłon Biezobrazow, Do domu z niebios*, powieści Biełego, na przykład *Srebrny gołąb*), ale także – jak w najlepszych wzorcach opisanych przez Junga – gwałtowne zakończenie etapu dzieciństwa przez rozdzielenie z matką (*Petersburg*, *Wędrówki i przygody Nikodema Starszego*). Istotą tego momentu jest zasadnicza przemiana, która zachodzi dzięki niemu, łamiąc dotychczasową percepcję rzeczywistości. Tak rozpoczyna się niezwykła podróż po znanym, ale od tej chwili jak gdyby innym, niebezpiecznym i niepojętym świecie, która wymaga od bohatera nieustannego konfrontowania się z owym groźnym światem i odkrywania rządzących nim reguł. Niezbędnym etapem tej wędrówki jest symboliczna śmierć bohatera, objawiająca się na różne sposoby we wszystkich wymienionych tu utworach, jednak zawsze symbolizująca kres „dawnej istoty” oraz zapowiadająca narodziny „nowego człowieka”.

J. Campbell, *Bohater o tysiącu twarzy*, Poznań 1997, s. 290, przyp. 38. O tym samym w gruncie rzeczy pisze Mircea Eliade w *Aspektach mitu* z 1963 roku: „Na Zachodzie baśń, będąc już od dawna literaturą służącą rozrywce, stanowi mimo to o doświadczeniu niesłychanie ważnym i odpowiedzialnym, w sumie sprowadza się bowiem do scenariusza inicjacyjnego; w baśni zawsze znaleźć można próby mające decydować o wtajemniczeniu (walka z potworem, zmaganie się z licznymi przeciwnościami i zadaniami niemożliwymi do wypełnienia, czy też zagadkami, które należy rozwiązać, itp.), zstąpienie do Piekieł czy wstąpienie do Nieba, śmierć i zmartwychwstanie (co oznacza w gruncie rzeczy to samo), zaślubiny z księżniczką. [...] Baśń zawsze kończy się *happy endem*, jej zawartość jednak odnosi się do rzeczywistości niesłychanie poważnej: inicjacji, to znaczy przejścia za pośrednictwem symbolicznej śmierci i zmartwychwstania od nieświadomości i niedojrzałości w obszar sfery dojrzałości duchowej”, M. Eliade, *Aspekty mitu* (*Dodatek I*), tł. P. Mrówczyński, Warszawa 1998, s. 198.

[69] Е. Блаватская, *Голос Безмолвия*, перев. Е. Писарева, Калуга 1912.

Podobnie jak w dziele Novalisa, w inicjacyjnych powieściach rosyjskich musi pojawić się postać ukochanej. Spotkanie z nią i jej rozpoznanie jako najgłębszej – inicjacyjnej właśnie – tajemnicy duszy jest początkiem nowego życia. W kategoriach Jungowskiej psychologii głębi, wyrastającej przecież z tych samych światopoglądowych podstaw, jest to motyw zapowiadający integrację jaźni, połączenie *animy* i *animusa*, mistyczne zaślubiny oblubieńca i oblubienicy, które same w sobie są alegorią najwyższego poznania. W tym hierogamicznym akcie dokonuje się przebudzenie – zmartwychwstanie człowieka jako nowej, integralnej już istoty. Oto zasadniczy sens fabularnego scenariusza powieści inicjacyjnej[70].

I tu dochodzimy do wspomnianej wcześniej powtarzalności pewnych struktur tekstu jako cechy charakterystycznej dla tej odmiany gatunkowej. Novalis multiplikuje dzieje swego bohatera, poprzez powtarzanie ich w wielu „odbiciach", ujawniających się w losach innych powieściowych postaci. Kluczowe momenty wędrówki bohatera wyznaczają opowieści, których Henryk wysłuchuje z ust swego ojca, Starca-Górnika czy poety-maga Klingsohra, a także matki, Dżinnistan i innych osób. Dzięki zdolności imaginacji, będącej kluczowym rysem osobowości Henryka, bohater bardzo szybko zaczyna dostrzegać

[70] Podobne idee będą towarzyszyć modernistycznym poszukiwaniom w obrębie innych dziedzin sztuki. Słynny aktor i antropozof Michaił Czechow, eksperymentując z nowymi formami scenicznymi, napisze: „W zewnętrznym i wewnętrznym przesłaniu spektaklu teatr winien oferować «inne widzenie» faktów, rzeczy, zdarzeń. Teatr powinien zobaczyć i odkryć w spektaklu to, czego nie widzi nikt inny", Т. Николеску, *Андрей Белый и театр*, Москва 1995, с. 120. W innym miejscu Czechow przekonywał, że sztukę teatralną należy traktować jak zbiór hieroglifów – znaków, by za ich pomocą „przedrzeć się wzwyż, ku wieczności", Л. Бюклинг, *Михаил Чехов в западном театре и кино,* Москва 2000, с. 46. Cyt. za J. Roguska, *Michaił Czechow. Poszukiwania, inspiracje, eksperymenty*, Uniwersytet Gdański 2010 (za zgodą autorki korzystam z maszynopisu rozprawy doktorskiej). Próbą wcielenia w życie tych idei był spektakl o symbolicznym tytule *Przebudzenie pałacu* (*Дворец пробуждается*), oparty na motywach rosyjskich baśni. Pragnieniem Czechowa było przekazanie inicjacyjnych sensów, ukrytych w trzech aktach-etapach drogi bohatera: jego snu, walki z siłami zła, śmierci i zmartwychwstania. Tytuł i trójczłonowa kompozycja tej pantomimy odwoływała się do gnostyckiego obrazu „przebudzonego człowieka" jako wspaniałej budowli (pałacu), złożonego z ciała-duszy-ducha.

sieć powiązań łączących jego własną historię ze wszystkimi opowieściami usłyszanymi od spotkanych osób. Każda z nich pogłębia w nim owo przeczucie zrodzone we śnie, które w końcu zamienia się w Wiedzę. Ta zdolność dostrzegania korespondencji pomiędzy wszystkimi elementami rzeczywistości czyni z bohatera prawdziwie wtajemniczonego, a w ostatecznym rozrachunku (według relacji Ludwiga Tiecka, któremu autor powierzył szczegóły dotyczące fabuły całej powieści) – mitycznego poetę-władcę swego narodu.

Jak podkreśla Wojciech Kunicki, w wędrówce Ofterdingena chodzi o prezentację „przemian (wariacji) kompletnego indywiduum”[71]. Polega ona nie tylko na przedstawianiu w ramach jednego utworu wciąż tej samej historii inicjacyjnej w różnych jej wariantach, realizowanych przez różne postacie, ale przede wszystkim na ujawniającym się w splatających się ze sobą opowieściach procesie formowania „ja” poprzez stopniowe stapianie się tych postaci w jedną całość. „Gdybyśmy podzielili bohaterów powieści – powiada Kunicki – [...] na kobiety, mężczyzn i dzieci, wówczas łatwo dostrzeżemy [...] szereg systemowych powiązań i odpowiedników (określanych niekiedy terminem «odzwierciedlenia») – Matka jest Matyldą, Sophią, Dżinnistan, Cyane, Zulimą; podobnie jak Ojciec – Henrykiem, Górnikiem, Klingsohorem, Sylwestrem, Arkturem, Ojcem z baśni o Atlantydzie i z baśni Klingsohora, Skrybą; Henryk natomiast – Astralisem, Erosem, Arionem, młodzieńcem z baśni o Atlantydzie. Owo wcielanie się, przepływy tożsamości, odzwierciedlanie za sprawą subtelnych aluzji, nie tylko jest przykładem Novalisowskiej koncepcji pokrewieństwa [...] całej natury ożywionej, nieożywionej, człowieka i boskości, ale też procesem indywidualizacji, inkarnacji najróżniejszych sposobów bycia w świecie – stąd nie wystarczy powiedzieć, że na płaszczyźnie «paradygmatycznej» wszystkie postacie kobiece mają swe «źródło» [...] w platońskim «praobrazie kobiecości» [...], ale należy w trakcie lektury śledzić ich wzajemne «syntagmatyczne» powiązania, sposoby, w jakie się «wyłaniają» z prawzoru, a także jak budują relacje ze światem «męskim» powieści, jak na powrót, po

[71] Novalis (Friedrich von Hardenberg), *Henryk von Ofterdingen…*, s. 94, przyp. 41.

ogromnym procesie indywidualizacji, chronią się w androgynicznej sferze zjednoczenia (również seksualnego)”[72].

Podobnie bohaterowie utworów Biełego, Sołoguba, Skałdina oraz Popławskiego ujawniają się na różne sposoby w innych, drugoplanowych postaciach tych powieści. W rezultacie czytelnik każdego z tych dzieł otrzymuje co najmniej kilka „odbić” tej samej opowieści, a jednocześnie zyskuje wgląd w sam skomplikowany proces duchowej transfiguracji, wyrażony symbolicznie w dynamicznych interakcjach powieściowych postaci, które reprezentują różne aspekty formującej się jaźni. Najbardziej otwartą deklarację mówiącą o zastosowaniu tej właśnie strategii znajdujemy u ostatniego z wymienionych tu pisarzy, który w swym dzienniku wyznał, że wszystkie postacie *Apołłona Biezobrazowa* i *Do domu z niebios* są wieloma wariantami jednej osobowości – jego własnej, a ich wzajemne relacje, oparte na starciach przeciwieństw – odzwierciedleniem przebiegu wewnętrznego procesu *coincidentia oppositorum*, toczącego się w sercu autora[73]. Jest w tym wyznaniu, zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę ezoteryczne poglądy Popławskiego, wyraźny rys inicjacyjny, wpisujący się w omawianą tendencję. Podobną motywację *Wędrówek i przygód Nikodema Starszego* zdradza wypowiedź Skałdina, który w jednym z listów pochodzących z okresu tworzenia tej powieści pisał, że jego samego męczy „rozczłonkowanie na kilka postaci...”[74].

---

[72] W. Kunicki, *Wstęp*, w: Novalis, *Henryk von Ofterdingen*..., s. LXXXII.

[73] Zapis z 10 lipca 1935 roku (przytaczam w oryginale ze względu na nieprzekładalną frazę Popławskiego): „Персонажи моих двух романов, все до одного выдуманы мною, но я искренно переживал их несходство и их борьбу, взял ли их из жизни, скопировал, развил, раздул до чудовищности? Нет, я нашел их в себе готовыми, ибо они суть множественные личности мои, и их борьба – борьба в моем сердце жалости и строгости, любви к жизни и любви к смерти, все они – я, но кто же я подлинный? Я посреди них – никто, ничто, поле на котором они борются, зритель. Зритель еще и потому, что из тьмы моей души все они и многие другие выступали навстречу людям, меня любившим”, Б. Поплавский, *Неизданное. Дневники, статьи, стихи, письма*, сост. и коммент. А. Богословского и Е. Менегальдо, Москва 1996 (Христианское издательство), с. 115–116.

[74] Vadim Kreyd pisze: „Właśnie w tym czasie Skałdin przeżywał kryzys i w jednym z listów przyznawał się, że męczy go «jakieś rozdzielenie na kilka osób (ros. какая-то разделенность между несколькими лицами...). Rozbity jestem

Spośród elementów składających się na scenariusz wtajemniczenia, na szczególną uwagę zasługuje wspomniany już tu motyw hierogamiczny. Na jego przykładzie można bowiem prześledzić zjawisko owych przepływów tożsamości, nawrotów i powtórzeń opowieści, z których każda staje się wariantem-sobowtórem, potwierdzającym sens poprzedniej. Jednocześnie motyw ten wskazuje na ową podstawową ezoteryczną ideę, mówiącą o możliwości osiągnięcia przez człowieka wyższego poziomu świadomości jako rezultatu przekroczenia jednostkowego „ja" i wewnętrznego zintegrowania wszystkich pozornie sprzecznych ze sobą aspektów. Akt hierogamii jest w każdej z omawianych powieści alegorią wyższego poznania. W łączeniu elementu męskiego i żeńskiego, jako ciągu działań syntetyzujących, niby w alchemicznym piecu, stapia się rzeczywistość materii ze światem ducha.

Zaślubiny z *animą*, a więc z owym komplementarnym żeńskim pierwiastkiem, dzięki któremu dochodzi do integracji „jaźni", przydarzają się Ofterdingenowi, wcześniej także jego ojcu oraz osobom spotkanym przez bohatera po drodze, a także wszystkim „męskim" postaciom z baśni Novalisa. Hierogamia jest także udziałem głównych i drugoplanowych bohaterów rosyjskich powieści inicjacyjnych w ramach wspomnianego multiplikowania wariantów scenariusza inicjacyjnego. W każdym z tych utworów mamy do czynienia co najmniej z kilkoma przenikającymi się wzajemnie miłosnymi konstelacjami.

W powieściach rosyjskich pojawia się także inny motyw inicjacyjny. Autorzy wprowadzają wątek sobowtóra, demoniczne *alter ego* głównej postaci. Jego obecność we wszystkich omawianych utworach zawdzięczamy raczej wpływom dwudziestowiecznej psychologii i psychiatrii, bez wątpienia także uważnej lekturze dzieł Dostojewskiego czy w końcu nie mniej istotnemu „apokaliptycznemu pierwiastkowi rosyjskiej ducho-

---

na trzy... Czuję się, jakbym podlegał rozkawałkowaniu». Właśnie na ten psychologiczny temat napisał swoją fantastyczną i w jakimś stopniu autobiograficzną powieść «Wędrówki i przygody Nikodema Starszego»", В. Крейд, *Георгий Иванов: этюды и эпизоды*, „Новый Журнал" 2004, № 237. Podaję za wersją dostępną w elektronicznym katalogu rosyjskich czasopism literackich: http://magazines.russ.ru.

wości”[75], ale także oddziaływaniu klasycznej literatury hermetycznej, gdzie merkuriuszowa, dwoista postać sobowtóra-cienia spełnia kluczową rolę w procesie przemiany i integracji jaźni. Tak czy inaczej, bez rozstrzygania kwestii źródeł należy podkreślić, że jest to nieodzowny element *iter perfectionis* rosyjskich bohaterów, który pojawia się na początku ich wędrówki i staje się sprawcą ich upadku. W ekonomii aktu transformacji człowieka pełni on rolę służebną. Jak stwierdza Prokopiuk, opisując funkcję Arymana i Lucyfera w steinerowskiej antropozofii: „gdyby nie istnienie ciemności i zła, nie wiedzielibyśmy, co to światłość i dobro”. Jest więc postać sobowtóra niezbędnym elementem inicjacyjnego procesu. Człowiek musi zmierzyć się ze złem, które wszakże jest złem w nim samym, z niego wyłonionym, by mogła nastąpić przemiana i integracja.

Innym bardzo istotnym motywem, twórczo przetransponowanym z *Henryka von Ofterdingena*, któremu oddzielnie warto poświęcić uwagę, jest motyw snu. Stawianie tezy, że eksploracja przestrzeni onirycznych jest wyłącznie zasługą odkrycia dzieł niemieckiego romantyka przez rosyjskich modernistów byłoby, oczywiście, nadużyciem[76]. Jeśli wziąć jednak pod uwagę specyficzne dla poglądów ezoterycznych postrzeganie snu jako szczególnego, właśnie inicjacyjnego instrumentu komunikacji z ukrytymi wewnątrz obszarami ducha, ale i z duszą świata, to Novalisowa inspiracja wydaje się tu znacząca. Jak wspomniałam, w podróży Ofterdingena ujawnia się wzór procesu wtajemniczenia lub – jeśli posłużyć się bardziej nowoczesną terminologią Junga – procesu indywiduacji. Pierwszym jego etapem, a także pierwszą sceną powieści jest sen bohatera. Z jednej strony ma on charakter aktu wewnętrznego, z drugiej – jest „listem z zewnątrz”, bowiem duch ludzki, zgodnie z ezoteryczną wizją świata, jest obszarem wykraczającym daleko

[75] Na ten motyw zwraca uwagę na przykład N. Bierdiajew, *Teozofia i antropozofia w Rosji*, tł. H. Paprocki, „Gnosis. Dwumiesięcznik” 1992, nr 4 (maj).

[76] Na temat źródeł popularności tego motywu na przełomie XIX i XX wieku zob.: E. Biernat, *Poetyka rosyjskiej powieści symbolistycznej*, Gdańsk 1988 (rozdział: *Motywy oniryczne*, s. 113–120), a także A. Matusiak, *Motyw snu w prozie starszych symbolistów rosyjskich (Fiodor Sołogub)*, Wrocław 2001, s. 199.

poza jednostkową, ograniczoną ciałem fizycznym czy intelektem, ludzką istotę. Z tej perspektywy wieszczy sen – paradoksalnie – jest początkiem przebudzenia. Przemawiając obrazami z „innego", ale jednocześnie przecież znanego, choć zapomnianego przez człowieka świata, duch jako struktura immanentna i transcendentna jednocześnie inicjuje przebudzenie i przemianę. Kto podąży za tym wezwaniem, jak uczynił to bohater Novalisa, ten ma szansę odnaleźć drogę do swego najgłębszego „ja" i osiągnąć pełnię.

Rosyjscy symboliści sięgają po motyw snu bardzo chętnie. We wszystkich omawianych powieściach wtajemniczenia odgrywa on rolę kluczową. Wydaje się wręcz, że zacieranie granicy pomiędzy jawą a snem, charakterystyczne dla tego gatunku, jest jednym z najistotniejszych sygnałów inicjacyjnych, świadczących o porządkowaniu się świata (*ordo ex chao*), „ujednolicaniu" rzeczywistości („objawianiu się ducha za przedmiotami"), czyli stopniowym uzyskiwaniu przez bohaterów prawdziwego obrazu rzeczywistości, już bez podziału na wewnętrzny świat ducha i zewnętrzny świat materii.

Sny wplecione w kanwę powieści inicjacyjnych to nie jedyne elementy pozornie „przełamujące" homogeniczność fabuł. Novalis wkłada do swego tekstu baśnie, które – jak wspominałam – są swoistymi wariantami opowieści głównej, powtarzając i potwierdzając paradygmat wtajemniczenia. Ten chwyt znajdujemy w *Henryku von Ofterdindgenie* (baśń o Atlantydzie oraz baśń Klingsohra), w *Uczniach z Sais* (baśń o Hiacyncie i Różyczce), a także w *Tworzonej legendzie* (cała opowieść o Królowej Ortrudzie, stanowiąca drugą część trylogii oraz krótka opowieść o życiu Trirodowa i Jelisawiety na planecie Ojle, wpleciona w fabułę trzeciej części). Baśniową, zdecydowanie odmienną stylistycznie od reszty tekstu formę stosuje także Skałdin w *Wędrówkach i przygodach Nikodema Starszego*, gdy jego bohater wyprawia się do fantastycznego „zamkniętego miasta kobiet". Po baśń sięga również Popławski w *Apołłonie Biezobrazowie* oraz w *Do domu z niebios*. W pierwszej części dylogii jest to hagiograficzna opowieść o dzieciństwie Terezy oraz jej rozmowach z aniołami i kamieniami, a w drugiej – tajemnicze, „apokryficzne sny" Olega. Trzeba zaznaczyć, że taki

chwyt był nieobcy również dydaktykom-okultystom. W omówionej wcześniej powieści Uspienskiego znajdujemy wpleciony w tekst poemat Roberta Stevensona *Pieśń dnia jutrzejszego* (*The Song of the Morrow*). Warto także dodać, że poetycka *Baśń o Zielonym Wężu i pięknej Lilii* (ros. *Сказка о Зеленой Змее*[77]) pióra Goethego, stanowiąca fragment większego dzieła – *Rozmowy niemieckich uchodźców* (*Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten*, 1795) – była jednym z ulubionych dzieł Steinera, do których antropozof sięgał często podczas wykładów i prelekcji[78].

***

Okultystyczna komparatystyka, rozwinięta przez Bławatską i jej następców do poziomu zjawiska o zasięgu masowym, kazała widzieć we wszystkich systemach religijnych (bez względu na ich lokalną specyfikę) podobne inicjacyjne ryty. Co istotne dla podjętych tu rozważań, sugerowała także interesującą koncepcję literatury i w ogóle sztuki jako ekspresji o zdecydowanie religijnym charakterze (w sensie duchowym, a nie dogmatycznym), wpisując ją w dzieje ewolucyjnych przemian ludzkości. Wyjaśniając rozwój człowieka, okultyści wskazywali na logiczne następstwo poszczególnych jego etapów, których przejawem miały być kolejne osiągnięcia wspinającego się coraz wyżej ludzkiego ducha. We wczesnych stadiach rozwoju „poznanie wyższych światów", czyli komunikacja człowieka ze sferą ducha, miała odbywać się za pośrednictwem obrzędu będącego narzędziem inicjacji, a kapłan – wtajemniczonym przewodnikiem. W starożytnych misteriach, które szczególnie interesowały dwudziestowiecznych okultystów (Schuré, Steinera, Roerichów, Gurdżijewa i innych), dzięki specyficznej kompozycji misteryjnych scen i ukształtowaniu archetypowych postaci, miał dokonywać się i odnawiać proces transfiguracji człowieka i świata. Ten sam

[77] Tytuł wspomnień Margarity Sabasznikowej pochodzi z tego tekstu. Zob.: М. Волошина (Сабашникова), *Зеленая Змея. История одной жизни*, Москва 1993.

[78] Р. Штейнер, *Смысл «Сказки о Зеленой Змее и Прекрасной Лилии»*. Wykład wygłoszony w Berlinie 24 października 1908 roku.

transformacyjny sens Jung dostrzegł w późniejszym chronologicznie stadium rozwoju ludzkości – w średniowiecznej alchemii, gdzie pod substancjami chemicznymi i zachodzącymi między nimi reakcjami, których finalnym produktem miało być złoto, należało rozumieć proces przekształceń ludzkiej istoty w drodze do zintegrowanej jaźni. Poszczególne fazy alchemicznej transmutacji – *nigredo, albedo, rubedo* – to nic innego, zdaniem Junga, jak symbolicznie wyrażona transfiguracja człowieka w procesie integracji[79]. Literacką realizacją tej idei miały być średniowieczne powieści rycerskie o Świętym Graalu, gdzie poszukiwany i odnajdywany Graal był symbolem owej jaźni. Nieco później na arenie wydarzeń pojawiła się literatura hermetyczna, a w niej powieści wiązane z tradycją różokrzyżową, na przykład *Gody alchemiczne Christiana Rosenkreutza*, które były alegorycznymi opowieściami z całym szeregiem fantastycznych postaci reprezentujących poszczególne stadia przemiany.

Kolejną fazę omawianego procesu, zdaniem okultystów przełomu wieków, wyznaczały między innymi narodziny i rozwój systemów tarota, które zyskały popularność po wyczerpaniu formuły oferowanej przez literaturę hermetyczną. W wizerunkach przedstawionych na kartach wielkich i małych arkanów, które tarociści rozkładali w zdających się nie mieć końca konfiguracjach i układach, każdorazowo miała się dokonywać i odnawiać droga człowieka ku jedności. Jej przebieg poprzez poszczególne figury od Głupca do Świata ponownie był symboliczną opowieścią o wyłaniającym się z chaosu zintegrowanym „ja" człowieka.

Filozofia i literatura romantyczna, której poświęcono w tym rozdziale szczególnie dużo miejsca w związku z jej prekursorską rolą wobec rosyjskiej dwudziestowiecznej prozy ezoterycznej, była postrzegana jako kolejny etap procesu duchowego rozwoju człowieka. W tym kontekście powieść inicjacyjna po-

[79] Jung powraca do tych zagadnień w wielu rozprawach, przede wszystkim jednak w *Psychologii i alchemii*, tł. R. Reszke, Warszawa 2009, oraz w traktacie *Mysterium coniunctionis. Studia o dzieleniu i łączeniu przeciwieństw psychicznych w alchemii*, tł. R. Reszke, Warszawa 2002, a także w słynnym *Rebisie, czyli kamieniu filozofów*, tł. J. Prokopiuk, Warszawa 1989.

czątków XX stulecia, czerpiąca obficie z tradycji romantycznej, ale i bezpośrednio oraz pośrednio z całej wtajemniczeniowej linii dzieł[80], okazywała się z jednej strony jej spadkobierczynią, a z drugiej – kolejnym, jeszcze wyższym, stopniem rozwoju. Jak się zdawało wielu modernistom, miał to być etap nareszcie kończący długą wędrówkę człowieka ku nowej erze[81].

Powieść inicjacyjna spełniać miała rolę szczególną, przede wszystkim ze względu na antycypowany zasięg oddziaływania – znacznie szerszy niż „arystokratycznej" literatury minionych epok, której ukryte przesłanie mogła odczytać wyłącznie garstka wybranych[82]. W przypadku tej nowej odmiany powieści, kształtującej się na początku XX wieku, bez względu na to, jaki wariant przeniesienia ezoterycznej idei na grunt strategii literackiej proponował autor, akt przemiany człowieka i przemiany świata, wyzwalany przez sam tekst, dokonywać się miał niejako automatycznie, uruchamiając w czytelniku jego własne wewnętrzne moce[83]. Jak parę dekad później powie Lawrence Durrell w swym

[80] Zob.: D. Hodorova, *Le Roman Initiatique*...

[81] Zob.: deklaracje modernistów europejskich, na przykład pełną nadziei wypowiedź Witkacego na temat młodopolskiej inicjacyjnej powieści *Xiądz Faust* pióra Tadeusza Micińskiego: „Jeden Miciński wskazuje ten rzut, raczej tygrysi skok w przyszłość nowej sztuki całego świata", S. I. Witkiewicz, *Formalne wartości dzieła Micińskiego*, „Wiadomości Literackie" 1925, nr 12. Cyt. za: W. Gutowski, *Posłowie*..., s. 459.

[82] Zob.: przyp. 66.

[83] Zapewne dała tu znać o sobie także pewna kusząca ezoteryczna idea, pamiętająca jeszcze czasy hermetycznego renesansu, po raz kolejny „odkryta" na początku XX stulecia dzięki publikacjom i wykładom na ten temat. Mowa o metodzie inicjacji, opierającej się na technice zapamiętywania-rozpoznawania porządku świata poprzez sekwencje przedstawień figuralnych (oddziałujących, co istotne, na estetyczną sferę psychiki ludzkiej, a tym samym będących łatwiejszymi do zapamiętywania). Rafał Prinke pisze o tym następująco: „Ostateczna forma, jaką przybrała hermetyczna sztuka pamięci w okresie renesansu, to magiczna praktyka medytacyjna opierająca się na zestawie symboli niemających już wiele wspólnego z rozwijaniem umiejętności zapamiętywania, ale stanowiących obraz hierarchii wszechświata. Utrwalenie ich kolejno w wyobraźni prowadziło renesansowego maga na kolejne szczeble tej hierarchii. W przeciwieństwie do wcześniejszej formy *ars notoria*, hermetyczna *ars memoriae* nie miała na celu sprowadzania wyższych sił duchowych na plan ziemski, ale spowodowanie takich przemian w świadomości maga, by element duchowy tkwiący w nim samym (czyli dusza) wyniesiony został do wyższych sfer istnienia", R. T. Prinke, *Tarot, dzieje niezwykłej talii kart*, Warszawa 1991, s. 69–71.

ezoterycznym *Kwartecie Aleksandryjskim*, skądinąd powtarzając myśli Paracelsusa, chodzi tu o „*fons signatus* ludzkiej psyche, o jej zdolności do dostrzegania we wszechświecie logicznego porządku, ukrytego pod pozorami amorficznych i przypadkowych zjawisk. Wyćwiczywszy swój umysł, człowiek może przedrzeć się przez zasłonę rzeczywistości i odkryć w przestrzeni i czasie harmonie odpowiadające jego własnej psyche”[84].

Fiodor Sołogub: *Tworzona legenda* (rosyjski Ofterdingen *vs* rosyjski Zanoni)

Tworzona legenda (*Творимая легенда*, 1907–1914) – najobszerniejsze dzieło Fiodora Sołoguba (1863–1927), przez samego autora traktowane jako utwór wyjątkowo ważny i cenny[85], jest powieścią intrygującą nie tylko ze względu na swe ezoteryczne sensy. Jest to dzieło eksperymentalne, w którym jak w soczewce skupiły się rozmaite wpływy literatury obcej i rodzimej. W powieści tej znajdziemy wiele bezpośrednich i pośrednich zapożyczeń (dodajmy: w większości przypadków skrzętnie przez Sołoguba maskowanych), a także bliższych i dalszych odgłosów poszukiwań formalnych końca XIX i początku XX wieku, które nie umknęły czujnemu oku autora. Na płaszczyźnie ezoterycznej, która stanowi ideową i kompozycyjną podstawę tego tekstu, jest to utwór interesujący także ze względu na obecne w nim ślady różnych „tajemnych doktryn” oraz, co istotne, dzieł literackich, napisanych pod wpływem tych okultystycznych konceptów.

---

[84] L. Durrell, *Kwartet Aleksandryjski*, cz.1: *Justyna*, Warszawa 1995, tł. M. Skibniewska, wstęp K. Mętrak i Z. Kubiak, s. 153–154. Ten inicjacyjny cykl powieściowy, powstał w latach 1957–1960. Warto dodać, że każda z powieści tetralogii (*Justyna, Balthazar, Mountolive, Clea*) miała być – według słów ich autora – „sobowtórem poprzednich”. Ten sam inicjacyjny chwyt zastosował Durrell w ezoterycznym *Kwintecie Awinionskim*.

[85] Zob.: П. Медведев, *Записи бесед с Ф. К. Сологубом*, prywatne zbiory Margarity Pawłowej. Podaję za: М. Павлова, *Из поздних замыслов Федора Сологуба. Фрагмент романа „Опостен” (1925–1926)*, в: *На рубеже двух столетий. Сборник в честь 60- летия Александра Васильевича Лаврова*, сост. В. Багно, Дж. Малмстад, М. Маликова, Москва 2009, с. 507.

Wiele przesłanek wskazuje na to, że inicjacyjna powieść Sołoguba jest tekstem polemicznym wobec dylogii *Magowie* (*Волхвы*) i *Wielki Różokrzyżowiec* (*Великий Розенкрейцер*) pióra Wsiewołoda Sołowjowa (1849–1903)[86], a pośrednio wobec wspominanego tu wielokrotnie *Zanoniego* Edwarda Bulwer-Lyttona, który bez wątpienia zainspirował autora *Wielkiego Różokrzyżowca*. Jednocześnie, będąc odpowiedzią na utwory Sołowjowa, *Tworzona legenda* stanowi swoistą deklarację w duchu Novalisa i jest chyba najbardziej dogmatyczną spośród analizowanych rosyjskich powieści inicjacyjnych, zawierającą jawne odniesienia do prozy romantyka i do koncepcji idealistów niemieckich w ogóle. Już z tej perspektywy stanowi bardzo ciekawe zjawisko literackie, powstałe w sferze dynamicznych oddziaływań kilku ważnych tekstów o okultystycznym rodowodzie: powieści dydaktycznych, napisanych wszakże w duchu antyezoterycznym, jakimi są *Magowie* i *Wielki Różokrzyżowiec*, ponadto dydaktycznej i kanonicznej dla okultystów przełomu wieków powieści *Zanoni* oraz „odkrytych" przez rosyjskich symbolistów powieści *Henryk von Ofterdingen* i *Uczniowie z Sais*, które – jak wspominałam – stały się inspirującą matrycą rodzącego się na początku XX stulecia nowego powieściowego gatunku.

Wskazanie głównych wątków tej skomplikowanej sieci międzytekstowych powiązań wymaga przedstawienia *Tworzonej legendy* w specyficznej perspektywie okultystyczno-literackiej, to znaczy w kontekście dzieł „podejrzanych o współudział". Na początek – przez pryzmat dylogii Wsiewołoda Sołowjowa, któ-

[86] Zarówno biografia twórcza autora *Magów* i *Wielkiego Różokrzyżowca*, jak i same powieści doczekały się w ostatnim czasie kilku analiz, w tym autorstwa polskich badaczy. Zob.: T. Klimowicz, *Poszukujący, nawiedzeni, opętani...*, s. 32–36, a także I. Fijałkowska-Janiak, *Оккультные романы Всеволода Соловьева*, w: *Literatura rosyjska przełomu XIX i XX wieku*, red. F. Apanowicz, Gdańsk 2002, s. 90–103. Pośród rosyjskich historyków literatury piszących o Wsiewołodzie Sołowjowie można wymienić na przykład Jewgienija Nikolskiego. Zob.: Е. Никольский, *Романы Всеволода Соловьева: осмысление истории, поэтика жанра*. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук (на правах рукописи), Москва 2008. Materiał udostępniony w wersji elektronicznej: http://www.avtoref.mgou.ru/ar/ar191.pdf.

ra sama w sobie jest utworem bardzo interesującym, wartym szerszego omówienia, zważywszy na jej ezoteryczne motywacje i antyezoteryczne przesłanie.

Rosyjski Zanoni[87]

Wsiewołod Sołowjow, syn sławnego historyka Siergieja Sołowjowa i brat wielkiego filozofa Władimira Sołowjowa, był autorem powieści historycznych, które cieszyły się w Rosji przełomu XIX i XX wieku dużym uznaniem i imponującą poczytnością, z czym wiązały się wysokie nakłady ich wydań i częste wznowienia. Literackim hitem był cykl powieściowy o rodzie Gorbatowów, który publikowano wielokrotnie do 1917 roku. W przeciwieństwie do ojca i brata Wsiewołod Sołowjow był zdeklarowanym monarchistą, człowiekiem bardzo mocno związanym z prawosławiem w jego najbardziej konserwatywnym wydaniu.

Okultystyczne zainteresowania pisarza, które znalazły wyraz w *Magach* i *Wielkim Różókrzyżowcu*, należy uznać za stosunkowo krótki epizod w jego życiu, związany, jak podkreślają badacze, z duchowym kryzysem, który rozpoczął się około 1883 roku. Wsiewołod Sołowjow wyjechał wówczas do Paryża, gdzie w Bibliotece Narodowej studiował dawne i współczesne dzieła o tematyce ezoterycznej. W maju 1884 roku miało miejsce spotkanie z Jeleną Bławatską, a następnie wstąpienie do Towarzystwa Teozoficznego i zbliżenie z okultystami należącymi do tego środowiska.

Po okresie krótkiej, acz intensywnej fascynacji teozofią pisarz przeżył bolesne rozczarowanie tą formacją, co wiązało się, w jego wersji wydarzeń, z oszustwami i matactwami założycielki TT oraz jej zwolenników. W 1885 roku ostatecznie zerwał kontakty z Bławatską w momencie, gdy na jej głowę sypały się ze wszech stron oskarżenia o szarlatanerię[88], choć

---

[87] Rosyjskim Zanonim nazwał bohatera powieści Sołowjowa G. Parchomienko, autor posłowia do współczesnego rosyjskiego wydania powieści *Zanoni*: Г. Пархоменко, *Розенкрейцеровский роман Эдварда Бульвер-Литтона*, в: Э. Бульвер-Литтон, *Призрак*, Москва 1994.

[88] Mowa o tak zwanej „Aferze Columbów", związanej z publikacją listów Bławatskiej do małżeństwa Columbów. W listach znajdowały się szczegółowe in-

okultystka długo jeszcze uważała Wsiewołoda Sołowjowa za swego przyjaciela i sprzymierzeńca.

Magowie i *Wielki Różokrzyżowiec* powstały już po tych wydarzeniach. Ostatecznym ciosem zadanym teozofom przez pisarza okazała się książka wydana nieco później, niedługo po śmierci Bławatskiej, zatytułowana *Współczesna kapłanka Izydy. Moja znajomość z J. P. Bławatską i „Towarzystwem Teozoficznym"* (*Современная жрица Изиды. Мое знакомство с Е. П. Блаватской и „теософическим обществом"*). Należy zaznaczyć, że od chwili ukazania się tej pozycji na rynku wydawniczym w 1893 roku do dnia dzisiejszego budzi ona wśród zwolenników teozofii wiele emocji, a jej autor jest odżegnywany od czci i wiary jako oszust, który wszystkie oskarżenia wobec madame wymyślił, powodowany niechybnie chęcią zemsty czy resentymentem[89]. Tak czy inaczej, publikacja ta jest ważnym źródłem wiedzy zarówno na temat okultystycznych fascynacji i lektur jej autora, jak i dziejów TT, samej Bławatskiej, a także jej najbliższego otoczenia. Zawiera ona interesujące uwagi na temat motywów powstania dylogii, na które wskazała Irena Fijałkowska[90]. Wsiewołod Sołowjow pisał: „Wówczas [w 1884 roku – M. R.], w to upalne majowe południe, przeglądałem wypisy zrobione przeze mnie w Bibliothèque Nationale. Rzecz w tym, że planowałem napisać kilka prac w beletrystycznej lub innej formie, mając zamiar poruszyć tam pewne kwestie dotyczące mało znanych na razie, rzadkich, lecz moim zdaniem, rzeczywistych przeja-

strukcje teozofki dotyczące fabrykowania tak zwanych fenomenów – dowodów na istnienie nadprzyrodzonego kontaktu Bławatskiej z Wielkimi Nauczycielami.

[89] Najbardziej znaną „odpowiedzią" na tę książkę była publikacja Wiery Żelichowskiej zatytułowana *J. P. Bławatska i współczesny kapłan prawdy: Odpowiedź p. Ygrek /W. P. Żelichowskiej/ p. Wsiewołodowi Sołowjowowi* (*Е. П. Блаватская и современный жрец истины: Ответ г-жи Игрек В. П. Желиховской г-ну Всеволоду Соловьеву*), którą opublikowano w Petersburgu w 1893 roku. Zupełnie niedawno Siergiej Mielnikow ponownie „rozprawił się" z tym tekstem. Zob.: С. Мельников, *Всеволод Соловьёв и Владимир Соловьёв о Блаватской и теософии*, „Грани эпохи. Этико-философский журнал" 2009, № 38.

[90] I. Fijałkowska-Janiak, *Оккультные романы Всеволода Соловьева*, w: *Literatura rosyjska przełomu XIX i XX wieku...*, s. 90–103.

wów niezbadanych duchowych potencji człowieka. Pracowałem między innymi nad mistyczną i tak zwaną «okultystyczną» literaturą. Co nieco z tej dziedziny później znalazło się w moich powieściach *Magowie* i *Wielki Różokrzyżowiec*"[91].

Zatrzymajmy się na chwilę na tych stwierdzeniach. Po pierwsze, autor zwierza się ze swoich planów napisania co najmniej kilku prac z zakresu okultyzmu, przy czym beletrystyczna ich forma jest przez niego brana pod uwagę jako jedna z możliwych, ale na pewno nie jedyna. Należy zatem raczej odrzucić tezę, że Sołowjow pragnął stworzyć tekst przeznaczony dla masowego czytelnika, wyłącznie ku jego rozrywce. Przytoczony komentarz wskazuje, że miało to być dzieło (lub dzieła) wpisujące się raczej w nurt dydaktyczny. Pisarz nie wspomina, jakie teksty w paryskiej bibliotece wówczas studiował, ale z dużą dozą prawdopodobieństwa można założyć, że była wśród nich powieść *Zanoni* – od pierwszego wydania w 1842 roku pozycja kluczowa dla europejskich okultystów i niewątpliwie bardzo cenna dla propagatora idei ezoterycznych, pragnącego sięgnąć po formę beletrystyczną. Warto dodać, że w tym samym czasie, czyli w latach 1884–1886, Wsiewołod Sołowjow publikuje w okultystycznych czasopismach krótkie utwory, które zarówno formalnie, jak i ideowo przypominają dydaktyczne *Koszmarne historie* Bławatskiej[92], co wskazuje na jego jeszcze pozytywny, a niekiedy nawet entuzjastyczny stosunek do teozofii.

Otwarcie deklarowane przez autora poglądy, choćby te dotyczące niezbadanych jeszcze duchowych potencji człowieka,

[91] Вс. Соловьев, *Современная жрица Изиды. Мое знакомство с Е. П. Блаватской и „теософическим обществом"*, Москва 1994, с. 11.

[92] W 1884 roku pojawiły się w „Nouvelle Revue" dwa opowiadania: *Kimenis* (*Кименис*) i *Magnes* (*Магнит*), które pisarz wydał później w Rosji. Podaję za: Вс. Соловьев, *Современная жрица Изиды*..., с. 83. O rosyjskich edycjach *Kimenis* („Ребус"1886; № 13), a także innych okultystycznych nowelek – *Persa z Indii* (*Перс из Индии*, „Ребус"1884; № 25) oraz *Skąd* (*Откуда,* „Ребус"1884; № 30), w tym także o orientalnych motywach obecnych w jego twórczości, między innymi w jednej z powieści serii o Gorbatowach – *Wygnaniec* (*Изгнанник*) – wspomina T. Klimowicz. Zob.: idem, *Poszukujący, nawiedzeni, opętani*..., s. 34–35. O zainteresowaniach Ws. Sołowjowa świadczy także powieść *Kwiaty otchłani* (*Цветы бездны*), dedykowana spirytyście Aleksandrowi Aksakowowi, wydana w 1895 roku, już w charakterystycznym dla pisarza tonie przestrogi, który dominuje także w omawianej dylogii.

wygłaszane są zresztą w stylu charakterystycznym dla wielu okultystów tej epoki – z odwołaniami do przewidywanych dowodów naukowych potwierdzających istnienie tych fenomenów. Wsiewołod Sołowjow pisze również o nieziszczonych planach podróży do Indii w poszukiwaniu „szkół", o których mówiła Bławatska i inni okultyści. Do tego trzeba dodać bogaty ezoteryczny księgozbiór zgromadzony przez pisarza[93]. Wszystko to razem robi wrażenie dość typowej kombinacji charakterystycznej dla ezoteryków przełomu wieków, aktualnej co najmniej do momentu burzliwego rozstania Sołowjowa z teozofami i teozofią.

Ze wspomnianej książki o Bławatskiej oraz z wypowiedzi Wiery Żelichowskiej wynika, że zbliżenie z założycielką TT było próbą wejścia Wsiewołoda Sołowjowa do środowiska okultystów, a być może nawet zdobycia tam znaczącej pozycji, czemu autorka *Izydy odsłoniętej* miała wyraźnie sprzyjać. Wiele wskazuje na to, że z jej punktu widzenia uczestnictwo znanego pisarza zwiększało prestiż tej młodej wówczas formacji.

Konflikt z Bławatską położył kres tym nadziejom i najprawdopodobniej zadecydował o ostatecznym kształcie *Magów*, a zwłaszcza *Wielkiego Różokrzyżowca*, który – jak sądzę – z ezoterycznej powieści dydaktycznej, wzorowanej na klasycznym Bulwer-Lyttonowskim schemacie fabularnym z domieszką elementów rodzimych, jaką miał być w założeniu, przekształcił się w antyezoteryczną apoteozę prawosławia (a przy okazji rosyjskiej monarchii).

Warto zaznaczyć, że potyczka z Bławatską to nie jedyny rozrachunkowy motyw powieści Sołowjowa. Wydaje się, że pisarz wplótł w kanwę tego utworu również swój nierozwiązany konflikt z bratem Władimirem[94], człowiekiem jakże dalekim od

[93] Pisze o tym bratanek Wsiewołoda – Siergiej – w książce poświęconej Władimirowi Sołowjowowi: S. Sołowjow, *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*, tłum. E. Siemaszkiewicz, Poznań 1986, s. 32.

[94] Biografowie Władimira Sołowjowa zwracają uwagę na bardzo napięte, a nawet wrogie stosunki między braćmi, zapoczątkowane podobno rywalizacją o względy Kati Romanowej, zakończone ostatecznym zerwaniem kontaktów po opublikowaniu przez Wsiewołoda wspomnień i notatek ojca. Zob.: S. Sołowjow, *Życie i ewolucja twórcza...*, s. 33.

cerkiewnego dogmatu, mistykiem z wyraźnymi inklinacjami do okultystycznych poglądów, który – zdaniem komentatorów – stał się prototypem głównego bohatera dylogii[95].

Protagonistą powieści Wsiewołoda Sołowjowa jest Jurij Zacharjew-Owinow, książęcy syn z nieprawego łoża, wtajemniczony mag najwyższego stopnia – nosiciel Świetlistego Znaku Krzyża i Róży, nie tylko członek tego ultratajnego bractwa, ale i godny następca ustępującego właśnie Wielkiego Mistrza. Postać nacechowana niejednoznacznie, pełna wewnętrznych sprzeczności i pęknięć. Jest to bohater budzący podziw (głownie za sprawą ogromnej wiedzy, będącej w jego posiadaniu), ale i sporą niechęć – celowo skomponowany jako istota „nieludzka", bardzo „lucyferyczna" w typowym dla omawianego nurtu „kostiumie". Owinow stoi ponad ludźmi, oddzielony zarówno od nich, jak i od swojej ojczyzny, która jest tu zdecydowanie duchowym centrum wydarzeń z pierwszoplanową postacią Katarzyny II w roli mądrej matki narodu. Bohater przedstawiony został jako człowiek wolny od jakichkolwiek emocjonalnych więzi, „lodowaty", nieprzystępny i obcy, a przy tym, jak się okazuje tuż po jego powrocie do Rosji, nieszczęśliwy i samotny.

Akcja powieści rozgrywa się w 1779 roku w północnej stolicy rosyjskiego imperium, dokąd Owinow powraca po dwudziestu latach. O jego wcześniejszej tułaczce po Anglii, Niemczech, Francji, Grecji, Turcji i Egipcie czytelnik dowiaduje się w toku wydarzeń. Zachód jako semantyczna opozycja „matki Rosji" jest zarówno miejscem uniwersyteckich studiów bohatera, jak i jego różókrzyżowej inicjacji. Turcja i Egipt jako centra pradawnej wiedzy pojawiają się zapewne dla podkreślenia klasycznego, to znaczy orientalno-hermetycznego przebiegu wtajemniczenia bohatera. Zasadniczą część akcji utworu umieszcza autor na carskim dworze i wśród rosyjskiej arystokracji.

Pierwszy tom dylogii ma charakter wprowadzający i jest pod każdym względem utworem słabszym od *Wielkiego Różo-*

[95] Zob.: Г. Нефедьев, *Русский символизм и розенкрейцерство (статья вторая)*, „Новое Литературное Обозрение" 2002, № 56.

krzyżowca. Fabuła *Magów* ogranicza się do prezentacji głównych postaci: kilku uzupełniających się nawzajem portretów Zacharjewa-Owinowa, a także carycy, księcia Potiomkina, młodziutkiej, pięknej i niewinnej Zinaidy, która odegra kluczową rolę w drugiej części cyklu, starego księcia – ojca bohatera oraz Somonowa, przedstawiciela lokalnej loży masońskiej, daremnie próbującego nawiązać bliższe kontakty z Wielkim Różokrzyżowcem. Obszerny fragment tej powieści zajmuje historia romansu Owinowa z hrabiną Jeleną Sonnenfeld, zakończonego melodramatycznym finałem.

W tę historię autor wpisuje stylizowaną opowieść o smoku Kałacie, bestii-ludojadzie, pustoszącym ziemie ruskie pod tatarskim jarzmem. Baśń pokrewna fabularnie rosyjskim bylinom cyklu nowogrodzkiego łamie konwencję tej w gruncie rzeczy realistycznej powieści i być może wskazuje na wpływ lektury dzieł romantyków, na przykład interesującej nas szczególnie prozy Novalisa. Jest to fragment dość zagadkowy, sprawiający wrażenie nierozwiązanego wątku, mającego – jak się wydaje – przynajmniej w początkowym zamyśle autora, odegrać ważną rolę, ale w końcu porzuconego na rzecz innej koncepcji. Można przypuszczać, że Jurij Zacharjew-Owinow, którego nazwisko wywodzi się także z czasów walecznej świetności Rusi[96], noszący imię nawiązujące bez wątpienia do postaci św. Jerzego, miał stoczyć walkę z potomkiem smoka Kałata i – zgodnie z logiką mitu – walkę tę wygrać. Byłaby to najpewniej współczesna opowieść o zwycięskim starciu „czystego rycerza", który pokonuje bestię (według ezoterycznej interpretacji smok reprezentuje zwierzęcy, popędowy aspekt ludzkiej natury, wyrażający się w realistycznej warstwie powieści romansem z hrabiną). Najprawdopodobniej taka właśnie była początkowa koncepcja utworu, wpisująca się zresztą doskonale w okultystyczne zainteresowania autora z okresu paryskiego, która po jego zerwaniu

[96] Wydaje się, że nazwisko bohatera autor wybrał nieprzypadkowo. Dzieje Zacharjewów-Owinowów onomastycy wywodzą z XIV stulecia i wiążą z upadkiem Nowogrodu Wielkiego – a Sołowjow w historii ziem ruskich się specjalizował. O praszczurze tego rodu, bojarze Owinie zob.: А. Половцов, *Русский Биографический Словарь. Электронная репринтная версия*, с. 285 (http://www.rulex.ru).

z teozofami uległa przekształceniu w nową antytetyczną wersję fabuły, gdzie motyw ten nie został wprawdzie ostatecznie usunięty, ale sprowadzony do małoznaczącego wątku pobocznego.

Wszystkie kluczowe wydarzenia, w tym cały proces duchowej przemiany głównego bohatera, mają miejsce dopiero w *Wielkim Różokrzyżowcu*. Pojawia się tu wiele motywów konwencjonalnych, należących do europejskiej ezoterycznej tradycji literackiej. Począwszy od wyglądu i sposobu bycia Zacharjewa-Owinowa, który raczy swoich rozmówców wystąpieniami godnymi bohaterów Bulwer-Lyttona, poprzez jego miłość do niewinnego dziewczęcia, sercem i gorącą wiarą dokonującego niezwykłej transformacji maga (*vide* Viola z *Zanoniego*), aż do szczegółów dotyczących samego bractwa różokrzyżowców, autor wyraźnie nawiązuje do ezoterycznej klasyki, przede wszystkim do wspomnianej powieści *Zanoni*, ale i popularnych rozpraw poświęconych wiedzy tajemnej. Zgodnie z mitologią Różokrzyża siedziba tej legendarnej formacji w powieści Sołowjowa przedstawiona jest w typowych romantycznych dekoracjach. Jest to średniowieczny zamek na odludziu, w bawarskich górach, w którym obraduje bardzo małe, zaledwie pięcioosobowe kolegium wtajemniczonych najwyższej hierarchii. Należy do nich, oczywiście, Owinow. Konfratrzy zostali sportretowani zgodnie z klasycznym szablonem: są skupieni, dostojni, obdarzeni niezwykłą mocą i niewyobrażalną wiedzą. Najstarszy z nich – Hans von Nebelstein – jest wręcz kalką z Bulwer-Lyttonowskiego maga Meżnura.

Zadania i reguła bractwa są przez autora ujęte także dość typowo. Zgodnie z tradycją działalność zgromadzenia polega na rozszerzaniu i przechowywaniu wiedzy oraz na dyskretnej kontroli wydarzeń politycznych. W opisach i dialogach różokrzyżowców daje o sobie znać uważna lektura współczesnych autorowi tekstów poświęconych genezie mitycznego bractwa. Wsiewołod Sołowjow powtarza popularną na przełomie wieków tezę o początkach zakonu związanych z działalnością teologa Johannesa Valentina Andreae, siedemnastowiecznego autora *Godów Alchemicznych Christiana Rosenkreutza* i prawdopodobnie także słynnych manifestów: *Fama Fraternitatis*

oraz *Confessio Fraternitatis*[97]. W przeciwieństwie do Bulwer-Lyttona, który swoich długowiecznych bohaterów lokował jeszcze w starożytnej Chaldei (Meżnur przyznaje się do pięciu tysięcy lat), Sołowjow prezentuje „naukowy" pogląd na sprawy Różokrzyża – jest zwolennikiem bardziej prawdopodobnej historycznie wersji wydarzeń:

> Мы знаем, что своей настоящей, до сего дня существующей организацией братство наше обязано мудрому Валентину Андрээ из Вюртемберга, который в первый раз председательствовал в заседании учителей-розенкрейцеров в 1600 году. Заседание это происходило здесь, в этом старом замке Небельштейне, в этой комнате, где мы теперь находимся. С тех пор, вот уже сто восемьдесят лет, в этой комнате ежегодно происходят подобные заседания. [...] Во всяком случае, хотя братство и создалось сравнительно в недавнее время, мы прямые наследники древнейших мудрецов и чувствуем свою связь с ними, мы учились в одной общей школе и с Соломоном, и с Пифагором, и со всеми смелыми мужами, разгадывавшими загадки Сфинкса, срывавшими покровы с Изиды и понимавшими таинственный смысл символа Креста и Розы...[98]

Podobnie jak Bulwer-Lytton, rosyjski pisarz nie epatuje czytelnika opisami nadprzyrodzonych zjawisk i rytuałów. Scen z typowym ezoterycznym *decorum* w wersji popularnej jest w tej powieści zaledwie kilka. Sołowjow przytomnie unika zabiegów stosowanych w tym samym czasie przez Kryżanowską, wybierając raczej niedopowiedzenie, które znacznie skuteczniej sprawdza się w budowaniu nastroju tajemnicy. Z klasycznego repertuaru okultystycznych motywów autor *Wielkiego Różokrzyżowca* wybiera między innymi kontrowersyjną postać hrabiego Cagliostro (słynnego Wielkiego Kopta *alias* Feniksa), który według legendy miał dopuścić się zdrady wobec braci Róży i Krzyża. Na tle tych wydarzeń Wsiewołod Sołowjow

[97] Zob.: rozdział *Drogi wtajemniczenia.*

[98] Wszystkie cytaty z powieści pochodzą z wersji zdigitalizowanej (bez paginacji) zamieszczonej w Bibliotece Maksima Moszkowa (www.azlib.ru).

pokazuje niejednoznaczny moralnie portret zakonu. Pisarzowi udaje się zachwiać przekonaniem czytelnika o szlachetnych intencjach członków tej organizacji.

Nie ulega wątpliwości, że cała różokrzyżowa linia fabuły rosyjskiej dylogii, zbudowana według wzorcowego przykładu dziewiętnastowiecznej prozy ezoterycznej, posłużyła autorowi jako narzędzie do przedstawienia głównej, „antyezoterycznej" idei utworu. Jest to bowiem powieść z tezą, która została sformułowana na samym wstępie w klasycznej formie epigrafu, złożonego z dwóch biblijnych cytatów:

> Иисусу же родшуся в Вифлееме Иудейскем во дни царя Ирода се волсви от востока приидоша во Иерусалим. И падше поклонишася Ему, и отверзше сокровища своя, принесоша Ему дары: злато, ливан и смурну. (Еванг. от Матф., Гл. II, 1, II)

oraz

> И аще имам пророчество, и вем тайны вся и весь разум, и аще имам всю веру, яко и горы преставляти, любве же не имам, ничтоже есмь. (Первое посл. к Коринф. Ап. Павла, Гл XIII, 2)[99].

Obydwa motta wskazują na przesłanie powieści w duchu chrześcijańskiej „mistyki serca"[100]. A zatem, wbrew okultystycznemu, gnostyckiemu „zbawieniu, które przychodzi nie przez wiarę, lecz przez wiedzę", w powieści tej musi ostatecznie zwyciężyć wyznanie wiary. Ten motyw zostaje przez autora rozwinięty w alternatywną wobec ezoterycznej klasyki for-

[99] „Gdy zaś Jezus narodził się w Betlejem w Judei za panowania króla Heroda, oto mędrcy ze Wschodu przybyli do Jerozolimy... i padli na twarz i oddali Mu pokłon. I otworzywszy swe skarby, ofiarowali Mu dary: złoto, kadzidło i mirrę", Mt 2,1; 2,11; „Gdybym też miał dar prorokowania i znał wszystkie tajemnice, i posiadał wszelką wiedzę, i wszelką (możliwą) wiarę, tak iżbym góry przenosił, a miłości bym nie miał, byłbym niczym", 1 Kor 12,2, *Biblia Tysiąclecia* (wyd. trzecie poprawione), Poznań–Warszawa 1980.

[100] Szeroko o tym typowym dla prawosławnej duchowości zjawisku pisze na przykład Tomaš Špidlik. Zob.: *Mistyka serca*, w: idem, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, tłum. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 337–356.

mułę inicjacji. Scenariusz inicjacyjny, przebiegający zgodnie z Bulwer-Lyttonowskim schematem fabularnym, w pewnym momencie zmienia kierunek i otrzymuje radykalnie odmienny finał. Bohater powieści Sołowjowa, który identycznie jak mag Zanoni najpierw zdobywa niezwykłą wiedzę i wielką moc, a następnie, w obliczu miłości, przekonuje się o marności owej wiedzy i mocy, po czym, zgodnie z brytyjskim wzorem, wybiera miłość, w ostatecznym rozrachunku (dodajmy – już zupełnie inaczej niż u Bulwer-Lyttona) okazuje się wielkim wygranym. Lyttonowski Zanoni traci moc, traci też ukochaną, a na koniec i życie, składając je w ofierze zamiast skazanej na śmierć Violi. Rosyjski Zanoni, dzięki miłości i – co najważniejsze – dzięki powrotowi na łono ojczyzny i wiary (oczywiście prawosławia) zmartwychwstaje jako nowy człowiek, dostąpiwszy nareszcie prawdziwego poznania. On pierwszy spośród mędrców oddaje pokłon Chrystusowi, gdy w finale powieści pogrąża się w gorącej modlitwie i szczerej ekspiacji. Mocą swojego urzędu rozwiązuje bractwo, by i ekskonfratrzy mogli odnaleźć własną drogę do zbawienia.

Z ezoterycznej powieści inicjacyjnej, chwilami bliźniaczo podobnej do brytyjskiego oryginału, utwór Sołowjowa przekształca się w dzieło akcentujące tradycyjne dla literatury rosyjskiej motywy eschatologiczne. Badacze twórczości pisarza wywodzą ich rodowód bezpośrednio z powieści Fiodora Dostojewskiego, z którym autor był w wieloletniej przyjaźni[101]. Rzeczywiście wątek ojca Nikołaja – przyrodniego brata Owinowa, który postawą dziecięcej pokory i gorącej wiary inicjuje proces „pozytywnej" przemiany bohatera – ma wiele wspólnego z postawą Zosimy z *Braci Karamazow*, natomiast Zina, ukochana

[101] Zob.: Г. Нефедьев, *Русский символизм и розенкрейцерство...* Fijałkowska-Janiak zwraca uwagę, że wpływ na wizerunek o. Nikołaja mieli dwaj bohaterowie Dostojewskiego: Zosima i Aleksy Karmazow. Por. eadem, *Оккультные романы Всеволода Соловьева...*, s. 99. Jewgienij Nikolski, inny badacz twórczości Sołowjowa, twierdzi, że prototypem tej postaci był święty Jan Kronsztadzki, którego biograficzne dane zostały tylko nieznacznie przez autora zmodyfikowane dla potrzeb powieści. Zob.: Е. Никольский, *Исторический прототип священника Николая из мистической дилогии Всеволода Соловьева*, „Богослов" 2008, № 3. Archiwum czasopisma udostępniono w formie elektronicznej: http://bogoslov.narod.ru.

Wielkiego Różokrzyżowca, jeśli chodzi o jej eschatologiczno-erotyczną rolę, jest wręcz „przyrodnią siostrą" Soni Marmieładowej i innych sofijnych heroin Dostojewskiego. To właśnie jej o. Nikołaj wskaże właściwy *sens miłości*:

> И ты покажешь ему путь, через тебя, познав тщету мудрости разума, дойдет он до мудрости сердца... Иначе быть не может... недаром ваша встреча... Господь посылает в тебе ему ангела-хранителя... Слава Тебе, Господи!...

Powieść Wsiewołoda Sołowjowa wieńczy ckliwo-podniosłe zakończenie. Ojciec Nikołaj uświadamia Owinowowi zło jakiego ten dopuszczał się w przeszłości:

> – Твой грех?! Он в том, что ты до самого последнего времени жил никого не любя, служа злу, так как там, где нет любви, одно только царство зла, а где зло – там преступление, там грех и ужас. Тем, что ты никого не любил, ты уже совершал ежечасно тяжкое преступление и губил свою душу.

Bohater szczerze żałuje, znajdując pocieszenie w modlitwie i łzach, a następnie pełnię szczęścia w ramionach ukochanej (wszystko z największym szacunkiem dla tradycji i w aurze świętości: marnotrawny syn prosi ojca o zgodę na ślub, otrzymuje błogosławieństwo rodziciela, do którego dołącza także o. Nikołaj, a na koniec i sama caryca Katarzyna, która na początku – kierowana zapewne matczyną intuicją – była niezbyt przychylna różókrzyżowcowi).

Powieść Sołowjowa kończy epilog, zamykający polemikę autora z *Zanonim*. Znalazł się w nim finał wątku Różokrzyża. Po dziesięciu latach Owinow ponownie spieszy do zamku Nebelstein, by złożyć konfratrom relację ze swojej szczęśliwej duchowej przemiany jako jedynie słusznej i skutecznej drogi ku prawdzie. Zastaje tam umierającego i samotnego von Nebelsteina, który czeka na przybycie Owinowa. Dochodzi do konfrontacji dwóch postaw: pełnej rezygnacji i goryczy postawy starca, który pozostał wierny przesłaniu bractwa oraz „nowej",

chrześcijańskiej postawy Owinowa. Nie trzeba dodawać, że zwycięsko wychodzi z niej ten ostatni: spełniony, pogodzony ze sobą, pełen współczucia i synowskich uczuć, ale nade wszystko odrodzony przez wstąpienie na „drogę serca”[102], która staje się źródłem jego mocy i szczęścia. Starzec umiera, słuchając głosu swego „duchowego syna”, odczytującego na jego prośbę dwadzieścia dwie reguły wtajemniczenia Hermesa Trismegistosa[103].

Po śmierci mistrza Owinow dokonuje pochówku zgodnego z rytuałem bractwa, snując rozważania w duchu *Pierwszego listu świętego Pawła do Koryntian* (zabieg skierowany zapewne do tych czytelników, którzy po kilkusetstronicowej lekturze powieści zapomnieli o inicjującym ją biblijnym epigrafie):

> Было время, когда он почитал этого старца высочайшим существом в мире, когда каждое его слово было для него истиной и законом. [...] Человек этот

[102] Sołowjow nawiązuje tu do hesychazmu, gdzie „mądre działanie” (умное делание) to szczególny rodzaj modlitwy prowadzącej do „zejścia rozumu do serca”.

[103] To niewątpliwy ukłon w stronę paryskich lektur – zapewne także traktatów poświęconych symbolice kart tarota, których komentatorzy, by wymienić tylko Saint-Yvesa d’Alveydre’a, niejednokrotnie zwracali uwagę na ich hermetyczny lub jeszcze starszy rodowód. Jeden z najznamienitszych rosyjskich znawców tarota początku XX wieku – wspomniany wcześniej Władimir Szmakow – przypomina właśnie tę scenę z powieści Ws. Sołowjowa „Z rosyjskich pisarzy-klasyków o tarocie mówi Wsiewołod Sołowjow w powieści «Wielki Różokrzyżowiec». Na dowód Szmakow przywołuje odpowiedni cytat z powieści: „Великий розенкрейцер исполнил желание старца и начал читать ему двадцать два правила развития воли, постигнув и исполнив которые человек делается победителем и владыкою природы. Эти двадцать два правила, преподанные от древности легендарным Гермесом-Тотом, и затем разъясненные и дополненные величайшими адептами оккультизма, составляли драгоценное сокровище розенкрейцеров. В них действительно заключалась глубокая человеческая мудрость”. W swoich rozważaniach nad rodowodem taro Szmakow dodaje odpowiedni fragment z *Misji Indii* d’Alveydre’a: „Moi czytelnicy powinni wiedzieć, że w pewnych regionach Himalajów, pośród 22 świątyń, wyobrażających 22 Arkana Hermesa i 22 litery świętych alfabetów, Agart-ha [inna nazwa Śambhali – duchowego centrum świata – M. R.] stanowi mistyczne Zero – «Nieodnajdywalne»”, В. Шмаков, *Священная книга Тота; Великие арканы Таро; Абсолютные начала синтетической философии эзотеризма,* Москва 1916, c. XVIII, LI. Źródło udostępnione w zasobach internetowych: http://psylib.org.ua.

„имел дар пророчества, и знал все тайны, и имел всякое познание и всю веру, так что мог и горы переставлять...". Но этот человек „не имел любви", прожил всю свою долгую жизнь, питаясь только своим разумом, вдали от жизни и презирая ее, а потому „он был – ничто". Он умер утомленным, неудовлетворенным, с сознанием, что все его силы и знания не принесли и не могли принести ему счастья. Эти силы и знания убили в нем все чувства, сделали его до того ко всему безучастным, что он не испытывал даже потребности пользоваться ими. Они лежали в нем, как никому не нужный клад. Подобно безумному скряге, он не употреблял их ни для себя, ни для других и теперь унес их с собою в могилу. Все эти чудные силы и знания только скудно питали его гордость и оказались бесполезными, а потому он, их владелец, был – ничто.

Ostatnim akcentem zamykającym tę powieść jest walka z bratem Albusem, który pojawia się na zamku, by zabić Owinowa i zająć miejsce Wielkiego Różókrzyżowca. Tu właśnie autor sięga po konwencjonalne ezoteryczne *decorum*: Albus, którego kumulowana przez lata nienawiść zmieniła w żądną krwi bestię, wysyła w stronę Owinowa strumień skoncentrowanej energii psychicznej (to, jak się zdaje, jeden z tych niezbadanych jeszcze fenomenów ludzkiej psychiki, o których Sołowjow pisał w cytowanym wcześniej fragmencie książki o Bławatskiej...), ale jej zabójcza moc nawet nie dotyka bohatera, chroni go bowiem wiara i miłość najbliższych. Magiczna broń, nie mogąc dosięgnąć ofiary, uderza więc w sprawcę, który ponosi natychmiastową śmierć z własnych rąk (dosłownie – energia wypływa właśnie z nich). Wynik pojedynku jest oczywisty – zwycięża odrodzony w imię Chrystusa rycerz, którego moc pochodząca z „gorącego serca" pokonuje chłodną moc rozumu (opozycja „gorącego serca" i „chłodnego umysłu" ogrywana jest w powieści bardzo konsekwentnie[104]).

[104] Interesujące, że identyczne metafory będzie wykorzystywał Bieły, opisując swego mentora – Steinera. Rosyjski symbolista przedstawi go jako człowieka, który nie tylko łączył w sobie „jasny chłód intelektu" z „gorącym sercem", ale

Autor kończy utwór bezpośrednim zwrotem do czytelników:

> Мой рассказ кончен, и мне покуда нечего к нему прибавить. Это не сказка. Это, во всяком случае, не более сказка, чем любой роман из современной нам жизни, носящий на себе все признаки повседневной действительности...

Jak się wydaje, nieprzypadkowo Fiodor Sołogub rozpoczyna pierwszą część *Tworzonej legendy* słowami, które szybko staną się nie tylko znakiem rozpoznawczym pisarza, ale i jednym z najistotniejszych haseł rosyjskiego symbolizmu:

> Беру кусок жизни, грубой и бедной, и творю из него сладостную легенду, ибо я – поэт. Косней во тьме, тусклая, бытовая, или бушуй яростным пожаром, – над тобою, жизнь, я, поэт, воздвигну творимую мною легенду об очаровательном и прекрасном. (ч. 1, с. 5)[105]

Ten wielokrotnie przywoływany przez badaczy fragment zdaje się wchodzić w szczególny dialog nie tylko z ostatnimi słowami dylogii Sołowjowa, ale i z całym szeregiem obrazów obecnych w *Magach*, a przede wszystkim w *Wielkim Różokrzyżowcu*. Sądzę, że dialog ten symbolista wiódł w pełni świadomie, korzystając z opowieści o rosyjskim Zanonim jak z kanwy, w którą wplótł własną historię o innym wtajemni-

---

i pokazał tę „jedyną drogę poznania" swoim uczniom – antropozofom. Zob.: А. Белый, *Собрание сочинений. Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности. Воспоминания о Штейнере*, ред. В. Пискунов, коммент. И. Лагутина, Москва 2000, с. 258. W komentarzach do tego tekstu Irina Łagutina przywołuje inną wypowiedź Biełego na ten temat (z listu do Pawła Florienskiego): „Antropozoficzna droga, przemieniając umysł, rozwijając w nim skrzydła, nie topi go w sercu, lecz zmusza go do swobodnego lotu ku sercu... żeby na skrzydłach swych wzniósł serce do mózgu: w mózgu zapalił słońce". Zob.: ibidem, s. 604, przyp. 7.

[105] Ф. Сологуб, *Творимая легенда*, ч. 1–3 (Fedor Sologub, *Eine Legende im Werden*. Nachdruck der Bände XVIII-XX der Gesamtausgabe der Werke Sologubs St. Petersburg 1914), mit einer Einleitnug von Johannes Holthusen, München 1972. Wszystkie cytaty pochodzą z tego wydania.

czeniu i wtajemniczonym – Gieorgiju Trirodowie – rosyjskim Henryku von Ofterdingenie, magu-poecie na miarę Nowych Czasów.

Rosyjski Ofterdingen

Publikację *Magów* i *Wielkiego Różokrzyżowca* oraz *Tworzonej legendy* dzielą niemal dwie pełne dekady. Sołowjow wydał *Magów* w roku 1889, *Wielkiego Różokrzyżowca* rok później, obydwa w petersburskiej oficynie „Север". Sołogub, jeden z koryfeuszy starszego pokolenia symbolistów, opublikował pierwszą część swojej trylogii w roku 1907 w almanachu wydawnictwa „Шиповник", nadając jej tytuł *Tworzona Legenda*, który w późniejszych edycjach (począwszy od dwudziestotomowego „sirinowskiego" wydania dzieł autora z lat 1913–1914) stał się nazwą całego cyklu powieściowego, złożonego ostatecznie z trzech części, utworów: *Krople krwi* (*Капли крови*), *Królowa Ortruda* (*Королева Ортруда*) oraz *Dym i popiół* (*Дым и пепел*) [106].

Na pierwszy rzut oka powieść Sołoguba niewiele ma wspólnego z dylogią Sołowjowa. Historyczne tło *Magów* i *Wielkiego Różokrzyżowca* skutecznie oddala myślenie o tych powieściach jako utworach genetycznie ze sobą związanych. Dopiero podczas uważnej lektury ujawnia się nie tylko cały szereg motywów zbieżnych, ale i obecność specyficznych struktur kompozycyjnych łączących te teksty, nie wspominając o przesłaniu dzieł, w każdym przypadku wychodzącym z podobnych założeń, lecz w rezultacie prowadzącym autorów do diametralnie różnych wniosków. W tym kontekście można założyć, że *Tworzona legenda* jest swego rodzaju ripostą na dylogię Sołowjowa, alternatywną propozycją ideową, wpisującą się w ezoteryczny dyskurs przełomu wieków. Z drugiej strony, jak wspominałam, utwór ten to najbardziej klasyczna

[106] Kolejne części wyszły w 1908 i w 1909 roku we wspomnianym almanachu, a zakończenie ukazało się w latach 1912–1913 w dwóch kolejnych tomach periodyku „Земля". Szczegóły dotyczące pierwszych edycji trylogii Sołoguba podaje Elżbieta Biernat. Zob.: eadem, *Poetyka rosyjskiej powieści symbolistycznej*, Gdańsk 1988, s. 35, przyp. 6.

w formie próba stworzenia inicjacyjnej powieści zgodnie z receptą Novalisa.

Trylogia Sołoguba nie poddaje się łatwo ocenom i klasyfikacjom. Już od momentu wydania pierwszej części budzi wiele kontrowersji i pytań, na które niejednokrotnie próbowano znaleźć satysfakcjonujące odpowiedzi[107]. Krytyczne głosy pojawiały się w związku z niezwykłą strukturą tego dzieła, jego trudną do ogarnięcia wieloplanowością, wyrażającą się między innymi splątaniem wątków rosyjskich i egzotycznie śródziemnomorskich, realistycznych i fantastycznych z domieszką mrocznego, perwersyjnego erotyzmu, okultyzmu i magii, nadto rozmaitych podejrzanych deklaracji filozoficznych, estetycznych, pedagogicznych i politycznych, a nade wszystko z trudnym do odczytania przesłaniem powieści, które zdawało się raz po raz wymykać nawet wyjątkowo uważnym czytelnikom i życzliwym krytykom[108]. Po spektakularnym sukcesie *Małego biesa* (*Мелкий бес*, 1905), powieści nowatorskiej w dawce akceptowalnej dla szerokich rzesz czytelników, *Tworzona legenda* była

[107] Pierwszą komentatorką i interpretatorką była Anastazja Czebotariewska, żona pisarza (*Творимое творчество*, „Зритель" 1908, № 2). Do najistotniejszych analiz tego tekstu należy zaliczyć następujące prace: J. Holthusen, *Fedor Sologubs Roman-Trilogie (Tvorimaja legenda). Aus der Geschichte des russichen Symbolismus*, The Hague 1960; A. Field, *The Created Legend: Sologub's Symbolic Universe*, „Slavic and East European Journal. New Series" 1961, vol. V (XIX), p. 314–349; O. Ronnen, *Toponyms of Fedor Sologub's «Tvormaja legenda»*, „Die Welt der Slaven" 1968, XIII, S. 307–318; E. Biernat, *Proza powieściowa F. Sołoguba*, „Przegląd Humanistyczny" 1978, nr 10; eadem, *Zum formalen von Bau Sologubs Trilogie Tvorimaja legenda*, im: *Fedor Sologub*, München 1984; L. Silard, *Дантов код русского символизма*, „Studia Slavica Hungarica" 1989, vol. 35, no 1–2, p. 61–95 (późniejszy przedruk w: eadem, *Герметизм и герменевтика,* Санкт-Петербург 2002, с. 162–205; eadem, *Ф. Сологуб и наследие герметизма в России начала XX века (к символике „Творимой легенды")*, в: *На рубеже двух столетий...*, с. 606–624; Х. Баран, *Об одном источнике романа Федора Сологуба „Творимая легенда"*, в: *Сборник статей к 70-летию проф. Ю. Лотмана*, Тарту 1992, с. 337–347, idem, *Триродов среди символистов: по черновикам „Творимой легенды" Федора Сологуба*, в: idem, *Поэтика русской литературы начала XX века*, Moskva 1993, с. 211–233; idem, *Федор Сологуб и критики: споры о „Навьих чарах"*, ibidem, с. 234–263; А. Эткинд, *Содом и Психея. Очерки интеллектуальной истории серебряного века,* Москва 1996, с. 181–187.

[108] O recepcji *Tworzonej legendy* zob.: А. Измайлов, *Новый роман Ф. Сологуба*, „Русское слово" 15 января 1909, № 11, с. 2.

dziełem intrygującym, lecz niepojętym, co swoją drogą stało się udziałem wszystkich omówionych tu rosyjskich powieści inicjacyjnych.

Trylogia Sołoguba to niewątpliwie jeden z najciekawszych przykładów powieści symbolistycznej, realizujący wiele nowatorskich idei, które wniósł do kultury rosyjskiej modernizm[109]. *Tworzona legenda* jako powieść ezoteryczna wpisuje się w tradycję europejską, ale jednocześnie jest od niej odmienna. Trzeba zaznaczyć, że pod tym względem zdecydowanie różni się ona również od wydanych wcześniej i później utworów symbolisty, co nie oznacza, że wątków ezoterycznych w twórczości Sołoguba brakuje. Znajdujemy je zarówno w powieści *Męczące sny* (*Тяжелые сны*, 1895) i *Mały bies*, jak i w najsłabszej, późnej *Zaklinaczce węży* (*Заклинательница змей*, 1921). Jednak o ile w wymienionych utworach są one elementem tła lub pojawiają się aluzyjnie i rzadko, to w *Tworzonej legendzie* budują ideologiczną oś powieści, której podporządkowane są wszystkie elementy dzieła. Bez zrozumienia ezoterycznego kodu trylogii lub przynajmniej rozpoznania jego elementów składowych jako przynależących do tradycji okultystycznej nie ma mowy o odczytaniu przesłania powieści, zrozumieniu semantycznych powiązań pomiędzy poszczególnymi częściami utworu. Wydaje się, że wszystko w tej powieści zostało zaplanowane i zrealizowane pod kątem ilustracji ezoterycznej idei o przemianie – transformacji człowieka i świata przez kreację, a więc o głównym postulacie europejskiego ezoteryzmu[110].

Trudności z opisem *Tworzonej legendy* jako tekstu ezoterycznego wynikają między innymi z wątpliwości związanych ze stosunkiem autora do okultyzmu. W gruncie rzeczy bardzo niewiele wiadomo na ten temat. Bez wątpienia Sołogub interesował się naukami tajemnymi, podobnie jak innymi modami kulturowymi tworzącymi przestrzeń rosyjskiego symbolizmu, jednak o jego przynależności do organizacji ezoterycznych

[109] Szeroko na ten temat pisze Elżbieta Biernat. Zob.: eadem, *Poetyka rosyjskiej powieści symbolistycznej*...

[110] Zob.: rozdział *Drogi wtajemniczenia* a w nim „filary ezoteryzmu" według Antoine Faivre'a.

dostępne źródła milczą. We wspomnieniach współczesnych, korespondencji „stowarzyszonych" lub „poszukujących" na próżno szukać informacji o uczestnictwie symbolisty w ruchu teozoficznym czy antropozoficznym. W dostępnych dziś archiwaliach rosyjskich grup, na przykład lóż masońskich czy organizacji paramasońskich, też brak nazwiska pisarza, co, oczywiście, nie przesądza sprawy i nie oznacza, że nie łączono jego osoby z okultyzmem[111]. Przeciwnie, Sołogub bardzo chętnie i zgodnie z duchem epoki budował własną legendę, bazując na sprawdzonych wzorcach. Współcześni potwierdzają, że jej podstawowym elementem był wizerunek maga. Jak napisze Biały, „buddyjski mnich z Himalajów, patrzący sucho i obojętnie na nasze sprawy", co aż zbyt wyraźnie nawiązuje do teozoficznego wątku mahatmów, trzymających pieczę nad losami Ziemi[112]. Kamienny spokój, oszczędność słów, aura tajemnicy to doskonały i wypróbowany kostium Mistrza, nawet jeśli pod tą maską ukrywała się wiedza tajemna, której źródłem były jedynie pilne studia nad literaturą i to niekoniecznie bardzo odległą w przestrzeni i czasie.

Osobiste archiwum pisarza, będące w podobnych sytuacjach cennym źródłem wiedzy, odsłaniającym wiele szczegółów biograficznych[113], zostało zniszczone tuż przed śmiercią Sołoguba. Wśród utraconych dokumentów, zawierających między innymi intymny dziennik i listy, znajdowała się także jego ostatnia powieść pt. *Równoległość* (*Опостен*, 1926), która – jeśli można sądzić na podstawie ocalonych kilku stronic – była utworem

[111] Zachowała się bardzo ciekawa relacja z pewnego eksperymentu, w którym brała udział grupa artystów Srebrnego Wieku. Mowa o tak zwanych „radienijach" (rytualnych tańcach-korowodach o charakterze transowym, praktykowanych przez sekty rosyjskie, na przykład chłystów). Uczestniczył w tym eksperymencie także autor *Małego biesa* o czym pisze Aleksandr Etkind. Zob.: А. Эткинд, *Хлыст. Секты, литература и революция*, Москва 1998, s. 8–9.

[112] Ale także „Dalajlama z prowincjonalnego miasteczka", co czyni tę charakterystykę co najmniej dwuznaczną. А. Белый, *Начало века*, Москва 1990, с. 484, 488.

[113] Taką rolę odegrał na przykład *Dziennik intymny* Biełego, dzięki któremu znane są przeżycia pisarza związane z jego inicjacją w TA. Zob.: А. Белый, *Материал к биографии (интимный)* в: Д. Мальмстад, *Андрей Белый и антропософия,* в: *Минувшее* 1992, т. 6, 8, 9.

inicjacyjnym, skomponowanym według tej samej zasady co interesująca nas trylogia[114].

Powieściowe wydarzenia *Tworzonej legendy* rozgrywają się w trzech czasoprzestrzeniach: w rewolucyjnej Rosji 1905 roku oraz na Balearach nękanych zagrożeniem erupcji wulkanu Dragonera, a także na planecie Ojle, baśniowej Ziemi Obiecanej Sołoguba, znanej również z cyklu jego wierszy. Przestrzenie te charakteryzują się różnym poziomem realizmu: od najbardziej zbliżonego do rosyjskiej, prowincjonalnej rzeczywistości początku XX wieku (chociaż nie bez elementów wykraczających poza realistyczne prawdopodobieństwo), przez w znacznym stopniu zmitologizowaną krainę Zjednoczonych Wysp, aż do zupełnie arkadyjskiej ziemi Ojle. Nie chodzi tu wszakże o prawdopodobieństwo, lecz o demonstrację możliwości twórczych człowieka, odzwierciedlenie jego duchowej rzeczywistości, nieograniczenie wolnej i zdolnej samym aktem woli nie tylko przemieniać, ale i tworzyć światy.

Postacią łączącą te trzy powieściowe wątki jest właśnie taki człowiek – Gieorgij Trirodow, właściciel ziemski, wdowiec, a nadto poeta i wynalazca, prowadzący niewielką szkołę według własnej, niekonwencjonalnej metody pedagogicznej[115]. To właśnie on w pierwszej części trylogii pozna i pokocha Jelisa-

[114] Wsiewołod Rożdiestwienskij pisał o losie archiwum Sołoguba: „Dwa dni przed śmiercią doprowadzono go do kominka, w którym spalił wszystkie listy, dzienniki, rękopis ukończonej powieści, mającej charakter autobiograficzny", *Письма Всеволода Рождественского о смерти Ф. Сологуба*, предисл. публ. и примеч. М. Рождественской, в: *Неизданный Федор Сологуб*, Москва 1997, с. 427. Cyt. za: М. Павлова, *Из поздних замыслов Федора Сологуба. Фрагмент романа „Опостен" (1925–1926)*, в: *На рубеже двух столетий...*, с. 506.

[115] Jak twierdzi Aleksandr Etkind, prototypem Trirodowa mógł być był Aleksandr Dubowicki, członek mistycznej grupy Jekatieriny Tatarinowej. Ten niezwykły człowiek prowadził w Moskwie szkołę, w której nieortodoksyjne praktyki religijne i specyficzne eksperymenty pedagogiczne były na porządku dziennym. Do zwyczajów należała dieta wegetariańska i zdrowe zasady żywieniowe, na które przyszła moda znacznie później – na przełomie XIX i XX wieku. Drastyczne metody wychowawcze Dubowickiego różniły się jednak znacząco od pedagogiki Trirodowa. W szkole należącej do bohatera omawianej powieści mamy raczej wariant pedagogiki waldorfskiej Steinera, gdzie nacisk kładzie się na wolność dziecka i rozwijanie jego twórczych możliwości, a nie na umartwienie ciała praktykowane przez Dubowickiego. Por. А. Эткинд, *Со-*

wietę Ramiejewą, która okaże się połączona tajemną duchową więzią z władczynią Balearów, królową Ortrudą (obie kobiety będą intuicyjnie czuły swoją obecność i bliskość niczym bohaterki słynnego filmu Krzysztofa Kieślowskiego *Podwójne życie Weroniki*). Jelisawieta i Trirodow odbędą mistyczne zaślubiny. Połączy ich skomplikowany obrzęd, którego alchemiczna symbolika hierogamiczna nie budzi wątpliwości[116]. Następnie „umrą dla tego świata", by przeżyć równoległe życie na Ojle. Po powrocie z tej alternatywnej, lecz równie realnej rzeczywistości, gdzie „poznają tajemnicę życia i śmierci", bohaterowie opuszczą Rosję i wyruszą na Baleary. Podróż odbędzie się kosmicznym pojazdem skonstruowanym przez Trirodowa – ogromną sferyczną kryształową oranżerią, zbudowaną na podobieństwo planety. Dla mieszkańców Zjednoczonych Wysp przybysze staną się z dawna oczekiwaną parą królewską, odnowicielami dynastii i świata, dwugłowym, męsko-żeńskim władcą idealnym, który wprowadzi ich w Wiek Złoty.

Jeśli potraktuje się *Tworzoną legendę* literalnie, nie zaś jako dzieło od początku do końca symboliczne, to w istocie, bujna fantazja autora, którą solidarnie gromili pierwsi recenzenci powieści, może zrobić wrażenie dość naiwnej, najdelikatniej rzecz ujmując. Wystarczy jednak czytać ten utwór zgodnie z klasyczną formułą tekstów inicjacyjnych, na przykład powieści różokrzyżowych, choćby najsłynniejszych z nich *Godów Alchemicznych Christiana Rosenkreutza*, a okaże się, że przemawia on obrazami wpisującymi się w znany schemat wtajemniczenia, gdzie główny bohater reprezentuje transformujące się „ja", które w procesie „rozpuszczania i oczyszczania" jednych elementów i integracji innych osiąga wreszcie formę androgynicznej jaźni – pełni, gdzie „sprzeczności przestają być sprzeczne".

Hermetyczny kod *Tworzonej legendy* nie uszedł uwadze badaczom twórczości Sołoguba. Najcenniejsze prace na ten temat

---

дом и Психея. Очерки интеллектуальной истории серебряного века, Москва 1996, с. 181–186.

[116] Szerzej na temat tej sceny pisałam w książce *Fenomen Sofii-Wiecznej Kobiecości w prozie powieściowej rosyjskich symbolistów*, Gdańsk 2002 (rozdział: *Tęsknota za Ojle. Kult Wiecznego Piękna w powieściach Fiodora Sołoguba*), s. 138–139.

należą do Leny Silard, która wskazała na możliwość ezoterycznej „systemowości" tej powieści[117]. Choć badaczka nie określiła bezpośrednich źródeł inspiracji symbolisty, pozostawiając to zagadnienie otwartym i nadal czekającym na szczegółowe zbadanie, rozszyfrowała jednak szereg symboli, wyrastających z tradycji alchemicznej i różokrzyżowej. Między innymi przeprowadziła drobiazgową analizę semantyki imion własnych, szczególną uwagę poświęcając głównemu bohaterowi trylogii.

Zarówno jego imię, jak i nazwisko mają, zdaniem Silard, hagiograficzne i jednocześnie hermetyczne źródła. Sołogubowski Gieorgij Trirodow – „Trzykrotnie Narodzony" nosi cechy świętego Jerzego, który miał trzy razy zmartwychwstawać podczas tortur, ale i odwołuje się do kluczowego symbolu tradycji ezoterycznej – mitycznego Hermesa Trismegistosa (Hermesa Po Trzykroć Wielkiego), czyli Merkuriusza, patrona rytów inicjacyjnych[118]. Silard charakteryzuje Trirodowa jako współczesnego alchemika, być może nawet członka zakonu Różokrzyża, w każdym razie kontynuatora działań przypisywanych uczestnikom bractwa.

Wskazując na obecną w trylogii symbolikę liczb, badaczka przedstawia Sołoguba jako pisarza doskonale zorientowanego w tradycji pitagorejczyków i orfików, a także – w kontekście innych powieściowych wątków – jako znawcę niuansów alchemii i gematrii kabalistycznej. Warto dodać, że po samobójstwie żony – Anastazji Czebotariewskiej – matematyczne zainteresowania symbolisty (a był on z zawodu nauczycielem matematyki) przekształciły się w rodzaj obsesji, która nie opuściła go

---

[117] Zob. Л. Силард, *Дантов код русского символизма*, в: eadem, *Герметизм и...,* с. 187, a także eadem, *Ф. Сологуб и наследие...* Na obecność alchemicznych wątków zwróciła uwagę także M. Lwowa. Zob.: М. Львова, *О композиции „Творимой легенды" Сологуба: О роли алхимических реминисценций в организации структуры романа*, artykuł dostępny wyłącznie w internecie: http://vestnik.yspu.org

[118] Nie znając jeszcze „hermetycznej" teorii Silard, która po raz pierwszy ujrzała światło dzienne w trudno dostępnym w Polsce czasopiśmie „Studia Slavica Hungarica" (t. 35; nr 1–2 za 1989 rok), wspólnie z Katarzyną Arciszewską doszłyśmy do bardzo podobnych wniosków. Zob.: nasz artykuł, zatytułowany *Alchemia „Tworzonej legendy" Fiodora Sołoguba*, opublikowany w pierwszym tomie *Światła i ciemności* z 2001 roku (s. 111–123).

aż do śmierci. Sołogub spędzał bardzo wiele czasu na spekulacjach matematycznych oraz studiach nad fizyką teoretyczną i astronomią. Przyjaciołom opowiadał o swoich obliczeniach związanych z problemem „czwartego wymiaru", będących zapewne nie tylko formą ucieczki przed rozpaczą i trudną do zniesienia rzeczywistością lat dwudziestych, ale także prawdziwie „naturfilozoficzną" próbą mierzenia się z pytaniami o istotę życia i śmierci[119].

Systemowy charakter hermetycznej wiedzy Sołoguba, świadczący być może o głębszym niż można byłoby podejrzewać zaangażowaniu pisarza w ezoteryzm, nie wyklucza obecności wpływów literackich na koncept *Tworzonej legendy*. Przeciwnie, polemika z antyezoteryczną powieścią o rosyjskim Zanonim, który wrócił na łono prawosławia, staje się w takim kontekście jeszcze bardziej prawdopodobna, przybierając formę osobistej deklaracji światopoglądowej. Argumentem, który przemawia za postawieniem tezy o bliskim pokrewieństwie i ideowej opozycji tych tekstów jest między innymi kompleks cech łączących bohatera omawianej trylogii z Jurijem Zacharjewem-Owinowem z utworu Sołowjowa. Wydaje się, że są to podobieństwa zbyt bliskie, by mogły być jedynie dziełem przypadku.

Na plan pierwszy wysuwa się, oczywiście, wspólne imię obydwu postaci. Jurij-Gieorgij to wciąż ten sam święty Jerzy, z całym zestawem atrybutów, o których pisała Silard. Bohaterowie są dokładnie w tym samym wieku. Mają po czterdzieści lat, chociaż wydają się znacznie młodsi (lub pozbawieni jakiegokolwiek wieku). Ich wygląd (szczupła sylwetka, blada twarz, zgodnie z zachodnią modą dokładnie wygolona) i sposób bycia (chłodna uprzejmość, ale i niezłomna wola, którą potrafią niezauważalnie narzucić innym), a także emocjonalna oschłość (przenikliwe spojrzenie, twarz niezdradzająca uczuć) czyni z nich niemal bliźniaków, lub... adeptów tej samej formacji.

Obydwaj mają za sobą zagraniczne studia. Trirodow jest chemikiem w stopniu privat-docenta, ale jego wiedza i umiejętności wykraczają daleko poza dwudziestowieczne standar-

[119] Na ten temat zob.: М. Павлова, *Из поздних замыслов Федора Сологуба...*

dy nauk ścisłych, wskazując wyraźnie na zainteresowania alchemią, a zwłaszcza procesami transformacji, czyli Wielkim Dziełem hermetystów. Wykształcenie Owinowa, zarówno to uniwersyteckie, oczywiście, przyrodoznawczo-filozoficzne, jak i „pozauniwersyteckie" – różokrzyżowe, stawia go gdzieś na szczytach ludzkich możliwości. Bohaterowie powracają do Rosji po latach nauki i wędrówki. *Magowie* Wsiewołoda Sołowjowa rozpoczynają się właśnie od przyjazdu Owinowa. W dziele Sołoguba powrót ma miejsce zaledwie rok przed opisywanymi wydarzeniami. Postacie te spowija jednakowo nieprzenikniony nimb tajemnicy. Sami bohaterowie mówią o swojej przeszłości bardzo zdawkowo. Niewiele wiadomo o ich zagranicznej tułaczce, a to, co dociera do uszu ciekawskich, wskazuje na jakieś mroczne przedsięwzięcia, w których brali udział.

Obaj pilnie strzegą swoich tajemnic przed światem zewnętrznym. Odrzucają także oferty współpracy z lokalnymi bractwami, choć ich przedstawiciele (mason Somonow z utworu Sołowjowa i książę Dawidow z powieści Sołoguba) bardzo o nich zabiegają. Swoją drogą jest to wątek niezwykle interesujący z punktu widzenia studiów nad rosyjskimi ruchami ezoterycznymi końca XIX i początku XX wieku. Wskazuje bowiem na podobny, negatywny stosunek obydwu autorów do sformalizowanego okultyzmu, zwłaszcza wolnomularstwa, jako organizacji znacznie bardziej zainteresowanej zdobywaniem wpływów politycznych niż duchową inicjacją członków. Ten zarzut spotyka się i dzisiaj. Znawcy tematu przekonują o istnieniu w ramach wielu nurtów masonerii dwóch odrębnych ścieżek: tak zwanego wolnomularstwa prawdziwego, tj. inicjacyjnego, oraz politycznego, z duchowym wtajemniczeniem mającego niewiele wspólnego, za wyjątkiem przejętej symboliki. Ona jednak w tym drugim wypadku pełni rolę zaledwie atrakcyjnej dekoracji, zestawu pustych znaków, nie zaś – jak w rytach prawdziwie wtajemniczeniowych – narzędzi specjalnych, służących duchowej praktyce.

Z drugiej strony wprowadzenie przez Sołoguba postaci księcia Emmanuela Dawidowa, przychodzącego z misją od jakiejś bliżej nieokreślonej wspólnoty, pozwala autorowi na

wyrażenie jednoznacznie negatywnej oceny chrześcijaństwa, dodajmy: zdecydowanie opozycyjnej wobec przesłania dylogii Sołowjowa, apoteozującego ideę powrotu marnotrawnego syna – Owinowa na łono Kościoła. Dawidow, który – zdaniem badaczy – nosi wiele cech identyfikujących go z Chrystusem (między innymi imię i nazwisko oraz „ikoniczny" wygląd, a także cały szereg wypowiadanych kwestii[120]) pełni rolę posłańca, mającego nawrócić Trirodowa na właściwą drogę (jak o. Nikołaj z powieści Sołowjowa). Jednak wizja chrześcijaństwa, zarówno dogmatycznego, jak i niekonfesyjnego[121], którą oferuje książę, jest dla bohatera powieści Sołoguba nie do przyjęcia. Chrześcijaństwo, hołdujące bierności i pokorze, a nade wszystko jego bezsilność wobec cierpienia i śmierci, w *Tworzonej legendzie* przegrywa z *inną drogą* – wolicjonistyczną, ezoteryczną doktryną Trirodowa:

> Триродов продолжал:
>
> – Знайте, что я никогда не буду с вами, не приму ваших утешительных теорий. Вся ваша литературная и проповедническая деятельность в моих глазах – сплошная ошибка. Роковая ошибка. Я не верю ни во что из того, о чем вы так красноречиво говорите, прельщая слабых. Не верю.
>
> Гость молчал.
>
> – Оставьте меня! – решительно сказал Триродов. – Нет чуда. Не было воскресения. Никто не победил смерти. Над косным, безобразным миром восставить единую волю – подвиг, еще не свершенный [...] Я знаю верный путь. Мой путь. (cz. 1, s. 301)

Płaszczyzną, na której można obserwować interesujący dialog powieści Sołoguba z dziełem Sołowjowa, jest także wielce znacząca dla utworów inicjacyjnych, specyficzna sfe-

[120] Zob.: Х. Баран, *Поэтика русской литературы начала XX века*, Москва 1993, с. 211–233 (*Триродов среди символистов: По черновикам «Творимой легенды» Федора Сологуба*).

[121] Henryk Baran dowodzi, że Dawidow przybywa z misją wcielenia Trirodowa do organizacji wzorowanej na neochrześcijańskim środowisku skupionym wokół Mierieżkowskich (w powieści parodyjnie nazywanych Pirożkowskimi). Ibidem.

ra relacji miłosnych. Protagonistów tych tekstów łączą niemal identyczne doświadczenia osobiste, związane ze śmiercią ich ukochanych: hrabiny Sonnefeld (Owinow) i żony Lilith (Trirodow). Nawiasem mówiąc, te kobiece postaci także mają wiele cech wspólnych, co wskazuje na podobną ich rolę w strukturze utworów. Zostały one skomponowane według tego samego modelu jako bohaterki lucyferyczne (pamiętajmy o relatywnie pozytywnym znaczeniu tego określenia w ezoterycznej „ekonomii" wtajemniczenia[122]), tj. niepogodzone z rzeczywistością, chroniące się w krainie marzeń, „mówiące temu światu wieczne «nie»" (Lilith) i „żyjące w innym, tajemnym, mistycznym świecie wspaniałych snów" (Sonnenfeld), a ostatecznie wybierające eskapizm śmierci. Właśnie w tym miejscu zaczyna się ujawniać także kanwa powieści Novalisa *Henryk von Ofterdingen*, w której wątek odejścia do innego świata ukochanej Matyldy, ucieleśniającej owo dążenie ludzkiego „ja" do ideału, a następnie pojawienie się drugiej kobiety (Cyane), reprezentującej cechy przeciwstawne (nie tyle sprzeczne, co komplementarne), jest przewodnim motywem scenariusza inicjacyjnego, stworzonego przez romantyka.

W powieściach Sołoguba i Sołowjowa przemiana miłosnej konfiguracji przebiega niemal identycznie jak w utworze Novalisa. Wszyscy trzej bohaterowie (Ofterdingen, Owinow oraz Trirodow) otrzymują z „innego, duchowego świata" (od Matyldy, hrabiny Sonnenfeld oraz Lilith) zgodę na przyjęcie nowej „ziemskiej" miłości, mającej dopełnić tamto pierwsze „liryczne" uczucie, przerwane przez śmierć. Gdy pojawia się „druga ukochana" (Cyane-Zinaida-Jelisawieta), jej rola zostaje zdeterminowana przez inicjacyjny scenariusz. W każdym przypadku jest to „ziemska", „słoneczna" dziewczyna, której celem jest oderwanie bohatera od lucyferycznych, księżycowych dali i przywrócenie go światu. Ów wątek dwu kobiet, reprezentujących odmienne, lecz nierozerwalnie ze sobą związane prawdy, uczestniczące w procesie transformacji, Sołogub ogrywa w powieści bardzo konsekwentnie. Kilkakrotnie powraca do tego

[122] Jak powiada Prokopiuk, chodzi wszakże o „utrzymanie człowieka w polu wolności, w napięciu pomiędzy Lucyferem a Arymanem", idem, *Ścieżki wtajemniczenia. Gnosis aeterna...*, s. 82.

motywu, przy czym fragmenty te przyjmują formę deklaracji filozoficznych, co również wskazuje na ich bliskość z prozą niemieckiego romantyka[123].

> Всегда человеку даются две жены и даются ему вечно две истины. Как эти две истины, неслиянные и нераздельные, вечно враждебные одна другой, так и две жены человека всегда враждуют одна с другою [...]. Первая жена – лунная мечта Лилит, обвеянная тишиною и тайною, подобными тишине и тайне могилы. Это – вечная сестра, всегда зовущая в далёкий путь. Вторая ему жена – солнечная, голубая, золотая Ева. Это – вечная Любовница, чужая, но близкая, Госпожа его дома, Мать его детей, всегда влекущая к его успокоению. (cz. 3, s. 33–34)

Co istotne, nie tylko mężczyzna, reprezentujący transformujące się „ja", przemienia się pod wpływem owych dwóch „kobiecych" sił, ale też one podlegają przeobrażeniom na wspólnej drodze do jedni. By mógł dokonać się akt ostatecznej hierogamii, „ironiczna", ziemska Jelisawieta-Aldonsa musi zintegrować się z „liryczną" Lilith-Dulcyneą.

> Дульцинею любят, – говорила Елисавета, – но полнота жизни принадлежит Альдонсе, становящейся Дульцинеею. (cz. 1, s. 234)

Ta zasada znajdzie wyraz także w dwóch przydomkach Jelisawiety. Podczas gdy zwykli ludzie (niewtajemniczeni) nazywać ją będą „Gałązką" (ros. веточка, od zdrobnienia imienia Елисаветочка), Trirodow jako świadomy uczestnik odbywającego się misterium nazwie ją swoją „tajemną różą", czym wskaże na transformacyjny charakter obydwu obrazów, wpisujących się w tradycję różókrzyżową, w swym głównym symbolu – róży zakwitającej na przecięciu ramion drewnianego krzyża – odzwierciedlającym syntezę materii i ducha[124].

[123] Zob.: W. Kunicki, *Wstęp*, w: Novalis (Friedrich von Hardenberg), *Henryk von Ofterdingen*, tł. W. Kunicki, Wrocław 2003, s. XXXVIII.

[124] Na temat „wielopoziomowej" inicjacyjnej symboliki tego obrazu zob.: R. Edighoffer, *Różokrzyżowcy*, tł. K. Marczewska, Warszawa 1998, s. 187–203,

> Глупые зовут тебя Веточкою, веткою, для мудрого ты – таинственная роза. (cz. 3, s. 169)

Inny motyw roślinny obecny w *Tworzonej legendzie* odsyła ponownie do ezoterycznej symboliki *Henryka von Ofterdingena*. Konkretnie – do kluczowej pierwszej sceny powieści, w której bohater śni arkadyjski sen o cudownym spotkaniu z błękitnym kwiatem, zapowiadającym wszystkie późniejsze wydarzenia. Jelisawieta, główna bohaterka utworu Sołoguba, w pierwszej scenie *Tworzonej legendy*, zanim zdążą się pojawić się jakiekolwiek ezoteryczne aluzje, zostaje określona jako miłośniczka koloru żółtego oraz złota, a ponadto z pozoru „niewinnej" rośliny, noszącej w słowiańszczyźnie niezbyt romantyczną nazwę kurzyśladu (ros. куреслеп, łac. *Anagallis foemina*), który okazuje się jednak niczym innym jak Novalisowym błękitnym kwiatem, a więc symbolem najwyższego poznania, mistycznego olśnienia i – co najważniejsze – obietnicy androgynicznej jedni:

> Она любила желтый цвет, куреслеп и золото [...] Желтый цвет радовал Елисавету. В этом было очень далекое, досознательное, воспоминание, словно из иной жизни, прежней. (cz. 1, s. 7)

A zatem owa wstępna charakterystyka, oparta na połączeniu trzech znaczących elementów: barwy żółtej, symbolizującej wieczność, przemienienie i duchowe wtajemniczenie[125], błękitnego kwiatu jako symbolu mistycznej unii, oraz złota – alchemicznego znaku zintegrowanej jaźni i ekwiwalentu kamienia filozoficznego[126], staje się w istocie zamaskowaną formułą powieści, tajnym wzorem, który określi prawdziwy sens opowiedzianej historii, ukryty pod maską ziemskich zdarzeń (zwróćmy uwagę na subtelną aluzję, którą czyni narrator, wskazując na „przedświadome wspomnienia" Jelisawiety). Co więcej,

---

a także J. Prokopiuk, *Nie ma Krzyża bez róży*, cz. 1 i 2, www.gnosis.art.pl. Na ten motyw w powieści Sołoguba zwróciła także uwagę Silard. Zob.: Л. Силард, *Дантов код*..., с. 188–190.

[125] Zob.: *Leksykon symboli Herdera*, s. 355.

[126] Ibidem, s. 348.

ten Novalisowy motyw powróci w innym miejscu *Tworzonej legendy*, gdzie znajdziemy sformułowanie, odnoszące się do przemiany głównej bohaterki, wyrażające się symbolicznym obrazem transfiguracji barw:

> При Тридодове солнечно-желтая Елисаветина глубина претворялась в голубую бездонную высь. (cz. 1, s. 166)

Słoneczna Jelisawieta w hierogamicznej unii z Trirodowem staje się błękitna jak Matylda, której twarz ujrzał Ofterdingen właśnie w kielichu błękitnego kwiatu, a także jak jej „następczyni", ziemska Cyane, której imię oznacza tę właśnie barwę. Dodajmy, że gdy sołogubowski król-poeta Gieorgij Pierwszy już jako istota zintegrowana i pełna obejmie rządy Zjednoczonych Wysp, budynek wspaniałego królewskiego pałacu będzie także lśnić barwą błękitu – symbolem cudu spełniającego się snu o wszechjedności:

> Двери этого великолепного голубого здания открылись. Король Георгий Первый вступил на землю своего нового отечества, чтобы царствовать в стране насыщенной бурями. (cz. 3, s. 221)

Warto przypomnieć w tym miejscu, że inny rosyjski symbolista Wiaczesław Iwanow widział w obrazie błękitnego kwiatu z *Henryka von Ofterdingena* najważniejszy symbol inicjacyjny. We wspomnianym wcześniej eseju *O Novalisie* pisał on, że „poszukiwania Błękitnego Kwiatu oznaczają drogę miłości, prowadzącą kochającego do świątyni Duszy Świata", co więcej, podkreślał, że droga ta oferuje człowiekowi dar z rąk wybranej w Bogu ukochanej, a darem tym jest „poznanie wszystkich Boskich tajemnic" („целостное знание Божественной тайны"), które przemieniają świat w teurgiczne mocarstwo[127]. Romantyczne inspiracje obydwu rosyjskich

[127] Oto cytat w oryginale: „Мы видим [...], что искания Голубого Цветка означают путь любви, ведущей любящего в сокровенное святилище Мировой Души и сулящей ему там, как дар, переданный из рук обретенной в Боге возлюбленной, целостное знание Божественной тайны и преобра-

symbolistów, prowadzące ich do bardzo podobnych wniosków, nie budzą wątpliwości.

W inicjacyjny scenariusz *Tworzonej legendy* wpisane są także inne wątki zaczerpnięte czy raczej twórczo zaadaptowane przez Sołoguba z pierwszej sceny *Henryka von Ofterdingena*. W powieści romantyka spotkanie błękitnego kwiatu, zwiastującego późniejsze „rozpoznanie" w realnym świecie ukochanej Matyldy, poprzedza kąpiel bohatera, który zanurza się w oczyszczających wodach źródła. Pierwszą sceną *Tworzonej legendy* jest również kąpiel w rzece (tym razem – Jelisawiety, która wszakże za chwilę spotka Trirodowa – swego przyszłego ukochanego).

W baśniowej scenerii proroczego snu Ofterdingena centralnym miejscem Novalis czyni ogromną misę wypełnioną świetlistą, dynamicznie zmieniającą się cieczą, dzięki której bohater zyskuje moc i olśnienie. Scena kąpieli kończy się „słodką drzemką", podczas której Henryk śni „o niedających się opisać zdarzeniach". Sołogub wykorzystuje bardzo podobny, choć nie identyczny, motyw we wspomnianej wcześniej, kluczowej dla inicjacyjnego scenariusza, scenie zaślubin. Jelisawieta i Trirodow piją z czary „szerokiej jak świat" tajemną, „żywą" ciecz, wielobarwną i świetlistą, by dzięki niej zapaść w sen-śmierć i śnić na jawie swoje nowe życie na cudownej Ziemi Ojle.

Na tym nie kończą się podobieństwa między tymi utworami. Motywem łączącym obydwie powieści są na przykład minerały, odgrywające rolę przedmiotów symbolicznych. Novalis, z zawodu geolog, naturfilozof-praktyk był znawcą kryształów, których powstanie wpisywał zresztą w ezoteryczną koncepcję ewolucji. W jednej ze scen powieści bohaterem uczynił górnika-mineraloga, wyjaśniającego „duchowy" cel badań tych „ukrytych skarbów Ziemi". W ostatniej scenie *Henryka von Ofterdingena* kluczowym przedmiotem miał być karbunkuł, wielki rubin – kamień, mający zwieńczyć królewską koronę – symbol władzy idealnej, ostateczny rezultat przemiany. Pryzmat przypominający czerwony kryształ jest również jednym z najważniejszych magicznych przedmiotów Trirodowa (ko-

жающую мир теургическую державу", Вяч. Иванов, *О Новалисе*, в: idem, *Собрание сочинений...*, т. 4, с. 275.

lekcja rozmaitych minerałów spoczywa na biurku rosyjskiego Ofterdingena).

Obiekt ten w powieści Sołoguba powstaje w wyniku alchemicznego procesu transformacji ciała ludzkiego. Przedmiotem tego doświadczenia jest Dmitrij Matow, demoniczne *alter ego* głównego bohatera, który w wyniku skomplikowanych procedur zostaje poddany krystalizacji, by po upływie odpowiedniego czasu, zostać przywrócony do życia już jako nowy, przemieniony człowiek. Tę symboliczną scenę, która w powieści Sołoguba jest sprowadzona do szczegółowego opisu procedur przypominających doświadczenia średniowiecznych alchemików, można uznać za próbę przedstawienia kolejnego etapu procesu integracji jaźni, polegającego w tym wypadku na włączeniu w jej strukturę „zneutralizowanego" poprzez śmierć, mrocznego „ja". Rozprawa Trirodowa z Matowem, który reprezentuje w powieści Sołoguba wszelkie złe, „zwierzęce" instynkty (nieokiełznaną chuć, folgowanie swoim zachciankom itd.), jest, jak się wydaje, symbolicznym aktem pokonania bestii (*vide* św. Jerzy i jego zwycięskie starcie ze smokiem). Wyjaśnienie to jest o tyle prawdopodobne, że zakończenie trwającego pół roku dzieła „odradzania" Matowa ma odbyć się jednocześnie z symbolicznym finałem powieści, zamykającym cały proces inicjacji. Dodajmy, że scena ta odsyła do bardzo podobnego obrazu w powieści *Henryk von Ofterdingen* (dokładnie, z baśni Klingsohra), gdzie jedna z postaci – Ojciec – spoczywa w misie napełnionej roztworem, czekając (jak Matow) aż skończy się „galwaniczny" proces przemiany ciała i nastąpi przebudzenie oraz zjednoczenie[128].

Z dziełem Novalisa łączy *Tworzoną legendę* także jeden z hierogamicznych wątków, związanych z postacią „pierwszej ukochanej" bohatera, a zatem z pierwszym etapem jego inicjacji-integracji. Widomym rezultatem mistycznej unii Lilith i Trirodowa jest ich syn – Kirsza, niezwykły chłopiec, syderyczne dziecko o cechach Novalisowego Astralisa – syna Matyldy i Henryka. Gwiezdny chłopiec, pośredniczący między matką a ojcem, czyli światem gwiezdnym i ziemskim, symbolizuje na

[128] Zob.: Novalis, *Henryk von Ofterdingen...*, s. 155–156 (cz. 1, r. IX).

płaszczyźnie inicjacji wcieloną w życie koincydencję dwóch przestrzeni (ponownie ducha i materii), dokonującą się w tyglu integrującej się jaźni[129].

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę również na inny pokrewny motyw łączący powieść Sołoguba tym razem z *Wielkim Różókrzyżowcem* Wsiewołoda Sołowjowa. Mowa tu o wątku niewinnych „cichych dzieci" (тихие дети), wielokrotnie analizowanym przez badaczy w rozmaitych kontekstach[130], który jest jednym z najbardziej charakterystycznych, jeśli nie obsesyjnych, motywów twórczości rosyjskiego symbolisty, by przywołać znaną frazę: „Живы дети, только дети – Мы мертвы, давно мертвы". Interesujące, że bardzo podobny wątek znajdujemy właśnie w dylogii Sołowjowa. Tu także, co prawda, epizodycznie, ale za to w ważnym ideowo fragmencie, poświęconym magicznym praktykom hrabiego Cagliostro, pojawiają się identyczne jak u Sołoguba „niewinne dzieci": androgyniczne, aniołopodobne istoty, które zachowały jeszcze czystość, a dzięki niej „kontakt z niebem":

> В обширных печатных и письменных материалах, относящихся до Калиостро, сохранился рассказ очевидца об этом первом его сеансе „голубков" в Страсбуре. [...] „Голубки", посредством которых Калиостро мог сноситься с миром чистых духов, должны были обладать полнейшей детской чистотою и невинностью. [...] Дети были одеты в длинные белые туники, опоясанные золотыми поясками; волосы их тщательно расчесаны и надушены какой-то особой ароматичной эссенцией. Калиостро подводил этих детей к мраморному, поставленному посреди зала столу, на котором стоял сосуд, наполненный водою. Он разместил детей вокруг стола, заставил их взяться за руки, так что они образовали непрерывную цепь; затем он произнес над ними какие-то слова на непонятном язы-

[129] Analogiczny motyw, tyle że zakończony porażką znajdujemy w *Srebrnym gołębiu* Biełego.

[130] Do ostatnich publikacji na ten temat należy książka Margarity Pawłowej. Zob.: М. Павлова, *Писатель-инспектор. Федор Сологуб и Ф. К. Тетерников*, Москва 2007.

ке и каждого по очереди заставлял глядеть в сосуд с водою. Все эти шесть мальчиков и шесть девочек, поглядев в воду несколько мгновений, восклицали, что они видят ангелов.

Trudno nie zwrócić uwagi na stroje, w które przebrane są „gołąbki" Wielkiego Kopta. Są to białe tuniki, a one stanowią jeden z obrazów, które występują „masowo" nie tylko w *Tworzonej legendzie*, gdzie tak właśnie ubrani są podopieczni Trirodowa (i ich nauczycielki), ale niemal w każdej powieści Sołoguba i wielu jego opowiadaniach[131].

Trzeba zaznaczyć, że apoteoza niewinnego dziecka, pełniącego rolę pośrednika pomiędzy niebem a ziemią, istoty o wyjątkowych, niemal boskich cechach, która zapowiada nadejście nowej ery, łączy omawiane utwory z ezoteryczną koncepcją rozwiniętą przez kontrowersyjnego okultystę Aleistera Crowleya w pierwszych latach XX stulecia. Dariusz Misiuna, polski badacz dziejów zachodniego ezoteryzmu pisze: „W kwietniu 1904 roku, podczas pobytu w Kairze, Crowley otrzymał serię przekazów mistycznych zawierających treści z pogranicza snu i jawy. W terminologii okultystycznej były to treści pochodzące ze świata astralnego, a więc świata na pograniczu nieświadomości indywidualnej i zbiorowej. Obfitowały one w wizje apokaliptycznego kresu ładu chrześcijańskiego i narodzin nowej epoki, której dominującym archetypem miało być zwycięskie dziecko. Nowa epoka rodzić się miała w bólu i cierpieniu. Miazmaty lęków i koszmarów przesłaniały widzenie jej zarysów. Niemniej jednak apokalipsa w wizji Crowleya nie oznaczała ostatecznego końca świata rzeczywistego, a jedynie kres ładu

[131] Warto dodać, że tuniki (a także odsłonięte ramiona i nogi) znajdujemy także w innym fragmencie omawianej powieści Ws. Sołowjowa (być może obaj pisarze posiadali podobną wrażliwość, a co za tym idzie, swoiste wyobrażenie piękna). Jedna z pierwszych scen *Magów* przynosi obraz Ziny przebranej za westalkę, która w spektaklu przygotowanym przez grupę pensjonarek odgrywa rolę antycznej bogini. O estetycznych upodobaniach Sołoguba, w tym voyeurystycznych motywach jego twórczości, pisałam w: *Modernistyczne perwersje. Akt malarski i akt literacki (Ze studiów nad wizerunkami kobiet w rosyjskiej powieści symbolistycznej)*, w: *Portret – akt – martwa natura. Semiotyka mediów*, red. G. Bobilewicz, J. Faryno, Warszawa 2002.

patriarchalnego wspieranego przez ortodoksyjne (w przeważającej mierze monoteistyczne) religie prawa i porządku. [...] W nowej epoce, erze Horusa – zwycięskiego dziecka w koronie – jedynym prawem miało być realizowanie własnej prawdziwej woli. [...] Era Horusa miała być epoką indywidualizmu i wolicjonalizmu, twórczości i niezależności. Człowiek przyszłości łączył w sobie cechy dziecka i nietzscheańskiego Übermenscha, swawolność z wolą czynu, gwałt z rozkoszą"[132]. Wiele wątków identycznych z wizją Crowleya znajdujemy w powieści Sołoguba. Obok postaci dzieci, wychowanków Trirodowa, istot niewinnych i pozbawionych lęku, a co za tym idzie, twórczych i wolnych, mamy specyficzne elementy uzupełniające ten obraz, na przykład niezwykłą kolekcję figur i wizerunków Horusa – Boskiego Dziecka (Божественный Отрок), zgromadzoną przez Trirodowa.

W tym kontekście nie sposób nie wspomnieć o wizytach Crowleya w Rosji. Trudno mówić, co prawda, o bezpośrednim wpływie myśli ezoteryka-skandalisty na kształt *Tworzonej legendy*, jako że jego pierwszy pobyt w Sankt-Petersburgu (w 1898 roku) miał miejsce jeszcze przed owymi mistycznymi wizjami, które zdeterminowały późniejszą jego drogę, natomiast drugi – moskiewski (w 1913 roku) zdarzył się już po publikacji pierwszej części *Tworzonej legendy*, niemniej jednak zastanawiająca jest zbieżność obydwu koncepcji. Według dostępnych danych Crowley przybył do Rosji w 1913 roku jako impresario trupy skrzypaczek-tancerek, zwanej „Ragged Ragtime Girls", koncertującej na scenie moskiewskiego „Akwarium". Inicjatorem tournée miał być jego rosyjski przyjaciel Gieorgij Raffałowicz. Okultysta spędził w stolicy Rosji sześć tygodni. Występy przeszły niemal niezauważone. Nie wiadomo, czy w tym czasie Crowley prowadził jakąś działalność ezoteryczną. Z jego wspomnień wynika, że był jednak pod ogromnym wrażeniem panującej w Moskwie „okultystycznej atmosfery". Jak powiada William F. Ryan, brytyjski badacz dziejów kultury rosyjskiej,

[132] Zob.: D. Misiuna, *„Krucjata dziecięca" (archetyp dziecka w filozofii okultystycznej i kulturze XX wieku)*, tekst udostępniony przez autora w portalu internetowym poświęconym ezoteryce http://www.okultura.pl/texts/krucjata.html.

dzięki któremu ten epizod ujrzał światło dzienne[133]: „Czas spędzony w Moskwie w rzeczy samej był owocny dla Crowleya. Na temat Rosji napisał on obszerny poemat *Boży Gród* [*Cite of God* – M. R.] oraz *Gwóźdź programu* – o podróży na słynny jarmark w Niżnim Nowogrodzie; ponadto krótkie wiersze [...] o nocnym morderstwie pod murami Kremla oraz *Iwan, niepokonany car*. Napisał także kilka utworów niezwiązanych z Rosją: *Morfina* (o narkomanii), *Nowy księżyc*, „masoński" poemat dramatyczny *Okręt* (włączony później w *Rytuał Gnostyckiego Kościoła Katolickiego*), wiersz *Hymn do Pana* (*Hymn to Pan*), powieść *Zagubiony kontynent* (o Atlantydzie i utraconej mądrości antycznych autorów). Wszystko to w ciągu sześciu tygodni [...]"[134]. Już po powrocie opublikował esej *Serce Świętej Rusi* oraz studium *O realizmie w literaturze rosyjskiej*, poświęcone twórczości Dostojewskiego[135]. Ryan podkreśla, że „[...] bez względu na to, z jak wielkim przekonaniem Crowley wypowiadał się na temat duszy rosyjskiej i rosyjskiego mistycyzmu, nie ma dowodów na to, że będąc w Rosji, spotykał się z kimkolwiek z teozofów, antropozofów [...] czy innych amatorów okultyzmu, od których kipiał ten kraj w przededniu rewolucji"[136].

Nie ulega wątpliwości, że ezoteryczne koncepcje Crowleya w okresie poprzedzającym powstanie *Tworzonej legendy* były już skrystalizowane. Być może za sprawą znajomych lub uczniów okultysty docierały do Rosji, podobnie jak wiele

---

[133] Ryan jest między innymi autorem publikacji *The Bathhouse at Midnight: An Historical Survey of Magic and Divination in Russia*, Sutton-Pennsylvania 1999, która ukazała się niedawno w Rosji. Zob.: В. Райан, *Баня в полночь. Исторический обзор магии и гаданий в России*, Москва 2006.

[134] Cytat pochodzi z rosyjskiego przedruku artykułu Ryana *The Great Beast in Russia: Aleister Crowley's Theatrical Tour in 1913 and his Beastly Writings in Russia*. Zob.: В. Райан, *Великий Зверь в России: Театральное турне Алистера Кроули в 1913 году и сочинения Зверя, написанные в России*. Obszerne fragmenty zostały zamieszczone na jednej z popularnych w Rosji stron internetowych poświęconych Crowleyowskim naukom ezoterycznym: http://www.thelema.ru. Oryginał artykułu znajduje się w tomie prac: S*ymbolism and After. Essays on Russian Poetry in Honour of Georgette Donchin,* ed. A. McMillin, Bristol 1992.

[135] Ibidem.

[136] Ibidem.

innych idei „importowanych" w tym czasie zza granicy. Być może wolicjonistyczna koncepcja Crowleya i Sołoguba wyrasta z tych samych ezoterycznych inspiracji, a ich zbieżność potwierdza jedynie tezę o wspólnym dla Europy przełomu wieków „okultystycznym syndromie". Na razie kwestia musi pozostać nierozstrzygnięta z powodu braku dokumentów mogących ją potwierdzić.

Zasadniczy motyw, wokół którego zbudowany jest inicjacyjny koncept *Tworzonej legendy*, to idea przemienienia świata za pomocą aktu woli, co znalazło swój wyraz między innymi w metaforycznym tytule trylogii, a także w cytowanym już jej pierwszym zdaniu, stanowiącym rodzaj magicznej formuły wyznaczającej kolejność zdarzeń[137]. W omawianej powieści będzie ją wcielać w życie mag-Trirodow, człowiek wyprzedzający swój czas, antycypujący, ale i kreujący nową erę, naturfilozof-poeta (ponownie według modelu Novalisa), obdarzony zestawem stosownych atrybutów. Po pierwsze, jako chemik – wiedzą na temat jednego, wspólnego prawa rządzącego „we wszystkich wymiarach i światach". Po drugie, jako poeta – imaginacją, czyli kreacyjną wolą, stanowiącą główną siłę napędową kosmicznej ewolucji:

> Я этого хочу. Разве это не достаточный мотив? И все то, что я думаю о будущем человечества, о его завтрашнем дне, оправдывает мою решимость идти к источникам власти, чтобы сделать попытку хоть сколько-нибудь ускорить неизбежное течение событий. Поступая так, я не самовольничаю, – я сливаю свою волю с волею множеств и с Единою миродержавною Волею. (cz. 3, s. 16)

Dodać należy, że aby mogła dokonać się owa transformacja rzeczywistości, podmiot musi zyskać gotowość do czynu: sam stać się istotą przemienioną i zintegrowaną. Etapy tego procesu, związane z „włączaniem" poszczególnych aspektów jaźni, reprezentowanych przez Lilith, Jelisawietę i Matowa obserwujemy w toku powieściowych wydarzeń.

---

[137] Zob.: s. 332.

Wolicjonistyczna koncepcja Trirodowa (będąca, jak można się domyślać, *idée fixe* samego autora) zostaje zrealizowana na kilku płaszczyznach powieści, poprzez wiele jej wątków, spotykających się w finale. Zasadą ilustrującą tę ideę rządzi w *Tworzonej legendzie*, podobnie jak w powieści *Henryk von Ofterdingen*, złożony paralelizm kompozycyjny, dzięki któremu udaje się obydwu autorom wyrazić hermetyczną regułę odpowiedniości. Oto myśl Novalisa, która mogła poddać rosyjskiemu symboliście pomysł równoległych światów jako obszarów odzwierciedlających wewnętrzny proces przemiany bohatera:

> Wszechświat rozpada się na nieskończone, objęte większymi wszechświaty. Wszystkie zmysły są w końcu jednym zmysłem. Jeden zmysł niczym jeden świat stopniowo prowadzi do wszystkich światów [...]. Tylko osoba uniwersalna jest w stanie zyskać wgląd w zależności naszego świata. Trudno powiedzieć, czy trwając w zmysłowych ograniczeniach naszego ciała, rzeczywiście będziemy pomnażać nasz świat nowymi światami, nasze zmysły nowymi zmysłami; czy też każdy wzrost naszego poznania, każda nowo nabyta umiejętność przyczynia się tylko do wykształcenia naszego zmysłu aktualnego świata.
>
> – Może obie te możliwości tworzą jedność – powiedział Henryk – wiem tylko, że baśń jest dla mnie całościowym narzędziem poznania mojego teraźniejszego świata. (*Henryk von Ofterdingen*, s. 183)

Równoległe światy – Ojle i Zjednoczone Wyspy – są w powieści Sołoguba odpowiednikami określonych stanów ducha/jaźni Trirodowa. Baśniowa, daleka planeta Ojle, odpowiada fazie „lirycznej" Lilith, natomiast słoneczne Baleary królowej Ortrudy, etapowi jej „sobowtóra" – słonecznej, „ironicznej" Jelisawiety. Ich przemienienie, do którego dochodzi w wyniku wizyty zintegrowanego już bohatera (Trirodow przybywa w parze z Jelisawietą, która stanowi z nim jedność), przebiega zgodnie z ustaloną kolejnością procesu inicjacji. Najpierw transfiguracji podlega żywioł liryczny

– Ojle, następnie ironiczny – Baleary. Porządek przemian każdej z nich wyznaczają ponownie trzy etapy: „liryka", „ironia" i śmierć, warunkująca odrodzenie. Szczególnie jasno Sołogub wyraża tę zasadę, opisując losy bohaterów na ziemi Ojle:

> Мечты вырастали – благоуханные цветы. Благостная царила над ними богиня лирика, покровительница совершеннейшего из искусств, – искусства не воплощенной во внешних образах мечты [...] Но познание раскрывало им тайну мира, – в мистическом опыте явлена была им необходимость чуда, и в науке – невозможность его.
>
> Пришла великая царица Ирония, вторая из богинь дивного мира, и сняла с него покровы, один за другим [...] И тогда предстала им третья и последняя, и сильнейшая из богинь [...] Смерть. (cz. 3, s. 46)

Proces przemiany Zjednoczonych Wysp przebiega także w analogicznym porządku, który można śledzić w drugiej części trylogii (*Królowa Ortruda*). Także i tam ostatecznym akordem zapowiadającym odrodzenie jest śmierć, wyrażona w obrazach wybuchającego wulkanu Dragonera i ginącej w jego dymie królowej Ortrudy. Za sprawą nowego władcy – Trirodowa Baleary zmartwychwstaną jak Feniks z popiołów (zwróćmy na tytuł tej części: *Dym i popiół*).

Także i w tym miejscu ujawni się związek powieści Sołoguba z dziełem Novalisa. Dziwaczne z pozoru rozważania na temat systemu władzy wybranego przez Trirodowa dla Zjednoczonych Wysp stanowią tu ciekawy motyw łączący te teksty. Zaskakująca idea „monarchii proletariackiej", której nęcące wizje roztacza przed przyszłą królową Jelisawietą przyszły król Gieorgij, są ewidentną reminiscencją lektury dzieł Novalisa – autora konceptu monarchii idealnej, opartej na przywództwie pary królewskiej, połączonej sakralną więzią zarówno ze sobą, jak i z poddanymi, którzy pod wpływem monarchów sami przemieniają się w świętą republikę. Cytując romantyka, Kunicki pisze o tym następująco: „Dla Novalisa monarchia jest wielkim

wzorcem bytu społecznego; miłości, prawdziwej gospodarności, prawdziwej reprezentacji, a przede wszystkim ma ona – na skutek cudu przeistoczenia, zamieniona w wieczny «związek serc» – sama tak przeistoczyć «poddanych», aby w końcu utworzyli oni «prawdziwą republikę», aby w końcu każdy człowiek stał się «zdolny do tego, by zasiąść na tronie». W paradoksalny sposób celem takiej monarchii jest «prawdziwa republika», gdyż «prawdziwy król będzie republiką, prawdziwa republika – królem"[138]. Ta koncepcja miała, zdaniem Tiecka, zostać przedstawiona w ostatniej scenie *Henryka von Ofterdingena*. Novalis kreślił przed przyjacielem wizję totalnego zjednoczenia, świętej unii, realizowanej w obrazie szczęśliwego królestwa, rządzonego przez parę królewską, którą okazują się wszyscy występujący w powieści bohaterowie. W tej wizji Ofterdingen, naturfilozof-poeta, staje się królem, dzięki któremu dochodzi do wielkiej integracji[139].

Podobnie w *Tworzonej legendzie* rosyjski naturfilozof-poeta snuje rozważania o wolnym państwie przyszłych czasów, gdzie nie będzie „ani władzy, ani własności", gdyż człowiek „zrozumie do końca wielką moc wolnej ludzkiej jedni" (gdybyż wiedział biedny autor, jak złowieszczo będą brzmieć te słowa wiek później...). Początek tej przemiany wyznaczą rządy króla Gieorgija Pierwszego. Oczywiście tłem tych rozważań jest problem przyszłości Rosji. Akt jej przemienienia w dziele Sołoguba zostaje rozpoczęty. Za sprawą paralelizmu, leżącego u podstaw struktury tego dzieła, możemy „czytać" ciąg dalszy na podstawie innych procesów transformacyjnych odbywających się w powieści.

Symbolicznym ekwiwalentem transformacji Rosji jest w duchowej, wewnętrznej przestrzeni Trirodowa ostatni etap

[138] W. Kunicki, *Wstęp...*, s. XLVI. Warto zauważyć, że Novalis, choć zafascynowany Rewolucją Francuską, był żarliwym przeciwnikiem jej krwawej metody, na rzecz własnej, pokojowej wizji monarchii. Podobne antyrewolucyjne wątki znajdujemy w *Tworzonej legendzie* (*Толпа только разрушает* [...] *В толпе разнуздан зверь. Свободно творящий человек ненавидит зверя и умерщвляет его.* [ч. 3, с. 11]), a także w powieści *Wielki Różokrzyżowiec*, która za Bulwer-Lyttonowskim *Zanonim* ukazuje Rewolucję Francuską jako regres w procesie kosmicznej ewolucji.

[139] Zob.: *Ciąg dalszy powieści w relacji Tiecka...*, s. 198–200.

jego transfiguracji: przemiana i integracja Dmitrija Matowa. Proces ten, którego nieodzownym elementem jest śmierć jako konieczny etap wszelkiego przemienienia, zapowiada podobny los Rosji. Trirodow opuszcza umierającą, unurzaną we krwi ojczyznę, tak jak pozostawia w kadzi ciało „martwego" Matowa. Proces musi trwać zgodnie z wiecznym porządkiem. W tym sensie *Tworzona legenda* jest powieścią historiozoficzną i profetyczną, wieszczącą Rosji nieuchronną śmierć we krwi rewolucji, ale i równie nieuchronne, choć nieprędkie, przemienienie i zmartwychwstanie.

W tym kontekście warto przywołać jeszcze jedną historię związaną z trylogią Sołoguba. W roku 1916, czyli w momencie, gdy „okultystyczny syndrom" osiągał w Rosji swoje apogeum: kiedy powstawała *Kinemodrama* Uspienskiego, a także inne inicjacyjne powieści rosyjskie – *Kocio Letajew* czy *Wędrówki i przygody Nikodema Starszego*, Wsiewołod Meyerhold, wielki srebrnowiekowy reżyser teatralny, który jak mało kto rozumiał tajemny język symbolistów, zdecydował się przygotować ekranizację *Tworzonej legendy*. Projekt został zrealizowany tylko częściowo – scenariusz filmowy powstał późnym latem 1916 roku[140]. Niestety fatalny rok 1917, zapewne działając w koprodukcji z wyjątkowo prominentnym egregorem[141], wybrał do realizacji zupełnie inny scenariusz.

---

[140] Komentator jednego z współczesnych wydań *Tworzonej legendy* przytacza fragmenty korespondencji Sołoguba z Meyerholdem. Listy, a także ukończony scenariusz znajdują się w Rosyjskim Państwowym Archiwum Literatury i Sztuki (ЦГАЛИ, ф. 998, оп. I, ед. хр. 2384, л. 36 oraz ф. 998, оп. II, ед. хр. 372). Podaję za: Л. Соболев, *О Фёдоре Сологубе и его романе „Творимая легенда"*, в: Ф. Сологуб, *Творимая легенда*, т. 2, Москва 1991.

[141] W koncepcjach ezoteryków, na przykład Johna Dee (*Thesaurus Temporum*), egregor to duch jakiejś zbiorowości, narodu czy plemienia, a raczej cień jej nieświadomości. W okultystycznych źródłach definiowany bywa jako usamodzielniony fantazmat danej społeczności, byt wyjątkowo niebezpieczny, sam pozbawiony duszy, oddziałujący na zbiorowość przez kradzież jej energii. Zob. na przykład: *Leksykon symboli Herdera...*, s. 71.

Aleksiej Skałdin: *Wędrówki i przygody Nikodema Starszego* (*iter perfectionis* po rosyjsku)

Do grona rosyjskich pisarzy początku XX stulecia, który podjęli próbę stworzenia nowej formy powieściowej związanej z doświadczeniami duchowej inicjacji, należy Aleksiej Skałdin (1889–1943), twórca przypomniany dopiero niedawno przez badaczy Srebrnego Wieku[142], „późny symbolista" – najpilniejszy i najwierniejszy uczeń oraz przyjaciel Wiaczesława Iwanowa, erudyta-samouk, okultysta, autor jednego z najbardziej zagadkowych utworów tych czasów – powieści *Wędrówki i przygody Nikodema Starszego* (*Странствия и приключения Никодима Старшего*).

Niemal cała bogata spuścizna literacka Skałdina przepadła. Składała się na nią przede wszystkim nieopublikowana

[142] Jego twórczość wydobył z niebytu Vadim Kreyd, który kolejno w 1989 i w 1990 roku wydał w USA dwa reprinty powieści Skałdina opatrzone szkicami biograficznymi o pisarzu: А. Скалдин, *Странствия и приключения Никодима Старшего. Роман*, New York 1989 oraz Orange 1990 (wydanie drugie). Obydwie edycje ukazały się w emigracyjnym wydawnictwie „Антиквариат". W Rosji pierwsze współczesne wydanie pojawiło się w 9, 10 i 11 numerze periodyku „Юность" z 1991 roku. Jeden z pierwszych artykułów poświęconych twórczości pisarza należy do Janiny Sałajczyk. Zob.: eadem, *Забытый роман „Серебряного века": Алексея Скалдина «Странствия и приключения Никодима Старшего»*, „Przegląd Rusycystyczny" 2002, nr 4. W 2004 roku w zasłużonym literackim wydawnictwie Jana Limbacha ukazała się pod egidą Puszkinowskiego Domu (Instytutu Literatury Rosyjskiej RAN) ponad pięćsetstronicowa publikacja wszystkich ocalonych dzieł Skałdina, opatrzonych solidnym szkicem biograficznym pisarza i komentarzami Tatiany Carkowej: *Скалдин Алексей Дмитриевич. Стихи. Проза. Статьи. Материалы к биографии*, сост., подгот. текста, вступ. статья, коммент. Т. Царьковой, Санкт-Петербург 2004. Jak dotąd to wydanie stanowi najpełniejszy zbiór jego utworów oraz materiałów o pisarzu (w tym także relacji ze śledztw prowadzonych przeciwko Skałdinowi w sowieckiej Rosji). Wszystkie cytaty z omawianej powieści pochodzą z tego wydania, o ile nie zaznaczyłam inaczej. Warto dodać, że w 1994 roku powieść Skałdina przetłumaczono na język szwedzki, a w 2001 roku w Oldenburgu ukazała się pierwsza monografia poświęcona poetyce tego utworu: *Ödipus im Glück: zur Poetik von Aleksej Skaldins Roman „Stranstvija i prikljucenija Nikodima staršego"* (*„Reisen und Abenteuer Nikodims des Älteren"*) pióra Arne Ackermanna. W pracy tej – jak pisze Carkowa – „powieść traktowana jest jako transformacja mitu o Edypie i tekst na pograniczu dwóch epok – symbolizmu i awangardy", Т. Царькова, *Комментарии*, к: *Скалдин Алексей Дмитриевич*..., с. 489.

poezja i co najmniej osiem powieści[143], napisanych w latach 1916–1941. To, co zostało uratowane: cztery opowiadania, jeden tomik wierszy[144], garść artykułów krytycznych, a także wspomniane *Wędrówki i przygody Nikodema Starszego*, wydane dosłownie parę dni przed wybuchem rewolucji październikowej, oraz korespondencja z Wiaczesławem Iwanowem z lat 1909–1923 i kilka ciekawych historii, odnotowanych przez jego kolegów po piórze, pozwala sądzić o Skałdinie nie tylko jako o jednym z młodych, „dobrze zapowiadających się" pisarzy schyłku Srebrnego Wieku, którym historia nie dała żadnych szans, ale również jako o jednym z najbardziej tajemniczych twórców, zaangażowanych w ezoteryczne poszukiwania swojej epoki.

Vadim Kreyd, „odkrywca" powieści Skałdina, nazywa ten utwór szczytowym osiągnięciem rosyjskiej prozy przedrewolucyjnej[145]. W jego entuzjastycznej przedmowie do amerykańskiego reprintu *Wędrówek i przygód Nikodema Starszego* z 1990 roku słowa o wyjątkowym znaczeniu tego utworu będą powtarzać się jak refren: „[...] powieść ta jest zajmująca, tajemnicza, mistyczna, niezależna od tradycji literackich, głęboka, artystyczna, filozoficzna i przede wszystkim – jest

[143] Carkowa wymienia następujące powieści Skałdina: *Śmierć Grigorija Rasputina* (*Смерть Григория Распутина*), *Czarownicy* (*Колдуны*), *Ziemia Kaanan* (*Земля Каанана*), *Narzeczeni* (*Женихи*), *Wiejskie życie* (*Деревенская жизнь*), *Opowieść dnia każdego* (*Повесть каждого дня*), *Cuda starego świata* (*Чудеса старого мира*), *Trzecie spotkanie* (*Третья встреча*), a także opowieści: *Abba Makary* (*Авва Макарий*), *Nieznany przed świętymi ojcami* (*Неизвестный пред святыми отцами*), *Bajka o drwalu z długim nosem* (*Сказка о дровосеке с длинным носом*), oraz zbiór nowel: *Wieczory u Mistrza Cha,* znane także jako *Wieczory u Mistrza Christofora* (*Вечера у Мастера Ха*, *Вечера у Мастера Христофора*). Wśród nielicznych opublikowanych tekstów Skałdina większość stanowią utwory dla dzieci. Carkowa podaje następujące tytuły: *Czego było dużo* (*Чего было много*, 1929), *Za kierownicą* (*За рулем*, 1930) oraz nieopublikowane: *Raskwasi* (*Раскваси*), *Pionier i Pitgor* (*Пионер в Питгор*), *Nitka, igiełka i guzik* (*Нитка, иголка и пуговица*), *Muzeum „Czyża"* (*Музей „Чижа"*) oraz młodzieżową powieść o dziejach barw i chemii *Czarodziej i uczony* (*Колдун и ученый*, 1931). Ibidem, s. 21–25.

[144] W 1912 roku w wydawnictwie „Аполлон" wydano tomik poezji Skałdina zatytułowany *Wiersze* (*Стихотворения*).

[145] Zob.: В. Крейд, *О Скалдине и его романе*, в: А. Скалдин, *Странствия и приключения...*

ona ostatnim krokiem prozy Srebrnego Wieku, najwyższym jej osiągnięciem”[146]. W wielu punktach trudno nie przyznać Kreydowi racji. Ostatnie słowa brzmią może nazbyt przesadnie, ale rzeczywiście, powieść Skałdina po dziewięćdziesięciu z górą latach od jej pierwszego wydania zaskakuje nowoczesnością, nie zawsze udanymi, ale niewątpliwie nowatorskimi rozwiązaniami wyrastającymi z doświadczeń symbolistów i zapowiadającymi eksperymenty rozwinięte nieco później przez europejskich surrealistów. Nade wszystko jednak urzeka tajemnicą, poczuciem, które towarzyszy czytelnikowi od pierwszej do ostatniej stronicy, że oto ma przed sobą opowieść niosącą zakodowane przesłanie – tekst-kalambur, tekst-szyfr, skomplikowaną łamigłówkę, w której pod poszczególnymi obrazami ukrywa się formuła otwierająca inną percepcję rzeczywistości.

Skałdin, od 1909 roku uczestnik życia artystycznego północnej stolicy, stały bywalec „baszty” Wiaczesława Iwanowa, swoją pisarską karierę rozpoczął w szczególnym momencie kryzysu symbolizmu, co okazało się decydujące dla całej jego twórczości. Głównym czynnikiem kształtującym literacką drogę pisarza były poszukiwania nowych form, które przyniosły między innymi narodziny dojrzałej powieści symbolistycznej, w tym także powieści inicjacyjnej. Zaprowadziły one autora *Wędrówek i przygód Nikodema Starszego*, podobnie jak Wiaczesława Iwanowa i innych rosyjskich twórców początku XX stulecia, do Goethego i Novalisa. Fascynacje te znalazły wyraz między innymi w eseju zatytułowanym *Słowo wstępne do badań nad metodologią sztuki* (*Вступительное слово к исследованию о методологии искусства*), w którym pojawiły się interesujące impresje na temat powieści *Henryk von Ofterdingen* i swoistej, ezoterycznej symboliki barw, wyrastającej z koncepcji Goethego[147]. Jeśli przyjrzeć się uważnie ocalonym utworom Skałdina, a także jego działalności na rzecz kultury, tej z okresu

[146] Ibidem, c. III.

[147] А. Скалдин, *Вступительное слово к исследованию о методологии искусства*, в: *Скалдин Алексей Дмитриевич...*, с. 385–390. Dodam, że Skałdin mógł czytać dzieła Novalisa w oryginale, ponieważ znał język niemiecki (a także francuski, włoski i łacinę).

„baszty" i późniejszej, rozwijającej się w rozmaitych „niesprzyjających okolicznościach", także na zesłaniu[148], to musi pojawić się nieodparte wrażenie, że słynny traktat Białego *Dlaczego zostałem symbolistą i dlaczego nie przestałem nim być we wszystkich fazach mojego ideowego i artystycznego rozwoju* (*Почему я стал символистом и почему я не перестал им быть во всех фазах моего идейного и художественного развития*, 1928) mógłby stanowić również *credo* autora *Wędrówek i przygód Nikodema Starszego*.

W historii tego bardzo aktywnego człowieka (dodajmy, niezwykle skutecznego organizatora wielu przedsięwzięć artystycznych i pozaartystycznych[149]) przewija się sporo zagadkowych wątków, uparcie przypominających o „okultystycznym syndromie" jako zjawisku w znacznym stopniu determinującym specyfikę tej epoki i, co istotne, chronologicznie wykraczającym daleko poza cezurę rewolucji bolszewickiej. Oto kilka epizodów z życia Skałdina. W 1917 roku, tuż po rewolucji lutowej, która rozpaliła nadzieje wielu ówczesnych artystów, pisarz z entuzjazmem i wielką energią rozpoczął działania na rzecz kultury. Realizacja wizji „nowej sztuki nowej ery" wydawała się wówczas bliska jak nigdy wcześniej. Skałdin został sekretarzem literackiej kurii Związku Działaczy Sztuki (Союз Деятелей Искусства – СДИ), której szefem był Fiodor Sołogub[150]. „Siostrzanej", teatralnej kurii sekretarzował Wsiewołod Meyerhold. Gdy postulaty sztuki wolnej i niezależnej od

[148] Jak wielu twórców związanych z symbolizmem, pisarz w oczach bolszewików okazał się „niebezpiecznym kontrrewolucjonistą". Był aresztowany trzykrotnie: po raz pierwszy w 1922 roku w Saratowie, pod absurdalnym zarzutem przywłaszczenia materialnych dóbr, którymi zarządzał – co w istocie było reakcją na jego niepopularne poglądy. Drugi raz w 1933 został aresztowany i skazany na pięć lat obozu, którą to karę zamieniono na zsyłkę do Kazachstanu. Ostatni raz, w 1941 roku, pisarz został skazany na osiem lat obozu pracy, gdzie zmarł latem 1943 roku.

[149] Т. Царькова, *„...нить блестящая тонка"*, в: *Скалдин Алексей Дмитриевич...*, с. 5–25 oraz *Комментарии...*, с. 461–522.

[150] Na temat Związku Działaczy Sztuki zob. na przykład: М. Шруба, *Дополнения к словарю „Литературные объединения Москвы и Петербурга 1890–1917 годов"*, „Новое Литературное Обозрение" 2006, № 77, a także Т. Царькова, *„...нить блестящая тонка"*, в: *Скалдин Алексей Дмитриевич...*, с. 16.

polityki okazały się mrzonką, organizacja została rozwiązana, a jej członków – zwłaszcza zarząd – czekały rozmaite naciski ze strony nowego, „jesiennego naboru" władzy, Skałdin musiał opuścić Petersburg. Jak przekonuje Carkowa, z zachowanej korespondencji uczestników tego ruchu wyłania się niezwykły obraz Związku jako organizacji „wtajemniczonych", połączonych jakąś misją specjalną („wspólną sprawą"[151], jak enigmatycznie będą nazywać swoje działania niedoszli budowniczowie kryształowego pałacu sztuki przyszłości), wyrastającą poza urzędowy i urzędniczy cel obrońców i organizatorów życia kulturalnego Nowej Rosji. Rzeczywiście nazwiska pojawiające się wokół Skałdina układają się w łańcuch osób kojarzących się z duchowym (zdecydowanie niekonfesyjnym) fermentem Srebrnego Wieku. Wymieńmy wspomnianych już Wiaczesława Iwanowa, Meyerholda, Sołoguba. Dodajmy jeszcze Siergieja Trockiego[152], Pimiena Karpowa, Siergieja Askoldowa oraz Iwanowa-Razumnika (za kontakty z którym Skałdin został skazany na łagry w 1933 roku). Nieprzypadkowo pisarz znalazł także wspólny język z „Oberiutami", a zwłaszcza z Daniłem Charmsem (*vide* jego fascynacje okultystyczną twórczością Gustava Meyrinka). Również i Bieły, główny mistyk rosyjskiego symbolizmu, właśnie w Skałdinie widział jednego z trzech petersburskich twórców godnych aliansu z literacką Moskwą (wraz z Aleksandrem Błokiem i Wiaczesławem Iwanowem). Zbieg okoliczności? Zapewne nie. W grę wchodzi raczej wspólnota wizji, związana niekoniecznie z przynależnością do tej samej okultystycznej formacji, ale zapewne wyrastająca z tych samych – ezoterycznych właśnie – źródeł inspiracji.

Nie ulega wątpliwości, że dla wielu współpracowników i kolegów po piórze Skałdin stanowił prawdziwą zagadkę. Przyczyną była nie tylko skrajnie skryta osobowość poety, ale także jego rozmaite niekonwencjonalne zachowania[153], które byłyby

[151] Ibidem, c. 17.

[152] Zob.: rozdział *Drogi Wtajemniczenia*.

[153] Do annałów epoki weszła historia matowego szarego cylindra-szapoklaka, w którym pojawiał się Skałdin, „szokując mieszkańców Petersburga" (chodziło, jak się zdaje, o niespotykaną, „kosmatą" fakturę materiału tego nakrycia głowy). Warto dodać, że wątek ten pojawił się także w omawianej powieści. Na

najpewniej odbierane jako dziwactwa lub przejawy artystycznej autokreacji, wpisujące się w życiotwórczą praktykę epoki, gdyby nie wysoka pozycja Skałdina w środowisku finansowym przedrewolucyjnego Petersburga[154]. O specyficznym odbiorze jego osoby najlepiej świadczy karykatura pisarza, pochodząca już z 1922 roku, na której autor *Wędrówek i przygód Nikodema Starszego*, podówczas po raz pierwszy aresztowany przez sowiecką władzę, przedstawiony został jako złowrogi doktor Mabuse – okultysta i hipnotyzer, bohater popularnych opowiadań Norberta Jacquesa, później zaś cyklu filmów Fritza Langa, z których pierwszy, *Dr Mabuse* (*Dr. Mabuse, der Spieler*, ros. *Доктор Мабузе, игрок*) został nakręcony właśnie w 1922 roku[155].

Z nielicznych ocalałych archiwaliów, a także z memuarów poety Gieorgija Iwanowa wynika, że związki pisarza z ezoteryzmem były najprawdopodobniej o wiele silniejsze niż licznych twórców Srebrnego Wieku, chętnie zakładających wygodną i jakże nobilitującą maskę wtajemniczonych. W *Petersburskich zimach* (*Петербургские зимы*, 1928), wydanych na emigracji, Gieorgij Iwanow kilkakrotnie powraca do wspomnień o autorze *Wędrówek i przygód Nikodema Starszego*, a zwłaszcza do nierozwiązanej tajemnicy Skałdina-okultysty. Powszechnie znana skłonność Gieorgija Iwanowa do konfabulacji każe ostrożnie traktować te rewelacje, a jednak nie sposób oprzeć się urokowi tych opowieści... Autor kreśli historie, które brzmią prawie jak fragmenty nowelek Bławatskiej. Ażeby wczuć się w nastrój tajemnicy spowijający postać głównego bohatera, warto przywołać dwie z nich w całości.

Rozpoczynając swą opowieść, Gieorgij Iwanow tak opisuje swoje relacje ze Skałdinem: „Teraz nie pamiętam już,

temat cylindra Skałdina zob.: Г. Иванов, *Петербургские зимы. Мемуарная проза*, Москва 2001, с. 78–79.

[154] Przed rewolucją Skałdin był dyrektorem oddziału dużej handlowej korporacji, do której kilka lat wcześniej został przyjęty jako chłopiec na posyłki.

[155] To obraz, który w Rosji sowieckiej zyskał wielką popularność, podobnie jak *Gabinet dr Caligari* Roberta Wiene, nakręcony w 1920 roku. Autorem plakatu do *dr Mabuse* był Kazimierz Malewicz, a jednym z montażystów wersji rosyjskiej, zatytułowanej *Позолоченная гниль*, był Siergiej Einsenstein. Zob.: *Фриц ЛАНГ и Сергей ЭЙЗЕНШТЕЙН* (С. Эйзенштейн, Э. Шуб, *Позолоченная гниль. Кинопьеса в 6-ти частях*), „Киноведческие записки" 2002, № 58.

jak zawiązała się między nami przyjaźń, o czym były nasze niekończące się rozmowy i dziesięciostronicowe listy pisane do siebie latem. Przede wszystkim o poezji, rzecz jasna. Jednak we wszystkich rozmowach i listach S., nawet tych najzwyczajniejszych, była domieszka jakiegoś cienia tajemnicy, której on, jak się wydawało, nie mógł mi, jako niewtajemniczonemu, zdradzić. Tę „mistykę" towarzyszącą S. poczułem chyba już podczas naszego pierwszego spotkania, chociaż ani w wyglądzie zewnętrznym, ani w charakterze S. także nic tajemniczego nie było"[156]. Nieco dalej czytamy: „Nie wiem, co przyciągało S. do mnie, ale mnie, chociaż nie bardzo zdawałem sobie z tego sprawę, ciągnęło do niego właśnie owo niedopowiedzenie. Byłem bardzo młody i wszystkie tajemnice niezwykle mnie zajmowały. Swoje niedomówienia i aluzje S. «serwował» bardzo poważnie, i ja, nie bez podstaw, podejrzewałem, że nie tylko dyrektoruje w swojej firmie i pisze wiersze, ale prowadzi jeszcze jakieś inne zagadkowe życie. Niedawno w uniesieniu czytałem Huysmansa i zastanawiałem się, czy przypadkiem mój przyjaciel nie jest wyznawcą diabła...

Pewnego razu przyszedłem do niego na Kamiennoostrowski, bez zapowiedzi, dość późno wieczorem. Długo bezskutecznie dzwoniłem do drzwi mieszkania i już zamierzałem odejść, gdy w korytarzu dały się słyszeć kroki. Otworzył mi sam S. Był we fraku, bledszy niż zwykle. Popatrzył na mnie jakoś dziwnie.

– To ty... cóż, nie spodziewałem się. Poczekaj chwilkę. Zaraz będę wolny. Zrozumiałem, że przyszedłem nie w porę i chciałem się pożegnać.

– Nie, nie, nic się nie stało, przeciwnie, cieszę się bardzo. Posiedź tu chwilkę, – wepchnął mnie do salonu i przymknął drzwi.

Posiedziałem z kwadrans i zacząłem się nudzić. Uchyliłem drzwi do sąsiedniego pokoju – jadalni i o mały włos nie krzyknąłem ze zdumienia. Stół był nakryty nad wyraz bogato, – nigdy nie sądziłem, że S. ma takie ilości kosztownej zastawy – jakichś złoconych naczyń, pucharów, karafek. Na stole stał wielki kandelabr z kapiącymi czerwonymi woskowymi świecami. Stół był nakryty, ale żadnego jedzenia nie było widać, jedynie na ku-

[156] Г. Иванов, *Петербургские зимы*...., с. 78.

tym złotym półmisku leżało kilka kawałków ciemnego chleba, a w dwóch żółtych kielichach było trochę wody, a może wina. Ze zdziwieniem oglądałem całe to bogactwo. Na wszystkich rzeczach widniał grawerowany herb z gwiazdą i liliami, bez korony. Już chciałem podnieść przykrywkę któregoś z naczyń, żeby zobaczyć, co jest w środku, kiedy nagle zaskrzypiały schody prowadzące na antresolę, gdzie znajdował się gabinet S. Chęć ujrzenia damy S. (nie miałem wątpliwości, że przyjmował damę) była zbyt wielka. Nachyliłem się do dziurki od klucza. Na moje szczęście klucza w niej nie było... S. podawał palto malutkiemu, drobnemu staruszkowi z długą, absolutnie białą brodą. S. podał mu palto, później nałożył mu buty, podał czapkę i laskę, a następnie pokłonił się nisko, prawie do ziemi. Staruszek uczynił gest błogosławieństwa i wyciągnął ku niemu rękę. S. pocałował ją. Wyszli razem. Prawdopodobnie odprowadzał swojego gościa aż do samej ulicy… Kiedy wrócił, z mojego wyrazu twarzy musiał wyczytać, że podglądałem. Podszedł do mnie, wziął za rękę i mocno ścisnął.

– Jestem twoim przyjacielem i jak przyjaciela proszę, żebyś nigdy nie wypytywał mnie na temat tego, co tu widziałeś lub słyszałeś. Tak czy inaczej nigdy niczego nie będę mógł ci powiedzieć. Przyjdź do mnie, proszę, jutro lub kiedy zechcesz. Dziś nie czuję się najlepiej… Wybacz…

Następnego dnia, porzuciwszy solenne zapewnienia, jak to się mówi, przystawiłem S. nóż do gardła. On odpędzał się w typowy dla siebie sposób.

– No cóż – gościłem damę.

– Siwą?

– Przeciwnie, czarnowłosą... Hiszpankę.

– Widziałem...

– To znaczy, że źle widziałeś.

– A złota zastawa z herbami?

– Nie złota, a srebrna, i bez herbów... – po czym pokazał mi jakąś norymberską filiżankę. – Ale, dość tych głupstw. Będziesz jutro na balecie?

Tak oto moja ciekawość nie została zaspokojona”[157].

---

[157] Ibidem, s. 79–80.

Kim był starzec, którego Skałdin z takim szacunkiem podejmował i żegnał? Literackie wzorce każą widzieć w nim wielkiego mistrza ultratajnego bractwa, a w Skałdinie najpewniej jego ucznia-adepta. Kolacja na herbowej zastawie w relacji Gieorgija Iwanowa sprawia wrażenie starannie przygotowanego rytuału, zaś odświętne ubranie pisarza podkreśla wyjątkowy charakter spotkania. Jeden z motywów tej historii – opisany przez Gieorgija Iwanowa herb z liliami pojawi się w *Wędrówkach i przygodach Nikodema*, a także w kolejnym fragmencie *Petersburskich zim*: „Bywało, że prowadził ze mną dziwne rozmowy:

– Jesteś szlachcicem.

– Szlachcicem, a co?

– A ja chłopem. Dziad był pańszczyźnianym.

– I co z tego? Ty przecież nie jesteś pańszczyźnianym, więc czym się przejmujesz?

Milczenie.

– Ty tego nie zrozumiesz.

– Czego mianowicie?

– Jakie znaczenie ma dla mnie bycie szlachcicem.

– Faktycznie, nie rozumiem.

– Widzisz. Jesteś szlachcicem, co oznacza, że masz herb i koronę. Tobie w ogóle to nie jest potrzebne, a na dodatek twój herb jest głupawy, stworzony przez pisarza w departamencie heraldyki, jakaś laweta i kupa kul armatnich... A są ludzie, którzy otrzymali herb z trzema liliami i salomonową gwiazdą, dany przez Pana za waleczność i heroiczny czyn (ros. дан Господином за доблесть и подвиг), i taki herb trzeba ukrywać przed wszystkimi, dlatego że nie ma on praw, które każdy emerytowany generał dostaje ot tak sobie.

– Czy to nie ty przypadkiem dostałeś herb z salomonową gwiazdą?

– Być może i ja.

– Od kogo?

– Tego powiedzieć ci nie mogę”[158].

Prawdopodobnie nigdy nie uda się poznać szczegółów dotyczących tajemniczej kolacji i dziejów rycerskiego herbu

[158] Ibidem.

Skałdina, podobnie jak wielu faktów związanych z ezoteryczną przeszłością pisarza. O tym aspekcie jego życia milczą inni memuaryści Srebrnego Wieku, chociaż tu i ówdzie pomiędzy wierszami można trafić na co najmniej zastanawiające zdanie lub słowo[159].

Dotychczas najciekawsze dane przynosi opublikowana przez Michaela Wachtela korespondencja autora *Wędrówek i przygód Nikodema Starszego* z Iwanowem[160]. Pośród szczegółów warsztatowych związanych z twórczością poetycką Skałdina zwraca uwagę kilka zdań poświęconych Steinerowi, a zwłaszcza ich różókrzyżowy kontekst, w którym obaj twórcy rozpatrywali idee głoszone przez założyciela Towarzystwa Antropozoficznego. W listach tych, pisanych na przełomie października i listopada 1912 roku (czyli w okresie, kiedy decydowały się ostatecznie losy niemieckiej sekcji Towarzystwa Teozoficznego i zapadała decyzja o rozpoczęciu odrębnej działalności grupy „steinerowców" jako Towarzystwa Antropozoficznego), znajdujemy nie tylko słowa wskazujące na głęboką znajomość ezoterycznych idei, ale także na wielce prawdopodobną przynależność obydwu pisarzy do jakiejś formacji różokrzyżowej lub – co bardziej prawdopodobne – takiej, która na ideowe związki z Różokrzyżem się powoływała. W przypadku Wiaczesława Iwanowa sprawa od dawna wydaje się przesądzona, biorąc pod uwagę opisany przez badaczy epizod z Anną Mincłową[161]. Ona

---

[159] Zastanawia na przykład intensywne zainteresowanie Skałdinem redaktora wydawnictwa „Musaget", Emilija Medtnera (o ezoterycznym profilu tej oficyny pisałam w rozdziale poświęconym publicystyce okultystycznej). W 1912 roku Medtner kilkakrotnie zwracał się do Biełego z prośbą o recenzje publikacji złożonych do druku przez autora *Wędrówek*.... We wrześniowym liście znajdujemy następujący fragment: „Czyżby nie miał Pan 10 minut na przeczytanie artykułu Skałdina i jego zwrot do «Musagetu» wraz z recenzją? [...] *Pana* proszono o artykuły! Szczególnie o Skałdinie!", cyt. za: „*Мой вечный спутник по жизни". Переписка Андрея Белого и А. С. Петровского: Хроника дружбы,* вступ. статья, сост., коммент. и подготовка текста Дж. Малмстад, Москва 2007, с. 227, п. 33.

[160] *Из переписки В. И. Иванова с А. Скалдиным*, публ. М. Вахтеля, „Минувшее: Исторический альманах" 1992, № 10.

[161] M. Carlson, *Ivanov-Belyj-Minclova: The Mystical Triangle*, in: *Cultura e Memoria. Atti del terzo Simposio Internazionale dedicato a Vjaceslav Ivanov, a cura di Fausto Malcovati,* Firenze 1988; Г. Обатнин, *Иванов-мистик.*

to po śmierci żony poety Lidii Zinowjewej-Annibał w 1907 roku podjęła rolę jego duchowej przewodniczki i nauczycielki (między innymi o różnych technikach medytacyjnych mówi ich korespondencja z tego okresu), a nade wszystko wysłanniczki tajemniczych mistrzów, mającej skłonić symbolistę do zorganizowania w Rosji różokrzyżowego bractwa i powołania do życia wydawnictwa, propagującego idee tej konfraterni.

Z dostępnych dokumentów wynikało dotychczas, że działania Mincłowej ostatecznie nie przyniosły oczekiwanych rezultatów. Jednak wspomniana korespondencja może świadczyć o czymś zgoła przeciwnym. Z listów, w których poeci wymieniają się uwagami na temat doktryny Steinera, wyłania się problem członkostwa twórcy antropozofii w bractwie Róży i Krzyża[162]. Interesujące w tej wymianie obaw i opinii jest wielokrotne konsekwentne zastępowanie nazwy kolegium tajnym symbolem „X", co może być argumentem przemawiającym za przynależnością obu poetów do tej właśnie organizacji[163]. Byłby wówczas ów symbol dowodem specjalnego porozumienia pomiędzy pisarzami, umownym kodem wtajemniczonych, rozstrzygających problemy dotyczące bliskich im obu spraw. Pewnym tropem może być w tym kontekście dedykacja, która znalazła się we wspomnianym już tomiku wierszy Skałdina z tego samego okresu. Czytamy w niej: „Wiaczesławowi Iwanowowi, bratu"[164], co, oczywiście, może oznaczać serdeczny i pełen wdzięczności stosunek młodego autora do swego przyjaciela i mentora, ale równie dobrze może aluzyjnie informować o innej, „organizacyjnej" relacji łączącej konfratrów.

W komentarzach do wspomnianej korespondencji Wachtel podkreśla częste występowanie symboliki różokrzyżo-

---

Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова, Москва 2000; Н. А. Богомолов, *Русская литература начала XX века и оккультизм,* Москва 2000.

[162] Ten fakt potwierdzał sam Steiner, a o jego doskonałej znajomości zagadnień różokrzyżowych świadczą nie tylko cykle wykładów poświęconych tej tematyce, ale i w ogóle antropozoficzny światopogląd, ukształtowany w znacznej mierze przez idee Różokrzyża.

[163] Zob.: *Из переписки В. И. Иванова...,* с. 138, 140, п. 7, 8.

[164] „Вячеславу Иванову, брату". Por. *Скалдин Алексей Дмитриевич...*, с. 28.

wej w twórczości autora *Cor Ardens* jako dość przekonujący argument w sprawie jego członkostwa w szeregach bractwa[165]. Miałoby być podobnie w przypadku Skałdina? Niewykluczone. Jeden z opublikowanych esejów pisarza pod tytułem *Zaciemnione oblicze* (*Затененный лик*, 1913[166]), będący polemiką z Wasilijem Rozanowem[167], ujawnia wiele różókrzyżowych podtekstów. Na szczególną uwagę zasługują tu akapity XI, XII, XIII i XIV, w których pojawiają się wątki obecne w literaturze dydaktycznej tajnych bractw, na przykład rosyjskich templariuszy, między innymi motyw buntu archanioła Sataniła i zwycięstwo nad nim archanioła Michała[168], a przede wszystkim symbolika przemienienia, wyrażona w obrazie mistycznej róży. Skałdin pisze: „Ciało chce stać się różą i dlatego człowiek musi umrzeć" lub „dziewczynka prosi ojca, by ten przywiózł jej różę, jednak nie nazywa jej, tylko rysuje na papierze i mówi: «Przywieź mi tatku, taki oto kwiat». Do tego stopnia jest to tajemnica, do tego stopnia świętość, że nie wolno wypowiedzieć jej na głos. Jedynie można nakreślić tajny znak [zwróćmy uwagę na to zdanie, które wyjaśnia osobliwość korespondencji z Wiaczesławem Iwanowem – M. R.]. I rzeczywiście ja sam niechcący grzeszę, wdając się w polemikę z Rozanowem", albo dwa akapity wcześniej: „Byliśmy stworzeni – będziemy narodzeni, lub jeszcze lepiej – narodzimy się, samostworzymy się [ros. самообразуемся], samokształtujemy [самооформимся], jak Michał [archanioł – M. R.]"[169].

Wiele motywów obecnych w *Wędrówkach i przygodach Nikodema Starszego* także sprawia wrażenie inspirowanych symboliką Różanego Krzyża, w tym klasycznymi tekstami Johannesa Valentina Andreae, na przykład *Godami alchemicznymi Christiana Rosencreutza*, chociaż biorąc pod uwagę synkretyczny charakter grup inicjacyjnych działających w Rosji

[165] Ibidem, s. 125.

[166] Esej ukazał się w Musagetowskim periodyku „Труды и дни" (z. I i II z 1913 roku). Podaję za Carkową: *Скалдин Алексей Дмитриевич...*, с. 499.

[167] Była to odpowiedź na książkę Rozanowa pt. *Ciemne oblicze. Metafizyka chrześcijaństwa* (*Темный лик. Метафизика христианства*, 1911).

[168] Zob.: *Legendy rosyjskich templariuszy*, omówione w rozdziale poświęconym okultystycznej prozie dydaktycznej.

[169] *Скалдин Алексей Дмитриевич...*, с. 382–383.

na początku XX wieku, chętnie powołujących się na różne tradycje, trudno o jednoznaczny werdykt w tej sprawie. Tak czy inaczej Skałdin wraz ze swoją zagadkową przeszłością oraz równie zagadkową powieścią wpisuje się w omawiany w tej książce nurt jako jeden z najciekawszych przypadków.

* * *

Z nielicznych zachowanych archiwaliów wynika, że Skałdin traktował *Wędrówki i przygody Nikodema Starszego* bardzo poważnie. Miała to być pierwsza część zaplanowanej, lecz niezrealizowanej, a być może dokończonej i utraconej[170] trylogii pod tytułem *Opowieść o Ziemi* (*Повествование о Земле*) – utworu bez wątpienia ezoterycznego i inicjacyjnego, na co wskazuje między innymi motto, które miało poprzedzać cały cykl powieściowy[171]. Jest to fragment poematu *Święto eleuzyjskie* (*Das Eleusische Fest*, ros. *Элевзинский праздник*) Friedricha Schillera w przekładzie Wasilija Żukowskiego, który Skałdin umieścił w rękopisie i w maszynopisie swej powieści:

> Чтоб из низости душою
> Мог подняться человек, –
> С древней Матерью Землею
> Он вступи в союз навек[172]

To bardzo interesujący fragment, w którym jak w zwierciadle odbiły się największe fascynacje rosyjskich symbolistów: ich zainteresowania misteriami eleuzyjskimi, z dionizyjskim

[170] Carkowa pisze, że pozostałe części cyklu najprawdopodobniej zaginęły, o czym świadczy wypowiedź Skałdina pochodząca z lat trzydziestych na temat wysłania zakończenia powieści do jakiegoś zagranicznego (być może łotewskiego) wydawnictwa, które miało je opublikować. *Скалдин Алексей Дмитриевич...*, c. 489.

[171] Do ezoterycznej symboliki nawiązuje także zachowany plan aneksu (*приложение*) do powieści, którego drugi punkt zdradza najwyraźniej wpływy różokrzyżowe. Według tego zapisu pierwsza część epilogu do *Wędrówek i przygód Nikodema Starszego* miała nosić tytuł *O Dionizosie-królu* (*О Дионисе-царе*), druga: *O róży i dwóch Duchach, okrążających moce niebiańskie* (*О розе и о двух Духах облетевших силы небесные*), a trzecia: *O ikonie Matki Boskiej, nazywanej Kozielsko-Przeklętą* (*Об иконе Божьей Матери, именуемой Козельско-Проклятскою*. Zob.: ibidem.

[172] Ibidem, s. 485.

żywiołem w roli głównej, intensywna lektura dzieł niemieckich romantyków z kręgu szkoły jenejskiej i, na koniec, echa tradycji hermetycznej, z jakże aktualnymi na początku XX stulecia postulatami tak zwanej duchowej alchemii. Ten starannie dobrany przez Skałdina cytat stanowi wyraźną zapowiedź procesu inicjacji, jako centralnego motywu organizującego porządek powieściowego świata. Wstępowanie człowieka na wyższy poziom duchowego rozwoju, zgodnie z założeniami większości szkół ezoterycznych, powołujących się na tradycję hermetyczną, rozpoczyna się bowiem od „zejścia w głąb" – do piekieł duszy – i symbolicznego połączenia z Ziemią-Matką. Jan Witold Suliga, współczesny badacz ezoteryzmu, charakteryzuje ten proces następująco: „Alchemia posiadała dwie postaci. Pierwsza [...] koncentrowała się na materialnym aspekcie Wielkiego Dzieła – podzielonej na cztery fazy operacji zmierzającej do wyprodukowania kamienia filozoficznego przemieniającego wszystkie metale w złoto. Druga, nieco młodsza, zwana była alchemią duchową. Także i jej Wielkie Dzieło składało się z czterech faz, dokonywało się zaś w sercu (jaźni) człowieka, który poprzez medytację i wizualizację utożsamiał się z „cierpiącą" męki przeistoczeń materią i dążył do mistycznego zjednoczenia z Duszą Wszechświata (*Anima Mundi*), a za jej pośrednictwem – z Bogiem. Metodę owego mistycznego *Opus Magnum* najlepiej określała hermetyczna formuła zwana VITRIOL, będąca komentarzem do najważniejszego hermetycznego tekstu, czyli Szmaragdowej Tablicy, której autorstwo przypisywano Hermesowi Trismegistosowi. Nazwa VITRIOL wzięła się od liter początkujących siedem słów owej formuły: *Visita Interiora Terrae Rectificando Invenies Occultum Lapidem* (zstąp do wnętrza ziemi, oczyszczając, odkryjesz ukryty kamień). Jej inicjacyjny sens jest oczywisty. Droga do nieba zawsze wiedzie poprzez piekło, duchowa doskonałość to owoc zgłębienia mroków i puryfikacji ludzkiej duszy"[173]. I tym właśnie wydaje się być analizowany utwór Skałdina: opowieścią o pierwszym etapie inicjacyjnej drogi, w której bohater symbolicznie umiera, następnie wstąpiwszy do piekieł własnej duszy, konfrontuje się z najmroczniejszymi

[173] J. W. Suliga, *Biblia szatana*, *Dzieje kart tarota*, Łódź 1991.

„obliczami" natury, które oczyszcza w toku wewnętrznej duchowej walki, by na koniec, przez zjednoczenie z Duszą Świata-animą-ukochaną zmartwychwstać jako przemieniony, zintegrowany byt, gotowy do trudów dalszej wędrówki.

Tę tezę potwierdza wstęp do powieściowego cyklu Skałdina, który został opublikowany w wydaniu dzieł pisarza z 2004 roku. Wyjaśnia on wiele wątpliwości, które nasuwają się w trakcie lektury tego skomplikowanego dzieła. Co prawda, nie pada tu ani razu słowo „ezoteryczny" czy „okultystyczny", nie pojawiają się także słowa „inicjacja" i „wtajemniczenie", a jednak z rozlicznych aluzji, wplecionych w tekst, a przede wszystkim z akcentowanej przez autora specyficznej kompozycji zaplanowanego dzieła, wyłania się prawdziwy, „tajemny" sens tego cyklu. Oto obszerny fragment Skałdinowskiego komentarza, który warto przywołać w tym miejscu:

> Повествование о Земле, о проявлении ее темных и необузданных сил, о божественно-прекрасных чертах ее загадочного лика, – величественного и страшного – о прегрешениях и святых делах ее, – связано мною с повестью о странствиях и приключениях Никодима Старшего. [...] Как Никодим жил во время описываемых мною событий и какими путями стремился войти в тайную связь с Землею, какой любовью был выведен наконец на прямой и верный путь к достижению неосознанной им цели – читатель узнает постепенно [...]. У истории Земли для нас, разумеется, нет видимого начала и конца ее, хотя бы предполагаемый будет казаться загадочным. История же Никодима, начавшаяся весной 191* года странными и необычными событьями, также еще не завершилась вполне: круг событий неописан и некончившееся таит в себе многие новые, не менее странные и необычные возможности. Однако быстротечность жизни побуждает меня взяться за перо теперь, дабы различные подробности, мне сейчас хорошо известные и полные важного смысла, не ускользнули впоследствии из моей памяти, чем для читателя, возможно, была бы совершенно затемнена эта правдивая история.

> Точный же повествователь, излагая ее, стремился не прибавлять в своем описании к действительно происходившему даже йоты и не убавил ничего. Как Никодим жил во время описываемых мною событий и какими путями стремился войти в тайную связь с Землею, какой любовью был выведен наконец на прямой и верный путь к достижению неосознанной им цели – читатель узнает постепенно, не из вступления, а из самой повести; Характер и лицо Никодима он увидит также из ней. Но ничего не возникает из пустоты и безотносительности: у Никодима был дом, была семья, была родовая история и потому, уступая необходимости несколько осветить его близкое прошлое и указать, в каком кругу он родился и вырос, дабы читателю не приходилось задавать себе иногда праздные вопросы и подыскивать к ним ошибочные ответы, – я опишу и то и другое[174].

Zwróćmy uwagę na kilka wątków pojawiających się w tej metatekstowej wypowiedzi, które oferują szereg istotnych sugestii interpretacyjnych. Wskazują one na motywacje tekstu, wyrastające ponad wszelką wątpliwość z koncepcji okultystycznych, choć, w istocie, trudno jednoznacznie stwierdzić, jaki konkretnie nurt czy szkoła odegrały tu najbardziej inspirującą rolę. Można co najwyżej założyć, uwzględniając charakter motywów obecnych zarówno we wstępie, jak i w samej powieści, że mamy do czynienia z takim wariantem nauk tajemnych, któremu szczególnie bliskie były spostrzeżenia współczesnych hermetystów, zwłaszcza Eliphasa Léviego lub jego bezpośrednich naśladowców.

Jak przekonuje autor, *Wędrówki i przygody Nikodema Starszego* stanowią ilustrację pierwszego etapu drogi bohatera, a zatem, pierwszej fazy jego duchowej przemiany. Kolejne etapy dopiero przed nim, więc i ich rezultat póki co pozostaje wciąż nieznany i nieopisany (znajdujemy tu bardzo popularny wśród okultystów pogląd o ostatecznym kształcie wszechświata, zależnym od wyborów i działań każdej świadomej istoty uczest-

[174] *Скалдин Алексей Дмитриевич...*, с. 486.

niczącej w ewolucji). Ten pierwszy etap Skałdin określa jako „zawarcie tajemnego sojuszu z Ziemią", kluczowym momentem owego procesu nazywając miłość, która w ostatecznym rozrachunku wyprowadzić ma bohatera „na prostą i właściwą drogę". Jest to zatem „klasyczna" formuła wtajemniczeniowa, charakterystyczna dla wszystkich utworów inicjacyjnych, gdzie wątek hierogamiczny, skoligacony z motywem symbolicznej śmierci i zmartwychwstania, stanowi centralny punkt wtajemniczenia i podstawowy warunek transfiguracji podmiotu, by przypomnieć chociażby cytowane wcześniej słowa Suligi, odsyłające do transformacyjnego znaczenia alchemicznych zaślubin z Ziemią.

Spośród wielu wątków zapowiedzianych przez Skałdina we wstępie zwraca uwagę specyficzna wizja Ziemi, postrzeganej jako żywy organizm, będący częścią większej – sakralnej – rzeczywistości. Nawiązuje ona do ezoterycznej tradycji europejskiej: można znaleźć tu zarówno paralele z myślą niemieckich mistyków późnych wieków średnich, jak i romantyczne wizje żywej natury, a także ich współczesne wersje, „rewitalizowane" w ramach „okultystycznego syndromu", czy to przez formacje zamknięte (tajne bractwa), czy też otwarte (teozoficzne lub postteozoficzne).

Tytuł trylogii wskazuje, że ezoteryczny motyw „żywej Ziemi" miał być nie tylko jednym z najważniejszych elementów konstrukcyjnych części pierwszej, ale najprawdopodobniej także dwóch kolejnych. W *Wędrówkach i przygodach Nikodema Starszego* autor powraca do niego poprzez szereg symbolicznych obrazów, związanych z owymi „przeistoczeniami materii", odzwierciedlającymi „kosmiczny" rytm natury, wyznaczany przez etapy: życie, śmierć i odrodzenie/zmartwychwstanie, a także poprzez animizacje, w których Ziemia otrzymuje atrybuty żywej istoty.

W cytowanym fragmencie wstępu Skałdina zwraca uwagę owa specyficzna koncepcja ewolucji, wpisująca się w poglądy wielu formacji przełomu wieków. Co istotne, proces transformacji Ziemi Skałdin wiąże bezpośrednio z losami człowieka, który również przechodzi przemianę (umiera, a następnie „rodzi się na nowo, samoformuje i samotworzy", jak powiadał autor w cyto-

wanym wcześniej różókrzyżowym eseju *Zaciemnione oblicze*). Historia bohatera powieści, podobnie jak historia Ziemi, w relacji autora ma „zatoczyć krąg", wyraźnie zmierzając do jakiegoś finału, co odpowiada okultystycznej koncepcji helikoidalnego rozwoju wszechświata. Ten paralelizm kompozycyjny, oparty na relacji wszechświat–człowiek i człowiek–wszechświat, ale także – w perspektywie ludzkiego indywiduum – zakładający odpowiedniość tego, co zewnętrzne, z tym, co wewnętrzne, stanowić będzie oś struktury utworu Skałdina, a także pozostałych omawianych tu powieści inicjacyjnych. A zatem bohaterowie tego utworu, tak jak miało to miejsce w dziele Novalisa, a także wcześniej, na przykład w tekstach hermetycznych, będą stanowić reprezentację różnych aspektów integrującej się jaźni. Powieściowe wydarzenia rozgrywające się w realnym i rozpoznawalnym świecie będą odtwarzać przebieg procesu zachodzącego w przestrzeni wewnętrznej. Ten chwyt odsyła do wspomnianej wielokrotnie już hermetycznej reguły odpowiedniości, która jako zasada organizująca świat przedstawiony, pojawia się w większości tekstów motywowanych okultystycznie. Przypomnijmy tu fragment traktatu Léviego, który wskazuje na ogromne znaczenie prawa analogii jako „programowego" hasła europejskich ezoteryków: „Analogia jest kluczem wszystkich sekretów natury i jedyną fundamentalną podstawą wszelkich objawień. To dlatego właśnie mamy wrażenie jakby religie napisane były w niebie oraz w całej naturze. I tak powinno być, ponieważ dzieło Boga jest księgą Boga i w tym, co On pisze, powinniśmy widzieć wyraz Jego myśli i konsekwentnie – Jego bytu [...]. Analogia oferuje magowi wszystkie siły przyrody. Analogia jest kwintesencją kamienia filozoficznego, sekretem wiecznego ruchu, kwadraturą koła, świątynią, spoczywającą na kolumnach JAKIN i BOAZ, kluczem wielkiej tajemnicy, korzeniem drzewa życia, nauką dobra i zła. Odnaleźć dokładną skalę analogii w rzeczach dostępnych nauce, – oznacza utwierdzić podstawy wiary, a przez to wejść w posiadanie czarodziejskiej różdżki"[175].

[175] Э. Леви, *Учение и ритуал высшей магии*, т. 1 (*Учение*), гл. XXII, Санкт-Петербург 1910.

Wstęp Skałdina ujawnia koncepcję dzieła i odsłania jego ezoteryczną strukturę. W okresie, gdy utwór powstawał, mógł być czytelnym komunikatem nie tylko dla innych „stowarzyszonych", ale i dla tych czytelników, którzy zanurzeni w kulturze przełomu wieków, świetnie radzili sobie z okultystycznym kodem swej epoki. A jednak Skałdin, wydając pierwszą część cyklu, zdecydował się ostatecznie pozostawić ją bez autorskiego komentarza. Pytanie o motywacje pisarza rodzi rozmaite hipotezy, których nie sposób dziś potwierdzić. Najbardziej prawdopodobną wersją wydaje się świadoma rezygnacja z tego tekstu jako elementu, który mógłby zakłócić „naturalny" proces lektury powieści. Trzeba pamiętać, że zgodnie z założeniami symbolistów utwór nowego typu powinien był „otwierać się sam", ujawniając ukryte treści niemal podprogowo. Ów ukryty pod maską codzienności „wzór" miał naturalnie „prześwitywać przez materię rzeczywistości", a więc wszelkie „materiały pomocnicze", wyjaśniające czy precyzujące intencje autora, byłyby dowodem słabości takiego utworu i nie do końca zrealizowanych założeń nowego powieściowego gatunku.

Z poszukiwaniami nowych form literackich, wpisującymi się w symbolistyczny dyskurs początku XX stulecia, wiąże się złożony problem „prawdziwości" przedstawionych w dziele zdarzeń, któremu warto w tym miejscu poświęcić więcej uwagi. Z zachowanych archiwaliów wiadomo, że Skałdin dobitnie akcentował aspekt realności swojego *opus magnum*. Jeszcze w 1916 roku, przed oficjalną premierą dzieła, czytał tę powieść w kilku zaprzyjaźnionych domach. Słuchaczy, którzy najczęściej należeli do kręgu jego dobrych znajomych, pozostawiał zdumionych i zaintrygowanych. Bliscy pisarzowi ludzie, znający szczegóły jego życia rodzinnego bezbłędnie wychwytywali wątki autobiograficzne[176]. W środowisku zaczęto nawet nazywać Skałdina Nikodemem[177]. W cytowanym komentarzu do

[176] Dla znajomych pisarza najbardziej oczywisty był autobiograficzny wątek romansowy powieści. Prototypem ukochanej Nikodema – pani NN była Jelizawieta Konstantinowna Walter, do 1913 roku żona przyjaciela Skałdina, poety Reinholda Waltera, a następnie towarzyszka życia autora *Wędrówek i przygód*... Por. *Скалдин Алексей Дмитриевич*..., c. 12–13.

[177] Ibidem.

powieści autor określał ją zresztą jako „historię prawdziwą”[178]. Ten motyw pojawił się również w korespondencji z Nikołajem Kuzminem, malarzem i grafikiem, a przy tym gorącym miłośnikiem omawianego utworu, zainteresowanym nawiązaniem bliskiej współpracy z pisarzem (artysta proponował swoje usługi jako ilustrator ewentualnych kolejnych części powieści). Kuzmin pisał: „Po przeczytaniu listu ponownie wziąłem się za Nikodema, żeby sprawdzić Pana przestrogi. Obstaje Pan za *realnością* przedstawionych tam wydarzeń, ale – być może – jest to jedynie kwestia sporu o znaczenie tego słowa”[179]. Wspomniany list Skałdina przepadł, a zatem do dyspozycji pozostają jedynie domysły. Można przypuszczać, że autor-okultysta, kładąc nacisk na realność przedstawionych wydarzeń, pragnął zwrócić uwagę na osobisty udział w opisanych „wędrówkach i przygodach Nikodema”, o czym może świadczyć szereg autobiograficznych wątków, które rzeczywiście znajdziemy w tym dziele.

Z drugiej strony postawienie akcentu na problemie realności, w odniesieniu do utworu, w którym motywy oniryczne stanowią dominantę kompozycyjną, jest chwytem bardzo ezoterycznym i – dodajmy – bardzo symbolistycznym. Odwołuje się on do powszechnej wśród adeptów duchowej nauki idei „kosmicznej świadomości”[180], która oferować miała inną percepcję rzeczywistości. Była to perspektywa *par excellence* metafizyczna, w której przestrzeń *sacrum*, dostępna ludzkiemu poznaniu poprzez sferę ducha (duch wszakże jest łącznikiem człowieka z *sacrum*), okazywała się równie realna, a raczej „realniejsza” niż *profanum*. Warto pamiętać także, że mówiąc o realności, symboliści nad wyraz często wskazywali na ową „wyższą rzeczywistość”, która miała stać się dostępna właśnie w procesie wtajemniczenia, gdy dochodziło zarówno do metamorfozy podmiotu (adepta), jak i otaczającego go świata.

Z nową wizją dzieła literackiego, stworzoną przez Skałdina zgodnie z postulatami rosyjskich symbolistów, wiąże się szczególna koncepcja powieściowego świata i wpisanego weń

[178] Zob.: cytowany w dalszej części rozdziału wstęp Skałdina.
[179] *Скалдин Алексей Дмитриевич...*, c. 488.
[180] Piszę o niej w rozdziale poświęconym dydaktyce ezoterycznej.

bohatera utworu. Z jednej strony tytułowy Nikodem to postać skonstruowana z dużą dozą prawdopodobieństwa, wręcz w taki sposób, by można było w niej odnaleźć cechy autentyczne, odnoszące się do rozpoznawalnej rzeczywistości pozaliterackiej – do losów samego autora, uwikłanego w dziwne i niepokojące „wędrówki i przygody", których sens odkrywał się przed nim stopniowo w toku „niedawnych, prawdziwych wydarzeń". Na tej płaszczyźnie dzieło Skałdina, podobnie jak *Tworzona legenda* Sołoguba i *Apołłon Biezobrazow* Popławskiego, jest powieścią współczesną z elementami autobiograficznymi o dość wyraźnie nakreślonej fabule, którą zamknąć można w kilku zdaniach. Jest to historia dwudziestoczterolatka, Nikodema Michajłowicza Ipatjewa, który na przestrzeni kilku miesięcy „191* roku" próbuje odnaleźć swoją matkę. Rodzicielka Nikodema pewnego dnia znika z domu – typowego „szlacheckiego gniazda"[181], oddalonego od Petersburga około dziesięciu godzin jazdy pociągiem, nie informując najbliższych o swoich planach. W trakcie poszukiwań matki Nikodem nieustannie podróżuje, spotykając rozmaite osoby, związane z zaginioną. Jest wśród nich ojciec Nikodema, od dziesięciu lat żyjący poza domem, tajemniczy mentor głównego bohatera – Jakow Sawielicz, który udziela mu rad oraz finansowego wsparcia (jego prototypem mógłby być ów czcigodny starzec z opowieści Gieorgija Iwanowa), a także Teoktystus Sylwestrowicz Łobaczew, demoniczny właściciel fabryki znajdującej się nieopodal majątku Ipatjewów oraz bliscy współpracownicy i znajomi fabrykanta: Anglik Archibald Walker, niejaki Iraklij, mnich Marfuszyn, a także pani NN (jak przekonuje narrator – jej nazwisko jest znane w świecie, dlatego do końca pozostaje nieujawnione).

Podczas prób uzyskania informacji o matce dochodzi do incydentu, w wyniku którego Nikodem długotrwale traci przytomność i doznaje amnezji, „wymazującej" z jego pamięci część zdarzeń, między innymi jego własny ślub z panią NN. Ostatecznie jednak, w toku rozmaitych niezwykłych przygód, dalekich i bliskich podróży oraz spotkań, Nikodemowi udaje

[181] Szlachecki rodowód Nikodema to wątek odróżniający tę postać od autora, na co zwraca uwagę redaktor i komentator współczesnej edycji jego dzieł – Carkowa. Zob.: *Скалдин Алексей Дмитриевич*...

się osiągnąć swój cel: matka, ojciec, a także bohater powieści oraz jego żona powracają do rodzinnego gniazda.

Sprowadzona do powyższego schematu fabuła powieści Skałdina wydaje się niemal nieezoteryczna, zwłaszcza w porównaniu z prozą okultystów-dydaktyków, gdzie roiło się od niesamowitych, cudownych lub przeciwnie, piekielnych zdarzeń z całym stosownym *decorum*, a same niezwykłe zdarzenia były głównymi elementami konstrukcyjnymi fabuł tamtych dzieł. W omawianej powieści w istocie jest inaczej. Na plan pierwszy wysuwa się „realny", „skałdinopodobny" Nikodem i jego z pozoru zwyczajne życie, które nagle, wraz ze zniknięciem matki, nabiera jakiegoś innego niż dotychczas wymiaru. Pojawiają się dziwne postacie i zwierzęta, zwracają na siebie uwagę rozmaite przedmioty (o których za chwilę), zachowania ludzi wydają się nie oznaczać tego, co zwykle. Można powiedzieć, że oto świat traci swą przejrzystość, zdarzenia zaś logiczną motywację, lecz przyczyną tego stanu są nie tyle jakieś zewnętrzne przemiany, zachodzące w otoczeniu Nikodema, ale jak gdyby inna, zmieniona perspektywa spojrzenia samego bohatera, który nagle zaczyna dostrzegać więcej, jednocześnie rozumiejąc znacznie mniej z tego „bogatszego", ale i przerażającego swoją obcością świata.

„Realistyczny" bohater, „konfrontujący się" z nadrealistyczną przestrzenią to koncept Skałdina, stanowiący bez wątpienia próbę realizacji jednego z głównych założeń dojrzałego rosyjskiego symbolizmu. Mowa tu o wyrażanym na różne sposoby, zwłaszcza w teoretycznych pismach Wiaczesława Iwanowa i Biełego, postulacie przejścia od rzeczywistości „zwykłej", do rzeczywistości „wyższej", do czego miało dojść w antycypowanym literackim dziele przyszłości (zob. na przykład: „От реального к реальнейшему" Wiaczesława Iwanowa z jego *Dwóch żywiołów we współczesnym symbolizmie*). W *Wędrówkach i przygodach Nikodema Starszego* Skałdin znajduje własną literacką formułę, pozwalającą wyrazić „wieczne przez przemijające"; w „prawdziwych losach" bohatera uwidocznić uniwersalne, „kosmiczne" prawdy, dotyczące każdego, kto wstąpi na ścieżkę duchowej samorealizacji. Dlatego nieprzypadkowo

w ostatnich zdaniach cytowanego wstępu Skałdinowskiego cyklu pojawia się uwaga na temat szczegółów biograficznych Nikodema, jego rodzinnych i „socjalnych" uwarunkowań, które znalazły się w powieści, „aby czytelnik nie musiał zadawać niepotrzebnych pytań i znajdować fałszywych odpowiedzi", „nic wszakże nie powstaje z pustki i w braku powiązań". To wyraźna sugestia, skłaniająca czytelnika od zobaczenia pomiędzy tymi szczegółami „czegoś jeszcze", odsyłająca odbiorcę dzieła do „innej" (alternatywnej) lektury, „innego" (wyższego) sensu przedstawionych wydarzeń i „innego" (inicjacyjnego) ich celu. Można założyć zatem, że owe dane biograficzne, podobnie jak łatwo rozpoznawalne szczegóły świata przedstawionego, są w powieści Skałdina niezbędną, ale jednak dekoracją, swoistym tłem dla rozgrywających się zdarzeń „wyższego porządku", bowiem to właśnie zdarzenia, układające się zgodnie z określonym rytmem, pełnią tu główną rolę. Podobieństwo powieściowego świata do znanej rzeczywistości ma pozwolić czytelnikowi na odnalezienie w tej właśnie rzeczywistości „hieroglifów wyższej prawdy" (tak właśnie naturfilozof odczytywać miał zasadę wszechświata – a więc Boga – odnajdując w „księdze natury" wciąż ten sam wzór).

Taka koncepcja wpisuje się w założenia powieści inicjacyjnej czy raczej w ideę powieściowego cyklu inicjacyjnego (*vide* opisany wcześniej koncept Novalisa), gdzie – jak pamiętamy – pod maską zdarzeń rozgrywających się w poszczególnych częściach utworu, a także w powiązanych ze sobą postaciach, biorących udział w tych wydarzeniach ukrywała się wieczna, wciąż na nowo objawiająca się w rozmaitych dekoracjach, prawda o integrującej się jaźni.

Z realizacją symbolistycznego postulatu „o wiecznym objawiającym się w przemijającym" wiąże się w dziele Skałdina oryginalny sposób wprowadzania motywów sugerujących obecność owej innej, „wyższej" rzeczywistości. Zastosowany przez Skałdina chwyt, a raczej kompleks chwytów, wydaje się jednym z najciekawszych osiągnięć jego prozy, zapowiadającym rozwiązania, na które w sztuce europejskiej przyjdzie czas nieco później, przede wszystkim w dziełach surrealistów,

a także przedstawicieli nurtu realizmu magicznego[182]. Z jednej strony pisarz sięga do standardowych rozwiązań, na przykład charakteryzując swoich bohaterów przy pomocy przymiotów i przedmiotów, stanowiących symbolistyczną reprezentację „nadprzyrodzonego". Mowa tu przede wszystkim o typowych dla rosyjskiej tradycji literackiej, znaczących imionach i nazwiskach, a także specyficznych cechach wyglądu zewnętrznego czy elementach stroju oraz detalach interieurów, składających się razem na dodatkową przestrzeń znaczeń, odpowiadającą ideowemu zapleczu tej powieści. Wymieńmy tu na przykład imię i nazwisko tytułowego bohatera powieści, Nikodema Ipatjewa, które zgodnie z greckim rodowodem, oznacza „zwycięstwo w imię ludu" (*niko-demos*) oraz „najwyższy" (*hypatos*), nieprzypadkowo odsyłając do zasadniczej roli tej postaci, wpisanej w inicjacyjny plan dzieła[183]. Dodajmy do tego wielce znaczący patronimik Michaiłowicz (syn Michaiła-Michała), a otrzymamy obraz rycerza Michałowego – z hufców archanioła Michała, głównego patrona większości bractw inicjacyjnych – walczącego i zwyciężającego w imię ludzkości.

Motyw wybraństwa Nikodema, jego przynależności do klanu rycerzy Ducha, będzie wielokrotnie i na różne sposoby, zawsze jednak dyskretnie, manifestować się w powieści między innymi poprzez opis prywatnej przestrzeni bohatera (zaznaczmy: wyraźnie oddzielonej od reszty domu). Do szczególnie istotnych znaków tego rodzaju należy jego mieszkanie na wieży, a w nim biblioteka starych manuskryptów, odsyłająca do

[182] Na ten prekursorski aspekt twórczości Skałdina zwrócił uwagę Kreyd. Zob.: idem, *О Скалдине и его романе*, в: А. Скалдин, *Странствия и приключения...*, с. XXX

[183] W imieniu Nikodem założone mogą być także motywacje biblijne, związane z rozmową Jezusa z faryzeuszem Nikodemem na temat ponownych narodzin z Ducha: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodził z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego. To, co się z ciała narodziło, jest ciałem, a to, co się z Ducha narodziło, jest duchem. Nie dziw się, że powiedziałem ci: Trzeba wam się powtórnie narodzić. Wiatr wieje tam, gdzie chce, i szum jego słyszysz, lecz nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd podąża. Tak jest z każdym, kto narodził się z Ducha", J 3,3, *Biblia Tysiąclecia*, tł. ks. Jan Drozd SDS. Jest to jeden z najważniejszych inicjacyjnych wątków Nowego Testamentu, akcentowany zwłaszcza przez zwolenników nurtów wpisujących się w „ezoteryczne chrześcijaństwo".

klasycznych obrazów prozy gotyckiej i sugerująca (również nie wprost) rodzaj zainteresowań bohatera[184]. Obraz Nikodema jako postaci mającej za sobą początek duchowej ścieżki dopełniają również inne przedmioty, na przykład cztery siedmioramienne (rytualne, jak można zgadywać) świeczniki, ustawione w czterech rogach wspomnianej biblioteki oraz przykryte królewską purpurą łoże, wsparte na złotych lwich łapach (lew i złoto są alchemicznymi analogonami Wielkiego Dzieła). Dodajmy do tego tapety z motywem różanych wieńców czy chlubę ipatjewskiego rodu – wspaniały „starożytny" żyrandol z brązu, którego głównym, znaczącym ornamentem są pary splecionych węży – dla porządku przypomnijmy: bodaj najważniejszy symbol i atrybut Merkuriusza – patrona hermetycznego wtajemniczenia.

W ramach poszukiwań sposobu przeniesienia ezoterycznej idei transformacji do sfery strategii literackich Skałdin sięga także po chętnie eksploatowaną na przełomie wieków poetykę snu, za pomocą której przemyca sporo niezwykłych obrazów, odsyłających do „innej realności", podobnie jak czyniło to wielu twórców modernistycznych. Ten sposób pozwala eksplorować zarówno immanentne, duchowe przestrzenie bohaterów, jak i transcendentny, niewidzialny (należący wszakże do „wyższych wymiarów") świat wokół, nie naruszając przy tym spójnej struktury „tej" rzeczywistości i prawdopodobieństwa, jak to się zdarzało nagminnie okultystom-dydaktykom w rodzaju Kryżanowskiej. Ten sprawdzony koncept, który wykorzystywał w swej inicjacyjnej powieści także Novalis, odgrywa w dziele Skałdina rolę wiodącą – większość scen, w których uobecniać się będzie działanie nadnaturalnych mocy, autor przeniesie do snów Nikodema, lub stanów pośrednich, osobliwych „odmiennych stanów świadomości", w których zacierać się będzie granica pomiędzy jawą a senną wizją – i to już *novum*, jeśli nie liczyć prekursorskiej także pod tym względem prozy Biełego[185].

---

[184] Zob.: I. Fijałkowska-Janiak, *Literackie wizje wolnomularskich przestrzeni*, w: *Światło i ciemność*, t. 2, s. 152–184.

[185] Nie można wykluczyć, że Skałdin napisał swoją powieść pod wpływem lektury *Petersburga* Biełego (od jej publikacji do wydania *Wędrówek i przygód Nikodema Starszego* minęły niespełna cztery lata). Zastanawia przede wszystkim zbieżność niektórych wątków. Pomijając kluczowy motyw duchowej prze-

To jednak nie wszystko. Skałdin wprowadza do realistycznej warstwy utworu w momentach, gdy o śnie bohatera nie może być mowy, rozmaite motywy, które wskazują na owo wspomniane już wcześniej Eliadowskie *przełamanie poziomu*. Motywy te mają charakter szczególny, ale nie nadprzyrodzony czy niesamowity w sensie „nierozpoznawalnego" i „obcego". Przeciwnie, ich niezwykłość polega jedynie na nieoczekiwanym kontekście, w jakim się pojawiają. Będąc przedmiotami należącymi do naszego świata, jego pełnoprawnymi elementami, zdają się „dziwnie nie pasować" do powieściowej czasoprzestrzeni. Samą swoją obecnością, „gwałtownym wtargnięciem", zaburzają ciągłość świata, deformują ją (obserwując zabiegi Skałdina, na myśl przyjść musi poetyka surrealistów, wyrastająca przecież z podobnych, ezoterycznych motywacji). Zjawiając się nagle, bez logicznego powodu, owe „niepasujące przedmioty" burzą spokój bohatera (i czytelnika), zmusza-

miany bohatera, a także wspomniany chwyt polegający na specyficznej prezentacji elementów „innej rzeczywistości", zwracają uwagę na przykład imiona głównych postaci – Nikołaja i Nikodema – zbudowane na podstawie tej samej, semantycznie ważnej, cząstki *nik*, oznaczającą zwycięstwo czy bardzo istotny dla ich fabuł konflikt syn-ojciec, a także niemal identyczny motyw matki opuszczającej rodzinne gniazdo (w jednym i drugim wypadku w grę wchodzi romans, zakończony powrotem do domu i przymierzem rodziców). Jest także bardzo podobny motyw ludzi-cieni. W *Petersburgu* cienie będą stałym elementem miasta-widma: „Петербургские улицы обладают несомненнейшим свойством: превращают в тени прохожих; тени же петербургские улицы превращают в людей". Także w powieści Skałdina odbywać się będą pochody cieni, widmowych istot, które dostrzeże Nikodem. Motyw ten pojawi się również we wspomnieniach Nikodema. Jedną z jego ulubionych dziecięcych zabaw, zapewne zapowiadających wyjątkowe predyspozycje bohatera, będzie obserwacja ludzi-cieni, „przechodzących" falami po suficie jego sypialni. Fragment ten, a zwłaszcza ostatni *passus*, to wręcz cytat z powieści Biełego: „А по потолку проходили непонятные тени, полосами – одна, другая, третья. Через минуту снова. Он сначала подумал: что это за тени? Откуда? А потом, смеясь, стал называть их человеческими именами [...]. После еще не раз они с Евлалией смотрели на эти дневные тени, играя в ту же игру, то есть превращая их в людей..." Biorąc pod uwagę zainteresowanie, z jakim Skałdin śledził ezoteryczne poszukiwania Biełego w 1912 roku, kiedy autor *Petersburga* rozpoczynał pracę nad pierwszą redakcją swej powieści (zob. wspomnianą korespondencję z Wiaczesławem Iwanowem), można z dużym prawdopodobieństwem założyć, że utwór ten nie tylko znalazł się wśród jego lektur, ale i został odczytany w inicjacyjnym, ezoterycznym kluczu.

ją do stawiania pytań, na które najczęściej narrator nie udzieli prostej, jednoznacznej i satysfakcjonującej odpowiedzi. One wszakże rządzą się swoją własną logiką. Działając analogicznie jak magiczne rekwizyty i postacie, spełniające ściśle określone funkcje w ekonomii baśni, „popychają" bohatera do określonych działań, wyznaczając kolejne etapy jego wędrówki[186].

Interesujące w tym wypadku są pozaliterackie motywacje autora. Wydaje się, że pewną wskazówkę przynosi jedna z koncepcji ezoterycznych, która mogła bezpośrednio zainspirować Skałdina. We wspomnianym we wcześniejszych rozdziałach tej książki *Czwartym wymiarze* Piotra Uspienskiego – w latach 1909–1914 niekwestionowanym rosyjskim okultystycznym bestsellerze – autor starał się wyjaśnić problem uobecniania się „wyższych światów" w naszym świecie, proponując eksperyment polegający na wyobrażeniu sobie istot dwuwymiarowych, to znaczy takich, które w odróżnieniu od nas postrzegałyby siebie i świat wyłącznie w dwóch wymiarach – na płaszczyźnie. „Te istoty, mając tylko dwa wymiary, nie mogą mieć realnego bytu – pisał Uspienski. – Powinny mieć choćby najmniejszy trzeci wymiar. W przeciwnym razie będą tylko figurami hipotetycznymi, istniejącymi w czyimś umyśle, nieistniejącymi realnie. Owe istoty będą się mogły poruszać na swojej płaszczyźnie tylko w dwóch kierunkach. Nie będą w stanie unieść się nad płaszczyznę lub odejść od niej. Nie będą również widzieć ani odczuwać czegokolwiek, co znajduje się poza ich płaszczyzną. Jeżeli jedna z tych istot uniesie się nad płaszczyznę, to zupełnie zniknie ze świata innych istot, zniknie nie wiadomo gdzie. [...] Jeśli do tej płaszczyzny przyłożymy sześcian, to będzie się on przedstawiał w postaci czterech linii ograniczających kwadrat, stykających się z tą płaszczyzną. Z całego sześcianu będzie dla niej istnieć tylko ten kwadrat [...]. Dla istoty dwuwymiarowej sześcian nie będzie istnieć wcale. Jeśli z jej płaszczyzną będzie się stykać wiele ciał, to dla płaskiej istoty każde z nich będzie istnieć tylko jako jedna płaszczyzna, stykająca się z jej płaszczyzną. Ta płaszczyzna będzie się jej wydawać przedmio-

[186] В. Пропп, *Морфология сказки* (гл. *Функции действующих лиц*), Ленинград 1928, с. 36–79.

tem z jej własnego świata”[187]. Ten obrazowy przykład posłuży Uspienskiemu jako jeden z dowodów na istnienie wyższych wymiarów, które ludzie kwestionują (podobnie jak istoty dwuwymiarowe negowałyby trójwymiarową przestrzeń), a wymiary te, a wraz z nimi ich mieszkańcy, czy chcemy tego, czy nie – powie okultysta, istnieją, co więcej, przenikają do naszego świata. Czy je widzimy? Uspienski, a za nim inni wtajemniczeni odpowiedzą twierdząco: dostrzegamy je właśnie jako przedmioty należące do naszego świata, które mogą budzić zdumienie jedynie swoim nagłym i niewytłumaczalnym pojawieniem się lub równie gwałtownym zniknięciem. Inny rodzaj percepcji, do momentu przekształcenia aparatu postrzegania rzeczywistości, który, zgodnie z zapowiedziami ezoteryków, uczyni nas istotami wyższych planów (a raczej uświadomi nam, że te wyższe wymiary są także naszym udziałem), nie jest możliwy. Na tym koncepcie, jak się wydaje, opiera się literacki chwyt Skałdina.

Rolę takich „listów z wyższych światów” odegra w *Wędrówkach i przygodach Nikodema Starszego* cały szereg przedmiotów i zjawisk, pojawiających się nagle, bez logicznej motywacji, na przykład drewnianych, ruchomych manekinów i ich części – mechanicznych kukieł niewiadomego przeznaczenia, związanych z demoniczną przestrzenią Teoktystusa Łobaczewa, ich producenta – fałszywego Boga, demiurga raczej, twórcy owych ułomnych bytów, będących marną imitacją boskiego stworzenia[188].

W przestrzeni powieściowego świata, w lesie[189], nieopodal domu Nikodema, pojawi się także „martwy szlachetny jeleń” (mitologicznie nazwany Akteonem[190]), którego ciało nie bę-

[187] P. Uspienski, *Czwarty wymiar. Przegląd ważniejszych teorii i prób zbadania dziedziny niemierzalnego*, tł. H. Prosnak, Gdańsk 2001, s. 58–59.

[188] Podobne wątki znajdziemy u E. T. A. Hofmanna, a także u Meyrinka, Charmsa czy wreszcie Brunona Schulza.

[189] Las jest bardzo ważnym punktem przestrzeni powieści Skałdina. Tam bowiem dochodzi do większości aktów *przekroczenia*. „Cudowny las” jest również znaczącym elementem w romansie rycerskim (*la foret des aventures*). Skałdin najprawdopodobniej świadomie wykorzystał tę archaiczną formę literacką z ewidentnie inicjacyjnym przesłaniem, tworząc jej współczesny wariant.

[190] Motyw ten fascynował także polskich modernistów. Znamienne, że Bolesław Leśmian przedstawił mitologiczną historię o Akteonie, zamienionym przez Artemidę w jelenia i rozszarpanym przez własne psy, właśnie w duchu ezoterycznym – gnostyckim. W wierszu polskiego poety śmierć Akteona symbolizowała

dzie podlegało procesom rozkładu. Okaże się ono zwiastunem śmierci Nikodema, ale przede wszystkim jego zmartwychwstania[191], „znakiem specjalnym", którego odczytanie będzie zależało od kompetencji czytelnika. Za motyw tego samego rodzaju należy uznać huśtawkę zawieszoną pomiędzy dwoma sosnami, w środku lasu, którą odnajdzie bohater. Spełni ona rolę „znaku granicznego", wyznaczającego linię demarkacyjną pomiędzy dwoma światami, ale i narzędzia służącego do przekraczania tej granicy. Podobną rolę odegra drabina, znaleziona przez Nikodema w lesie (tuż obok ciała Akteona). Odkrycie to wyzwoli łańcuch inicjacyjnych myśli bohatera, zapowiadając dalsze etapy jego „wędrówek i przygód", które okażą się „duchową wspinaczką" adepta:

> Прямо перед ним, в траве, переплетшейся с кустами, виднелись полусгнившие ступени лестницы; она вела на дно лощины. Никодим насчитал семь ступеней. «Семь ступеней – семь цветов радуги», – сказал Никодим, и вместе ему стало холодно, и лихорадочная дрожь пробежала по его телу... «Если проходить одну ступень за другою, – думал Никодим, – что будет? Еще и вначале увидишь весь мир, но он будет красным. То есть не совсем красным, особенно: не по красному красным – то есть так, как представляется мне с самого начала – это и будет красным; ступень дальше – станет оранжевым,

uwięzienie boskiego, wiecznego ducha w śmiertelnym, „cierpiącym" i „obcym" ciele: „Wiosna szumi w borze/ Podpatrzył w blask boginię, skąpaną w jeziorze/ Za karę go w jelenia przedzierzgnęła mściwie/ Pokrwawiła się wieczność o leśne igliwie!.../ Psy go własne opadły, szarpiąc, jak zwierzynę!/ Wpośród godzin istnienia miał taką godzinę!.../ Próżno bronił obcego, które boli, ciała!/ Śmierć go, psami poszczuwszy, z jeleniem zrównała.../ Próżno wzywał na pomoc dawnych towarzyszy/ Nasłuchując ich kroków na pobrzeżach ciszy!/ Nikt nie poznał po głosie i po znoju rany/ Że to człowiek – nie jeleń! Duch – upolowany!". B. Leśmian, *Powieść o Akteonie*.

[191] U Hipolita, Ojca Kościoła, znajdujemy interesujący fragment gnostyckiego hymnu nasseńczyków mówiący o cierpieniach duszy. Przytacza go Jung: „[...] dusza... spowita w postać jelenia, zmęczona, przytłoczona mozołami śmierci", C. G. Jung, *Psychologia i alchemia*..., s. 183. W średniowiecznych powieściach rycerskich motyw szlachetnego jelenia związany jest z atrybutem wybraństwa bohatera. Przywilej zabicia tego magicznego zwierzęcia symbolizującego zaświaty należał wyłącznie do króla.

> совсем по-новому. Еще дальше – желтый, опять новее прежнего – и так далее: зеленым, голубым, синим, фиолетовым. Потом, когда станешь на землю, мир будет настоящим, белым. Тогда можно будет торжествовать. Никто не знает, а эта лестница особенная. И не нужно, чтобы знали. Я один буду ходить сюда... (r. XXX, s. 200)

Niespotykanie obszerny komentarz jak na powieść, gdzie czytelnik raczej na próżno szukać będzie prostych podpowiedzi, nie pozostawia wątpliwości. Mamy tu do czynienia z obrazem wpisującym się w ezoteryczną symbolikę barw, gdzie każdej barwie odpowiada określony poziom wtajemniczenia. Zgodnie z nauką okultystów symbolem duchowego rozwoju jest fiolet[192], który Skałdin umieścił zaledwie o jeden stopień poniżej bieli, będącej wszakże sumą wszystkich barw, a więc symbolem pełni, ostatecznego przemienienia i wyzwolenia z oków materii (tę ostatnią ezoterycznie symbolizuje pierwszy kolor skali – czerwień)[193]. Nic więc dziwnego, że właśnie fiolet i biel pojawią się wśród najważniejszych atrybutów Nikodema, definiując go symbolicznie jako adepta i nosiciela wyjątkowych przymiotów ducha. Sztandar Ipatjewów: dwa fioletowe pasy rozdzielone wstęgą bieli, a także wielce znaczący herb (ten sam lub bardzo podobny do „tajnego herbu" Skałdina z opowieści Gieorgija Iwanowa[194], który zapewne nie przez przypadek zna-

[192] Znana anegdota związana z „życiem codziennym okultystów" przełomu wieków opowiada o tym, jak Steiner na jednym z wykładów, poświęconych ezoterycznej symbolice barw u Goethego, miał mówić o szczególnej, „duchowej" funkcji fioletu. Na kolejnym wykładzie większość pań pojawiła się – podobno – w sukniach tej właśnie barwy.

[193] O ezoterycznej symbolice barw, rozkładzie tęczy jako wzorca wtajemniczenia zob. na przykład: *Goethe's Theory of Colours*, translated from the German with notes by C. L. Eastlake, London 1840. Zdigitalizowana wersja tej kluczowej publikacji (pełna, bez skrótów) znajduje się w zasobach wirtualnych. Zob.: http://books.google.pl.

[194] Zwraca uwagę następująca różnica: w powieści na herbie widnieje pentagram, w relacji G. Iwanowa, sześcioramienna gwiazda Salomona. Obydwie wielce znaczące dla ezoteryków, chociaż każda z nich niosąca inne znaczenia. Być może zawiodła tu pamięć memuarysty albo brak ezoterycznych „kompetencji".

lazł się także na okładce pierwszego wydania *Wędrówek*) określą rycerską tradycję rodu bohatera.

> На башне с ранней весны до поздней осени развевался флаг из двух фиолетовых полос, заключавших между собою третью – белую. На зиму его свертывали и убирали: обыкновенно, и то и другое делал сам хозяин. Герб же рода был такой: на серебряном поле французского щита пурпуровый столб, а на нем в верхней части остановившаяся золотая пятиконечная звезда, бросающая свой свет снопом к подножию столба, где три геральдические золотые лилии образуют треугольник; шлем с пятью решетинами, простая дворянская корона, с двумя черными крылами, выходящими из нее; намет акантовый, тоже пурпуровый, подложенный золотом, и девиз, гласящий: „Терпение и верность”. (s. 103–104)

Zarówno kolorystyka, jak i symbolika poszczególnych elementów (pentagram, lilie ułożone w trójkąt, rycerski hełm czy korona z parą czarnych skrzydeł), a także hasło „cierpliwość i wierność” wskazują na cały kompleks ezoterycznych znaczeń. Najistotniejszy z nich, wspomniany mariaż fioletu i bieli na sztandarze rodowym, dopełniony zostaje monarszą triadą: purpurą, srebrem i złotem, ale także istotną w tym miejscu infernalną czernią. Królewskie lilie (tak zwane *Fleur-de-lys*) w herbie Ipatjewów, podobnie jak w herbie Francji ułożone w trójkąt, wskazują nie tylko na szlachetny rodowód, ale i nawiązują najpewniej do boskiej trójcy oraz trzech aspektów człowieka: ciała, duszy i najwyższego z nich w hierarchii – ducha. Trzeba zaznaczyć, że lilia jest jednym z najczęściej stosowanych symboli „duchowego rycerstwa”, a więc należy uznać ją za bezpośredni znak przynależności Nikodema do owych hufców Archanioła Michała, o których była mowa wcześniej. Najwyższy boski strateg uznawany jest tradycyjnie za dawcę cierpliwości, stąd zapewne „cierpliwość i wierność” jako dewiza rodu Ipatjewów.

Oczywiście najbardziej znaczącym elementem pozostaje herb Nikodema, a zwłaszcza złota pięcioramienna gwiazda

– pentagram, z którego spływa snop światła. Na początku XX stulecia, przede wszystkim dzięki traktatom Léviego, bogata symbolika pentagramu zyskała szeroką sławę. Pięcioramienna gwiazda była uważana za bardzo silny magiczny talizman. W jednym ze swoich pism Lévi stwierdzał: „Pentagram, który w gnostycznych szkołach nazwany był płonącą gwiazdą, jest znakiem wszechmocy i duchowego samowładztwa. Jest on gwiazdą magów, znakiem *słowa, które ciałem się stało* i zależnie od kierunku ułożenia jego promieni symbol ten przedstawia w magii dobro albo zło, porządek albo nieporządek [...]. Jest albo zwycięstwem, albo zagładą, światłem albo ciemnością, dniem albo nocą. Jeśli Pentagram dwoma swymi promieniami skierowany jest w górę wtedy przedstawia Szatana [...], jeżeli skierowany jest ku górze tylko jednym promieniem, wtedy Pentagram oznacza Zbawiciela. Pentagram jest figurą ciała ludzkiego z czterema członkami i jednym wierzchołkiem oznaczającym głowę. Postać ludzka skierowana głową w dół przedstawia oczywiście demona, tzn. duchowy upadek, nieład albo obłęd [...]. Znak pentagramu musi być wyrysowany czystym złotem. [...]. Alegoryczna gwiazda magów nie jest niczym innym jak właśnie tajemniczym pentagramem”[195].

Podwójny charakter herbowego pentagramu (narrator nie precyzuje wszakże ułożenia gwiazdy) odkrywa także ambiwalentną naturę Nikodema. Rzeczywiście będzie on w powieści przejawiał na zmianę cechy diaboliczne i anielskie, zanim nie osiągnie ostatecznego wyzwolenia. Walka dwóch przeciwstawnych pierwiastków ujawni się przede wszystkim w „wytwarzanych” przez bohatera sobowtórach. Z jednej strony do tej walki stanie cała armia demonicznych „przyjaciół”, towarzyszących bohaterowi w jego wyprawie do piekieł: bezimienny kusiciel w typie diabła Iwana Karamazowa z powieści Fiodora Dostojewskiego, wspomniany Łobaczew, a także jego świta: Marfuszyn, Iraklij i Walker, którzy podczas *iter perfectionis* Nikodema zostaną przez niego pokonani (serce Walkera Nikodem będzie próbował przebić igłą – niczym archanioł Michał zabijający swym mieczem smoka. Gdy próba się nie powiedzie,

[195] E. Lévi, *Wysoka magia. Cześć praktyczna: Rytuał*, Gdańsk 1993, s. 61–63.

michałowy rycerz wrazi igłę w zgniły pień drzewa, zgodnie z magicznymi procedurami, kierując gest na inny przedmiot, zastępujący obiekt właściwy[196]).

„Druga strona" ujawni się tylko raz, ale za to spektakularnie ogłaszając zwycięstwo nad mrokiem. Do epifanii niebiańskich mocy dojdzie podczas teatralnego spektaklu, w którym Nikodem jako aktor wystąpi w roli skazańca przygotowującego się na śmierć. Wówczas nieoczekiwanie pojawi się nad nim świetlisty wizerunek, przypominający ognistego serafina – ducha najwyższej hierarchii, do której należy także archanioł Michał. Co prawda, tradycyjnie już ani słowo „anioł", ani „serafin" w tekście nie padnie, ale opis zdarzenia wskazuje na taką właśnie interpretację tego obrazu:

> Всходя на помост, Никодим скрестил руки на груди (ему казалось, что так будет лучше всего) и, взойдя, лег навзничь, весьма смиренно, чем на публику произвел большое впечатление. В публике пронеся едва различимый шорох. Никодим так бы и пролежал, сколько требовалось, а потом произнес бы несколько слов. Но только что он лег – мучительная боль, начавшись в голове у затылка, пронизала все его существо до кончиков пальцев на ногах и отняла у него язык. Двое или трое из публики вдруг крикнули тогда резко и исступленно на весь зал. Что они крикнули, разобрать было нельзя, но их крик подхватили еще некоторые, и тут же он перешел в общий вопль. [...] Никодим же продолжал лежать неподвижно, и то, отчего люди бежали, приковывало его к себе. В ту минуту это было для него очень небольшим и незначительным, тогда он был способен на гораздо большее, – только огненное отражение его лица и скрещенных кистей рук, то есть того, что из его тела было не прикрыто одеждой, появилось и стало в черном воздухе над авансценой. Отражение лица было неподвижно, руки не шевелились; глаза же в огневом сиянии самого лица не могли светить. (r. XXXI, s. 205)

[196] Jest to forma fetyszyzmu, archaicznej praktyki magicznej polegającej na utożsamianiu bóstwa z jego fizycznym reprezentantem: kamieniem, drzewem, zwierzęciem lub strumieniem.

Jeśli przywołać malarskie wizerunki serafinów, wówczas okaże się, że ogniste nieruchome odbicie twarzy i skrzyżowanych (na podobieństwo skrzydeł) rąk Nikodema, górujące nad proscenium przypomina takie właśnie ikonograficzne wyobrażenia.

Серафим
(фрагмент росписи купола капп Феофана Грека
в соборе Спаса Преображения на Ильине
в Новгороде).

W obrazie tym wyraźnie ujawniają się także analogie z *Prorokiem* (*Пророк*) Aleksandra Puszkina, tekstem, który dla rosyjskich symbolistów miał znaczenie wyjątkowe, przede wszystkim ze względu na swoją teurgiczną i ezoteryczną wymowę[197]. W *Wędrówkach i przygodach Nikodema Starszego* znajdujemy ten sam zestaw motywów. Oprócz wizji archanioła, który wszakże u Skałdina jest niebiańskim wizerunkiem ziemskiego Nikodema, otrzymujemy także inne, zbieżne szczegóły: bohater nie może się poruszyć (u Puszkina: „Как труп в пустыне я лежал"), czuje niewyobrażalny ból (w poemacie romantyka, serafin swym ognistym mieczem pozbawia proroka

[197] We wspomnianym wcześniej eseju Błoka *O współczesnej sytuacji rosyjskiego symbolizmu* autor używa właśnie obrazów *z Proroka*. Głównym motywem jest tu anielski miecz, pogrążający się w sercu poety – źródło jego cierpienia, ale i teurgicznego daru.

serca, które zamienia żarzącym się węglem) i nie może mówić, dokładnie: „traci język" (u Puszkina ludzki język zostaje wyrwany przez anioła i zastąpiony lepszym – żmijowym: „жало мудрыя змеи").

Warto dodać, że opis tej niezwykłej sceny znalazł także swoje miejsce w liryce Skałdina. Wiersz *Aktor* (*Актер*), dedykowany Meyerholdowi, zawiera poetycką relację z tego mistycznego wydarzenia, stanowiącego w powieści kulminacyjny punkt metamorfozy bohatera. Oto fragment tego utworu:

В молчанье навзничь лег, смиренно
Скрестивши руки на груди.
Лицо горело вдохновенно –
Не знал, что будет впереди.

О что случилось! Ужас тайный
Еще сжимает сердце мне:
Я болью был необычайной
Вдруг поражен, и в вышине,

На потолке, во мгле предстало,
Светясь огнем мое лицо,
И вкруг его затрепетало
Тройное яркое кольцо.

Кто ближе был – тот видел ясно
Мой отраженный строгий лик, -
А я без сил лежал, безгласно...
Вдруг резкий, исступленный крик[198]

Uwagę zwraca motyw, który stanowi swoiste uzupełnienie powieściowej sceny: ognisty wizerunek nad proscenium otoczony jest „potrójnym świetlistym pierścieniem". Trudno powiedzieć, czy obraz ten ma wyobrażać aureolę złożoną z trzech koncentrycznych kręgów (na przykład taką, jaką ma Chrystus na obrazie *Sąd Ostateczny* Hansa Memlinga), czy też figurę przedstawiającą trzy świetliste okręgi zachodzące na siebie na-

[198] *Скалдин Алексей Дмитриевич...*, с. 98.

wzajem (znajdujemy wiele takich przedstawień na hermetycznych i różokrzyżowych rycinach[199]). Tak czy inaczej odwołuje się on do symbolu świętej trójcy, potwierdzając sakralne, epifaniczne znaczenie tej sceny.

W zasadzie cała powieść Skałdina zbudowana jest podobnie. W większości scen i obrazów pojawiają się motywy, które w ten czy inny sposób informują o innej rzeczywistości. Pod tym względem jest to utwór bardzo nowoczesny (chociaż jeśli spojrzeć na ów chwyt z perspektywy tradycji tekstów różókrzyżowych, to tam właśnie znajduje on swoje literackie pierwowzory). Jego nowatorstwo polega przede wszystkim na podjęciu świadomej gry z czytelnikiem. Strategia Skałdina przerasta znacznie próby innych rosyjskich symbolistów, nawet Biełego, jeśli chodzi o grę właśnie. Skałdin przekształca swoją powieść w ezoteryczną szaradę, zapędzając czytelnika do intensywnej pracy: sumiennej obserwacji szczegółów i „układania klocków" w jedną spójną całość.

Rozpoznając owe znaki innej rzeczywistości, czytelnik wtajemniczony postąpi podobnie jak przy lekturze *Godów alchemicznych Christiana Rosencreutza*, a także wielu klasycznych tekstów hermetycznych rojących się od kryptogramów, będzie starał się odnaleźć wzajemne powiązania łączące te znaki, by w ostatecznym rozrachunku odczytać prawdziwe przesłanie, ukrywające się pod powierzchnią zdarzeń. O specyficznej formule ksiąg alchemicznych, operujących nie tylko słowem, lecz i symbolicznymi obrazami, pisze Andrzej Kostołowski, podkreślając, że jednym z najistotniejszych chwytów ich autorów było „stosowanie uniwersalnego systemu symboli obrazkowych, ułożonych często w narracyjne cykle, ilustrujące prace nad Wielkim Dziełem. Aby ukryć swe pojęcia – dodaje badacz – alchemicy używali anagramów, enigmatów czy akrostychów"[200].

---

[199] Zob. na przykład: М. П. Холл, *Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии*, перев. С. Целищева, Москва–Санкт-Петербург 2007, с. 595–600 (schemat VII, rys. 1, schemat IX, rys. 9; schemat XIII, rys. 1–4).

[200] A. Kostołowski, *Éliphas Lévi – mag jako artysta*, w: *Interpretacja dzieła sztuki. Studia i dyskusje*, red. J. Białostocki i in., Poznań 1976, s. 113.

Podobnie czyni Skałdin, tyle że jego symboliczne obrazy mają charakter językowy. Ich rola pozostaje jednak taka sama jak graficznych znaków, w które obfitują traktaty alchemiczne. Owe skałdinowskie „wskazówki" zostały umiejętnie i, dodać należy, z dużą dozą ironii (co zdaniem Kostołowskiego także należy do hermetycznej poetyki[201]) „wmontowane" w tekst powieści. Odnalezienie ich pozwala na odtworzenie ukrytej struktury, która wyznacza rzeczywisty rozkład sił, układ kluczowych zdarzeń i „ukryte" role poszczególnych postaci. Dla czytelnika-profana, niekompetentnego w odczytywaniu tego „tajnego pisma", czyli niepotrafiącego rozpoznać związków łączących poszczególne znaki, powieść Skałdina wyda się najprawdopodobniej „pokrętna i cudaczna"[202] (choć – zgodnie z założeniami symbolistów – ukryte przesłanie i tak „podświadomie" zrobi swoje), ale w gruncie rzeczy zrozumiała na poziomie swojej obyczajowej fabuły. Będzie to zresztą chwyt niezupełnie nowy. Posłuży się nim nieco wcześniej Biały w *Petersburgu*, a następnie w kolejnych powieściach, w których zdarzenia związane z przemianą bohaterów będą także rozgrywać się na dwóch przenikających się płaszczyznach: realistycznej i metafizycznej.

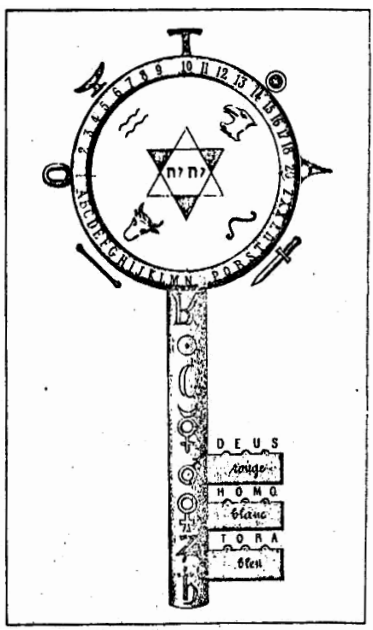
Bogactwo elementów wchodzących w skład „ezoterycznej układanki" Skałdina jest imponujące, chociaż należy zaznaczyć, że podobnie jak w przypadku dzieł Białego ujawniają się one nie od razu, lecz stopniowo, w kolejnych lekturach tego tekstu. Istnieją obawy, że szczegółowe skatalogowanie tych motywów, ich przeanalizowanie i zinterpretowanie zajęłoby liczbę stron porównywalną do samej powieści. Niewątpliwie taki zabieg stałby w sprzeczności z samą ideą prozy inicjacyjnej. Wytłumaczenie krok po kroku poszczególnych obrazów i wątków wraz z ich ezoteryczną wykładnią doprowadziłoby niechybnie do strywializowania owych ukrytych treści, by przywołać ostrzeżenie Francisa Bacona, że „objawiając tajemnicę, zmniej-

[201] Ironia jest nieodłącznym elementem alchemicznego dyskursu, stanowiąc swego rodzaju ostrzeżenie „przed zbyt pochopnie entuzjastycznym przyjęciem tych tajemnic", ibidem, s. 126.

[202] Powtarzam, urzeczona lekkością tej frazy, za Wojciechem Gutowskim, który użył jej w odniesieniu do *Xsiędza Fausta* Micińskiego.

sza się jej moc”[203]. Wystarczy przypomnieć sobie, jak kończyły się próby przekazania arkanów inicjacji dokonywane przez dydaktyków takiej miary jak Wiera Kryżanowska-Rochester czy Konkordia Antarowa w ich nieznośnie dydaktycznych cyklach powieściowych.

Sięgnijmy zatem wyłącznie do głównego enigmatu *Wędrówek i przygód Nikodema Starszego*, motywu, który stanowi strukturalne centrum tego inicjacyjnego utworu. Dodajmy, że jest to klasyczny, wręcz oczywisty motyw (jeśli już się o nim wie – rzecz jasna), zaczerpnięty, jak się wydaje bezpośrednio z traktatów Léviego lub jego uczniów, gdzie znajdujemy identyczne rozwiązania. Kluczem do swej niezwykłej powieści rosyjski autor czyni... motyw klucza, co dla uważnych czytelników dzieł okultystycznych musiało być wcale nietrudną zagadką. U francuskiego ezoteryka Léviego w jego *Kluczach do wielkich tajemnic* znajdujemy taką oto ilustrację na frontyspisie:



[203] Cyt. za: A. Kostołowski, *Éliphas Lévi – mag jako artysta...*, s. 113.

Ezoteryczni autorzy eksploatują motyw klucza wyjątkowo chętnie, by przypomnieć wspomniane wcześniej traktaty Léviego, oprócz *Kluczy do wielkich tajemnic* także jego *Tarot Cyganów: Klucz do nauk okultystycznych*, Papusa: *Tarot, czyli klucz do wszelkich rodzajów wróżb* oraz Bławatskiej: *Klucz do teozofii*, Uspienskiego: *Tertium Organum. Klucz do zagadek świata* i Antoszewskiego *Klucz do tajemnic egipskiej astrologii*, nie zapominając także o Briusowowskich *Kluczach tajemnic*, które, zważywszy na zawarte treści, miały być głosem w literackiej, ale i okultystycznej dyskusji o „najważniejszych kluczach poznania"[204].

Skałdin idzie podobnym tropem – pisze *powieść z kluczem*, przy czym traktuje tę formułę nie tylko metaforycznie (zgodnie z definicją, przedstawiając pod zmienionymi nazwami zdarzenia i osoby, o których czytelnik wie, że mają swoje odniesienia w rzeczywistości pozaliterackiej[205]), ale i dosłownie. Poprzez wprowadzenie do powieści kilku zdań, umieszczonych w newralgicznych punktach fabuły, w których pojawia się słowo „klucz" („ключ") lub „kluczyk" („ключик"), czytelnik otrzymuje wskazówki pozwalające mu „otworzyć" ten tekst niby zamkniętą szkatułkę.

Pierwszy „klucz" pojawia się już w tytule powieści, chyba celowo „ukryty" w słowie „przygody" („при**ключ**ения"), o ile bowiem tytułowe „wędrówki" Nikodema znajdują swoje logiczne oparcie w fabule, nawiązując także do tytułu dzieła Goethego[206], to większość mrocznych powieściowych wydarzeń doprawdy trudno określić mianem „przygód". Jest to zatem raczej przemyślana gra z odbiorcą, zakładająca jego „współudział" w czytaniu ukrytych treści.

---

[204] Wszystkie wymienione traktaty wraz ze szczegółowymi informacjami na temat ich pierwszych wydań zostały przywołane w rozdziale poświęconym publicystyce okultystycznej.

[205] Zob. na przykład w: *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, red. G. Gazda, S. Tynecka-Makowska, Kraków 2006, s. 601.

[206] Tytuł utworu Skałdina nawiązuje do powieści Goethego *Lata wędrówki Wilhelma Meistra*, której tytuł w rosyjskim przekładzie brzmiał *Годы странствий Вильгельма Мейстра*. Dzieło niemieckiego mistrza zawiera wiele motywów ezoterycznych, między innymi mowa tam o tajnym stowarzyszeniu, tak zwanej loży baszty. Jest także całkiem sporo wątków fantastycznych i sekretnych, na przykład tajemnicza kareta, która pojawia się także w utworze rosyjskiego pisarza.

Kolejne „klucze" i „kluczyki" umieszczone zostają w tekście właściwym. Wyznaczają one etapy wędrówki bohatera, a co za tym idzie, zasadnicze momenty jego duchowej transformacji. Pierwszy z nich pojawi się niemal na samym początku utworu. Wspomniany powieściowy mag i protektor Nikodema – Jakub Sawielicz, zapytany o radę w sprawie poszukiwań matki stwierdzi:

> Совет дать трудно. Ключик нужно найти. Конечно, об этом ключике мы могли бы подумать и здесь, не выходя из моего кабинета, да боюсь попасть на ложный путь. Нет уж, лучше поезжайте обратно и дома подумайте. (r. VII, s. 121)

Zgodnie z sugestią nauczyciela Nikodem wraca do domu i znajduje list, który zaprowadzi go do kolejnych kluczy. Dziesięć drewnianych szaf z tajemniczą zawartością, powierzonych mu przez przyjaciela na przechowanie, otworzy się dziesięcioma identycznymi kluczami, pasującymi do tego samego zamka (zarówno ich ilość, cechy szczególne: niezwykłą wielkość, i „antyczność", jak i identyczność-odpowiedniość ma znaczenie symboliczne):

> Чудные ключи – все на один замок. [...] Действительно, это были странные ключи – огромные, ржавые и все до одного совершенно схожие между собой. (r. IX, s. 125)

Odnalezione w szafach paczki zaprowadzą Nikodema do ich nadawcy, jednej z najważniejszych postaci, wyznaczających kolejne kroki bohatera: wspomnianego Łobaczewa, a zaraz potem do nie mniej ważnej Pani NN – jak się wkrótce okaże, sprawczyni wypadku Nikodema i ostatecznie – jego ukochanej żony. Także ostatni powieściowy klucz będzie związany z zaślubinami Nikodema i NN. Szczęśliwy finał utworu zostanie zaakcentowany motywem stanowiącym symboliczny ekwiwalent aktu hierogamii: w pobliżu Ipatjewskiego domu dojdzie do spektakularnego połączenia Nieba i Ziemi – w kamień uderzy piorun, a wówczas z Ziemi, z miejsca noszącego znaczącą na-

zwę Babiej Miedzy (pamiętajmy, że właśnie zaślubiny z Ziemią miały być głównym motywem tej powieści) wytryśnie źródło (po rosyjsku także „ключ"):

> – Барин, а знаете, где тогда молния-то ударила? На Бабьей меже, у круглого камня. Говорят, ключ там открылся [...].
>
> Повсюду сбегали бесчисленные ручейки от вчерашнего дождя и журчали-журчали. Бежал ручеек и по Бабьей меже, по бороздам, но не от дождя: ключ действительно там пробился [...].
>
> „Как бы назвать этот ключ?" – подумал Никодим, но не подыскал названия, хотя оно и вертелось у него на языке. (r. XXXIV s. 217–8)

Tak więc klucz ostatecznie nie zostanie nazwany, tajemnica pozostanie niewysłowiona. Źródła tego motywu – zapomnianego słowa – należy poszukiwać w literackiej tradycji romantycznej. Mowa tu raz jeszcze o powieści Novalisa *Henryk von Ofterdingen*, gdzie „utracone", „zapomniane" przez bohatera słowo jest symbolem najwyższej tajemnicy wszechświata[207].

Jest to zresztą typowy chwyt hermetystów i główny postulat rosyjskiego symbolizmu (*vide* sławna fraza Tiutczewa: „Мысль изреченная есть ложь", którą można uznać za naczelne hasło tego prądu). Trudno w tym miejscu nie odwołać się ponownie do spostrzeżeń Kostołowskiego, który wskazał na identyczną praktykę stosowaną przez Léviego. W rycinach francuskiego ezoteryka, sporządzonych jego własną ręką a stanowiących oryginalne ilustracje jego traktatów, czytelnik otrzymywał „skondensowane znaki tajemnicy"[208]. Kostołowski podkreśla, że ezoteryk celowo nie wyjawiał do końca ich znaczenia: „Jak przystało na dobrego znawcę alchemicznych ksiąg, Lévi nie tyle nie wyjaśnia więc «tajemnic» swymi rysunkami (raczej nawet rozciąga znany z dawnych traktatów system ukrywania pod pozorem ujawniania ostatecznych «kluczy» tajemnic), czym

[207] Matylda przebywająca w zaświatach, w cudownym śnie Henryka szepcze mu na ucho pewne tajemne słowo, które bohater zapomni po przebudzeniu, wiedząc wszak, że stanowi ono najważniejszą tajemnicę życia.

[208] A. Kostołowski, *Éliphas Lévi – mag jako artysta...*, s. 126

z jednej strony pragnie trafić do prawdziwych adeptów, którzy mogliby błyskawicznie zrozumieć, o co chodzi, z drugiej strony wobec wszystkich, którzy traktują okultyzm jako jeszcze jedną wyprawę w rejony ezoteryczne [...], akcentuje ornamentalne zasnuwanie problemu mgłą tajemnicy, spoza której raz po raz wyzierają symbole fantastyczności. Symbole te zestawia, zgodnie z własnym systemem analogii (ideowo wywodzącym się z tarota i alchemii), co jako panteiście przychodzi mu z łatwością"[209]. Co ciekawe, dzięki temu złożonemu systemowi operowania „arkanami" Kostołowski widzi w Lévim antenata surrealizmu, który zapowiada w gruncie rzeczy to, co uczyni później Andre Breton[210]. Z tej perspektywy także i nazwisko Skałdina należy bez wątpienia wpisać w ciąg nazwisk prekursorów tego nurtu.

Tak oto dochodzimy do najważniejszego „klucza" *Wędrówek i przygód Nikodema Starszego*. Pojawi się on w XVIII rozdziale tej powieści. Nikodem odnajdzie go we własnym domu (swoją drogą, na strychu, co w nieunikniony sposób prowadzi do bachelardowskich skojarzeń). Próbując dostać się do zamkniętego na głucho pokoiku ojca, bohater wyobrazi sobie jego wnętrze. Imaginacja pozwoli mu zobaczyć wówczas szafę, do której klucz będzie zawieszony w miejscu z ezoterycznej perspektywy nacechowanym zupełnie wyjątkowo: ukryty za ikoną archanioła Michała:

> Налево, уходя на три четверти в двойную стену, возвышался черный шкаф: он, обыкновенно, запирался на ключ и ключ вешался за икону святого Михаила-Архистратига Сил Небесных – в красном углу. (r. XVIII, s. 154)

Ten moment, tradycyjnie pozostawiony przez Skałdina bez komentarza, a nawet jakby celowo zepchnięty w cień, wskazuje na rzeczywistą arenę rozgrywających się zdarzeń. Archanioł Michał, obecny – jak wspominałam – w naukach wielu szkół inicjacyjnych omawianego okresu (różókrzyżowców, martynistów, templariuszy, antropozofów, roerichowców i innych) jako

[209] Ibidem.
[210] Ibidem, s. 127.

jeden z centralnych symboli duchowej przemiany, jest znakiem okultystycznym o najwyższym priorytecie. Przedstawiany podczas walki ze smokiem, symbolizuje zwycięstwo boskiej natury człowieka (imię Michał oznacza – „ten, jako Bóg") nad niższym pierwiastkiem zwierzęcym.

Rola archanioła Michała miała, zdaniem okultystów, wzrosnąć właśnie na przełomie XIX i XX wieku, u progu Nowych Czasów. Jeden z wtajemniczonych, który także odcisnął swe piętno w historii Srebrnego Wieku, Pierre d'Alheim, francuski kabalista i mistyk, mówił swojej powinowatej Asi Turgieniew (pierwszej żonie Biełego[211]) w 1912 roku: „Wczoraj w nocy przeglądałem *Zohar* i znalazłem tam naukę o siedmiu Archaniołach, które kolejno władają losami ludzkości. Wstępujemy w ostatnią, siódmą epokę, epokę panowania Archanioła Michała [...] w ciągu tego okresu przekaże on swoje obowiązki samemu Mesjaszowi. Ale jeśli tak jest w istocie, dla przygotowania ludzkości będą miały miejsce wielkie objawienia z tajemnych skarbnic mądrości"[212]. Nic więc dziwnego, że adepci różnych formacji ezoterycznych, bez względu na organizacyjną przynależność, traktowali archanioła Michała jako swojego patrona, a siebie nazywali michałowym rycerstwem, wpisując w proces duchowej transfiguracji symboliczną walkę pod jego sztandarem. Ikona niebiańskiego arcystratega w połączeniu z wiszącym pod nią kluczem staje się w tym kontekście centralnym punktem tekstu, określającym role poszczególnych postaci w kosmicznym pojedynku sił światła z siłami mroku.

Determinuje ona nie tylko przebieg *iter perfectionis* Nikodema jako rycerza, podejmującego walkę i w ostatecznym rozrachunku tę walkę wygrywającego, ale także wyznacza rolę pozostałych postaci, między innymi ojca bohatera (Michaiła

[211] Na temat tego wątku w prozie Biełego zob.: D. Oboleńska, *Посланник космоса. Мотив Архангела Михаила в романе Андрея Белого «Крещеный Китаец»*, w: *Światło i ciemność*..., t. 2, s. 70–88, a także eadem, *Путь к посвящению. Антропософские мотивы в романах Андрея Белого*, Gdańsk 2009, c. 180–219.

[212] Zob.: А. Тургенева, *Воспоминания о Рудольфе Штейнере и строительстве первого Гетеанума*, Москва 2002, c. 31.

Onufrijewicza[213]). Historia Nikodema jest niemal dokładnym powtórzeniem losów rodziciela, co stanowi czytelne nawiązanie do powieści Novalisa, gdzie – jak pamiętamy – w kolejnych etapach wędrówki młodego Ofterdingena, począwszy od jego proroczego snu o błękitnym kwiecie, powtarzały się dzieje jego ojca.

W michałowe konteksty wpisuje się także cała diabelska świta, bogato reprezentowana w powieści Skałdina. Główny oponent Nikodema – Łobaczew w jednej ze scen ujawnia swe prawdziwe oblicze, odsyłając do głównego, niebiańskiego konfliktu, rozgrywającego się pomiędzy dwoma archaniołami: Michałem i Lucyferem. To nagłe „uchylenie zasłony", pozwalające dostrzec bohaterowi rzeczywiste pole walki toczącej się od początku dziejów, jest momentem objawienia prawdy o boskiej naturze zła[214]:

> Лицо же выражало глубочайшее, нечеловеческое страдание, но вместе с тем стало и неузнаваемым: тонкие ноздри горбатого носа раздувались и вздрагивали; скулы, лоб и подбородок в окружении черных, вьющихся волос запечатлевались огромною силой, крепостью и вместе телесной свежестью, казалось, неспособной когда-либо увянуть; глаз не было видно; перед Никодимом чертился только профиль Лобачева, но эти, и невидимые, глаза струили такой свет, что его нельзя было не заметить: подобным огнем горят редкостные черные алмазы; складка ярко-алых и тонких губ Феоктиста Селиверстовича ложилась мужественнейшим очертанием. [...] Никодим тогда ничего не видел, кроме Лобачева; у него вертелось на языке слово „горящее, горящее" – он так хотел объяснить вели-

[213] Onufry – Święty Byk, imię sięgające swoim sakralnym rodowodem starożytnego Egiptu. Planetarnym ekwiwalentem tego imienia jest Merkury. Merkuriuszowy (a więc hermetyczny) kod *Wędrówek i przygód Nikodema* ujawnia się zresztą poprzez wiele motywów i na różnych poziomach powieści.

[214] Teokstus Seliwestrowicz Łobaczew (Феоктист Селиверстович Лобачев), jeśli przyjrzeć się etymologii jego imienia i nazwiska, okaże się istotą „stworzoną przez Boga" (więc wpisaną w nadprzyrodzoną przestrzeń powieści), ale jednocześnie, poprzez patronimik, „leśną" – a więc demoniczną, a nadto związaną z intelektem (ros. лоб – czoło), co wskaże na antycypowaną walkę z Nikodemem, w ramach prawdy rozumu i prawdy serca.

колепие Лобачева: оно действительно поглощало все вокруг себя, всю обстановку, преображало ее, подчиняло себе; уже не было неприглядной комнаты, мусора, разбросанного на полу и на столах – все стало нужным, неизбежным, и все только служило этому лицу – Лобачеву, и везде во всем был он – Лобачев. [...]

– Не беспокойтесь, – сказал он Никодиму, – и простите меня. Я – плохой человек, но изо всех сил стараюсь стать лучше. Вот теперь... ах нет! Не сочтите за гордость: я не рисовался перед вами, но я не всегда умею придерживать ту маску, которую на себя надеваю. Я распустил себя, я позволил себе быть добрым.

– Что вы, что вы! – прошептал Никодим смущенно, – Я никогда не мог и подумать, что в вас столько добра и красоты. Я еще не видел таких людей, как вы, Феоктист Селиверстович. (r. XXV, s. 182–183)

Symboliczna obecność arcystratega sił niebieskich wyznacza także role „kobiece", wpisujące się w hierogamiczny schemat inicjacyjnego scenariusza powieści. Jak wspominałam wcześniej, w bogatej tradycji ezoterycznej konkretyzuje się on najczęściej w obrazie mistycznych zaślubin pary kochanków, często także w akcie nieoczekiwanej obustronnej identyfikacji, nagłego rozpoznania w obcej kobiecie (i *vice versa* – w nieznanym mężczyźnie) swojej „brakującej połówki owocu" – jak w powieści *Henryk von Ofterdingen*, *Kociu Letajewie* Białego czy w omówionym wcześniej dydaktycznym opowiadaniu *U wrót* Olgi Forsz. Postać młodej, pięknej kobiety (często „królowej" lub „księżniczki"), uduchowionej i pozbawionej w tych obrazach śladów wyzywającego erotyzmu (choć bardzo pociągającej dla bohatera – „króla" lub „rycerza", stanowiącego jej komplementarną połowę) jest ezoterycznym symbolem odnalezionej duszy, „tajemnicy" w jej najbardziej hermetycznym sensie[215]. Spotkanie jej, rozpoznanie i zespolenie z nią (niekiedy

[215] O symbolice ezoterycznej obrazów prerafaelitów, wyrażającej się w specyficznym portretowaniu duszy w postaci kobiecej, zob.: A. Kostołowski, *Izyda jednak odsłonięta. Szkice o sztuce od Rossettiego do Duchampa*, cz. 1, „Studia Muzealne" 1971, nr 9, s. 64–65.

wyrażone także aktem „pogodzenia się" bohaterów) stanowi główny motyw i zasadniczy inicjacyjny cel tych hermetycznych obrazów.

W *Wędrówkach i przygodach Nikodema Starszego* Skałdin także sięga po ten klasyczny wariant hierogamii, wzbogacając go oryginalnymi elementami, które warto omówić nieco szerzej. Kreśląc „kobiecy" portret duszy, wyrażony w osobie pani NN[216], autor naznacza tę postać bogatym zestawem cech ambiwalentnych. Dusza nie jest idealna, lecz stopniowo taką się staje, oczyszcza się właśnie w wyniku spotkania z „ukochanym". Autor prezentuje przemiany duszy w kilku odsłonach. Na początku jako cudzoziemkę, uwikłaną w „diabelskie sprawki" z Łobaczewem i jego świtą (dusza wszakże dopiero w procesie integracji, puryfikacji – jak powiedzieliby alchemicy – uwalnia się od swojego „mrocznego" udziału). Co znamienne – zasadnicza jej przemiana dokonuje się w akcie symbolicznej śmierci „ukochanego", gdy NN czuwa nad „martwym" ciałem i nie chce go opuścić. Później wszakże, zgodnie z logiką śmierci, musi odejść (czyni to z wielkim bólem, oddając „ukochanego" na pastwę dziwnych postaci – ni to grabarzy, ni to demonicznych mistrzów ceremonii). Wtedy także w akcie miłości, który jest warunkiem przemienienia, dobrowolnie poddaje się karze uwięzienia w „kolonii dla mężobójczyń", swego rodzaju „czyśćcu", skąd, już przemienioną, uwolni ją Nikodem. Dopiero na samym końcu, po wielu dramatycznych zwrotach akcji, bohater zmartwychwstaje, to znaczy na powrót integruje się z przemienioną i „uwolnioną duszą", a ona zostanie „sprowadzona do domu".

Warto dodać, że powieściowa scena śmierci jest prawdziwym majstersztykiem Skałdina. Figura świetlistego krzyża, stanowiąca zarówno reprezentację cierpienia, samego aktu umierania, jak i oczekiwanego zmartwychwstania, została „ukryta" w pozornie neutralnym obrazie cienia rzucanego przez okienną ramę:

---

[216] Niewątpliwie inicjały bohaterki, zastępujące w utworze jej imię, są jednym z wielu powieściowych kryptogramów. Być może chodzi o podwójne powtórzenie pierwszej litery imienia Nikodem, które „po integracji" stałoby się „troistą jednością", w ramach klasycznego dla ezoteryków obrazu: ciało-dusza-duch, ale także Trójcy Świętej jako symbolu boskiej pełni.

> Глаза его открылись вдруг, и, лежа в широкой постели, он перед собою на серой стене, окаймленной золотым бордюром, первым увидел бледное световое пятно – разделенное на четырехугольники тенью от переплета окна – отражение солнца (r. XI, s. 130)

Także zstąpienie do piekieł, niezbędne w eschatologicznym planie, które następuje po śmierci Nikodema, otrzymuje w dziele Skałdina bardzo oryginalne dekoracje. Autor wprowadza postać Głafiry Seliwestrowny, siostry diabolicznego Łobaczewa, dobrotliwej i matczynej, ale także groźnej i pełnej Mocy, przypominającej Wielką Terra Mater, boginię życia i śmierci, władczynię podziemnego świata. W jej domu śmierci – podziemnym labiryncie, pełnym korytarzy i ciemnych zakamarków, Nikodem nie chce pozostać (czym wzbudza gniew gospodyni) i opuszcza go z własnej woli, wydostając się stamtąd jednym z podziemnych wyjść. Tam właśnie, u wyjścia przypominającego grobową kryptę, czeka na niego dusza – NN – wciąż jeszcze w żałobnej czerni.

W tym ewoluującym obrazie duszy widzimy wiele konwencjonalnych symboli gnostyckich: NN jest „cudzoziemką", mówiącą wszakże w rodzimym języku, „prawie bez akcentu" – obcą, ale przecież jakby swoją, klasyczny jest również „jej powrót do domu" i deklaracja złożona oblubieńcowi, że „już nigdy go nie opuści", i zapowiedź, że „więcej nie będą się kłócić", co odsyła do aktu rozdzielenia i ponownej integracji. Atmosferyczne efekty towarzyszące scenie ostatecznego pojednania Nikodema i NN – przejście od gęstej mgły do czystego błękitu nieba – uzupełniają czy też, zgodnie z zasadą odpowiedniości, potwierdzają „kosmiczny" charakter zajścia:

> Поднявшись наверх, Никодим оттолкнул дверь и увидел перед собою госпожу NN. Она стояла у входа в погреб, одетая в черный английский костюм, показывавший стройность ее фигуры; на светлых волосах у нее была темная шляпа с черным пером. Над двором висел довольно сильный туман. [...]

– Я сегодня очень своя, – сказала она опять, – я вышла сюда затем, чтобы встретить вас и более уже не отпускать никогда. Если вы будете меня гнать, я не уйду. Это потому, что я вас люблю. Он сощурился, глядя на нее, взял ее за руки, поочередно поднес их к своим губам и поцеловал.

– Что же мы стоим здесь? – спросил он. – Не лучше ли идти?

И они вышли через раскрытые ворота на улицу. Туман молочно-белый клубился над мостовой, но там, где в улицу входили другие улицы и переулки и лучи восходящего солнца, пробегая вдоль них, врезывались в туман, – мелочно-парные его облака превращались в синие и прозрачные. [...]

– Вот я и дома, – сказала она, – мы будем хорошо жить и не станем больше ссориться друг с другом. (r. XXXIV, s. 223)

Inicjacyjny scenariusz wpisany w powieść Skałdina zyskuje interesującą i oryginalną formę między innymi dzięki włączeniu w nurt współczesnej fabuły dwóch scen o wyraźnie odmiennym charakterze, pozornie naruszających spójność tego tekstu. Sceny, o których mowa, rozgrywają się wszakże „po drugiej stronie", już po przekroczeniu przez bohatera progu śmierci, co wpływa na ich fantasmagoryczny charakter.

Jedna z nich to wspomniana wizyta w Hadesie (*У Прамате-ри* – jak nazwał ten rozdział autor), w domu siostry Łobaczewa, gdzie przestrzeń została ujęta w specyficznie zmitologizowaną ramę. Centralne miejsce tej sceny zajmuje tron Władczyni, a jeden z ważniejszych momentów polega na przedstawieniu bohaterowi bogatego zestawu rąk, nóg, głów i korpusów, z których może on sobie zrobić nowe ludzkie ciało (to wyraźna sugestia, że oto jego życie się skończyło i pora przygotować się do kolejnego wcielenia). Nikodem jednak pozostaje we własnym ciele, a następnie przez lokalnego Cerbera zostaje wyproszony na zewnątrz:

Глафира Селиверстовна сидела в дальнем конце комнаты, на возвышении, под пурпуровым балдахином, положив кисти рук на ручки кресла с бога-

тою резьбой. Она молчала и глядела перед собою неподвижно. [...]

По обеим сторонам и той и другой комнат были сделаны двойные широкие нары: поход посередине оставался очень узкий, и на нарах грудами были навалены отдельные части человеческих тел – руки, ноги, головы, туловища, грубо сделанные из дерева, еще грубее раскрашенные. Между ними были и некрашеные – более тонкой работы. [...] – Феоктист Селиверстович приказали вам передать, чтобы из всех этих (он указал на части тела) выбрали, что вам понравится, если переменить себя хотите. Сносу вам не будет. Душа прежняя останется, а тело новое. [...]

– Выбирайте, – повторил старичок мрачно.

– Выберу, – решился Никодим. И принялся разрывать груду. Перерыв все, он выбрал самую лучшую голову, очень сильное туловище и хорошие руки и ноги. Выбрав, отложил в сторону и сказал старику:

– Вот это!

Федосеич посмотрел, повертел отобранное и сказал:

– Нельзя вам этого брать. Не думал я, что вы такое выберете. Да и Феоктист Селиверстович не позволяет.

– Я другого не хочу, – заявил Никодим.

– Тогда позвольте вас вывести вон, – сказал Федосеич, взял Никодима под руку, закрутил-закрутил его опять по коридорчикам и переходам и вывел в глубокий и обширный погреб с земляным полом. Дверь из погреба во двор была полуотворена, а к двери вела очень шаткая и длинная деревянная лестница. Сверху пробивался свет бледного утра. (r. XXXV, s. 220–222)

Druga scena, rozgrywająca się poza „linią życia", to wpisana w klasyczny inicjacyjny schemat wędrówka bohatera w poszukiwaniu „utraconej duszy". Zgodnie z tradycją *iter perfectionis* Skałdin wysyła Nikodema na Wschód, do Palestyny (nawiasem mówiąc, wzorem mitycznego Christiana Rosencreutza). Boha-

ter zwiedza Jerozolimę, ale jego prawdziwym celem staje się mityczna dolina Sodomy, gdzie przebywa pani NN. To czarodziejskie miejsce, w którym bije źródło niepamięci, a „kobiety" (inne dusze) hodują cudowne kwiaty, ale i zjadają ciała zamordowanych przez siebie „mężczyzn", Nikodem odwiedza przebrany w damski strój (by nie zostać rozpoznanym w swej „męskiej" postaci). Odnalazłszy NN, bohater wraz z „ukochaną" podejmuje ucieczkę. Ich wspólna droga wiedzie przez „martwe miasto", które uda im się opuścić, skacząc z wysokich murów do fosy. Zwieńczeniem tej sceny jest symboliczna wspinaczka obojga po krętych schodach, prowadzących na basztę. Inicjacyjna wymowa tego obrazu jest oczywista – zintegrowane „ja" osiąga w końcu cel.

Cały ten fragment jest formą pośrednią pomiędzy baśnią, przypowieścią biblijną a romansem rycerskim z wyraźnym wątkiem przewodnim, który można nazwać „wyprawą po uwięzioną księżniczkę". Wszystkie sceny mają charakter zdecydowanie odmienny od reszty Skałdinowskiej powieści. Różnią się stylistycznie, nieco przypominając nastrojem niektóre obrazy *Pamiętnika znalezionego w Saragossie* Jana Potockiego. Najważniejsza jednak zmiana wobec tekstu głównego powieści zaznacza się w przemianie bohatera. On sam niczego się już nie lęka. Paradoksalnie ów fantasmagoryczny świat widziany jego oczyma staje się jasny, klarowny, bowiem sam Nikodem zyskuje zdecydowanie i pewność siebie. Podejmuje niebezpieczne wyzwania ze spokojem i wiarą w sukces. Wie, co powinien zrobić, chociaż okoliczności są splotem makabry i groteski (trędowaci strażnicy, mordercze pościgi rodem z zupełnie współczesnych produkcji filmowych).

A zatem, zgodnie z ekonomią *iter perfectionis*, w doświadczeniu śmierci, które obejmuje wyzwalanie duszy („ukochanej"), realizuje się prawdziwy akt przemienienia i bohatera, i świata. Wszystkie sceny poprzedzające śmierć Nikodema sprawiają wrażenie zbioru migawek, chaotycznych obrazów, wśród których niepewnie porusza się on sam. I oto, jak za dotknięciem czarodziejskiej różdżki ulega przeobrażeniu nastrój powieści z mrocznego, onirycznego opisu snu-koszmaru,

którym było życie, w obraz przemienionej świadomości, zbudowany z sekwencji stopniowo coraz bardziej przejrzystych i optymistycznych scen, układających się w logiczny łańcuch przyczyn i skutków, który w finale osiągnie swój punkt szczytowy. Rozczłonkowany świat Nikodema zyskuje wreszcie jednolitą formę: *Ordo ex chao*[217].

***

Zarówno powieść Skałdina, jak i listy, fragmenty notatek autora, nieliczne ocalone eseje poświęcone literaturze i sztuce, komentarze pierwszych słuchaczy i czytelników *Wędrówek i przygód Nikodema*, a także inne rozproszone archiwalia, takie jak chociażby wstęp do powieściowego cyklu – jeśli czytać je uważnie, uwzględniając literacki, symbolistyczny, ale i ezoteryczny kontekst, wydają się zapowiadać narodziny powieści przeznaczonej do odbioru na dwóch poziomach (o tym, jak pamiętamy, pisał Biały, postulując stworzenie nowego gatunku). Na poziomie „arystokratycznym", by użyć określenia autora *Petersburga*, a zatem dla wtajemniczonych, miał być to rodzaj nowoczesnej *Allegoria alchymica*[218], dzieła oferującego niezwykle bogaty zestaw (sekwencję) enigmatów i kryptogramów: znaków i symboli, wpisanych we współczesną fabułę, przeznaczonych do odkrywania i odczytywania ich tajnego pisma.

Jak się wydaje, Skałdin przewidywał także inny poziom lektury, zmierzający do ustanowienia nowej formy odbioru tych znaków – tu przede wszystkim dały o sobie znać marzenia symbolistów o nowym gatunku przyszłości, przeznaczonym dla zdecydowanie szerszego grona czytelników. Na tym poziomie owe sekretne znaki i symbole także miały znajdować drogę do czytelnika, tajnie „wbudowując się" w jego świadomość i ją przeorganizowując, przemieniając, niejako „z ukrycia". Takim

[217] „Ład z Chaosu" – klasyczna inicjacyjna formuła różokrzyżowa, na którą powołuje się większość organizacji masońskich i paramasońskich. Zob. na przykład: T. Cegielski, *„Ordo ex Chao". Wolnomularstwo i światopoglądowe kryzysy XVII i XVIII wieku*, Warszawa, 1994.

[218] Zob.: C. G. Jung, M.-L. von Franz, *Mysterium coniunctionis. Studia o dzieleniu i łączeniu przeciwieństw psychicznych w alchemii*, tł. R. Reszke, Warszawa 2002, s. 183

dziełem miała być najprawdopodobniej powieść *Wędrówki i przygody Nikodema Starszego*, a także cała Skałdinowska *Opowieść o Ziemi.*

Pozostaje żałować, że nieznane są losy pozostałych części trylogii i innych powieści tego autora, których już same tytuły brzmią bardzo obiecująco. Michaił Bułhakow, którego nie bez podstaw podejrzewa się o wyjątkowo uważną lekturę powieści Skałdina[219], poprzedzającą napisanie bestsellera wszechczasów – *Mistrza i Małgorzaty* (*Мастер и Маргарита*, 1928–1940) – głosem swego Wolanda (jako żywo przypominającego Skałdinowskiego Łobaczewa, nie wspominając o całej reszcie „nieczystej siły" buszującej na stronicach tego utworu) powiadał onegdaj, że „rękopisy nie płoną". Cóż, może przyjdzie się kiedyś o tym przekonać, gdy jakimś, zapewne tajemnym zrządzeniem losu, powróci z niebytu zaginiony ciąg dalszy wędrówek Nikodema.

Boris Popławski: *Apołłon Biezobrazow, Do domu z niebios* (pomnik nieznanego żołnierza rosyjskiej mistyki)

> Ты, неизвестный солдат русской мистики, пиши свои чернокнижные откровения, переписывай их на машинке и, уровняв аккуратной стопой, складывай перед дверью на платформе, и пусть весенний ветер их разнесет, унесет и, может быть, донесет несколько страниц до будущих душ и времен, но ты, атлетический автор непечатного апокалипсиса, радуйся своей судьбе. Ты один из тех, кто сейчас оставлены в стороне, которые упорно растут, как хлеб под снегом, которые удостоятся, может быть, войти

[219] Na temat zastanawiających podobieństw pomiędzy *Wędrówkami...* a *Mistrzem i Małgorzatą* pisał Kreyd. Później wątek ten podjęła także Carkowa. Rzeczywiście źródło niektórych motywów (postaci i zdarzeń) wydaje się przesądzone. Zob.: В. Крейд, *О Скалдине и его романе*, в: А. Скалдин, *Странствия и приключения...*, с. XVIII.

> в ковчег нового мирового потопа – мировой войны. [...] но если потоп запоздает, ты погибнешь, но и это перенесешь спокойно, так же, как перенес, принял уже гибель своего счастья или заочную гибель своих сочинений... Жди и накапливай солнечную энергию; может быть [...] только после смерти, в мирах иных, в столь знакомых мирах ослепительных снов и кошмаров, вспыхнет, взорвется вся твоя сдавленная золотая сила...
>
> Борис Поплавский, *Домой с небес*[220]

Od lat dziewięćdziesiątych XX wieku nazwisko Borisa Popławskiego (1903–1935), autora dylogii inicjacyjnej, w skład której weszły powieści *Apołłon Biezobrazow* (*Аполлон Безобразов*) i *Do domu z niebios* (*Домой с небес*), pojawia się coraz częściej w badaniach historycznoliterackich[221]. Swą niezwykłą liryką i prozą twórca ten powraca z krainy „olśniewających snów i koszmarów", doczekawszy wreszcie zasłużonej sławy. Przedwczesna śmierć w wyniku przedawkowania heroiny, przez jednych uznana za samobójstwo, przez innych za tragiczny finał „eksperymentów z niebezpiecznymi substancjami", stała się nieodłącznym motywem legendy tego bardzo utalentowanego przedstawiciela emigracji „pierwszej fali", nazywanego jakże

[220] Б. Поплавский, *Собрание сочинений в 3 томах,* т. 2: *Аполлон Безобразов. Домой с небес: Романы,* подготовка текста, коммент. А. Богословского, Е. Менегальдо, Москва 2000, с. 428. Wszystkie cytaty z powieści Popławskiego pochodzą z tego wydania, o ile nie zaznaczono inaczej.

[221] Podobnie jak wielu rosyjskich twórców emigracyjnych, Popławski został „odkryty" na Zachodzie. Najważniejszą rolę odegrali Louis Allain, Aleksandr Bogosłowski, Vadim Kreyd i Jelena Menegaldo. W Polsce twórczość Popławskiego do niedawna była znana jedynie wąskiemu gronu specjalistów. Dopiero w ostatnim czasie ukazały się dwie publikacje przybliżające twórczość rosyjskiego emigranta: dwujęzyczny tomik jego poezji (B. Popławski, *Automatyczne wiersze*, Olsztyn 2009) ze słowem wstępnym Grzegorza Ojcewicza (*O tłumaczeniu poezji surrealistycznej, czyli zaklinanie mroku i światła*) oraz esejem Leona (Lwa) Gomolickiego *Na orbicie szczęścia*, a także o rok wcześniejsza monografia Iwony Ndiaye, *Hipertrofia: tęsknoty za utraconym domem w poezji emigrantów rosyjskich „pierwszej fali"* (Olsztyn 2008), w której znalazła się między innymi analiza twórczości poetyckiej Popławskiego.

wymownie „Orfeuszem rosyjskiego Montparnasu”[222]. Zarówno w emigranckich memuarach, jak i współczesnych tekstach krytycznych poświęconych Popławskiemu, samotność i „obcość wśród ludzi” jest znakiem rozpoznawczym tego sztandarowego poety „niedostrzeżonego pokolenia” literatury rosyjskiej (dla ścisłości: z pochodzenia Polaka). „Biedny Bob. Zawsze wyglądał jak cudzoziemiec – bez względu na środowisko, w jakim się znalazł” – napisze o nim Gajto Gazdanow[223].

To rzucające się w oczy tragiczne niedopasowanie, jak gdyby przynależność do innej przestrzeni i czasu, wyrażało się nie tylko w izolowaniu się od emigracyjnego środowiska literackiego, ale przede wszystkim w deklarowanej w jego pisarstwie postawie wobec świata, której wyjątkowo blisko do mistycznych poglądów młodszego pokolenia symbolistów, zwłaszcza Andrieja Biełego i uwielbianego przez Popławskiego Aleksandra Błoka.

Pokrewieństwo poetyckiej wyobraźni, łączącej autora *Apołłona Biezobrazowa* z młodszymi symbolistami, zostało dostrzeżone natychmiast po jego debiucie. Wraz z publikacją pierwszego tomiku wierszy *Flagi* (*Флаги*, Paryż 1931), jedynego zresztą, który ukazał się za krótkiego życia poety, zaczęto mówić o Popławskim jako o drugim Błoku i nie był to zarzut epigoństwa, ale wyjątkowo zgodne przekonanie emigracyjnej braci o wielkim „teurgicznym” darze na miarę rosyjskiego trubadura *Pięknej Pani*[224].

---

[222] Zob.: Е. Менегальдо, *Монпарнаса русского Орфей*, в: Б. Поплавский, *Собрание сочинений в 3 томах*..., т. 1: *Стихотворения*, Москва 2009. Gieorgij Adamowicz podkreślał „[…] Popławski był faktycznie wyjątkowy i niezwykły. Takich ludzi spotyka się w życiu bardzo rzadko – i zapomnieć tych spotkań nie sposób. Przede wszystkim był nieprawdopodobnie utalentowany, – utalentowany, jak to się mówi «do szpiku kości», w każdej [...] frazie, w każdej strofie. Jego charakter miał sporo wad, a raczej – słabości. Ale nawet widząc je i znając, wydaje się, że wszyscy go lubili, – właśnie za talent, za urok talentu, któremu nie sposób było zaprzeczyć”, cyt. za: М. Талов, *Надежда русской эмиграции*, в: http://tumentoday.hosting.tyumen.ru.

[223] Г. Газданов, *О Поплавском*, в: *Дальние берега: Портреты писателей эмиграции. Мемуары*, Москва 1994, с. 287.

[224] Pisarz chętnie powoływał się na symbolistów, oprócz Błoka wskazując także innych duchowych przewodników młodego emigracyjnego pokolenia: Dmitrija Mierieżkowskiego, a także – co wielce znaczące w kontekście ezoterycznych

Popławski z tego okresu rzeczywiście przypominał Błoka z czasów zmierzchu „lazurowych dali" i „purpurowych zórz". Niemal identycznie jak on dwie dekady wcześniej odbywał dramatyczną podróż od światła ku ciemności. Pogrążał się w mroku, zaznając diabolicznego „odwrócenia oblicza", według ezoterycznej diagnozy drugiej fazy symbolizmu postawionej przez Błoka w 1910 roku[225]. Ten tragiczny rys Popławskiego, czyniący z niego „spóźnionego symbolistę"[226], doświadczającego podobnie „spopielających" apokaliptycznych wizji, najwyraźniej widać w jego przesyconych mistyką dziennikach, gdzie niemal każdy zapis jest śladem walki toczonej jednocześnie po „tej", jak i po „tamtej" stronie rzeczywistości.

Popławskiego powszechnie uznaje się za twórcę „intensywnie poszukującego Boga", co mylnie sugeruje ukłon poety w stronę dogmatycznej wiary. Przyczynił się do tego Nikołaj Bierdiajew, który przekonywał, że Popławski był poetą religijnym: „Był w nim prawdziwy religijny niepokój i poszukiwanie [...]"[227], co – jeśli zapomnieć o apostatycznej duchowości tej epoki – mogło zabrzmieć prawie jak poeta prawosławny. A przecież żarliwe „poszukiwanie Chrystusa" przez Popławskiego miało charakter zdecydowanie ezoteryczny, a więc daleki od ortodoksji. Okultystyczne poglądy, obecne niemal w każdym skrawku jego myśli, fascynacja rozmaitymi doktrynami tajemnymi, w których poszukiwał odpowiedzi na dręczące go pytania, ponadto intensywna lektura dzieł należących do kanonu ezoterycznego, eksperymenty mające na celu uzyskanie „odmiennych stanów świadomości" i „poznanie wyższych

poszukiwań – Wiaczesława Iwanowa. Por.: Б. Поплавский, *По поводу „Атлантиды – Европы"*, в: *Д. С. Мережковский*, Белград 1930.

[225] А. Блок, *О современном состоянии русского символизма*, в: *Критика русского символизма*, автор-составитель Н. Богомолов, т. 2, с. 236–246.

[226] Odwołując się do ulubionych obrazów i mitów przełomu wieków, Gazdanow napisał, że wraz ze śmiercią Popławskiego „zamilkła ostatnia fala muzyki". Zob.: Г. Газданов, *О Поплавском*..., с. 287.

[227] Н. Бердяев, *По поводу дневников Б. Поплавского*, „Современные записки" 1939, № 68, с. 441–446. Przedruk w czasopiśmie „Человек" 1993, № 3, с. 172–175. Esej dostępny także w zasobach internetowych, w: „Библиотека Якова Кротова", gdzie opublikowano wiele rozproszonych tekstów Bierdiajewa. Zob.: http://www.krotov.info.

światów", które czyniły z niego najprawdziwszego mistyka; wreszcie członkostwo grup inicjacyjnych – to wszystko było udziałem poety i okazało się decydujące dla całej jego twórczości. Jeśli mówić więc o religijności Popławskiego, to tylko mając na myśli jej niedogmatyczny wariant (on sam w pełni świadomie nazwie się heretykiem[228], co Bierdiajew określi eufemistycznie jako „dramat z Bogiem..."[229]).

Bezpośrednim źródłem tej postawy był nie tylko swoisty nastrój epoki, któremu uległo wielu twórców, ale ponad wszelką wątpliwość atmosfera rodzinnego domu, w którym matka poety – Sofia Walentinowna (z domu Kochmańska) – teozofka, a później antropozofka (daleka krewna Jeleny Bławatskiej), przyjmowała innych stowarzyszonych i organizowała spotkania poświęcone duchowej nauce[230]. Popławski uczestniczył w nich od najwcześniejszych, dziecinnych lat. Trudno więc dziwić się, że ezoteryczny światopogląd okazał się wyjątkowo mu bliski, w pewnym sensie oczywisty i naturalny. Nawet tragiczny dla poety konflikt z matką – kobietą wymagającą, nieczułą i nadto zupełnie obojętną na twórczość syna, nie wywołał światopoglądowego buntu wobec okultyzmu. Przeciwnie, wydaje się, że niedogmatyczne, bardzo intensywne poszukiwania *sacrum*, które zaznaczyły się w całym krótkim życiu poety, były także poszukiwaniami odpowiedzi na pytanie o przyczynę matczynego odrzucenia, kosmicznego błędu, tragicznego pęknięcia, w którym gubił się *sens miłości*[231].

Jednym z najcenniejszych źródeł wiedzy o ezoterycznych poczynaniach Popławskiego jest jego dziennik, a raczej kilka

---

[228] „Да, я ересиарх". Zob.: Н. Бердяев, *По поводу дневников Б. Поплавского...*, с. 62. Popławski nazywał siebie także „religijną osobliwością" („[...] ты религиозный уникум, но религиозность твоя демонична, неблагодатна"). Б. Поплавский, *Собрание сочинений в 3 томах...*, т. 2, с. 427.

[229] Н. Бердяев, *По поводу дневников Б. Поплавского...*

[230] Podaję za: Е. Менегальдо, *Линия жизни. Биографический очерк*, в: Б. Поплавский, *Неизданное. Дневники, статьи, стихи, письма*, сост. и коммент. А. Богословского и Е. Менегальдо, Москва 1996, с. 27.

[231] Zwraca na to uwagę Menegaldo, podkreślając, że czułe i opiekuńcze bohaterki prozy Popławskiego to ewidentny efekt opresyjnej matki poety. Rodzicielskiej „miłości przebaczającej" zaznał Popławski wyłącznie od ojca, z którym łączyła go bardzo głęboka emocjonalna więź. Ibidem.

ocalonych dzienników z różnych okresów życia[232]. Pisane od lat młodzieńczych są kroniką duchowych zmagań poety i dowodem jego rozległych okultystycznych zainteresowań. W pierwszych zapiskach z 1921 roku, czyli z okresu rozpoczynającego zagraniczną tułaczkę (jej wstępny etap to podróż z ojcem z Moskwy do Konstantynopola w czasie wojny domowej), znajdujemy uwagi dotyczące przeczytanych dzieł Jakoba Boehmego i Heinricha Khunratha, Charlesa Leadbeatera, Rudolfa Steinera, Gieorgija Gurdżijewa, a także osobistych rozmów z Piotrem Uspienskim, który przebywał w tym czasie w Konstantynopolu i prowadził tam cykl wykładów. Wtedy właśnie pod wpływem spotkań z autorem *Czwartego wymiaru* Popławski zaczął pilnie studiować system tarota, co kilka lat później zadecydowało między innymi o koncepcie jego powieściowej dylogii.

Ważnym motywem duchowego rozwoju siedemnastoletniego Popławskiego było uczestnictwo w zajęciach rosyjskiej organizacji skautowskiej „Latarnia Morska" („Маяк"), działającej na obczyźnie pod auspicjami YMCA. Krzewiła ona ideały znane poecie jeszcze z moskiewskiego oddziału Towarzystwa Teozoficznego, którego był on wówczas sympatykiem i bywalcem – zapewne przez matkę, należącą do grona członków moskiewskiej sekcji TT. W Konstantynopolu młody artysta, dopiero próbujący swoich sił w poezji, wstąpił do innej organizacji okultystycznej – OSE, „Zakonu Gwiazdy na Wschodzie" („The Order of the Star in the East"; ros. „Орден Восточной Звезды"), inicjacyjnej konfraterni wewnątrz TT, założonej w 1911 roku przez Annie Besant. Po przyjeździe do Paryża dzięki OSE Popławski miał szansę uczestniczyć w spotkaniu z Jiddu Krishnamurtim (zdaniem teozofów nowym Mesjaszem, wcieleniem Chrystusa[233]), który wywarł na nim ogromne wrażenie. Z tego samego okresu pochodzą informacje na temat wstąpienia do TT[234]. W dzienniku z 1921 roku czytamy: „Dziko zawyłem, za-

[232] Fragmenty dzienników Popławskiego z lat 1928–1935 zostały opublikowane po raz pierwszy w Paryżu w 1938 roku. Najobszerniejsze dotychczas wydanie memuarów zawiera publikacja Bogosłowskiego i Menegaldo z 1996 roku.

[233] Zob.: rozdział *Drogi wtajemniczenia*.

[234] Zdaniem Menegaldo Popławski z tej organizacji później wystąpił, co jednak nie miało wpływu na jego dalsze ezoteryczne zainteresowania. Zob.: eadem, *Неизданные страницы из дневников*, в: Б. Поплавский, *Неизданное...*, с. 433–435.

trzęsłem się ze szczęścia, strachu, nie mogąc wykrztusić ni słowa z radości, że oto oni – Annie Besant i Krishnamurti są tutaj. Zaprowadzono mnie do ogrodu, uspokojono, przyjęto w szeregi, dano legitymację członkowską. Śpiewał rosyjski chór. On mówił cudownie, długo. Przetłumaczyli. Znowu zaśpiewali. Podszedłem, uścisnąłem mu dłoń. Popatrzył w oczy. Siedziałem na ulicy i płakałem"[235].

Wraz z upływem czasu kolejne dzienniki, zwłaszcza te z przełomu lat dwudziestych i trzydziestych, stają się świadectwem postępującego duchowego kryzysu pisarza. Zapisy przybierają formę rozważań nad złem, własną słabością, brakiem pokory, niemożliwością „stania się jak Chrystus" oraz, co nie mniej istotne, wyrażenia słowem doświadczeń natury mistycznej. Wyznania Popławskiego zdradzają wyraźne wpływy ezoterycznych lektur, ale i bardzo osobistych duchowych rozterek. Medytacje, modlitwy, huśtawka nastrojów od rozpaczy do euforii i od euforii do rozpaczy, gorączkowe próby wyrażenia i zrozumienia wewnętrznych procesów zachodzących bardzo dynamicznie, upodobniają ten dokument do stronic dornachijskiego intymnego dziennika Białego[236]. Oto fragment relacji z jednego z takich doświadczeń, w którym zwraca uwagę zastosowanie klasycznej dla okultystów symboliki hermetycznej, służącej wyrażeniu istoty procesu przemiany człowieka inicjowanego jako alchemicznej transmutacji w złoto: „Świst w uszach – kończę. Nikt z nich nie ma pojęcia jak ciężka jest świętość [...] jak mało złota pozostaje po transmutacji"[237].

---

[235] Ibidem, s. 37.

[236] Podczas pobytu w Szwajcarii u Steinera Biały prowadził dziennik, w którym notował i komentował przeżycia związane z antropozoficzną inicjacją. Dziennik ten został opublikowany przez Johna Malmstada. Zob.: *Андрей Белый и антропософия. Материал к биографии (интимный)*, публ. Дж. Мальмстада, „Минувшее: Исторический альманах" 1992, № 6, 8, 9. Warto dodać, że Popławski włącza się tu w nurt „memuarystów przeklętych" przełomu wieków opisujących swoją wędrówkę do piekieł, wśród których trzeba wymienić także Aleistera Crowleya i jego *Dziennik z lat 1900–1901* czy późniejsze *Dzienniki magiczne* (*The Magical Diaries*, 1923), a także Augusta Strindberga i jego sławetny *Dziennik okultystyczny* pisany w latach 1896–1908 (wydany we fragmentach dopiero w 1977 roku).

[237] Б. Поплавский, *Неизданное...* c. 106 (zapis z 4 sierpnia 1932 roku).

Duchowe poszukiwania, których przebieg Popławski powierzał swemu dziennikowi, koncentrują się wokół ezoterycznej idei przemienienia istoty ludzkiej i osiągnięcia przez nią „wyższego" stanu świadomości – „wyższej" formy bytu. Znajdujemy tam między innymi powtarzaną w wielu wariantach koncepcję kosmicznej ewolucji, w którą autor wpisuje rozważania o miłości i jej transformacji (od biologii do duchowego misterium). Ciekawa ezoteryczna wizja dotyczy także poezji. Artysta, naznaczony piętnem „innego świata" (teurg – powiedzieliby symboliści rosyjscy, „poeta przeklęty"– powiedzieliby symboliści francuscy), nie mogąc opisać swoich doświadczeń, stara się porównać je z czymś znanym („jak dzikus, który, żeby powiedzieć «gorąco», mówił «jak ogień», lub żeby powiedzieć «błękitny», mówił «jak niebo»"[238]). Niewysłowione tajemnice Popławski próbuje wyrazić w różnych formach sztuki: między innymi poezją (która jak u Arthura Rimabauda staje się narzędziem magicznym), a jako utalentowany i dobrze rokujący adept sztuk plastycznych także rysunkiem[239].

Rosyjski Paryż lat dwudziestych i trzydziestych nie sprzyja Popławskiemu. Młody twórca nie ma większych szans na literackie zaistnienie w środowisku, które walczy o każdy opublikowany wers, ale i pozycję w hierarchii bezdomnych poetów. Jego towarzyskiej integracji „ze swoimi" nie pomaga także porywczy charakter – wyjątkowa wrażliwość, a raczej nadwrażliwość, której rezultatem są nieustanne „skandale i awantury"

[238] Ibidem, s. 100, zapis z 22 marca 1929 roku.

[239] Jednym z etapów emigracyjnej tułaczki Popławskiego był Berlin, gdzie artysta kilka miesięcy zgłębiał tajniki rysunku i malarskiej kompozycji. Zob.: А. Богословский, *На пути к христианскому отрешению... Биографический очерк и фрагменты из дневника Бориса Поплавского*, „Вестник русского христианского движения" 1990, № 158 (Париж–Нью-Йорк–Москва). Dostępna jest wersja wirtualna tej publikacji: http://www.krotov.info. Wśród ostatnio wydanych dzieł Popławskiego zwracają uwagę edycje opatrzone szkicami artysty, z których część nosi wyraźne piętno ezoterycznych zainteresowań. Zob. na przykład: B. Popławski, *Automatyczne wiersze*... O wyjątkowej roli sztuk plastycznych w twórczości Popławskiego zob.: Е. Менегальдо, *Проза Бориса Поплавского, или «Роман с живописью»*, в: *Гайто Газданов и «незамеченное поколение»: писатель на пересечении традиций и культур. Сборник научных трудов ИНИОН РАН*, сост. Т. Красавченко (отв. редактор), М. Васильева, Ф. Хадонова. Москва 2005, с. 148–160.

(podobieństwo do Biełego wydaje się tu bardzo znaczące). Tak oto Popławski, absolwent moskiewskiego liceum francuskiego pod wezwaniem św. Filippo de Neri, żarliwy miłośnik kultury romańskiej, apologeta i znawca twórczości Rimbauda i Baudelaire'a (uwielbianych na równi z Błokiem), a w Paryżu nędzarz i outsider, nad towarzystwo rosyjskich emigrantów przedkłada samotne włóczęgi po paryskich ulicach, bibliotekę św. Genowefy, gdzie studiuje mistyczne i hermetyczne księgi czy montparnaskie knajpy: naturalne środowisko rdzennej francuskiej bohemy. Jeśli tylko starcza pieniędzy na filiżankę kawy lub wino, przy których można spędzić cały wieczór, zanurza się w atmosferę jak ze snu. Surrealistyczne eksperymenty francuskich poetów i malarzy, między innymi poznanego osobiście Paula Eluarda, staną się szczególnie mu bliskie: wyrastać będą wszakże z tych samych ezoterycznych źródeł, co jego własne obsesje i poszukiwania.

Ten splot predyspozycji i okoliczności – niezwykłego literackiego talentu i natury wrażliwej ponad miarę, skłonnej do mistycznych rojeń; nieznośnej atmosfery rodzinnego domu; nieustannej tułaczki i poczucia bezdomności; ponadto duchowych poszukiwań, owego niekończącego się „romansu z Bogiem", przeradzającego się co chwila w „romans z Diabłem"; szczególnego nastroju francuskiego i rosyjskiego Paryża lat dwudziestych-trzydziestych, w tym sojuszów, wojen i wojenek literackich, dramatycznej biedy oraz nieprzemijającego poczucia tymczasowości, a także oczekiwania na wielką, a wciąż nienadchodzącą przemianę – to wszystko ukształtowało Popławskiego-powieściopisarza, autora *Apołłona Biezobrazowa* i *Do domu z niebios* – już nie symbolistę, choć tak wiele wskazuje na pokrewieństwo jego doświadczeń z teurgicznym pokoleniem Srebrnego Wieku, ale i nie surrealistę, choć i tu momentów zbieżnych z francuską formacją rozwijającą się w tym samym czasie i miejscu, znalazłoby się niemało, ale bez wątpienia twórcę oryginalnej powieści inicjacyjnej, która przekroczyła swoją symbolistyczną konwencję[240].

[240] Według Juliana Popławskiego omawiany cykl miała zamykać jeszcze jedna powieść *Apokalipsa Terezy* (*Апокалипсис Терезы*). Rzeczywiście ten tytuł pojawia się w *Apołłonie Biezobrazowie* („[...] и консьержка поминутно при-

***

Dylogia Popławskiego jest dziełem tajemniczym. Oczywiście podobne zdanie można wygłosić na temat wszystkich omówionych w tej książce utworów inicjacyjnych, taka jest bowiem ich specyfika gatunkowa, ale w przypadku tej powieści, zwłaszcza jej pierwszej części, w grę wchodzą także zagadkowe losy samego tekstu. Większość wątpliwości wiąże się z burzliwymi dziejami kolejnych wydań, które przyczyniły się do powstania kilku różnych redakcji tego utworu.

Popławski pracował nad *Apołłonem Biezobrazowem* w latach 1926–1932. Za życia pisarza opublikowano jedynie kilka fragmentów tej powieści. W emigracyjnym czasopiśmie „Числа" z 1930 roku ukazały się cztery rozdziały (1, 2, 11 i 18)[241], w roku następnym – sześć (20, 21, 22, 25, 26, 28). Jeszcze jeden fragment pojawił się w 1934 roku w paryskim periodyku „Встречи", który zamieścił niepublikowany wcześniej rozdział *В горах*[242].

Radykalne zmiany w powieściowej materii zapoczątkowała awantura związana z publikacją 28 rozdziału *Apołłona Biezobrazowa*, który podobno rozsierdził Mierieżkowskiego. W tym samym numerze emigranckiego czasopisma został opublikowany fragment *Jezusa Nieznanego*, a rozdział Popławskiego zawierał – zdaniem Mistrza – niedopuszczalną „obrazoburczą" frazę dotyczącą Jezusa[243]. Pragnąc złagodzić gniew Mierież-

---

бегает; а вот и консьержку умудрились напоить, и она, пьяная, кричит: «Vive la Sainte Russie!» и обнимает доктора Фауста, который, долго держа недопитый стакан, один на высоком табурете, поставив ногу на другой, высоченный, читает на дне парижского Иерусалима зарю «Апокалипсиса Терезы»", с. 74), ale nie ma żadnych innych śladów tego jakoby „zaginionego tekstu". Co więcej, w dzienniku autor mówi wprost o bohaterach swoich dwóch powieści („Персонажи моих двух романов..."). Zob.: Б. Поплавский, *Неизданное...,* с. 115–116.

[241] „Числа" 1930, № 2–3, 5, 10.

[242] „Встречи" 1934, № 6.

[243] Władysław Chodasiewicz wspominał, że Mierieżkowski nie mógł wybaczyć sobie, że oddał rozdział *Jezusa Nieznanego* do czasopisma, które wydrukowało go obok „brudnych bluźnierstw dekadenckiej powieści Popławskiego", cyt. za: А. Богословский, Е. Менегальдо, *Комментарии*, в: Б. Поплавский, *Собрание сочинений...,* т. 2, с. 432.

kowskiego, którego opinia miała decydujące znaczenie w środowisku i mogła realnie wpłynąć na dalszy przebieg literackiej kariery, Popławski zdecydował się usunąć sporne fragmenty. Ponadto w nadziei na publikację całości, dokonał jeszcze innych edytorskich cięć: między innymi zmodyfikował numerację rozdziałów (w nowej wersji okazało się ich zaledwie szesnaście, co sprawiało wrażenie skrócenia utworu, choć w rzeczywistości nie zmienił się on znacząco pod względem objętości) i najprawdopodobniej usunął ich tytuły, które w pierwotnej wersji zdradzały „sataniczne" treści (na przykład *Глава первая, предшествующая искушению*, *Глава вторая, где описывается, как я впервые познакомился с дьяволом*).

Skorygowany tekst trafił do przyjaciela autora – Nikołaja Tatiszczewa, któremu wiele lat po śmierci Popławskiego udało się opublikować kolejnych kilka fragmentów w nowojorskim czasopiśmie „Опыты" (według „nowej" numeracji były to rozdziały 9, 5, 6 i 7)[244]. Jeden z egzemplarzy poprawionej autorskiej wersji był także w posiadaniu Natalii Stolarowej, ukochanej Popławskiego, która jeszcze w latach trzydziestych przywiozła maszynopis do sowieckiej Rosji. Tam jednak przez kilka dziesięcioleci powieść musiała pozostać w ukryciu, podczas gdy jej kolejni „depozytariusze" jako wrogowie rewolucji, trafiali do aresztów i obozów – tekst jednak cudem ocalał[245].

Apołłon Biezobrazow został „odnaleziony" dopiero we wczesnych latach dziewięćdziesiątych. W 1991 roku w miesięczniku „Юность" ukazała się większość owych rozproszonych w różnych emigracyjnych czasopismach rozdziałów[246]. Wydawcą i komentatorem tej edycji był Vadim Kreyd (ten sam, który wydał w 1989 roku Skałdinowskie *Wędrówki i przygo-*

[244] „Опыты" 1953–1956, № 1, 5, 6.

[245] Stolarowa została aresztowana tuż po powrocie i skazana na obóz pracy. Po rehabilitacji pracowała jako sekretarz literacki Ilji Erenburga. W latach osiemdziesiątych przekazała maszynopis powieści i dzienniki Popławskiego Bogosławskiemu, który w 1984 roku został oskarżony i osądzony, po czym trafił do obozu. Spodziewając się klasycznego przebiegu wydarzeń, badacz zdążył jednak przed rewizją oddać tekst powieści na przechowanie przyjaciołom. W wyniku rewizji przeprowadzonej u archiwisty część dzienników Popławskiego została bezpowrotnie utracona.

[246] Б. Поплавский, *Аполлон Безобразов*, „Юность" 1991, № 1, 2.

dy Nikodema Starszego). W bardzo krótkim czasie, już w 1992 roku, ukazała się inna wersja utworu, opublikowana w słynnym nowojorskim periodyku literackim „Новый журнал”[247]. Było to wydanie przygotowane przez Aleksandra Bogosłowskiego na podstawie redakcji tekstu, którą archiwista otrzymał od Stolarowej. W 1993 roku pojawił się jeszcze jeden wariant powieści. Wydawcy z Sankt-Petersburga i Düsseldorfu opublikowali tym razem całą dylogię[248], przy czym tekst *Apołłona Biezobrazowa* różnił się od wersji z 1992 roku. Osiem lat później ukazała się kolejna edycja dzieł Popławskiego, zredagowana ponownie przez Bogosłowskiego, wspieranego przez Jelenę Menegaldo[249]. Jak się wydaje, jest to jak dotąd najpełniejsza i najobszerniejsza wersja tego powieściowego cyklu, chociaż ona także budzi wiele pytań i wątpliwości.

Redakcyjne zmiany, kolejne warianty dzieł nie są zjawiskiem odosobnionym. Powieść często traktowana jest przez autorów „rozwojowo”, korekty pojawiają się wraz z ewolucją światopoglądową, nierzadko w wyniku istotnych doświadczeń wpływających na autorską perspektywę. Wśród powieści motywowanych ezoterycznie jest to praktyka także spotykana nierzadko, by przywołać różniące się od siebie znacząco kolejne edycje *Petersburga* Biełego czy *Tworzonej legendy* Sołoguba, a także omówionej wcześniej *Kinemodramy*, w której Uspienski – po wielu latach od pierwszego wydania utworu – radykalnie zmienił jego zakończenie.

Problem z ostatnią autorską redakcją *Apołłona Biezobrazowa* polega na tym, że wniesione zmiany nie były kosmetycznymi poprawkami czy nawet znaczącymi ingerencjami w przebieg lub kolejność powieściowych scen. „Wersja ostateczna” zawiera obrazy, których we fragmentach wydanych za życia Popławskiego w ogóle nie było. Z tym można się jednak pogodzić, jako że publikacje w periodykach nie obejmowały całej powieści. Zastanawia natomiast fakt, że w tej ostatecznej wersji brakuje obszernego i kluczowego fragmentu, który ukazał

[247] „Новый журнал” 1992, № 187, 188, 189.
[248] Niewielkie fragmenty drugiej powieści cyklu ukazały się w wcześniej, w 1936 i 1937 roku w almanachu „Круг” (№ 1–3).
[249] Б. Поплавский, *Собрание сочинений в трех томах*, т. 2...

się wcześniej, co zasadniczo komplikuje kwestię przebiegu „scenariusza inicjacyjnego". Sądząc z zachowanej numeracji, wyłączona część obejmowała najprawdopodobniej aż siedem rozdziałów, z których znamy tytuły i treść czterech (*Глава двадцать вторая, где солнце заходит в море*; *Глава двадцать пятая. Omne animal triste est*; *Глава двадцать шестая, означающая карту шестнадцатую «Огонь с неба»*; *Глава двадцать восьмая. In mare tenebrum*[250]).

Oczywiście można założyć, że brakujące rozdziały usunął sam autor po incydencie z Mieriežkowskim (jest wśród nich owa sporna, obrazoburcza scena), ale brak takiej pewności. Z uwag Menegaldo wynika, że „ostateczna redakcja" musiała podlegać niemałej ingerencji Stolarowej, której korekta jest widoczna na marginesach i w tekście. Możliwe więc, że rozdziały te zostały „ocenzurowane" jednak bez udziału autora, już po jego śmierci. Szczególny charakter usuniętych fragmentów może przemawiać za taką wersją wydarzeń. Z tekstu zniknęły bowiem rozdziały, których zasadniczym motywem są zaślubiny bohaterów powieści. Drastyczny przebieg tej bardzo osobistej sceny mógł skłonić Stolarową do jej eksterminacji, a przy okazji i innych powiązanych fabularnie wątków. Tak czy inaczej, w moim przekonaniu, wiarygodna analiza i interpretacja tej powieści wymaga uwzględnienia brakujących fragmentów, wpisujących się w inicjacyjny schemat – ezoteryczny porządek utworu.

Wraz z edycjami Kreyda, Bogosłowskiego i Menegaldo powieści Popławskiego weszły do literackiego obiegu, wzbudzając zainteresowanie badaczy, podobnie jak wiele dzieł rosyjskich, które na przełomie lat dziewięćdziesiątych i dwutysięcznych powróciły do ojczyzny z „przymusowej emigracji". O ile jednak poezja Popławskiego znalazła dość szybko swoje miejsce w literaturoznawczym dyskursie, to powieści tego autora wciąż pozostają ledwie dostrzeżone. W nielicznych pracach poświęconych dylogii dominuje przede wszystkim wątek „paryskiej nuty", emigranckiej rzeczywistości jako na-

[250] Tytuły podaję według publikacji Kreyda. Por.: Б. Поплавский, *Аполлон Безобразов*, „Юность" 1991, № 2.

czelnej determinanty powieściowego świata[251]. O ezoterycznej warstwie utworu wspomina się na marginesie (badaczom trudno zupełnie pominąć ten wątek, skoro, chcąc nie chcąc, muszą natrafiać na niego nieustannie). Natomiast o specyficznej kompozycji, uwarunkowanej i ukształtowanej zgodnie z okultystyczną wizją świata, w której centralne miejsce zajmuje problem wtajemniczenia, nie mówi się wcale. Nie trzeba dodawać, że określenie „powieść inicjacyjna" czy „dylogia inicjacyjna" nie pada także w przypadku analiz tego dzieła, chociaż sam autor nazwał swoje *opus magnum* ironicznie, co prawda, ale bez wątpienia w pełni świadomie, utworem „okultystyczno-makulaturowym"[252].

Należy zaznaczyć, że pod względem formalnym jest to dzieło bardzo nowoczesne, w którym po modelu dziewiętnastowiecznej powieści nie pozostał niemal żaden ślad. Eksperyment Popławskiego odwołuje się do najnowszych osiągnięć prozy początku dwudziestego stulecia, zarówno do rodzimej tradycji modernistycznej, jak i najświeższych zachodnich lektur – *Poety zamordowanego* (*Le Poéte assassiné*, 1916) Guillaume'a Apollinaire'a, *Ulissesa* (*Ulysses*, 1918–1922) Jamesa

[251] Przede wszystkim: Л. Аллен, *О судьбе и прозе Бориса* Поплавского (вступительная статья), в: Б. Поплавский, *Домой с небес*, Санкт-Петербург–Дюссельдорф 1993; Н. Барковская, *Стилевой импульс „бестактности" в творчестве Б.* Поплавского, в: *XX век. Литература. Стиль: Стилевые закономерности русской литературы XX века (1900–1950)*, отв. ред. В. Эйдинова, Екатеринбург 1998, вып. 3, с. 104–115; И. Каспэ, *Ориентация на пересеченной местности: Странная проза Бориса Поплавского*, „Новое Литературное Обозрение" 2001, № 47; И. Разинькова, *Поэтика романа Б. Ю. Поплавского „Аполлон Безобразов" в контексте прозы русской эмиграции рубежа 1920-х, 1930-х годов* (Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук, Государственный Университет в Воронеже 2009). Dysertację udostępniono w wersji wirtualnej: http://www.aspirant.vsu.ru; Н. Андреева, *Черты культуры XX века в романе Бориса Поплавского „Аполлон Безобразов"* (Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук, МГУ 2004). В. Хазан, *К некоторым подтекстам французской литературы в произведениях эмигрантских писателей (Б. Поплавский и А. Жарри)* – tekst udostępniony w zasobach wirtualnych Uniwersytetu Genewskiego (http://www.unige.ch/lettres).

[252] To określenie pojawiło się w drugiej części cyklu, powieści *Do domu z niebios*: „Дорогой читатель! Между первым и вторым действием этого оккультно-макулатурного сочинения прошел целый год" (с. 291).

Joyce'a[253] i *Wieśniaka paryskiego (Le Paysan de Paris*, 1926) Luisa Aragona[254]. W *Apołłonie Biezobrazowie* naruszone zostają wszystkie powieściowe „świętości" i reguły: mimezis, narrator, czas, proste następstwo przyczyn i skutków, homogeniczność rodzajowa i gatunkowa, pozycja oraz rola czytelnika. Właśnie ze względu na awangardową formę, zbliżoną do techniki kolażu (powieść Popławskiego to mozaika złożona z fragmentów wyznań, pisanych najnowszą wówczas techniką „strumienia świadomości", *Dziennika Apołłona Biezobrazowa*, mającego formę poetyckich aforyzmów, „wtrąconych" fragmentów dramatycznych, misteryjnych, apokryficznych i hagiograficznych), badacze skłaniają się do traktowania tej dylogii jako utworu wpisującego się w poetykę surrealizmu[255].

Na najbardziej „zewnętrznym" poziomie fabularnym dzieło Popławskiego jest opowieścią o losach rosyjskiego emigranta Wasieńki, który w drugiej części powieściowego cyklu występuje pod nowym imieniem – Oleg. Na początku jest to dwudziestoczteroletni poeta (zwróćmy uwagę na wiek bohatera – taki sam jak Skałdinowskiego Nikodema, ale i Christiana Rosenkreutza z *Godów alchemicznych*), bezrobotny włóczęga, okazjonalnie uczestniczący w życiu paryskiej cyganerii. Wasieńka egzystuje w ciągłym lęku przed życiem. Wstaje bardzo późno i bez celu krąży po Paryżu. Podczas włóczęgi spotyka niezwykłego towarzysza, swojego rówieśnika – tytułowego Apołłona Biezobrazowa, lucyferyczną postać o wieloznacznym imieniu i nazwisku (z jednej strony to dobrze znany Srebrnemu Wiekowi Apollo, tu jednak „bezforemny" – „bez-obrazu" i jed-

---

[253] Popławski był zafascynowany metodą Joyce'a. W jego eseju poświęconym *Ulisessowi* znajdują się uwagi, wskazujące na bezpośrednie inspiracje płynące z lektury tej powieści. Zob.: Б. Поплавский, *По поводу... Джойса*, „Числа" 1930–1931, № 4.

[254] Zob. na ten temat: О. Брюннер, *Сюрреалистический Париж Бориса Поплавского. «Аполлон Безобразов» и «Парижский крестьянин» Луи Арагона* – tekst dostępny w zasobach wirtualnych Uniwersytetu Genewskiego (http://www.unige.ch/lettres).

[255] Ibidem, a także: Е. Менегальдо, *Борис Поплавский – от футуризма к сюрреализму*, в: Б. Поплавский, *Автоматические стихи...*; Е. Горный, *Поэзия как эмиграция: Борис Поплавский*, „Alma Mater" (Тарту) 1991, № 3 (5), январь.

nocześnie „ohydny”[256], w zależności od tego, czy zdecydujemy się postawić akcent na „o” czy na „a”).

Wasieńka i Apołłon stają się nierozłączni. Wkrótce dołącza do nich Wiera-Tereza Blitzenstif (*Blitz* – niem. błyskawica), pół krwi Francuska, pół krwi Rosjanka, mistyczka i stygmatyczka o cechach typowych dla „sofijnych” bohaterek literatury rosyjskiej (jasne włosy, wysokie czoło, blada twarz, szerokie usta, zlęknione, smutne spojrzenie, a także „naturalna” religijność – nie wyuczona, lecz przyrodzona – jako najważniejszy atrybut tej postaci). Razem z Terezą pojawia się też Tichon Bogomiłow, zwany Zeusem – wielki, jasnobrody i dobroduszny siłacz z Syberii (członek mistycznej sekty), a następnie Awerroes – medyk, hodowca tropikalnych roślin i producent trucizn, alchemik, demonolog oraz gnostyk, w przeszłości podobno rabin, finansista, obecnie ekscentryczny bogacz-eremita. Jeszcze jednym członkiem tej nieformalnej grupy dziwaków jest „badacz ksiąg, filozof” o anielskim nazwisku – Serafimow (występuje on epizodycznie, wyłącznie we fragmentach opublikowanych w czasopismach). Jako ostatni dołącza do nich Robert, „boży szaleniec”, katolicki duchowny, który „postradał rozum”, próbując przed laty egzorcyzmować Terezę.

Kompania „nierozłącznych przyjaciół” wiedzie życie kontemplacyjne. Ich „współ-istnienie” sprawia wrażenie zawieszonego poza czasem, sennego stanu trwania. Wszystko, co dzieje się z nimi i pomiędzy nimi, czytelnik „ogląda” jak gdyby w zwolnionym tempie, na dodatek niemal bez widocznego udziału świata zewnętrznego. Przyjaciele najpierw mieszkają w opuszczonym domu na przedmieściach Paryża, później w różokrzyżowym zamku Awerroesa nad morzem śródziemnym. Jeszcze później wyruszają jachtem „Niezwyciężony” („Инфлексибль”) w „podróż na Wschód” (do Konstantynopola i Aleksandrii), a następnie na południe – w kierunku Bieguna. Na pokładzie Wasieńka i Tereza biorą ślub. Ostatni akord tej podróży to scena końca świata, gdy

[256] Trudno znaleźć idealny polski ekwiwalent wieloznacznego słowa „безобразный”. Grzegorz Ojcewicz – komentator i tłumacz utworów Popławskiego, proponuje tytuł *Apollo Szkaradny*. Zob.: B. Popławski, *Automatyczne wiersze...*, s. 14.

z nieba spada ogień, a ocaleni rozbitkowie lądują na „martwej ziemi".

Wcześniej lub później (jednoznacznie trudno to stwierdzić, bowiem scena podróży jest tym fragmentem, który został usunięty z „ostatecznej wersji" powieści) jeden z towarzyszy – Robert – ginie w dramatycznych okolicznościach, podczas próby zgładzenia Apołłona Biezobrazowa. Wkrótce pozostali przyjaciele rozstają się, co zostaje nazwane „wielką metafizyczną zdradą". Tereza znika za klasztorną furtą (u karmelitanek jak św. Teresa z Ávila), a pozostali – Wasieńka, Apołłon, Zeus i Awerroes – odchodzą, każdy w swoją stronę. „Legendarny czas" jak wielokrotnie nazywa tę opowieść narrator, dobiega końca.

Druga część powieściowego cyklu opowiada o emigracyjnym życiu Olega, który w ciągu sześciu lat zdążył dojrzeć i zmężnieć. Z subtelnego, naiwnego i niewinnego chłopca Wasieńka przekształcił się w Olega-siłacza, wulgarnego, niekiedy bardzo brutalnego mężczyznę, szukającego prawdziwej miłości, a znajdującego wyłącznie krótkotrwałe erotyczne zaspokojenia i narastającą frustrację.

Charakter tego utworu jest znacząco odmienny od pierwszej powieści cyklu. Zmienia się nie tylko zestaw postaci – z całego grona pozostaje jedynie Wasieńka/Oleg i jego demoniczny kompan – Apołłon Biezobrazow. Kompletnej przemianie ulega także sposób charakteryzowania powieściowego świata. Z nieruchomego, kontemplacyjnego i, co warte odnotowania, wolnego od seksualnych pokus (a więc niewinnego) „raju przyjaciół" czytelnik zostaje gwałtownie przeniesiony do ordynarnego, a przy tym bardzo dynamicznego świata. Rzuca się w oczy stylistyczne przeciwstawienie sobie tych dwu czasoprzestrzeni: „tamtej" – minionej, „legendarnej" i „świętej" oraz „tej" – obecnej, nie tylko pospolitej, ale także – wobec „tamtej" – jak gdyby upośledzonej, niepełnej i zdecydowanie grzesznej.

Elementem łączącym „ten" i „tamten" świat są retrospekcje Wasieńki/Olega, krótkie przebłyski świadomości, „przebicia z innego wymiaru" pamięci, budzące dojmującą tęsknotę i wściekłość, że oto w wyniku „metafizycznej zdrady" trzeba

tkwić w tym strasznym, wrogim „tu", gdzie niemożliwa jest niewinność i szczęście.

Wraz z taką charakterystyką muszą pojawić się nieuniknione skojarzenia z doświadczeniami wielu rosyjskich emigrantów, dla których utracone, szczęśliwe „tam" oznaczało porzuconą ojczyznę[257]. Jednak trzeba zaznaczyć, że to zestawienie dwu opozycyjnych przestrzeni w powieści Popławskiego ma charakter zdecydowanie bardziej uniwersalny i metafizyczny, chociaż, oczywiście, wątek Rosjanina-wygnańca jest tu stale obecny.

Omawiana dylogia jest bowiem utworem ezoterycznym – wyrasta z określonego światopoglądu i stanowi próbę przeniesienia tej filozofii do sfery taktyki literackiej. Ezoteryczna motywacja powieści Popławskiego ujawnia się na wielu poziomach tego tekstu. W obydwu częściach powieściowego cyklu znajdujemy liczne ezoteryczne sygnały: aluzje i jawne wskazówki, odsyłające do okultystycznej tradycji. Są to zarówno sugestywne epigrafy, informujące o „innej" rzeczywistości (z *Księgi Zohar*, dzieł Eluarda, Laozi, Rimbauda, Alfreda Jarry, Jorisa-Karla Huysmansa, Lautreamonta, Heraklita, Marcela Jouhandeau, Edgara Poe, Williama Blake'a, Jules'a Laforgue'a, Marka Aureliusza i Gerarda de Nervala), jak również tytuły rozdziałów, niosące okultystyczne treści. Popławski przywołuje także słynnych i mniej znanych wtajemniczonych: gnostyków, mistyków oraz współczesnych okultystów (Rajmunda Lullusa, Martineza de Pasqually, Bardezanesa, Markiona, Louis-Claude'a de Saint-Martina, Franza von Baadera, św. Jana od Krzyża, św. Teresę z Àvila, a nawet Gurdżijewa i jego uczennicę – Katherine Mansfield), ponadto postacie mityczne (na przykład Adama Kadmona kabalistów), a także bóstwa i demony związane z rozmaitymi „kultami przeklętymi" (między innymi Bafometa czy Lucyfera). Pojawiają się również tytuły utworów należących do wtajemniczeniowego kanonu (na przykład *O naśladowaniu Chrystusa* Tomasza z Kempis[258], *Boskiej Komedii,*

[257] Zob. na przykład: I. Ndiaye, *Hipertrofia...*

[258] O niezwykłej popularności tej publikacji na przełomie wieków, także wśród ezoteryków, piszę w rozdziale poświęconym dydaktyce okultystycznej.

uznawanej za zakamuflowany tekst inicjacyjny[259], czy renesansowej księgi *Trinum Magicum*). O ezoterycznych motywacjach dylogii Popławskiego świadczą także jawne oraz maskowane cytaty i parafrazy tekstów hermetycznych, gnostyckich, kabalistycznych, różokrzyżowych, mistycznych oraz Biblii (w tym biblijnych apokryfów) czy okultystycznych publikacji współczesnych, które zostają wpisane w rozmaite konteksty, przede wszystkim w „filozoficzne" fragmenty powieści: w monologi wewnętrzne (będące często passusami z dzienników Popławskiego) i w dialogi powieściowych postaci.

Warto zaznaczyć, że kluczowy dla powieści wtajemniczenia scenariusz inicjacyjny, odzwierciedlający przebieg procesu transfiguracji, przybiera w dylogii Popławskiego specyficznie zaawansowaną formę, wykraczającą poza wariant Sołogubowski czy Skałdinowski, zbliżając się pod wieloma względami do modelu, który znajdujemy w dziełach Biełego, przede wszystkim w powieści *Kocio Letajew*. Podobieństwo tych utworów, bez wątpienia związane z charakterem i głębią duchowych przeżyć obydwu autorów, jak również z ich dążeniami do wyrażenia tych doświadczeń w nowatorskiej formie literackiej, opiera się na specyficznej kompozycji powieści.

Odwołując się do podstawowego założenia szkół inicjacyjnych, przekonujących, że wtajemniczenie odbywa się nie na zewnątrz, lecz w duszy adepta, a więc jest procesem zdecydowanie immanentnym, obydwaj rosyjscy pisarze czynią przeżywające i przemieniające się wewnętrzne „ja" centrum powieściowych wydarzeń. Co więcej, cała tak zwana „rzeczywistość zewnętrzna": zarówno świat materialny, jak i ów „wyższy", duchowy, „spotykają się" w owym „ja" – „dzieją się" w nim. Postawienie granicy pomiędzy światem zewnętrznym a wewnętrznym staje się w obydwu tych dziełach niemożliwe. Na ten aspekt ewolucji form powieściowych, charakterystyczny dla europejskiej tradycji modernistycznej, zwrócił uwagę Michał Głowiński, przywołując fragment przedmowy Edouarda Roda do utworu *Trzy serca* (*Les trois coeurs*, 1890). „Wyznaje w niej autor – powiada Głowiński

[259] Dzieło Dantego doczekało się wielu ezoterycznych wykładni i egzegez. Najobszerniejszą, jak się wydaje, stworzył Gabriele Rossetti, ojciec słynnego malarza prerafaelity (Dantego Gabriela).

– że marzył «o powieści uwolnionej od tego, co nazywałem *przypadkowymi okolicznościami*, powieści wyłącznie wewnętrznej, dziejącej się w sercu»"[260]. Niemal identyczne słowa wyszły spod pióra Popławskiego, gdy wspominał o postaciach swej dylogii: „ибо они суть множественные личности мои, и их борьба – борьба в моем сердце"[261]. Z analogiczną tendencją mamy do czynienia w dziełach europejskich pisarzy-ezoteryków omawianej epoki, na przykład w inicjacyjnej powieści *Inferno* (1897) Augusta Strindberga, w której – zdaniem Mariusza Kalinowskiego – „[...] wszystko odnosi się do kategorii «ja» (nic nie jest wobec «ja» neutralne). [...] Rzeczywistość psychiczna – subiektywna – jest zasadniczo *tożsama* z obiektywną (wszystko mieści się w kategorii «ja»)"[262].

Warto zaznaczyć, że ten koncept wyrasta bezpośrednio z idei, wokół której koncentruje się cała filozofia ezoteryczna. Współzależność makrokosmosu (świata czy – szerzej – wszechświata) oraz mikrokosmosu (człowieka), doskonale znana okultystom pod nazwą reguły odpowiedniości, należy do filarów tego światopoglądu[263]. Wyrażana na rozmaite sposoby – tradycyjnie w formie symbolicznej, na przykład za pomocą rycin przedstawiających „pieczęć Salomona"[264] lub sylwetkę człowieka wpisaną w geometryczne figury (pentagram, okrąg czy kwadrat) – zasada ta była jednocześnie najtrudniejszą do przeniesienia na grunt literatury, „tajemnicą tajemnic" duchowej nauki[265].

---

[260] M. Głowiński, *Powieść młodopolska. Studium z poetyki historycznej*, Kraków 1997, s. 226.

[261] Por. przyp. 73 do rozdz. *Powieść inicjacyjna*.

[262] M. Kalinowski, *Traktat o siarce*, w: A. Strindberg, *Inferno*, tł. M. Kalinowski, Warszawa 1999.

[263] Zob.: filary ezoteryzmu według Antoine'a Faivre'a w rozdziale *Drogi wtajemniczenia.*

[264] Heksagram to figura utworzona przez dwa równoboczne trójkąty nałożone na siebie lub splecione ze sobą. Trójkąty reprezentują dwie przestrzenie: duchową, którą symbolizuje trójkąt skierowany ku górze (ku niebu) i materialną, wyrazem której jest trójkąt skierowany wierzchołkiem w dół (ku ziemi). Trójkąty te „spotykają się" w jednym „wspólnym" miejscu. Domyślnie tym miejscem jest człowiek. Zob. także w: *Leksykon Symboli. Herder*, tł. J. Prokopiuk, red. L. Robakiewicz, Warszawa 2009, s. 88.

[265] Myśl o dwu światach i przestrzeniach „spotykających się" we wnętrzu człowieka przenika twórczość romantyków. Novalis pisze: „Do wewnątrz prowadzi

Jeśli przyjrzeć się naiwnej prozie Kryżanowskiej, Antarowej i innych dydaktyków-okultystów, staje się jasne, że próby przedstawienia inicjacji jako zjawiska zdeterminowanego czynnikami zewnętrznymi (najczęściej aktami woli tajemniczych Magów, udzielających adeptom nie tylko rozmaitych wskazówek, ale także nauczających, jak posługiwać się rekwizytami pozwalającymi „zdobyć władzę nad materią"), w większości wypadków zakończyły się ideowym i estetycznym fiaskiem. Przypomnę, że dość powszechne wśród rosyjskich symbolistów było przekonanie o tym, że okultystyczne utwory dydaktyczne nie przedstawiały sobą żadnej wartości, ponieważ trywializowały proces wtajemniczenia, sprowadzając go do tajemnych formuł i egzotycznych dekoracji. W tych tekstach adept okazywał się nad wyraz często przedmiotem inicjacji, podczas gdy w założeniu szkół miał być przecież jej podmiotem. Stanowiąc unikalny obszar mediacji ducha i materii, człowiek sam powinien był inicjować proces transfiguracji i doświadczać go, posługując się własnymi wewnętrznymi mocami (co nie kłóciło się z jednoczesnym postrzeganiem tych mocy jako bytów transcendentnych, wykraczających poza jednostkę, ludzkość i nasz trójwymiarowy świat).

Bieły jako jeden z pierwszych rosyjskich modernistów znalazł oryginalny sposób literackiego wyrażenia tych idei. Wspomniana powieść *Kocio Letajew*, nieprzypadkowo nazwana przez autora „rozprawą na stopień kandydata nauk ezoterycznych"[266], jest utworem niepowtarzalnym, w którym udało się przedstawić proces kształtowania się świadomości, wyłaniania się „ja" z boskiej sfery Ducha, będącej – zgodnie z ideą wszech-

tajemnicza droga. Wieczność z jej światami, przeszłość i przyszłość są w nas albo nie ma ich nigdzie. Świat zewnętrzny jest światem cieni i rzuca cień w królestwo światła", idem, *Kwietny pył*. Cyt. za: idem, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, wyb., przekł. i wstęp J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 19.

[266] Zob.: J. Szymak-Reifer, *Posłowie*, w: A. Bieły, *Kocio Letajew*, Warszawa 1976, s. 274. Na temat tej powieści jako tekstu, którego genezę wiązać należy z antropozofią Steinera zob. również: D. Oboleńska, *Эзотерическая палитра в романе Андрея Белого „Котик Летаев"*, в: *Wielkie tematy kultury w literaturach słowiańskich 7*, red. M. Bukwalt, T. Klimowicz, M. Maciołek, A. Matusiak, S. Wojtowicz, t. CXLIII, Wrocław 2007, s. 153–162.

jedności[267] – wielością „wewnętrznych bytów", nakładających się i przenikających „postaci" i „głosów", współtworzących owo rodzące się „ja". Wczesne dzieciństwo tytułowego Kocia Letajewa zostało zaprezentowane jako faza przejściowa pomiędzy stanem duchowym a materialnym. Dorosłemu bohaterowi powieści Biełego (*porte-parole* autora), podczas „schodzenia w głąb siebie" stopniowo objawiała się prawda o tym, że „niegdyś" – przed narodzinami – należał on do świata zasiedlanego przez „niebiańskie" istoty (niekiedy przerażające, niekiedy cudowne), i co najważniejsze – stanowiące z nim jedność. Powieść Biełego była historią przypominania sobie tego „utraconego raju", rekonstrukcją obrazów głęboko ukrytych w zakamarkach pamięci. Kolejne dzieła symbolisty, powieści i inne formy literackie (także eseistyka, krytyka i wspomnienia), były konsekwentną realizacją obranej drogi, która w zamierzeniu autora miała odzwierciedlać poszczególne etapy rozwoju samoświadomości[268].

Podobną strategię możemy obserwować w powieści Popławskiego. Autor *Apołłona Biezobrazowa* należy do grona nielicznych rosyjskich pisarzy początku XX wieku, którym udało się przedstawić inicjację w jej najgłębszej istocie – jako

[267] Wszechjedność jest jedną z kategorii pojawiających się zarówno w pracach ezoteryków przełomu wieków, jak i srebrnowiekowych twórców. Na temat wszechjedności jako kategorii filozoficznej, charakterystycznej dla omawianej epoki pisze Siergiej Chorużyj: „[...] wszechjedność jest kategorią ontologii oznaczającą zasadę formy wewnętrznej, doskonałej jedności mnogości, zgodnie z którą wszystkie elementy takiej jedności są z sobą tożsame i tożsame są z całością, jednocześnie nie zlewają one w nierozróżnialną i zespolona jedność, ale tworzą konstrukcję szczególną, polifoniczną", С. Хоружий, *После перерыва. Пути русской философии*, Санкт-Петербург 1994, с. 33. Cyt. za: L. Kiejzik, *Wszechjedność jako symbol,* w: *Symbol w kulturze rosyjskiej,* red. K. Duda, T. Obolevitch, Kraków 2010, s. 92.

[268] O swojej wierności światopoglądowi ezoterycznemu pisał Bieły w słynnym traktacie-wyznaniu z 1928 roku pt. *Dlaczego zostałem symbolistą i dlaczego nie przestałem nim być we wszystkich fazach mojego ideowego i artystycznego rozwoju*. Obecnie pod kierunkiem Moniki Spiwak (kustosza Muzeum-Mieszkania Andrieja Biełego w Moskwie) realizowany jest międzynarodowy projekt zmierzający do pełnego wydania ezoterycznego traktatu Biełego pt. *Historia kształtowania się samoświadomej duszy* (*История становления самосознающей души*, 1926). Na ten temat projektu zob. w: *Symbol w kulturze rosyjskiej...*

proces wewnętrzny, nie tylko dotyczący integrującego się „ja" (co można obserwować w omówionych wcześniej powieściach Sołoguba i Skałdina, a także w tekstach niektórych dydaktyków, na przykład w *Karmicznych wizjach* Bławatskiej czy *Rycerzu z Norymbergi* Forsz), ale, podobnie jak u Biełego, prezentujący dynamiczną współzależność obydwu światów (niebiańskiego i ziemskiego czy też duchowego i materialnego), istniejących i spotykających się w owym wewnętrznym „ja". Pisarz znalazł swoją własną metodę, oblekając filozofię ezoteryczną w oryginalną i bardzo nowoczesną formę, pozwalającą przekroczyć ograniczenia tradycyjnego modelu powieści.

Aby osiągnąć zamierzony efekt, czyli przedstawić wtajemniczenie jako proces immanentny, Popławski nie tylko sięgnął do literackich doświadczeń Aragona, Joyce'a, Apollinaire'a czy Strindberga, ale wykorzystał także jedno z najbardziej uniwersalnych ezoterycznych narzędzi inicjacyjnych – system kart tarota, który stał się kluczem do tego utworu (wskazując sieć ukrytych w nim znaczeń) i jednocześnie odegrał rolę kompozycyjnej matrycy dylogii.

Dlaczego akurat tarot stał się źródłem inspiracji Popławskiego? Dla okultystów początku XX stulecia odpowiedź na to pytanie mogła być znacznie bardziej oczywista niż obecnie, przede wszystkim ze względu na szczególną rolę, jaką zyskał on na przełomie wieków. Zainteresowanie tarotem, notowane od czasów szwajcarskiego pastora Antoine Courta de Gebelina, który, jak się zdaje, jako pierwszy rozpropagował go jako instrument służący do czytania tajemnego języka symboli, a ponadto żywy ślad pradawnej duchowej tradycji – tej samej, której później usilnie będą szukać wtajemniczeni przełomu wieków – już w XIX stuleciu osiągnęło postać bardzo intensywną. Dzięki Gebelinowi kolejni odkrywcy i interpretatorzy tarota: wśród nich wielokrotnie wspominany tu Lévi, jak również Stanislas de Guaita, Oswald Wirth, Papus, Bławatska oraz inni rosyjscy entuzjaści: GOM (Mebes), Uspienski i Szmakow, upowszechnili myślenie o tarocie jako skutecznym narzędziu poznania, doskonale sprawdzającym się w duchowej praktyce adepta.

Tarot wyrasta z ezoterycznej tradycji europejskiej, łącząc w sobie wszystkie jej nurty: mitologię hermetyczną, gnostycką (wszelkich odcieni), alchemiczną, astrologiczną, neoplatońską, kabalistyczną, manichejską, katarską, templarną, różokrzyżową, masońską, a więc – jak zauważa Jerzy Prokopiuk – jest syntezą tej tradycji[269]. W tym tkwi tajemnica jego sukcesu. Tarot jako system niedogmatyczny i bardzo indywidualny, „przystosowujący się" w toku pracy do konkretnego człowieka, a jednocześnie uniwersalny, łączący w jedną całość duchowe doświadczenie ludzkości (posługując się terminami psychologii głębi – odsłaniający przestrzeń nieświadomości – zbiorowej i indywidualnej), zyskuje na początku XX wieku wyjątkowy status i popularność.

Tarot przemawia językiem symboli: obrazów i znaczeń. Przypomnę, że jest to zestaw kart, złożonych z dwudziestu dwóch tak zwanych Wielkich Wtajemniczeń (inaczej atutów lub Major Arkanów, ponumerowanych od I do XXI oraz nienumerowanej karty Głupca – Antroposa) i pięćdziesięciu sześciu Małych Wtajemniczeń (lub Minor Arkanów, podzielonych na cztery typy: pentakle, miecze, buławy i kielichy). Pomimo ogromnego bogactwa wariantów talii tarota[270], dziesiątków wzorów, które w masowym obiegu pojawiły się właśnie na początku XX stulecia, podstawowa symbolika tych kart i ich kolejność (z nielicznymi wyjątkami) pozostaje niezmienna, odzwierciedla bowiem – w przekonaniu ezoteryków – kosmiczny porządek, „boską strukturę" świata, której opis wymyka się słowom, lecz daje się wyrazić w postaci symbolicznych wizerunków.

Jako sekwencja obrazów tarot zwraca człowieka „ku temu, co zostało w nim symbolicznie wyrażone, czyli ku sensom i wartościom wyższego rzędu", pisze Prokopiuk[271], dodając, że

[269] Zob.: J. Prokopiuk, *Tarot – fakt i mit*, w: idem, *Ścieżki wtajemniczenia. Gnosis aeterna,* Warszawa 2000, s. 244.

[270] Wśród polskich publikacji o tarocie warto wskazać książki Jana Witolda Suligi: *Tarot. Karty, które wróżą*, Łódź 1990, idem, *Tarot magów. Pierwszy krąg wtajemniczenia*, Warszawa 1994, a także Rafała T. Prinke: *Tarot, dzieje niezwykłej talii kart*, Warszawa 1991. O rosyjskich i zagranicznych publikacjach z początku wieku piszę w rozdziale poświęconym publicystyce okultystycznej.

[271] Zob.: J. Prokopiuk, *Tarot – fakt i mit*..., s. 244.

„jako taki – postrzegany już to fizycznie, już to w wyobraźni (medytacyjnie) – udostępnia nam te sensy i treści jako przedmioty duchowe”[272]. Jako cykl symboli religijnych, układających się w znaną sekwencję wtajemniczenia, tarot pełni funkcję „transformatora procesów psychicznych – dynamicznego pośrednika pomiędzy ego-świadomością człowieka a jego *psyche* nieświadomą”[273].

Wielu dwudziestowiecznych ezoteryków zdało sobie sprawę, że tarot jak żaden inny system odsłania „totalność procesów psychicznych”, ich ambiwalencję. Figury tarota konkretyzują to, co niewyrażalne, i dają możliwość pozaweerbalnego poznania istoty procesu, którego są reprezentacją: uświadomienia sobie złożoności i dynamiki własnej psychiki, nie tylko ogarnięcia niewyrażalnego, ale i zintegrowania owego niewyrażalnego („tajemnicy tajemnic”), co ma miejsce właśnie w procesie wtajemniczenia.

Wyjątkowa rola i niezwykła „pojemność” tarota jako systemu i narzędzia inicjacyjnego, w którym każdy może odnaleźć indywidualną drogę poznania rzeczywistości, musiała być inspirująca także dla Popławskiego, skoro natychmiast po wykładach Uspienskiego i rozmowach z okultystą rozpoczął samodzielną wędrówkę po świecie arkanów. Jak wspominał Tatiszczew, Popławski nie tylko zaopatrzył się wówczas w gotową talię kart, ale zgodnie z zaleceniami nauczyciela zaczął rysować swój własny zestaw, który miał powstawać stopniowo w wyniku medytacji i wizualizacji[274]. W dzienniku pisarza znajdujemy zapisy mówiące o lekturze dzieł Uspienskiego, więc bardzo możliwe, że w zbiorach Popławskiego pojawiła się wówczas także broszura-skrypt *Symbole Tarota* z 1912 roku lub jej późniejsza wersja z roku 1917[275].

---

[272] Ibidem.

[273] Ibidem.

[274] Jeden ze szkiców XII karty tarota („Gwiazda”) został opublikowany w: B. Popławski, *Automatyczne wiersze...*, s. 411. Rysunek nie ma opisu, lecz jego symbolika i kompozycja nie pozostawia wątpliwości. Niewykluczone, że rysunek ze strony 407 tego wydania jest szkicem karty XV („Diabeł”) lub jej fragmentu, chociaż w tym wypadku nie ma pewności.

[275] Zob. w: rozdziale poświęconym publicystyce okultystycznej.

Nie wiadomo, czy od czasów konstantynopolskiego spotkania w 1921 roku tarot stał się głównym narzędziem ezoterycznych praktyk pisarza (o tym, że doświadczenia takie wpisywały się w codzienność Popławskiego, świadczy jego dziennik, jednak brak tam „technicznych" szczegółów). Wśród zapisów znajdujemy wszakże takie, które – być może – są pokłosiem medytacji tarota: „Wczoraj doświadczyłem głębokiego mistycznego kryzysu, który zaczął się od ciężkiego, półświadomego czytania moich zapisków, złożonych w ofierze nadciągających katastrof. Drzemka, mroczna medytacja. I nagle zapiera dech w piersiach z powodu porażającego bogactwa: mistyczny świat z wielością symbolicznych figur staje przede mną. Ogromna radość z osobistego kontaktu z Bogiem. Wielkie zastępy astralnych przyjaciół [...]. Jakże trudny jest powrót do rzeczywistości" (zapis z 20 września 1935 roku[276]).

W innym fragmencie dziennika Popławski mówi o „przejściu od tańca obrazów do muzyki"[277]. Wątek symbolicznych figur, wirujących w pozornie chaotycznym „tańcu", razem jednak układających się w harmonijną muzyczną frazę, jest jedną z wielu prób wysłowienia „niewyrażalnych" doświadczeń mistycznych, owego „kontaktu z Bogiem" jako „spotkania z astralnymi przyjaciółmi", a więc – zgodnie z ezoteryczną wykładnią – wniknięcia w najbardziej immanentną, „boską" przestrzeń w sobie samym, wyrażaną przez poszczególne figury tarota. Interesujące, że właśnie mnogość sobowtórów, przenikających się postaci jest także głównym obiektem zainteresowania pisarza w jego rozważaniach o nowoczesnej prozie Joyce'a. „To męczący, niekiedy wręcz nieznośny, ściskający serce kołowrót odzwierciedleń, w którym niby piórko wiruje świadomość" napisze Popławski w 1930 roku, czyli w okresie najintensywniejszej pracy nad pierwszą częścią powieściowego cyklu[278].

Tarot istnieje realnie jako literacki motyw *Apołłona Biezobrazowa* i *Do domu z niebios*, przy czym funkcjonuje on w specyficznym kontekście, z subtelnie wplecioną w tekst

[276] Б. Поплавский, *Неизданное...*, с. 118. Ten fragment, a także wiele innych „tajemnych" zapisów Popławski sporządza po francusku.
[277] Ibidem, s. 101.
[278] Б. Поплавский, *По поводу... Джойса...*

„teoretyczną nadbudową" oraz całym szeregiem aluzji i obrazów nawiązujących bezpośrednio i pośrednio do tarotowej symboliki. Strategia zastosowana w powieści zdradza nie tylko niepospolitą ezoteryczną wiedzę Popławskiego na ten temat (wtrącone słowa klucze, na przykład „Taro Adama", odsyłają do „zaawansowanych" sposobów egzegezy tarota[279]), ale także – co interesujące – oryginalne rozumienie tego narzędzia inicjacji – inne niż w pracach większości dwudziestowiecznych ezoteryków, ale niemal identyczne z tym, które można znaleźć we wspomnianych publikacjach Uspienskiego. Niewykluczone zresztą, że sama idea wykorzystania tarotowych atutów w dziele literackim narodziła się podczas rozmów z autorem *Nowego modelu wszechświata* na temat ezoterycznego dzieła Louis-Claude de Saint-Martina, w którym Nieznany Filozof w dwudziestu dwu rozdziałach, odpowiadających dwudziestu dwu Wielkim Arkanom, przedstawił „naturalną tablicę stosunków pomiędzy Bogiem, człowiekiem i wszechświatem"[280]. Konstantynopolskie rozmowy mogły dotyczyć także powieści *Kinemodrama,* gdzie Uspienski zastosował przecież tarotowy chwyt, na którym zbudował kompozycję swojego utworu[281].

---

[279] Używając określenia „Tarot Adama" (*Аполлон Безобразов,* с. 152), Popławski wpisuje swoje poglądy w nurt kabalistyczny. Ezoterycy należący do tej „szkoły" widzieli w tarocie Księgę Raziela – *Sefer-ha-Raziel*, nazwaną także *Księgą Adama*. „O księdze tej – jak pisze Suliga – parokrotnie napomyka biblia kabały – *Zohar*. Według *Zoharu* Adam otrzymał w raju od powiernika bożych tajemnic, anioła Raziela, zwój składający się z 670 wizerunków i jednego «obrazu wiedzy». Służyły one do rozpoznawania 1500 kluczy sekretnej mądrości, a ukazywały sprawy świętej Wiedzy niebiańskiej *Tory. Sefer-ha-Raziel* była – wedle kabalistów – Pra-Torą, starszą od Tory przekazanej Mojżeszowi na górze Synaj. Adam utracił ją, popełniwszy grzech nieposłuszeństwa wobec boskich nakazów, lecz odzyskał po opuszczeniu rajskiego ogrodu. Potem z jego rąk przejął księgę Set, Set dał ją Enoszowi, Enosz – Kaenowi, aż znalazła się w posiadaniu Abrahama i Melchizedeka – dwóch potężnych magów i mistrzów Hermesa Trismegistosa. Tarot tedy, jako obrazkowa Tora jest niczym innym jak księgą Raziela: ułożonym z 78 ikon «obrazem wiedzy», czyli wizerunkiem Drzewa Życia", J. W. Suliga, *Tarot magów...*, s. 14.

[280] Zob.: П. Успенский, *Символы Таро*, Петроград 1917. Podaję za wersją zdigitalizowaną, dostępną w zasobach wirtualnych, bez paginacji. Zob.: http://lroni.narod.ru.

[281] Zob.: rozdział poświęcony prozie dydaktycznej. Warto zwrócić uwagę, że tarot jako źródło literackich inspiracji interesował także innych rosyjskich mo-

Pomysł wykorzystania tarota w charakterze literackiej matrycy był zapewne bardzo kuszący, ale powstawało pytanie, jak to zrobić, skoro „ułomne" słowo, które w taro zastępował znacznie pojemniejszy semantycznie obraz-hieroglif, w literaturze – z natury rzeczy – musiało jednak pozostać. Popławski zastosował zatem stosunkowo prostą strategię: bohaterów swej powieści oraz wydarzenia i sceny, w sposób jawny lub utajony przypisał do poszczególnych kart, osiągając tym samym efekt bardzo interesujący i intrygujący. Oto powieściowe wypadki, które zdawały się rozgrywać w „realnym świecie", wśród „realnych ludzi", okazywały się jednocześnie rozgrywką zupełnie innego wymiaru – procesem wewnętrznym, dotyczącym *psyche*, która, rozbita na poszczególne „postacie"-atuty, integrowała się w powieści, tak jak odbywa się to, gdy tarocista w rozmaitych konfiguracjach układa niekończące się warianty „historii" wciąż o tym samym: o jego własnej, niepowtarzalnej, a zarazem uniwersalnej wędrówce ku pełni.

W *Symbolach tarota*, które mają kluczowe znaczenie dla zrozumienia kompozycyjnego konceptu powieści Popławskiego, Uspienski nie tylko przedstawił dzieje tej niezwykłej talii kart, jak czyniło to wielu ezoteryków piszących o tarocie, ale drobiazgowo scharakteryzował samodzielnie opracowaną technikę medytacyjną, pozwalającą adeptowi zrozumieć „prawdziwą strukturę rzeczywistości". Autor *Kinemodramy* nie skupiał się na dywinacyjnych możliwościach taro[282], ale przedstawiał go jako „Księgę", a jednocześnie niezwykłą „maszynę filozoficzną"[283], dzięki której adept mógł „zobaczyć" swoje rzeczywiste miejsce i rolę w świecie. Jak się wydaje, oryginalny

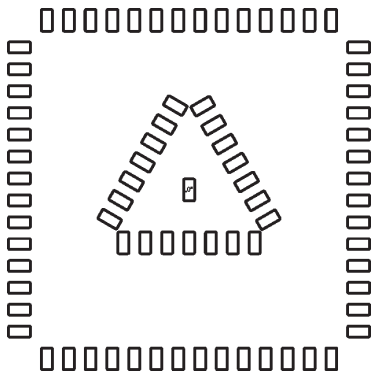
dernistów, na przykład Wielimira Chlebnikowa. Na ten temat zob.: Л. Силард, *«Зангези» Хлебникова в Большие Арканы Таро*, в: eadem, *Герметизм и герменевтика*, Санкт-Петербург 2002, с. 312–324.

[282] Popularyzatorzy tarota skupiają się nierzadko na wróżbiarskich zastosowaniach tej talii kart. Jest to, zdaniem ezoteryków, „uboczny potencjał" tego systemu, pozostający na marginesie jego głównego inicjacyjnego zadania.

[283] Uspienski pisze o nieprzypadkowym podobieństwie tarota i „filozoficznej maszyny", którą miał skonstruować Rajmund Lullus. To ciekawy trop, najprawdopodobniej wskazujący na źródła fascynacji Popławskiego postacią Doktora Iluminatusa, która zostaje przywołana w tej powieści (w ostatnim rozdziale *Do domu z niebios*).

schemat zaproponowany przez Uspienskiego znalazł swoje odzwierciedlenie w strukturze dylogii Poławskiego, dlatego warto poświęcić mu więcej uwagi.

Okultysta przedstawił układ kart, który pozwalał na poznanie i zrozumienie metafizycznego porządku świata, wielopoziomowej struktury rzeczywistości, uwzględniającej obecność wszystkich jej elementów: Boga (reprezentowanego przez poszczególne hipostazy – atuty), człowieka i świata fizycznego. Schemat Uspienskiego przewidywał wykorzystanie wszystkich 78 kart i rozpoczynał się od medytacji nienumerowanej karty Głupca (umownie oznaczonej symbolem „zero"), która reprezentowała człowieka wkraczającego do labiryntu poznania – adepta, będącego centrum wszystkich zdarzeń. Następnie z dwudziestu jeden Wielkich Arkanów należało ułożyć trójkąt równoboczny (po siedem atutów na każdym boku trójkąta), tak by Głupiec znalazł się w środku. Kolejnym i ostatnim zarazem krokiem było takie ułożenie pięćdziesięciu sześciu Małych Arkanów, by tworzyły kwadrat otaczający wewnętrzny trójkąt (po czternaście kart na każdym boku).



Uspienski podkreślał, że ten układ (trójkąt wpisany w kwadrat z zaznaczonym punktem w centrum) przedstawia metafizyczny stosunek Boga (trójkąt), człowieka (punkt) i świata (kwadrat). Autor *Symboli tarota* pisał: „Trójkąt to Bóg, Trójca, świat noumenalny. Kwadrat, cztery elementy to świat widzialny, fizyczny lub fenomenalny. Punkt to dusza człowieka;

i obydwa światy odzwierciedlone są w tej duszy. Kwadrat równy jest punktowi – co oznacza, że cały widzialny świat mieści się w świadomości człowieka [...] tworzy się w duszy człowieka i jest jego obrazem. A dusza człowieka to nieposiadający wymiarów punkt w centrum trójkąta obiektywnego świata”[284].

Ta podwójna struktura: Człowiek-Bóg i Człowiek-Świat znajduje swoje odwzorowanie w dylogii Popławskiego. Pierwsza część powieściowego cyklu, czyli *Apołłon Biezobrazow*, odzwierciedla wędrówkę „ja” do świata „niebiańskiego”. Zgodnie z nomenklaturą ezoteryków, reprezentuje ona proces przenikania „za zasłonę świata duchowego”, czyli „wstępowania adepta do świątyni wtajemniczenia”. O tym, że część pierwsza dylogii jest podróżą „do nieba”, a zatem „w głąb siebie”, świadczy wiele motywów, między innymi pierwsza i ostatnia scena utworu, spinająca klamrą powieściowe zdarzenia i sugerująca, że spotkanie „niebiańskich” przyjaciół, wspólne z nimi życie w opuszczonym domu, a następnie w zamku różokrzyżowców, niezwykła wyprawa „na koniec świata” miały miejsce wyłącznie „w sercu” bohatera i trwały – z perspektywy „ziemskiego czasu” – zaledwie chwilę, pomiędzy kroplami deszczu, spadającymi na paryskie ulice:

> Шел дождь, не переставая. Он то отдалялся, то вновь приближался к земле, он клокотал, он нежно шелестел; он то медленно падал, как снег, то стремительно пролетал светло-серыми волнами, теснясь на блестящем асфальте. Он шел также на крышах и на карнизах, и на впадинах крыш, он залетал в малейшие изубрины стен и долго летел на дно закрытых внутренних дворов, о существовании коих не знали многие обитатели дома. Он шел, как идет человек по снегу, величественно и однообразно. Он то опускался, как вышедший из моды писатель, то высоко-высоко пролетал над миром, как те невозвратные годы, когда в жизни человека еще нет никаких свидетелей. [...] Казалось, он идет над всем миром, что все улицы и всех прохожих

[284] П. Успенский, *Символы Таро....*

> соединяет он своею серою солоноватою тканью. (*Аполлон Безобразов*, s. 7)

> Потом нескладные нежные звуки прекратились. Тьма медленно наполняла комнату, и уже углы ее и закопченный потолок тонули в ней. И вдруг дивно знакомый и невыразимо печальный равномерный звук прибавился к ней, и я, не открывая глаз, уже знал, что на улице снова пошел дождь. (*Аполлон Безобразов*, s. 226)

Jednak najważniejszym argumentem przemawiającym za uznaniem tej powieści za wyprawę „do nieba" jest obecność Wielkich Arkanów, reprezentujących w tarocie sferę „boską", które pojawiają się wyłącznie w tej części dylogii.

Z kolei druga powieść – *Do domu z niebios* – odzwierciedla powrót „z niebios na ziemię" i wędrówkę „ja" po świecie fizycznym, o czym wprost informuje tytuł omawianego utworu. Ten etap inicjacyjnej podróży symbolizują w talii tarota Małe Arkana, które w powieści Popławskiego przybierają postać kart do gry lub kart do pasjansa oraz samej gry w karty[285] (tu warto dodać, że według okultystów właśnie z Małych Wtajemniczeń zrodziła się popularna europejska talia kart, a genetyczny związek tych dwóch systemów wydawał się na przełomie wieków oczywisty[286]).

Jak pisze Suliga, powszechnie uważa się, że Małe Wtajemniczenia formują „ciało" tarota, podczas gdy Wielkie – jego „ducha"[287]. Kompozycyjny chwyt Popławskiego, polegający na przeciwstawieniu Wielkich Arkanów taro i kart do gry (Małych Arkanów) jako symbolicznych reprezentacji dwóch światów, do których należy bohater (ducha i materii, świadomości i bytu), a jednocześnie dwóch części powieści, jest jednym z argumentów przemawiających za „tarotową" interpretacją tej inicjacyjnej dylogii[288].

---

[285] Zob.: Б. Поплавский, *Домой с небес...*, c. 246, 275, 278, 316, 329, 405.
[286] Zob. na przykład: R. T. Prinke, *Tarot...*, s. 43.
[287] Por. J. W. Suliga, *Tarot magów...*, s. 22.
[288] Ten chwyt wpisuje się w rosyjską romantyczną tradycję literacką, gdzie motyw gry w karty pojawiał się jako symbol skazanej na klęskę walki człowieka

Jawną obecność Wielkich Wtajemniczeń w *Apołłonie Biezobrazowie* możemy obserwować dopiero w XI rozdziale powieści, co nie oznacza, że wcześniej tarot w utworze tym nie występuje. Już od pierwszego rozdziału wiele obrazów i scen aluzyjnie odsyła do symboliki atutów, ale rzeczywiście, najbardziej czytelny sygnał pojawia się stosunkowo późno. Co istotne, autor nie tylko wprowadza wówczas motyw kart, ale także porównuje bohaterów do poszczególnych figur Wielkich Arkanów, ujawniając ukryty pod maską zdarzeń prawdziwy „układ sił":

> Однако он [Apollon Biezobrazow – M. R.] не записывал своих размышлений, а изображал их в курьезных символических фигурах, наподобие средневековых карт Таро [...]. Их было также двадцать две. Три основы, семь миров и двенадцать этапов отпадения и возвращения солнца. Все вместе называлось „Таро Адама" или „Сон Адама", не помню.
>
> Долгими часами они раскладывали двадцать два пасьянса Таро, бесконечно обдумывая каждую карту, в которых я ничего не понимал. Но одна очень нравилась мне, она называлась „Астральный мир", и на ней между черной и белой башнями у берега какой-то лужи с крокодилом медленно поднимались к ущербной луне блуждающие слабые огоньки.
>
> Безобразов больше всего любил карту „Сила", где красивая женщина закрывает пасть льву, и другую, где молния разбивает Вавилонскую башню. Он говорил также, что карты Терезы это „Изида" и „Повешенный", а карты Зевса – „Император" и „Солнце". (s. 152)

Wraz z przyporządkowaniem postaci do poszczególnych atutów odsłaniają się ich prawdziwe role. Już nie tylko zna-

z „nieznanymi, demonicznymi siłami, trzymającymi bank". Por. Ю. Лотман, *„Пиковая дама" и тема карт и карточной игры в русской литературе начала XIX века*, в: idem, *Избранные статьи в 3-х томах*, т. II, Таллинн 1992, с. 389–415; В. Виноградов, *Математический расчет и кабалистика игры как художественные темы*, в: idem, *Избранные труды. О языке художественной прозы*, Москва 1980, с. 176–203.

czące imiona, pseudonimy i nazwiska (Apollo, Zeus, Awerroes, Serafimow, Tereza-Wiera Blitzenstif) świadczą o niebiańskim rodowodzie „przyjaciół", ale także ich karciane reprezentacje. Tereza-Wiera okazuje się *Izydą* (kartą II, zwaną także *Papieżycą* lub *Kapłanką*), symbolem ukrytej wiedzy, duchowego poznania najwyższej tajemnicy. Drugą, komplementarną kartą Terezy jest *Wisielec* (karta XII), symbol ostatecznego wtajemniczenia, ale też ceny, którą za inicjację trzeba zapłacić. I w istocie Tereza reprezentuje zarówno *gnosis*, jak i cierpienie. Hagiograficzna opowieść o jej życiu: dzieciństwie w domu ojca-despoty, klasztornym wychowaniu, mistycznych wizjach czy rozmowach z aniołami, potwierdza jej rolę: kapłanki, reprezentującej wiedzę, nosicielki i dawczyni wtajemniczenia, ale też wcielonej samotności, odosobnienia oraz nieuniknionego cierpienia, które jest wynikiem duchowego poznania.

Tichon Bogomiłow, czyli Zeus, w tarotowym porządku okazuje się *Imperatorem* (kartą IV, nazywaną także *Cesarzem*). Jest to symbol Prawa Życia, boskiej Mocy, a także imienia Boga. Nie bez przyczyny Popławski łączy tę kartę z Arkanem XIX, czyli *Słońcem*, są to bowiem – ponownie według ezoterycznej wykładni Uspienskiego – karty komplementarne, stanowiące „nierozłączną parę", której pełni znaczeń nie można poznać w oderwaniu, lecz jedynie we wzajemnej interakcji[289]. *Słońce* jest emanacją mocy *Imperatora*, a *Imperator* jest źródłem słonecznej życiodajnej energii. Powieściowy Zeus/Tichon dokładnie odpowiada tarotowemu wizerunkowi *Cesarza*: jest silny, wielkoduszny i „życiodajny" (jego głównym zajęciem jest karmienie „przyjaciół" i obrona przez niebezpieczeństwami). Z karcianym wyobrażeniem zgadzają się nawet takie szczegó-

[289] Rozważając symbolikę Wielkich Arkanów, Uspienski podkreśla, że karty te warto kontemplować także oddzielnie, układając je tak, by pierwsza spotkała się z ostatnią (zerową), druga z przedostatnią itd.:

1 – 0	4 – 19	7 – 16	10 – 13
2 – 21	5 – 18	8 – 15	11 – 12
3 – 20	6 – 17	9 – 14	

Zdaniem okultysty „w tym układzie jedna karta wyjaśnia drugą, a co najważniejsze, pokazuje nam, że można je analizować wyłącznie razem, nie zaś odrębnie. Studiując te pary, umysł przyzwyczaja się do widzenia jedności w dwoistości" – napisze Uspienski. Zob.: idem, *Символы Таро...*

ły tej postaci jak zwalista sylwetka oraz złota broda. Nie bez powodu Popławski chętnie przedstawia Zeusa w towarzystwie ognia: ogrzewającego kominka czy rozświetlającej półmrok naftowej lampy. Tarotowy *Imperator* to zasada nieskończonego, odnawiającego się wciąż Życia[290].

Tytułowy, demoniczny Apołłon Biezobrazow „wybiera" dla siebie kartę *Mocy* (XI), która symbolizuje przede wszystkim siłę miłości jako jedynej przyczyny mogącej pokonać zło. Drugą kartą Biezobrazowa jest *Wieża* (oznaczona numerem XVI, zwana także *Wieżą Boga* lub *Babilońską Basztą*). Znaczenie tej figury to przede wszystkim upadek, który definiuje lucyferyczną pozycję Biezobrazowa.

Szesnasty atut taro pojawia się także w tytule jednego z rozdziałów powieści (*Rozdział dwudziesty szósty oznaczający kartę szesnastą „Ogień z nieba"*[291]), nie tylko czyniąc bezpośrednie, jawne odwołanie do Major Arkanów, ale zapowiadając sytuację na tej karcie wyobrażoną – scenę sztormu, z feerią fosforycznych ogni świętego Elma oraz błyskawic uderzających w statek podróżników, które doprowadzają ostatecznie do katastrofy i końca wyprawy, obwieszczając kres „raju przyjaciół".

Ciekawym „przypadkiem" atutu tarota wpisanego w materię omawianej powieści jest karta wybrana przez Wasieńkę i nazwana przez niego *Astralnym światem* (*Астральный мир*), na której – powtórzę – „pomiędzy czarną a białą basztą, na brzegu jakiejś kałuży z krokodylem powoli unosiły się do wyszczerbionego księżyca jakieś błędne ogniki". Czytelnikowi może wydawać się, że chodzi tu o jedną kartę, podczas gdy bohater wskazuje jednocześnie na trzy różne figury ze zbioru Wielkich Wtajemniczeń. Po pierwsze więc, Wasieńka wybiera *Astralny świat* (kartę XVII, znaną także jako *Gwiazda*), która jednak nie odpowiada opisowi, jaki znajdujemy w powieści. W rzeczywistości jest to kobieca naga postać, czerpiąca wodę ze strumienia, nad którą świeci gwiazda. Jak się wydaje, istotne jest tu znaczenie tej figury. *Astralny świat* odzwierciedla bo-

[290] Por. na przykład ogień (*agni*) jako symbol nieskończonego życia w systemie Roerichów (rozdział: *Drogi wtajemniczenia*).

[291] Zob.: Б. Поплавский, *Аполлон Безобразов*, „Юность" 1991, № 2, с. 52.

wiem kompleks cech adepta znajdującego się na początkowym etapie inicjacyjnej ścieżki: wskazuje na jego emocjonalność, naiwność, przyjaźń, ale także religijność – poszukiwanie Boga. To przyporządkowanie bohatera do określonej karty, podobnie jak pozostałych „przyjaciół", ujętych w ramy poszczególnych atutów taro, przemienia Wasieńkę w symbol, postać „wyższego porządku" – archetyp. To jednak nie wszystko. Nieobecne na tej karcie elementy, które wymienia bohater, znajdują się na dwóch innych arkanach. Jeden z nich to *Księżyc* (XVIII karta, na której widnieją rzeczywiście dwie wieże, pomiędzy nimi zaś świeci wyszczerbiona luna wraz z rojem ogników-iskier). Jej symbolika przynosi dodatkowe informacje: sugeruje nieświadomość i życie w iluzji, a zatem wskazuje na cechy dopełniające charakterystykę tej postaci, ale i zwiastujące kolejny etap drogi. Obecność trzeciej karty Wasieńki ujawnia się poprzez wizerunek krokodyla, który występuje wyłącznie na atucie *Głupca* – owym najważniejszym, „zerowym" arkanie inicjacyjnym, odnoszącym się do sytuacji egzystencjalnej adepta, bez względu na etap inicjacyjnej drogi, na którym się on znajduje – wiecznego wędrowca, narażonego na atak bestii, czyhającej na niego w przepaści.

Major Arkana występują w *Apołłonie Biezobrazowie* także w formie utajonej. W powieści znajdujemy szereg obrazów pośrednio odwołujących się do ich symboliki. Większość dotyczy atrybutów „przyjaciół", które niekiedy ulegają przemieszaniu, co także jest cechą charakterystyczną tarota, w którym rozmaite elementy strojów czy rekwizyty powtarzają się na poszczególnych kartach, wskazując na wzajemne zależności łączące figury. Przykładem takiej sytuacji jest Robert, który, podobnie jak Wasieńka, nosi wiele cech *Głupca* – jest chudy i obdarty, otoczony psami („только глядите, чтобы его собаки не обсосали", s. 180). Obraz dopełnia jego tragiczna śmierć w przepaści. A zatem bohater zostaje scharakteryzowany za pomocą stałych elementów występujących na tej właśnie karcie Wielkich Wtajemniczeń[292]. W jednej z dwudziestu dwóch medytacji Uspien-

[292] Na omawianej karcie, obdartego i niefrasobliwego Głupca, zbliżającego się do przepaści, lecz jej niezauważającego, szarpie za nogawkę pies lub ryś.

skiego, zamieszczonych w *Symbolach Tarota* znajdujemy obraz *Głupca*, którego niemal wierną repliką jest powieściowy portret Roberta. Okultysta pisze: „I zobaczyłem innego człowieka. Zmęczony, kulejąc, ciągnął się po zakurzonej drodze przez pustynną równinę pod palącymi promieniami słońca. Bezmyślnie patrząc na boki, z pół-uśmiechem i pół-grymasem zastygłym na twarzy, szedł on, sam nie wiedząc dokąd, pogrążony w swych fantastycznych mrzonkach, wiecznie kręcących się w koło. Na głowie miał czapkę pajaca z dzwoneczkami, ubraną tyłem do przodu. Strój miał z tyłu rozdarty; dziki ryś z gorejącymi ślepiami rzucał się na niego zza kamienia i wpijał się zębami w nogę. On potykał się, o mało co nie upadając, ale szedł dalej, niosąc na plecach worek z niepotrzebnymi rzeczami, które kazała mu dźwigać wyłącznie własna bezmyślność. Drogę przed nim przecinała przepaść. Głęboka otchłań czekała na wędrownego głupca... i, rozdziawiając paszczę, z przepaści wypełzał ogromny krokodyl. I usłyszałem głos:

– Patrz, oto ten sam Człowiek.

Wszystko pomieszało mi się w głowie.

– A co on ma w worku? – zapytałem, nie wiedząc po co.

Po długim milczeniu Głos powiedział:

– Cztery magiczne symbole: pałka, kielich, miecz i pentakl. Głupiec zawsze nosi je ze sobą, ale nie rozumie, co one znaczą. Czy nie widzisz, że to ty sam? I cały drżąc, zrozumiałem wreszcie, że i to także jestem ja”[293].

Z kolei tytułowy Apołłon Biezobrazow nosi wiele cech tarotowego *Maga* (karta I, symbolizująca zdrowie, witalność, silną wolę, przemożny wpływ na innych), ale także *Diabła* (karta XV). Wygląd i zachowanie Awerroesa wyraźnie łączy tę postać z *Eremitą* (karta VIIII). Serafimow to najprawdopodobniej *Hierofant* (karta V, zwana także *Papieżem*). Wasieńka, który zostaje symbolicznie związany z trzema kartami tarota (przypomnę: z *Gwiazdą*, *Księżycem* i *Głupcem*), w jednej ze scen upodabnia się także do atutu Terezy – *Wisielca* (karty XII, na której przedstawiony jest człowiek wiszący głową w dół):

[293] *Карта 0: Безумный*, в: П. Успенский, *Символы Таро*...

> Обливаясь потом, вниз головою, почти без сознания спускался я по огромной реке парижского лета. (s. 9)

Jako jedyna z Wielkich Arkanów karta ta pojawia się także w drugiej części dylogii, będąc wspomnieniem „legendarnego czasu" i życia „przed życiem":

> Наконец, свободным вечером, никуда не собираясь, Олег лежит на диване, стараясь определить свою позицию перед Богом („prendre position devant Dieu"). Понять свое место в беспрерывном исчезновении всего... Долгими годами учась этому, еще в бреду жизни улыбается, предчувствуя катарсис, покой... Сперва мускулистое тело вытягивается в струнку. Ноги кладутся одна на другую, правая на левую (как у повешенного на двенадцатой карте Таро). Руки скрещиваются на груди, голова на вытянутой шее, почти без подушки, как можно дальше откидывается назад. Невольный тяжелый вздох облегчения, неподвижности, смерти. Осатанелая напряженность отсутствия вытянутых, каменных фигур на саркофагах. (s. 309)

Warto przypomnieć, że *Wisielec* ma dla ezoteryków znaczenie szczególne, reprezentuje bowiem adepta, składającego ofiarę i poprzez tę ofiarę otrzymującego wtajemniczenie. W *Symbolach taro* Uspienski przedstawia następującą medytację tego arkanu: „Zobaczyłem człowieka ze spętanymi za plecami rękoma, wiszącego za jedną nogę na wysokiej szubienicy, głową w dół, w strasznych męczarniach. Z jego głowy bił złoty blask. I usłyszałem Głos, który mówił mi: – Patrz! Oto człowiek, który zobaczył Prawdę. Nowe cierpienia, z którymi nie można porównać ziemskich nieszczęść, – oto, co czeka człowieka na ziemi, kiedy znajdzie drogę do Wieczności i osiągnie Nieskończone. On jest jeszcze człowiekiem, ale już wie wiele, nawet to, co nie jest dostępne bogom. Niezgodność wielkości i małości w duszy – oto jest jego męka i Golgota. W jego własnej duszy

stoi wysoka szubienica, na której on wisi i cierpi, jak gdyby odwrócony głową w dół”[294].

Większość wydarzeń rozgrywających się w powieści Popławskiego również znajduje swoje odpowiedniki w kartach tarota. Oprócz wspomnianej sceny końca świata, otwarcie związanej przez autora z XVI kartą *Wieży Boga*, mamy kilkakrotnie wspominaną tu scenę zaślubin, której odpowiada karta VI, *Kochankowie*. We wcześniejszej chronologicznie podróży „przyjaciół” na południe, do zamku Awerreosa, znajdujemy porównanie automobilu i jego pasażerów do *Rydwanu* (karty VII, zwiastującej nieoczekiwaną wyprawę, ale także nadciągający konflikt i rozstanie):

> Мы глубже надвигали фуражки и шляпы, мы молчали, немые и неподвижные, как фигуры на колесницах. Аполлон Безобразов правил автомобилем. Он был спокоен. (s. 169)

Kluczowa dla tarotowej koncepcji Uspienskiego rola „centralnego punktu” – „ja” łączącego dwa światy, znajduje swój wyraz w postaci głównego bohatera dylogii Wasieńki/Olega, który w obydwu powieściach również „stoi w centrum wydarzeń”, choć w każdej z nich posiada inny status. W pierwszej części Wasieńka poznaje „przyjaciół” i wchodząc z nimi w interakcje, przechodzi pełną drogę inicjacji – tam bowiem (w „niebie”) jest ona możliwa. A zatem, jak na tarotowego *Głupca/Anthroposa* przystało, bohater dąży do zjednoczenia się z Bóstwem, reprezentowanym przez pozostałe postacie, które są jednocześnie jego sobowtórami – różnymi aspektami, czekającymi na zintegrowanie, lecz także kolejnymi etapami drogi, jaką musi przebyć, by zmartwychwstać do nowego życia. I rzeczywiście, w pierwszej części dylogii mamy łańcuch motywów układających się w klasyczną inicjacyjną sekwencję, złożoną ze spotkania, wspólnej podróży, której zwieńczeniem jest zapowiedź miłosnej komunii (zaślubiny z Terezą), a także ofiary i cierpienia (ogrywanych na wiele sposobów, najbardziej wyraziście w scenie „rozstania przyjaciół”) i na koniec, symbo-

[294] *Карта XII: Повешенный*, в: ibidem.

licznej śmierci (wyrażonej z jednej strony „metafizyczną zdradą" – rozpadem zintegrowanego bytu, ale i sceną końca świata oraz śmierci Roberta).

Niebiański wzorzec nie przekłada się jednak na życie „po tej stronie" rzeczywistości. Opuszczony przez przyjaciół Oleg próbuje – bez rezultatu – odnaleźć ich w postaciach „zwykłych ludzi" i „zwykłych zdarzeniach" (podobnie jak Kocio Letajew „rozpoznawał" w ludziach niebiańskie istoty, które znał sprzed narodzin). Jak wspominałam, w drugiej powieści Popławskiego, atuty tarota zamieniają się w „zwykłe" karty do gry, a miejsce przyjaciół-bogów zajmują ludzie, którzy są jedynie cieniami tamtych (podobnie jak odpryskami Wielkiej Wyprawy Wasieńki jest wycieczka Olega z Paryża do Saint Tropez).

W „ziemskich" kobietach: Tani, Katii, Lei Rais i Guli bohater bezskutecznie szuka Wiery-Terezy. Za jedną chwilę z nią oddałby nie tylko wszystkie godziny spędzone z każdą ze swoich kochanek, lecz także całe swoje „ziemskie" życie:

> Он вспомнил Терезу [...] и все сегодняшнее-вчерашнее показалось ему животным, ярко-угрюмым хаосом раскоряченных органов. Овладев Катей, он как бы освободился от нее, ее тяжелое прекрасное молодое тело лежало где-то далеко, как мраморное, на снегу. Употребил и пошел на поганых ножках. И снова Тереза, широкоплечая, худая, с огромными совьими серыми глазами, прошла перед ним, ах, если бы хоть поцеловать эти глаза – отдал бы и Катю, и Таню, и едва ли не жизнь в придачу. (s. 356)

Relacje Olega z kobietami – przede wszystkim seksualne – pełne napięcia, cierpienia i niespełnienia, on sam postrzega jako grzeszne i tylko czasami, przez narastającą rozpacz, przebija się krótkie wspomnienie tamtego, dawno minionego szczęścia. Tu, na ziemi, hierogamia jest jednak nieosiągalna. Ten klasyczny sofiologiczny wątek (w wydaniu najbliższym wizji Błoka z okresu antytezy) wyraźnie łączy powieść Popławskiego z tradycją symbolistyczną.

Także koledzy powieściowego Olega: Okoliszyn, Uwarow i inni – nie dorastają do Zeusa, Awerreosa, Serafimowa czy Roberta. Żaden z nich nie ma szans zająć miejsca „przyjaciół". Z całego grona pozostaje tylko najmroczniejszy z nich – Apołłon Biezobrazow, do którego zresztą bohater „powraca" w finale dylogii:

> Постепенно Олег, переволновавшись, начал уставать, мысли его начали путаться, приобретая все более мифологические облачные очертания; тяжело подперши подбородок сильной рукой, он все смотрел на проносящиеся автомобили, мало что различая перед собою, и вдруг знакомый, почти ненавистный, но такой прекрасно-спокойный голос Безобразова спросил его:
>
> – Ну как, удалось путешествие домой с небес?
>
> – Нет, не удалось, Аполлон... Земля не приняла меня.
>
> – Ну, так, значит, обратно на небо?
>
> – Нет, Аполлон, ни неба, ни земли, а великая нищета, полная тишина абсолютной ночи... Помнишь Saint Jean de la Croix[1]. Темною ночью, о счастье, о радость, никем не замеченная душа вышла из дому, о счастье, о радость, навстречу своему... жениху.
>
> – Ну ладно, ладно... Но, значит, опять друзья...
>
> – Да, Аполлон, снова в раю друзей... (s. 429–430)

Wyraźna opozycja dwóch przestrzeni: nieba, w którym wszechjedność jest możliwa, i ziemi, gdzie cud się nie spełnia, stanowi stale powracający motyw twórczości Popławskiego. O „tragicznym rozdarciu" jako zasadzie rządzącej wyobraźnią autora *Apołłona Biezobrazowa* pisze Menegaldo: „pęknięcie pomiędzy niebem a ziemią, pomiędzy obrzędami prawosławnego i katolickiego kościoła, pomiędzy różnymi ideałami kobiety... Popławski wcześnie doświadczył rozdwojenia osobowości pod wpływem narkotyków. Później, podczas medytacji doświadczał opuszczania «ciała astralnego». Jeszcze bardziej radykalne rozdwojenie przyniosło samo życie: emigracja rozbiła na dwoje

zarówno życie osobiste, jak i przestrzeń"[295]. Dualistyczna wizja człowieka jako tragicznej istoty bez końca oscylującej pomiędzy dwoma przeciwstawnymi stanami: świadomością (światem boskim) i bytem (światem ziemskim) pojawia się także w rozważaniach bohaterów dylogii:

> Так вечно качается качалка Диониса, сознание и бытие, и то одна, то другая сторона превозмогает, так что мир периодически то тонет в воде, то гибнет в огне. (s. 32)

Apołłon Biezobrazow powiada także:

> Бытие есть воображение, принятое за реальность, посреди которого вообразивший родился сам, как герой своего сна. Однако во сне же он начинает подозревать, что он спит. Поняв это, он начинает пробуждаться от сна; пробудившись, исчезает, как тема сна, вместе с обстановкой и героем сна. Однако он не имеет места в бодрствовании, ибо он и сон, субъект и объект рождаются и умирают вместе, а трансцендентальное сознание субъекта невозможно. Однако оно есть истина. Все исчезает на ее пороге, и я стою на пороге. Однако оно есть храм, и я на пороге храма. Оглядываясь назад, я вижу бесконечно прекрасный, озаренный вечерним солнцем, прощающийся со мною мир. Поняв и исчезнув, я освобожу его от самого себя в себе и его от меня в нем. (s. 33)

Можна zatem przypuszczać, że dualistyczna koncepcja Uspienskiego, wyrażona w *Symbolach Tarota*, zainspirowała Popławskiego przede wszystkim dlatego, że potwierdzała jego najgłębsze duchowe doświadczenia (podobnie jak ezoteryczna doktryna Steinera stała się dla Biełego odnalezionym wreszcie po latach objaśnieniem młodzieńczych, mistycznych wizji). Tarot, odkryty dzięki twórcy *Czwartej Drogi*, okazał się dla autora omawianej dylogii nie tylko „filozoficzną maszyną", służącą indywidualnym duchowym praktykom, ale także narzędziem

[295] Е. Менегальдо, *Монпарнаса русского Орфей...*

literackiego eksperymentu, dającym możliwość wyrażenia doświadczenia inicjacji.

Nie trudno zauważyć, że w poglądach wyrażonych w *Apołłonie Biezobrazowie* i *Do domu z niebios* Popławski jest gnostykiem najczystszej wody, bowiem neguje możliwość osiągnięcia na ziemi owego boskiego stanu, znalezienia w innych ludziach odbicia boskiej miłości i pełni. Ci, którzy odważą się – jak Popławski – zajrzeć za zasłonę Izydy, poznają prawdę, ale i zapłacą za nią bardzo wysoką cenę, zdaje się przekonywać narrator powieści. A jednak w ostatecznym rozrachunku metafizyczna klęska Wasieńki/Olega, którego „ziemia nie przyjęła" okazuje się metafizyczną wygraną.

Zacytowany na początku tego rozdziału fragment finału dylogii świadczy o tym, że autor widział w utworze tym coś znacznie poważniejszego niż tylko literacki eksperyment, wpisujący się w estetyczne poszukiwania epoki. Niespełniony twórca traktował swe dzieło jak „list w butelce" – przesłanie, przeznaczone do odczytania „po katastrofie", skierowane do tych, którym uda się przetrwać „kolejny wszechświatowy potop":

> Время твое настанет только тогда, когда до основания разрушенный мир все-таки придется строить заново, ибо духом человек интересуется нехотя и с горя, и только отчаянием можно его обернуть к Божеству и к его медиумам, или все отложится до будущей жизни. (s. 428)

Ten motyw, odwołujący się do jednego z najbardziej frapujących i inspirujących ezoterycznych mitów, mówiących o nieuniknionej zagładzie naszego świata (*vide* kres Atlantydy, jak i wszystkich poprzednich cywilizacji) oraz o „tajemnej wiedzy" ocalonej przez wybranych, powraca w powieści Popławskiego w obrazie autora jako niedocenionego za życia proroka „niedrukowanej apokalipsy" – jednego z tych Wtajemniczonych, którzy swoim dziełem ochronią ów „tajemny depozyt" prawdy o rzeczywistości. Popławski widzi siebie nie tylko wśród wzgardzonych profetów współczesności – Léona Bloya, Ernesta Hello, Charlesa Péguy, ale wskazuje swoje miejsce w szere-

gu inicjowanych dawnych epok – Epikteta, Rajmunda Lullusa oraz Martineza de Pasqually:

> Дух, как электрическая туча, вечно не реял бы над твоей пустыней, над твоей берлогой в пустыне, где кости отделились от тела. Ободрись, лохматый, матерый лев... Они расплатятся, твои враги, вся эта сухая немочь декадентская, за свое презрение к ослепительно высокой тревожной буре духа, которая так близко пронеслась мимо них, как близко к бесплодному пустырю пронеслись другие бури – Леон Блуа, Эрнест Хелло, Шарль Пеги... Так, так надо, и ты из их числа, из числа заживо замурованных. С разных сторон неба две звезды горят над твоей одиночной камерой: звезда самоубийства и звезда подвижничества, – и это твоя дорога, дорога сильнейших, храбрейших мужей – Эпиктета, Рамона Люля, Мартинеца де Паскали, всех этих ослепительных девственников неподкупности... (s. 428)

Ta otwarta deklaracja pozwala traktować inicjacyjną dylogię Popławskiego nie tylko w kategoriach artystycznego eksperymentu, ale również jako rodzaj bardzo osobistego duchowego testamentu, mistycznego pamiętnika-świadectwa minionej epoki. Wątek „Arki Noego, budowanej na Montparnasie", depozytu Wiedzy, który przetrwa katastrofę (podobnie jak święte księgi zachowały ślady „tajnej tradycji" zaginionych cywilizacji), powraca w twórczości pisarza wielokrotnie. Warto dodać, że w tej ezoterycznej koncepcji znajdzie się miejsce także na klasyczny rosyjski mesjanizm: rola depozytariuszy i budowniczych Arki przypadnie emigrantom, a wśród nich Popławskiemu jako „nieznanemu żołnierzowi rosyjskiej mistyki" i ostatniemu – jak pragnął tego sam pisarz – prawdziwemu rycerzowi Ducha[296].

[296] Por. na przykład: Б. Поплавский, *Человек и его знакомые*, „Числа" 1933, № 9, с. 135–138.

ORDO EX CHAO

Układ tej książki odzwierciedla przebieg niełatwej, lecz bardzo frapującej wędrówki po rosyjskim ezoteryzmie przełomu wieków i jego okolicach, podróży od idei do idei, od twórcy do twórcy i od tekstu do tekstu. Jest relacją z kolejnych etapów badań, fascynacji i zaniechań, większych i mniejszych odkryć, czynionych zarówno w archiwach rosyjskich – przede wszystkim moskiewskich, które wielokrotnie obdarzały mnie bezcennymi znaleziskami – jak również w zaciszu własnego domu, biblioteki czy podczas eksploracji niewiarygodnie bogatych zasobów rosyjskiego Internetu, gdzie w ostatnich latach udostępnione zostały materiały, o jakich wcześniej można było jedynie pomarzyć (chociażby obejmujący kilka tysięcy pozycji zbiór wykładów Rudolfa Steinera, a także dokumentów i fotografii związanych z działalnością Towarzystwa Antropozoficznego).

Wszystko zaczęło się niemal dekadę temu, kiedy kończąc pracę nad *Fenomenem Sofii-Wiecznej Kobiecości w prozie powieściowej rosyjskich symbolistów*, porządkowałam archiwalia, notatki i, oczywiście, „fiszki". Wpinając te pierwsze i drugie w segregatory, a trzecie układając w nieśmiertelnych kartonowych pudełkach, dokonałam wstępnego wyodrębnienia tematu, znajdując mu wygodne i dobrze rokujące na przyszłość miejsce w dużym kartonie z napisem „okultyzm", który z czasem zamienił się w kilka oddzielnych pudeł, pudełek i wirtualnych folderów. Muszę wyznać, że nie należę do grona najbardziej skru-

pulatnych i porządnych badaczy, których wszakże podziwiam i którym skrycie zazdroszczę. Moim niedościgłym wzorem od lat pozostaje Władysław Kopaliński, którego fiszki, ułożone w pudłach w porządku alfabetycznym, zawierają podobno pełną definicję hasła czy problemu z pieczołowicie zaznaczonymi tam źródłami i odnośnikami. Ja, niestety, gromadzę wszystko, klasyfikuję z dużym marginesem swobody, który – jak się zdaje – w naukach ścisłych nosi nazwę *fuzzy logic*, co dość barwnie opisuje skłonność ludzkiego ducha do wolności.

Zasoby fiszek i wypisów dotyczących rosyjskiego okultyzmu, począwszy od 2000 roku, stale rosły. Podczas prac nad kolejnymi tomami *Światła i ciemności* nieustannie pojawiały się nowe wątki, rósł katalog nazwisk, dzieł i motywów. Temat angażował cały gdański zespół badawczy i naprawdę wspaniale było dzielić się odkryciami, ale także wątpliwościami, które w gronie zapaleńców znajdowały swoje rozwiązania i były przedmiotem zapładniających dyskusji i sporów. Kiedy ilość dokumentacji przekroczyła masę krytyczną, a temat dosłownie zaczął wysypywać się na zewnątrz, trzeba było przyznać, że sprawy domagają się działań porządkujących i być może nawet próby syntezy, choć od samego początku zamysł ten brzmiał jak najprawdziwsza utopia – ale czyż największą utopią nie jest różokrzyżowa myśl: *Ordo ex Chao*?

Na pierwszy ogień poszły z pozoru proste pytania o charakter tego niezwykle interesującego zjawiska kultury, jego specyfikę, a także o zasięg, krąg uczestników, strefy wpływów i rodzaj aktywności, o cel i sposób działania, a także jego artystyczne i pozaestetyczne konsekwencje. Istniał wówczas zupełnie już spory zasób badań, o których napisałam we wstępie, lecz dotyczyły one zwykle oddzielnych wątków związanych z europejskim i rosyjskim okultyzmem schyłku XIX i początku XX wieku. Rzucał się w oczy dominujący nurt badawczy, zmierzający do ustaleń faktograficznych. W gruncie rzeczy nie było próby ujęcia srebrnowiekowego ezoteryzmu jako całości.

Porządkowanie dostępnych materiałów sprawiło sporo niespodzianek, wymagało odpowiedzi na wiele pytań, które ujawniły się dopiero podczas prób ogarnięcia całości. Jednym

z istotnych problemów długo pozostawała kwestia metody. Jak pisać o tym bardzo złożonym zjawisku kultury? Jaką przyjąć strategię? Które wątki uznać należy za niezbędne, a jakie chcąc nie chcąc, pozostawić na marginesie? Tak oto od ludzi, połączonych (formalnie i nieformalnie) wspólnotą ideowych dążeń, przez opis działań podejmowanych przez ezoteryczne organizacje i grupy, przeszłam do badań nad tekstami, które w moim przekonaniu poruszały całą tę skomplikowaną maszynerię.

Pierwszym etapem było heroiczne i z góry skazane na fragmentaryczność mierzenie się z ogromną spuścizną okultystycznej publicystyki i zaangażowanej ideowo produkcji literackiej przełomu wieków. Nie znalazłam dla nich lepszego określenia niż okultystyczna dydaktyka, co w moim odczuciu jest także możliwie najkrótszą diagnozą tego aspektu badanego zjawiska. Tu przy okazji, trochę na marginesie, przemyciłam nieco danych o ezoterycznej literaturze masowej tych czasów, ale świadomie postanowiłam ograniczyć się do kilku zaledwie przykładów, uznając, że wystarczy ich nieliczna reprezentacja, która wszakże pokaże specyfikę problemu. Ostatecznie porzuciłam także wstępny plan opisania i przeanalizowania możliwie jak największego zbioru srebrnowiekowej literatury pięknej, należącej do znanych i uznanych pisarzy, w której ezoteryzm w takiej czy innej postaci się ujawnił (nawet w śladowych ilościach, zwłaszcza w charakterze modnej wówczas „przyprawy" czy „akcentu"). Dlatego wskazałam jedynie tych autorów i utwory, których obecność wydała mi się w tej książce konieczna przede wszystkim, by zwrócić uwagę na skalę zjawiska, ale i zachęcić do jego dalszej eksploracji.

Pozostałam natomiast wierna tematowi, który nie dawał mi spokoju od czasów zmagań z symbolistyczną sofiologią – rosyjskiej ezoterycznej powieści inicjacyjnej. Uznałam, że jest to fenomen zasługujący na szczególną uwagę, interesujący i bardzo „rozwojowy" zarówno jako podstawa do dalszych poszukiwań tego wątku wśród tekstów przełomu wieków, jak i badań literatury okresów późniejszych – do dnia dzisiejszego włącznie. Celowo wybrałam trzy „zapomniane" dzieła, nie tylko wartościowe, ale, moim zdaniem, bardzo różne, chociaż należące do

tego samego powieściowego nurtu. Dokonany wybór miał być i – mam nadzieję, że będzie – zachętą (może dla mnie samej), by podążać dalej tym tropem.

Podczas porządkowania archiwaliów i segregowania materiałów wykorzystanych przy pisaniu tej książki tradycyjnie narodziły się kolejne „robocze" zbiory i katalogi, opatrzone kuszącymi nazwami, takimi jak „ezoteryczna poezja rosyjska" czy „ezoteryzm rosyjski – później". W tym drugim zbiorze skarbów, do którego jakoś mi bliżej niż do pierwszego, spoczywają pomieszane zastępy „fiszek" pisanych nie tylko moją ręką. Są one świadectwem wspierającej życzliwości moich Mentorek, przyjaciół i kolegów, a także namacalnym dowodem żarliwych ezoteryczno-literackich debat toczonych w Zakładzie Literatury Rosyjskiej UG. Wyciągam na chybił-trafił kilka spośród tych obiecujących „tajemnych zapisków" i czytam: 1. *Пирамида* (1994) – okultystyczna powieść Leonida Leonowa; 2. Jurij Mamlejew – *Блуждающее время* (2001) – rosyjski „realizm metafizyczny"; 3. Ferdynanda Ossendowskiego przedwojenne poszukiwania Śambhali. Recepcja w Rosji i w Polsce; 4. Ezoteryczne źródła rosyjskiej kosmonautyki. Konstanty Ciołkowski: *Нирвана* (1914); *Воля Вселенной* (1928); *Причина космоса* (1931); 5. Władimir Mikuszewicz i ezoteryczne powieści: *Будущий год* (2000) i *Воскресение в Третьем Риме* (2005), 6. Wiktor Pielewin – ezoteryzm postmodernistyczny, 7. Ezoteryczne fascynacje emigrantów: Jurij Terapiano i Michaił Osorgin; 8. Ezoteryczne motywy w rosyjskiej i radzieckiej kinematografii; 9. Nowy renesans okultyzmu w Rosji 1991–2010.

Ten ostatni punkt wydaje się bardzo ciekawy, gdyż Rosja nadrabia zaległości, czytając utwory, do których przez kilka dziesięcioleci nie miała dostępu. Produkty zachodnioeuropejskiego nurtu New Age ubiegłych dekad (wyrastającego wszak z dzieł Bławatskiej, Steinera, Uspienskiego, Gurdżijewa, którzy także doczekali się we współczesnej Rosji wydawniczego zmartwychwstania) sprzedaje się tam wyjątkowo dobrze. Na rezultaty tej opóźnionej lektury, doprawionej przebudzonymi na nowo tęsknotami (w tym mesjanizmami różnej maści), ale i postmodernistyczną ironią, nie trzeba było długo czekać. Już

pojawiły się rzeczy bardzo interesujące – choćby wspomniany Pielewin, żonglujący ezoterycznymi motywami z podziwu godną swobodą. Jest też interesujący mainstream – na przykład warta uwagi twórczość Siergieja Łukianienki czy Władimira Mikuszewicza. Są także produkcje grafomańskie, o których poziomie trudno mówić i pisać. Chciałoby się powiedzieć, pozostając w kręgu idei omówionych w tej książce, że kosmiczna helikoida zatoczyła kolejną pętlę.

BIBLIOGRAFIA

Seria: *Światło i ciemność*

Tom 1: *Światło i ciemność. Motywy ezoteryczne w literaturze rosyjskiej przełomu XIX i XX wieku*, red. E. Biernat, Gdańsk 2001:

Biernat E., *W kręgu modernistycznego ezoteryzmu*, s. 7–16.

Rzeczycka M., *Sofiologia Władimira Sołowjowa i jej dziedzictwo*, s. 17–54.

Rzeczycka M., *Mit solarny w „Srebrnym gołębiu" Andrieja Biełego*, s. 55–78.

Arciszewska K., *Diabelskie Bestiarium. Motywy zwierząt piekielnych w prozie powieściowej rosyjskich symbolistów*, s. 79–96.

Arciszewska K., *Motyw upadłego anioła w rosyjskich powieściach symbolistycznych*, s. 97–110.

Arciszewska K., Rzeczycka M., *Alchemia „Tworzonej legendy" Fiodora Sołoguba*, s. 111–123.

Fijałkowska-Janiak I., *Максимилиан Волошин как масонский писатель*, s. 124–150.

Biernat E., *Wielki Mag. Motywy wolnomularskie w twórczości Michaiła Kuzmina,* s. 151–172.

Tom 2: *Światło i ciemność. Motywy ezoteryczne w kulturze rosyjskiej początku XX wieku*, red. E. Biernat, M. Rzeczycka, Gdańsk 2006.

Biernat E., Rzeczycka M., *Słowo wstępne*, s. 7:

Kopats T., *Музыка начала XX века в поисках духовного обновления. Александр Скрябин*, s. 9–35.

Krasnopolska-Wesner Z., *Ezoteryzm w malarstwie rosyjskim początku XX wieku*, s. 36–49.

Biernat E., *Symboliści rosyjscy i Rudolf Steiner*, s. 50–69.

Oboleńska D., *Посланник космоса. Мотив Архангела Михаила в романе Андрея Белого „Крещеный Китаец"*, s. 70–88.

Ormińska J., *Михаил Чехов – антропософ. Письма Виктору Громову*, s. 89–112.

Rzeczycka M., *Okultysta Piotr Uspienski i jego opowieść „Кинемодрама" (не для кинематографа)*, s. 113–135.

Arciszewska K., *Niebo i piekło w dramacie „Три зари" Pimiena Karpowa*, s. 136–150.

Fijałkowska-Janiak I., *Literackie wizje wolnomularskich przestrzeni*, s. 152–184.

Tom 3: *Światło i ciemność. Motywy ezoteryczne w kulturze rosyjskiej początku XX wieku*, red. D. Oboleńska, M. Rzeczycka, Gdańsk 2009:

Oboleńska D., Rzeczycka M., *Słowo wstępne*, s. 7.

Prokopiuk J., *Towiański – na nowo*, s. 10–25.

Biernat E., *Ezoteryczna misja Borisa Lemana*, s. 26–37.

Rzeczycka M., *Оккультистки Серебряного века. (Теософия и окрестности)*, с. 38–57.

Greń-Kulesza J., *Ezoteryzm w życiu Margarity Sabasznikowej. „Zielona żmija, czyli historia jednego życia”*, s. 58–70.

Krasnopolska-Wesner Z., *Antropozoficzne obrazy Margarity Sabasznikowej*, s. 72–89.

Oboleńska D., *Фиолетовый в желтом. Сценические композиции В. Кандинского и антропософия Р. Штейнера. Часть первая: Визуализация*, s. 90–110.

Bobilewicz G., *Духовное в искусстве. Ангелы Микалоюса Чюрлениса*, s. 111–139.

Malej I., *Anioły Mchaiła Wrubla*, s. 140–156.

Федоров М., *Юргис Балтрушайтис и духовные традиции исихазма и испанских мистиков*, s. 157–169.

Ćwiklińska A., *Ezoteryczny kontekst motywu Słońca w liryce Konstantina Balmonta*, s. 170–182.

Matecka M., *Muzyczne wizje światła i ciemności w twórczości Aleksandra Skriabina*, s. 183–194.

Kopac T., *Мистика звука в критической прозе Андрея Белого*, s. 195–215.

Chudzińska-Parkosadze A., *Отражение идей философии Владимира Соловьева в романе Андрея Белого „Петербург”*, s. 216–228

Fijałkowska-Janiak I., *Эзотерические мотивы в творчестве русских реалистов перелома XIX и XX веков. Символика ночи*, s. 229–255.

Dudek A., *O demonologicznych ujęciach w twórczości Dmitrija Mierieżkowskiego*, s. 257–273.

Arciszewska K., *Okultystyczny wymiar wampiryzmu w trylogii Wiery Kryżanowskiej (Rochester) „В царстве тьмы”*, s. 274–289.

Komisaruk E., *Motywy ezoteryczne w prozie Jewdokii Nagrodskiej*, s. 290–304.

Biblioteka *Światło i ciemność. Monografie*
Oboleńska D., *Путь к посвящению. Антропософские мотивы в романах Андрея Белого*, Gdańsk 2009.
Rzeczycka M., *Wtajemniczenie. Ezoteryczna proza rosyjska końca XIX–początku XX wieku*, Gdańsk 2010.

W języku rosyjskim

Абызов Ю., *А издавалось это в Риге 1918–1944. Историко-биографический очерк*, Москва 2006.
Азадовский К., Купченко В., *У истоков русского штейнерианства*, „Звезда" 1998, № 6.
Аксаков А., *Анимизм и спиритизм. Критическое исследование*, Москва 2001.
Амфитеатров А., *Дьявол*; Орлов М., *История сношений человека с дьяволом*, ред. Н. Смирнова, Москва 1992.
Андрей Белый и Александр Блок. Переписка 1903–1919, под ред. А. Лаврова, Москва 2001.
Андрей Белый и антропософия. Материал к биографии (интимный), публ. Дж. Мальмстада, „Минувшее: Исторический альманах" 1992, т. 6, 8, 9.
Андрей Белый и Иванов Разумник. Переписка, публ., вст. ст. и коммент. А. Лаврова и Дж. Мальмстада, Санкт-Петербург 1998.
Андрей Белый. Проблемы творчества: Статьи. Воспоминания. Публикации, сост. С. Лесневский, А. Михаилов, Москва 1988.
Андреев А., *Гималайское братство. Теософский миф и его творцы*, Санкт-Петербург 2008.
Анинкин Д., *Элементы теософии Блаватской в творчестве М. Горького*, „Дефиниции культуры" (Томск), т. 3.
Артемьев М., *Братство Светлого Города*, „Оккультизм и Йога" 1935, № 5.
Асеев А., *Оккультное движение в Советской России*, „Оккультизм и Йога" 1934, № 3.
Асеев А., *Миссия В. И. Крыжановской-Рочестер*, „Оккультизм и Йога" 1961, № 25.
Астраханцев И., *У Веры Ивановны Крыжановской в Петербурге*, „Оккультизм и Йога" 1961, № 25.
Ауслендер С., *Голубой цветок (Лекция Вячеслава Иванова 23 ноября)* „Аполлон" 1909, № 3 (http://az.lib.ru).
Бандура А., *А. Н. Скрябин и Е. П. Блаватская*, „Ученые записки Государственного мемориального музея А. Н. Скрябина" 1995, вып. 2.

Барабаш Ю., *„... Сии... разнородные о нем суждения" Григорий Сковорода в оценках и спорах*, „Вопросы литературы" 1985, № 3.

Баран Х., *Об одном источнике романа Федора Сологуба „Творимая легенда"*, в: *Сборник статей к 70-летию проф. Ю. Лотмана*, Тарту 1992.

Баран Х., *Поэтика русской литературы начала XX века*, Москва 1993.

Бахрах А., *Бунин в халате. По памяти, по записям*, Москва 2005.

Бежин Л., *Данил Андреев-Рыцарь Розы*, Москва 2006.

Белый А., *Антропософия и Россия*, „Новое Литературное Обозрение" 1994, № 9.

Белый А., *Собрание сочинений. Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности. Воспоминания о Штейнере*, ред. В. Пискунов, коммент. И. Лагутина, Москва 2000.

Белый А., *Глоссолалия. Поэма о звуке*, Berlin 1922.

Белый А., *Автобиография*, вст., публ. и прим. К. Азадовский, А. Лаврова, „Новое Литературное Обозрение" 1994, № 9.

Белый А., *Антропософия и Россия*, „Новое Литературное Обозрение" 1994, № 9.

Белый А., *Арабески*, Москва 1994.

Белый А., *Душа самосознающая*, Москва 1999.

Белый А., *Критика, эстетика, теория символизма*, Москва 1994.

Белый А., *Кубок метелей*, Москва 1997.

Белый А., *Мастерство Гоголя*, Москва 1996.

Белый А., *Материал к биографии (интимный)*, в: Д. Мальмстад, *Андрей Белый и антропософия,* „Минувшее: Исторический альманах" 1992, т. 6, 8, 9.

Белый А., *Между двух революций*, Москва 1990.

Белый А., *На рубеже двух столетий*, Москва 1989.

Белый А., *Начало века*, Москва 1990.

Белый А., *Основы моего мировоззрения*, „Литературное обозрение" 1995, № 4/5.

Белый А., *Почему я стал символистом и почему я не перестал им быть во всех фазах моего идейного и художественного развития*, http://www.rvb.ru.

Белый А., *Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности. Воспоминания о Штейнере*, Москва 2000.

Белый А., *Символизм. Книга статей,* ред. В. Пискунова, Москва 2010.

Белый А., *Символизм как миропонимание*, „Мир искусства" 1904, № 5.

Белый А., *Эпоха схоластики. 12 и 13 век. Роль мистики в двенадцатом веке,* „Литературное обозрение" 1982, № 2.

Беннетт Д. Г., *Гурджиев. Путь к новому миру*, перев. А. Долгопольского, Москва 2006.

Берберова Н., *Курсив мой. Автобиография*, Москва 1996.

Берберова Н., *Люди и ложи. Русские масоны XX столетия*, Москва 1997.

БИБЛИОТЕКА ДУХОВНОЙ НАУКИ (http://www.bdn-steiner.ru).

Бильи А., *Станислас де Гуайта*, перев. В. Нугатова, Москва 2005.

Блаватская Е., *Разоблаченная Изида: ключ к тайнам древней и современной науки и теологии,* т. 1, перев. с англ. А. Хейдока и К. Леонова, под ред. О. Колесникова, Москва 1999.

Блаватская Е., *Тайная Доктрина*, Санкт-Петербург 1998.

Блаватская Е. П., *Теософский словарь*, Москва 1994

Блок и П. И. Карпов, вст. ст., публ. и комм. К. Азадовского, в: *Александр Блок. Исследования и материалы*, Ленинград 1991.

Богомолов Н., *Русская литература начала XX века и оккультизм*, Москва 2000:

Русский модернизм и оккультизм, с. 5–22.

Маленькая монография: Anna-Rudolph, с. 23–112.

Статьи:

Гумилев и оккультизм, с. 113–144.

К истолковании статьи Блока „О современном состоянии русского символизма", с. 186–202.

Из предыстории „Лиры Новалиса" Вяч. Иванова, с. 201–210.

Вячеслав Иванов и Кузмин: к истории отношений, с. 211–225.

Из истории русской потенциальной журналистики начала XX века, с. 225–238.

История одного литературного скандала, с. 239–254.

Об одной фракции „Цеха поэтов", с. 255–264.

Об одном из источников диалога Хлебникова „Учитель и Ученик", с. 264–269.

Из комментария к стихотворениям Ходасевича, с. 270–278.

Материалы:

Спиритизм Валерия Брюсова. Материалы и исследования, с. 279–310.

Из оккультного быта „башни" Вяч. Иванова, с. 311–334.

Между Леманом и Диксом, с. 335–412.

К истории эзотеризма советской эпохи, с. 412–443.

Из масонских речей об оккультных проблемах, с. 444–462.

Богомолов Н., *К истории эзотеризма советской эпохи*, „Литературное обозрение" 1998, № 2.

Бондарев Г., *„Философия свободы" Рудольфа Штейнера как основание логики созерцающего мышления. Религия мыслящей воли. Органон современной культурной эпохи*, Москва 2006.

Бонецкая Н., *Максимилиан Волошин – поэт, мифотворец, маг*, „Антропософия в современном мире" 2005, № 14.

Бонецкая Н., *Русская софиология и антропософия*, „Вопросы философии" 1995, № 7.

Братство Святой Софии. Материалы и документы 1923–1939, сост. Н. Струве, Москва-Париж 2000.

Брачев В., *Оккультисты советской эпохи*. *Русские масоны XX века*, Москва 2007.

Бродский А., *Восточный синдром. Философия войны В. С. Соловьева и столкновение цивилизаций*, „Звезда" 2003, № 12.

Бугаева К., *Воспоминания об Андрее Белом*, в: *Две любви, две судьбы. Воспоминания о Блоке и Белом*, под ред. В. Нехотина, Москва 2000.

Бульвер-Литтон Э., *Призрак*, Москва 1994.

Бюклинг Л., *Михаил Чехов в западном театре и кино*, ред. А. Канева, Санкт-Петербург 2000.

Валентинов Н., *Два года с символистами*, Москва 2000.

Виллих Х., *Л. Л. Кобылинский-Эллис и антропософское учение Рудольфа Штейнера (К постановке проблемы)*, в: *Серебряный век русской литературы. Проблемы, документы*, ред. Т. Ильенко, Москва 1996.

Виллих Х., *Эллис и Штейнер,* „Новое Литературное Обозрение" 1994, № 9.

Влодарж Б., *В. И. Крыжановская-Рочестер (Критико-биографические заметки)*, „Оккультизм и Йога" 1961, № 25.

Волков С., *Из воспоминаний о Московской духовной академии*, „Минувшее: Исторический альманах" 1992, т. 9.

Волошин М., *История моей души*, Москва 2002.

Волошина М. (Сабашникова), *Зеленая Змея. История одной жизни*, перев. М. Жемчужниковой, Москва 1993.

Воспоминания о Серебряном веке, под ред. В. Крейда, Москва 1993.

Воспоминания о Максимилиане Волошине, сост. Л. Озеров, Москва 1990.

Воспоминания об Андрее Белом, под ред. В. Пискунова, Москва 1995.

Гаврюшин Н., *В спорах об антропософии. Иван Ильин против Андрея Белого*, http://humanities.edu.ru/db/msg/25922.

Гартман Т. де, *Книга о господине Гурджиеве*, Санкт-Петербург 2003.

Георгий Гурджиев – мистик или мистификатор?, Санкт-Петербург 2008.

Герасимова А., Никитаев А., *Хармс и „Голем" (Quasi una fantasia)*, „Театр" 1991, № 11.

Гиндилис Л., Фролов В., *Философия Живой Этики и ее толкователи. Рериховское движение в России*, „Вопросы философии" 2001, № 3.

Глухова Е., *Источник одной цитаты в повести „Котик Летаев"*, http://kogni.narod.ru/glukhova3.htm.

Глухова Е., *Розенкрейцерская мифологема в символистской среде*, http://kogni.narod.ru/glukhoval.htm.

Гордович К., *Проблемы современного издания символистов*, в: *Literatura rosyjska przełomu XIX i XX wieku*, red. J. Sałajczykowej, L. Kalita, Gdańsk 2005.

Григорьева Е., *Федор Сологуб в мифе Андрея Белого*, в: *Блоковский сборник XV*: *Русский символизм в литературном контексте рубежа XIX-XX вв*, Тарту 2000.

Гурвич Ев., *Владимир Соловьев и Рудольф Штейнер*, в: *PRO ET CONTRA. Энциклопедия русского самосознания*, электронная версия 2004.

Гут Т., *Павел Флоренский и Рудольф Штейнер (обнаружение ноумена в феноменах идеи в действительности)*, перев. Н. Бонецкой, „Вопросы философии" 2002, № 11, http://www.rudolf-steiner.ru.

Демидов А., *Пересоздай себя*, в: Р. Штейнер, *Драмы-мистерии*, Москва 2004.

Долгополов Л., *Андрей Белый и его роман „Петербург"*, Ленинград 1988.

Долгополов Л., *На рубеже веков. О русской литературе конца XIX – начала XX века*, Ленинград 1977.

Другова О., *Эстетические воззрения Рудольфа Штейнера и их воплощение в искусстве*, http://www.bdn-steiner.ru.

Дьендьеши М., *А. Блок и немецкая культура. Новалис, Гейне, Ницше, Вагнер*, Frankfurt am Main 2004

Желиховская В., *Е.П. Блаватская и современный жрец истины: Ответ г-жи Игрек г-ну Всеволоду Соловьеву*, Санкт-Петербург 1893.

Жемчужникова М., *Воспоминания о Московском Антропософическом обществе (1917–1923 гг.)*, публ. Дж. Мальмстада, „Минувшее. Исторический альманах" 1992, т. 6.

Запись лекций М. М. Бахтина об Андрее Белом и Ф. Сологубе, публ. С. Бочарова, коммент. Л. Силард, „Studia Slavica Hungaria" 1983, nr XXIX.

Иванов Вяч., *Собрание сочинений в 4 томах*, Брюссель 1987.

Иванов Г., *Петербургские зимы. Мемуарная проза*, Москва 2001.

Иванов Г., *Собрание сочинений в трех томах*, Москва 1994.

Измайлов А., *Новый роман Ф. Сологуба*, „Русское слово" 1909, № 11.

Из переписки В. И. Иванова с А. Д. Скалдиным, публ. М. Вахтеля, „Минувшее: Исторический альманах" 1992, т. 10.

Ильев С., *Русский символистский роман. Аспекты поэтики*, Киев 1991.

Карлсон М., *„НЕТ РЕЛИГИИ ВЫШЕ ИСТИНЫ". История теософического движения в России 1875–1922. Выдержки из книги*, „Дельфис" 1999, № 18.

Клинг О., *Эволюция и „латентное" существование символизма после Октября*, „Вопросы литературы" 1999, № 4.

Кодзис Б., *Литературные центры русского зарубежья 1918–1939*, München 2002.

Колпакиди А., *Оккультные силы СССР*, Санкт-Петербург 1998.

Коппер Дж., *Мистик среди схоластов. Андрей Белый и средневековый мистицизм*, „Литературное обозрение" 1982, № 2.

Коренева М., *Образ России у Рудольфа Штейнера*, в: *Образ России. Россия и русские восприятия Запада и Востока*, ред. В. Бачно, Санкт-Петербург 1998.

Крейд В., *Георгий Иванов: этюды и эпизоды*, „Новый Журнал" 2004.

Критика русского символизма, т. 1–2, автор-составитель Н. Богомолов, Москва 2002.

Крэнстон С., Уильямс К., *Е. П. Блаватская: Жизнь и творчество основательницы современного теософского движения*, перев. Ю. Окунь, Рига–Москва 1999.

Кшицова Д., *Изобразительное искусство в творчестве Андрея Белого*, „Przegląd Rusycystyczny" 2000, nr 2.

Лавров А., *„Вслед за символистами"*, „Звезда" 2004, № 2.

Лавров А., *Андрей Белый. О религиозных переживаниях*, „Литературное обозрение" 1995, № 4/5.

Лавров А., *Две Германии Андрея Белого*, „Europa Orientalis" 2003, nr 2.

Лавров А., *Русские символисты. Этюды и разыскания*, Москва 2007.

Лагутина Н., *Россия и Германия на перекрестке культур. Культурный трансфер в системе русско-немецких взимодействий конца XVIII – первой трети XX века*, Москва 2008.

Лазаревич О., Молодин В., Лабецкий П., *Н. К. Рерих – археолог*, Новосибирск 2002.

Леви Э., *Учение и ритуал высшей магии*, Санкт-Петербург 1910.

Лекции Рудольфа Штайнера о драматическом искусстве в изложении Михаила Чехова. Письма актера к В. А. Громову, вступительный текст В. Иванова, публ. С. Казачкова и Т. Стрижак, коммент. С. Казачкова, Т. Стрижак и В. Астаховой, в: *Мнемозина, Исторический альманах. Документы и факты из истории отечественного театра XX века*, вып. 2, ред. В. Иванов, Москва 2000

Леман Б., *Сен-Мартен, Неизвестный философ*; Уэйт А. Э., *Французский мистик и история современного мартинизма*, перев. А. Блейз, Москва 2005.

Лефорт Р., *Учителя Гурджийева (история путешествия и поисков)*, Москва 2009.

Лица. Биографический альманах, ред. А. Лавров, Москва, Санкт-Петербург 1992.

Львова М., *О композиции „Творимой легенды" Сологуба: О роли алхимических реминисценций в организации структуры романа*, http://vestnik.yspu.org.

М. А. Волошин – поэт и мыслитель. Материалы Десятой Международной научной конференции (Крым, Коктебель 17–21 мая 1999 г), под ред. В. Казарина, Симферополь 2000.

Майдель Р., *„Спешу спокойно": К истории оккультных увлечений Эллиса*, „Новое Литературное Обозрение" 2001, № 51.

Майдель Р., Безродный М., *К переводу статьи Андрея Белого „Die Anthroposophie und Russland" на русский язык*, „Новое Литературное Обозрение" 1994, № 9.

Маковский С., *Портреты современников*, Москва 2000.

Маковский С., *На парнасе „Серебряного века"*, München 1962.

Максимилиан Волошин – поэт, мыслитель, антропософ. Сборник статей, ред. Е. Торопчина, Москва 2007.

Максимов Д., *О романе-поэме Андрея Белого „Петербург"(К вопросу о катарсисе)*, Dissertationes Slavicae, Szeged 1985.

Малмстад Д., *А. Белый и антропософия*, „Минувшее. Исторический альманах" 1990, т. 6, 8, 9.

Малмстад Д., *Андрей Белый в поисках Рудольфа Штейнера. (Письма А. Белого А. Д. Бугаевой и М. К. Морозовой),* в: „Новое Литературное Обозрение" 1994, № 9.

Малмстад Д., *Из переписки А. Белого: письма В. Э. Мейерхольду и З. Н. Райх*, „Новое Литературное Обозрение" 2001, № 51.

Материалы к истории русского сектантства, ред. В. Чертков, Christchurch 1905.

Матич О., *Эротическая утопия: новое религиозное сознание и fin de siècle в России*, Москва 2008.

Мельников С., *Всеволод Соловьёв и Владимир Соловьёв о Блаватской и теософии*, „Грани эпохи. Этико-философский журнал" 2009, № 38.

Мережковский Д., *Тайна Запада. Атлантида – Европа*, Москва 2007

Минц З., *„Миф о пути" и эволюция писателей-символистов*, в: *Блок и русский символизм. Избранные труды*, Санкт-Петербург 2004.

Минц З., *Индивидуальный творческий путь и типология культурных кодов*, в: *Блок и русский символизм. Избранные труды*, Санкт-Петербург 2004.

Минц З., *К изучению периода „кризиса символизма" (1907–1910). Вводные замечания*, в: *Блок и русский символизм. Избранные труды*, Санкт-Петербург 2004.

Минц З., *О некоторых „неомифологических" текстах в творчестве русских символистов*, в: *Блок и русский символизм. Избранные труды*, Санкт-Петербург 2004.

Минц З., *О эволюции русского символизма. К постановке вопроса: тезисы*, в: *Блок и русский символизм. Избранные труды*, Санкт-Петербург 2004.

Минц З., *Русский символизм и революция 1905–1907 годов*, в: *Блок и русский символизм. Избранные труды*, Санкт-Петербург 2004.

Мистические общества и ордена в Советской России, вып. 1, Орден российских тамплиеров, т. 1: Документы 1922–1930, *т. 2: Документы 1930–1944, т. 3: Легенды тамплиеров. Литература ордена,* публ. А. Никитина, Москва 2003.

Мистические общества и ордена в Советской России, вып. 2, Розенкрейцеры в Советской России. Документы 1922–1937, публ. А. Никитина, Москва 2004.

Мистические общества и ордена в Советской России, вып. 3, Эзотерическое масонство в Советской России. Документы 1923–1941, публ. А. Никитина, Москва 2005.

„*Мой вечный спутник по жизни". Переписка Андрея Белого и А. С. Петровского: Хроника дружбы,* вступ. статья, сост., коммент. и подготовка текста Дж. Малмстад, Москва 2007.

Москва и „Москва" Андрея Белого: Сборник статей, отв. ред. М. Гаспаров, сост. М. Спивак, Т. Цивьян, Москва 1999.

Мочульский К., *Александр Блок, Андрей Белый, Валерий Брюсов*, Москва 1997.

Мэрфи Г., *Когда приходит рассвет, или жизнь и труды Елены Петровны Блаватской*, б. м. изд. 1999.

На рубеже двух столетий. Сборник в честь 60-летия Александра Васильевича Лаврова, сост. В. Багно, Дж. Малмстад, М. Маликова, Москва 2009.

Немировский А., Уколова В., *Свет звезд или последний русский розенкрейцер*, Москва 1994.

Нефедьев Г., *Итальянские письма Андрея Белого: ракурс к „Посвящению"*, в: *Archivio Italo-Russo II. Русско-итальянский архив II*, сост. Д. Рицци и А. Шишкин, Салерно, 2002.

Нефедьев Г., *Русский символизм и розенкрейцерство (статья первая)*, „Новое Литературное Обозрение" 2001, № 51.

Нефедьев Г., *Русский символизм и розенкрейцерство (статья вторая)*, „Новое Литературное Обозрение" 2002, № 56.

Нефедьев Г., *Русский символизм: от спиритизма к антропософии. Два документа к биографии Эллиса. Приложение: Эллис. Спиритизм и символизм. Письмо к Р. Штейнеру,* „Новое Литературное Обозрение" 1999, № 39.

Никитин А., *Rosa Mystica. Поэзия и проза российских тамплиеров*, Москва 2002.

Никитин А., *Мистики, розенкрейцеры и тамплиеры в советской России*, Москва 2000.

Николеску Т., *Андрей Белый и театр*, Москва 1995.

Никольский Е., *Исторический прототип священника Николая из мистической дилогии Всеволода Соловьева*, „Богослов" 2008, № 3. (http://bogoslov.narod.ru/).

Никольский Е., *Романы Всеволода Соловьева: осмысление истории, поэтика жанра*. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук (на правах рукописи), Москва 2008. (http://www.avtoref.mgou.ru/ar/ar191.pdf).

Нымтак В., *В. И. Крыжановская-Рочестер. (Биографический очерк)*, „Оккультизм и Йога" 1961, № 25.

Нэф М., *Личные мемуары Е. П. Блаватской*, перев. А. Крутикова, Л. Крутиковой, Москва 2009.

Обатнин Г., *Иванов-мистик. Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова,* Москва 2000.

Oboleńska D., *Антропософский контекст Исиды и Осириса в „Петербурге" Андрея Белого*, w: *Literatury wschodniosłowiańskie*

w kręgu europejskich idei estetyczno-filozoficznych, red. A. Wieczorek, Opole 2007.

Oboleńska D., *Петербургская „канитель". (К космогоническому мотиву становления в „Петербурге" Андрея Белого)*, в: *Literatura rosyjska przełomu XIX i XX wieku*, red. J. Sałajczykowa, L. Kalita, Gdańsk 2005.

Oboleńska D., *Эзотерическая палитра в романе Андрея Белого „Котик Летаев"*, в: *Wielkie tematy kultury w literaturach słowiańskich 7*, red. M. Bukwalt, T. Klimowicz, M. Maciołek, A. Matusiak, S. Wojtowicz, tom CXLIII Wrocław 2007.

Панченко А., *Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект*, Москва 2004.

Павлова М., *Из поздних замыслов Федора Сологуба. Фрагмент романа „Опостен" (1925–1926)*, в: *На рубеже двух столетий. Сборник в честь 60-летия Александра Васильевича Лаврова*, сост. В. Багно, Дж. Малмстад, М. Маликова, Москва 2009.

Павлова М., *Писатель-инспектор. Федор Сологуб и Ф. К. Тетерников*, Москва 2007.

Писарева Е., *Доктор Рудольф Штейнер. Биографический очерк*, http://www.rudolf-steiner.ru/50000281/1571.html.

Пискунов В., *„Второе пространство" романа А. Белого „Петербург"*, „Вопросы литературы" 1987, № 10.

Пискунова С., Пискунов В., *Культурологическая утопия Андрея Белого*, „Вопросы литературы" 1995, № 3.

Письма Всеволода Рождественского о смерти Ф. Сологуба, предисл. публ. и примеч. М. Рождественской, в: *Неизданный Федор Сологуб*, Москва 1997.

Письма С. П. Боброва к Андрею Белому 1909–1912, вступительная статья, публ. и коммент. К. Постоутенко, в: *Лица. Биографический альманах*, ред. А. Лавров, Москва, Санкт-Петербург 1992.

Платонов О., *Терновый венец России. Тайная история масонства 1731–1996*, Москва 1996.

Повель Л., *Мсье Гурджиев. Документы, свидетельств, тексты и комментарии*, перев. А. Бахмутской, А. Давыдова, Москва 2006.

Половцов А., *Русский Биографический Словарь. Электронная репринтная версия*, http://www.rulex.ru.

Поплавский Б., *Неизданное. Дневники, статьи, стихи, письма*, сост. и коммент. А. Богословского и Е. Менегальдо, Москва 1996.

Поплавский Б., *Собрание сочинений в 3 томах,* т. 1: *Стихотворения*, подготовка текста, коммент. А. Богословского, Е. Менегальдо, Москва 2009.

Поплавский Б., *Собрание сочинений в 3 томах,* т. 2: *Аполлон Безобразов. Домой с небес: Романы,* подготовка текста, коммент. А. Богословского, Е. Менегальдо, Москва 2000

Поплавский Б., *Собрание сочинений в 3 томах*, т. 3: *Статьи. Дневники. Письма*, подготовка текста, коммент. А. Богословского, Е. Менегальдо, Москва 2009.

Постоутенко К., *Штейнер и Маргарита*, „Новый Мир" 1994, № 2.

Поэтики Белого, red. B. Stempczyńska, Katowice 2005.

Прокофьев С., *Рудольф Штейнер и краеугольные мистерии нашего времени*, Ереван 1992.

Пропп В., *Морфология сказки*, Ленинград 1928.

Райан В., *Баня в полночь. Исторический обзор магии и гаданий в России*, Москва 2006.

Райан В., *Великий Зверь в России: Театральное турне Алистера Кроули в 1913 году и сочинения Зверя, написанные в России*, http://www.thelema.ru.

Рерих Е., *Письма*, т. VI (1938–1939), Москва 2006.

Рерих Н., *Сорок лет (10 ноября 1941: Подборка листов дневника по машинописному экземпляру из архива П. Ф. Беликова),* http://www.roerich-museum.org.

Rizzi D., *Эллис и Штейнер*, „Europa Orientalis" 1995, № 2.

Ровнер А., *Гурджиев и Успенский*, Москва 2006.

Россия и Гнозис. Материалы конференции Москва ВГБИЛ 25–26 марта 1997 года, Москва 1998.

Sałajczyk J., *Забытый роман „Серебряного века": Алексея Скалдина „Странствия и приключения Никодима Старшего"*, „Przegląd Rusycystyczny" 2002, nr 4.

Сенкевич А., *Жанры оккультной прозы в русском зарубежье,* „Российский литературоведческий журнал" 1995, № 4.

Серков А., *История русского масонства 1845–1945*, Санкт-Петербург 1997.

Серков А., *Русское масонство 1731–2000*, Москва 2001.

Силард Л., *Герметизм и герменевтика*, Санкт-Петербург 2002:

Виролайнен М., Бочаров С., *Герменевтика Лены Силард*, с. 5–12.

Русская герменевтика XX века, с. 13–26.

Античная Ленора, с. 7–53.

„Орфей растерзанный" и наследие орфизма, с. 54–101.

К проблеме „теургического постулата”, с. 102–135.
Новалис и русская мысль начала XX века (фрагмент), с. 136–147.
Заметки к учению Вяч. Иванова о катарсисе, с. 148–161.
Дантов код русского символизма, с. 162–205.
К символике круга у Блока, с. 206–225.
Блок, Ахматова и Пригов, с. 226–249.
Утопия розенкрейцерства в „Петербурге” Андрея Белого, с. 250–263.
Между Богом и грамматикой, с. 264–282.
Роман и математика, с. 283–295.
Математика и заумь, с. 296–311.
„Зангези” Хлебникова в Большие Арканы Таро, с. 312–324.

Силард Л., *К вопросу об иерархии семантических структур в романе XX века, „Петербург” Андрея Белого и „Улисс” Джеймса Джойса*, „Studia Hungaro-Slavica” 1983.

Силард Л., *К проблеме многослойных реминисценций. Мотив поединка в „Петербурге” А. Белого*, в: *Text, Symbol, Weltmodell*, München 1984.

Силард Л., *Поэтика символистского романа конца XIX – начала XX века (В. Брюсов, Ф. Сологуб, А. Белый)*, в: *Проблемы поэтики русского реализма XIX века*, ред. Г. Макогоненко, В. Маркович, М. Рев, Ленинград 1984.

Силард Л., *Ф. Сологуб и наследие герметизма в России начала XX века (к символике „Творимой легенды”)*, в: *На рубеже двух столетий. Сборник в честь 60-летия Александра Васильевича Лаврова*, сост. В. Багно, Дж. Малмстад, М. Маликова, Москва 2009.

Соловьев Вс., *Современная жрица Изиды. Мое знакомство с Е. П. Блаватской и „теософическим обществом”*, Москва 1994.

Соловьев С., *Воспоминания*, Москва 2003.

Спивак М., *„...Образ ее был для меня символом Софии...”*, „Литературное обозрение” 1995, № 4/5.

Спивак М., *„Символы моих духовных узнаний”: медитативные рисунки А. Белого*, http://www.rusiskusstvo.ru/journal/1–2006/a1088/.

Спивак М., *„Ужин со Штейнером...” (Письмо Андрея Белого Михаилу Сизову)*, „Известия Академии Наук серия Литературы и языка” 2000, т. 59, № 1.

Спивак М., *Андрей Белый – мистик и советский писатель*, Москва 2006.

Спивак М., *Андрей Белый – Рудольф Штейнер – Мария Сиверс,* „Литературное обозрение" 1995, № 4/5.

Спивак М., *Посмертная диагностика гениальности. Э. Багрицкий, А. Белый, В. Маяковский в коллекции Института мозг*, Москва 2001.

Спивак М., *Роман А. Белого „Москва": экзо- и эзотерика посвящения*, „Литературное обозрение" 1998, № 2.

Спирина Н., *Драматургия Николая Рериха*, б.м.и. 1990, http://voshod.sibro.ru/article/15860.

Стемпчиньска Б., *„Забытый" роман Андрея Белого*, в: *Książki nieznane, książki zapomniane…*, red. B. Stempczyńska, Katowice 1999.

Стемпчиньска Б., *„Шумы времени ожидают меня..." Концепция истории в дилогии „Москва" – „Маски" Андрея Белого*, „Przegląd Rusycystyczny" 2000, z. 2.

Степун Ф., *Встречи*, Нью-Йорк, 1968.

Строитель чудотворный. Szkice o literaturze rosyjskiej, red. H. Waszkiewicz, J. Świeży, Kraków 2001.

Тиминский В., *К истории калужского теософского общества (1909–1929),* „Мир Огненный" 1998, № 1 (16).

Токарев Д., *Данил Хармс и Густав Майринк*, „Русская литература" 2005, № 4.

Троцкий С., *Воспоминания,* публ. А. Лаврова, „Новое Литературное Обозрение" 1994, № 10.

Тургенева А., *Воспоминания о Рудольфе Штейнере и строительстве первого Гетеанума*, Москва 2002.

Тырышкина Е., *Восприятие Sanctus amor Нины Петровской Андреем Белым (в свете ориентального влияния)*, в: *Literatura rosyjska w nowych interpretacjach*, red. H. Mazurek-Wita, Katowice 1995.

Успенский П., *В поисках чудесного*, Москва 2008.

Успенский П., *Новая модель вселенной* (перев. с англ. Н. фон Бока), Санкт-Петербург 1993.

Успенский П., *Четвертое измерение. Обзор главнейших теорий и попыток исследования области неизмеримого*, Берлин 1931.

Фриц ЛАНГ и Сергей ЭЙЗЕНШТЕЙН (С. Эйзенштейн, Э. Шуб, *Позолоченная гниль. Кинопьеса в 6-ти частях*), „Киноведческие записки" 2002, № 58.

Хан Г., *Рудольф Штайнер. Каким я его видел и знал*, Москва 2006.

Ханзен-Лёве А., *Русский символизм. Система поэтических мотивов. Ранний символизм*, пер. С. Бромерло, А. Масевич, А. Барзах, Санкт-Петербург 1999.

Ходасевич В., *Некрополь*, Санкт-Петербург 2001.

Холл М. П., *Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии*, перев. С. Целищева, Москва–Санкт-Петербург 2007.

Чернейко Л., *Сознание как объект художественного осмысления в повести А. Белого „Котик Летаев"*, в: *Серебряный век русской литературы. Проблемы, документы*, ред. Т. Ильенко, Москва 1996.

Черубина де Габриак, *Исповедь*, Москва 1999.

Чулков Г., *Годы странствий*, Москва 1999.

Шакорнак П., *Элифас Леви. Реформатор оккультизма во Франции (1810–1875)*, вступ. слово П. Редоннеля, предисл. В-Э. Мишле; перев. Г. Румаянцева, перев. Стихов В. Микушевича, Москва 2009.

Шапошникова Л., *Н. К. Рерих как мыслитель и историк культуры*, „Новая и новейшая история", сб. РАН под ред. Г. Севостьянова, Москва *2006, № 4*.

Шапошникова Л., *Держава Рериха*, Москва 1991, http://alkonost1.narod.ru/in14b.html.

Шичанина Ю., *П. Д. Успенский*, Москва 2006.

Шмаков В., *Священная книга Тота; Великие арканы Таро; Абсолютные начала синтетической философии эзотеризма*, Москва 1916; http://psylib.org.ua.

Шруба М., *Дополнения к словарю „Литературные объединения Москвы и Петербурга 1890–1917 годов"*, „Новое Литературное Обозрение" 2006, № 77.

Штайнер Р., *Воздействие духовных существ на человека. Доклады для членов Антропософского Общества*, изд. подготовили: R. Friedenthal, H. Knobel, E. Wiedmann, Калуга 2002.

Штайнер Р., *Четвертое измерение. Математика и действительность. (Записи слушателей докладов о многомерном пространстве и ответов на вопросы на математические темы)*, перев. Н. Панфиловой, Москва 2007.

Штайнер Р., *Драмы-мистерии.* перев. Н. Белоцветова, Москва 2004.

Штайнер Р., *Духовные иерархии и их отражение в физическом мире. Зодиак, планеты, космос (Десять лекций прочитанных в Дюссельдорфе с 12 по 18 апреля 1909 г.)*, перев. А. Голов, Москва 2004.

Штайнер Р., *Здоровье и болезни. Основы теории чувственного восприятия (Восемнадцать лекций прочитанных для рабочих*

Гетеанума в Дорнахе с 18 октября 1922 по 10 февраля 1923 г.), перев. А. Демидов, Ереван 2006.

Штайнер Р., *Материалы эзотерической школы. Письма, документы и лекции 1904–1914*, перев. В. Волкова, Ереван 2004.

Штайнер Р., *Мой жизненный путь*, пер. М. Оганесян, Москва 2002.

Штайнер Р., *Наставления для эзотерического ученичества. Из содержания Эзотерической школы.*, перев. В. Богословского, под ред. Г. Кавтарадзе, Санкт-Петербург 2005.

Штайнер Р., *Оккультная история. Событья и лица мировой истории в свете духовной науки (Шесть лекций прочитанных в Штудгарте с 27 декабря по 1 января 1911 г.)*, перев. Г. Кавтарадзе, Санкт-Петербург 2004.

Штайнер Р., *Оккультные движения XIX и XX столетий. (Десять лекций прочитанных в Дорнахе с 10 по 25 октября 1915 г.)*, *История развития антропософского движения. Стимул к самоанализу (Восемь лекций прочитанных в Дорнахе с 10 по 17 июня 1923 г.)*, перев. С. Шнитцера, Ереван 2005.

Штайнер Р., *Питание и сознание*, перев. Н. Малова, Калуга 2003.

Штайнер Р., *Средневековые центры мистерий.. Розекрейцерство и принцип Посвящения (Шесть лекций прочитанных в Дорнахе с 4 по 13 января 1924 г.)*, перев. С. Шнитцера, Москва 2006.

Штайнер Р., *Человек как единое звучание творящих Мировых Слов. (Двенадцать лекций прочитанных в Дорнахе с 19 октября по 11 ноября 1923 года)*, перев. С. Шнитцера, Ереван 2007.

Штайнер Р., *Язык образов Апокалипсиса*, перев. С. Шнитцера, Ереван 2007.

Штейнберг А., *Друзья моих ранних лет (1911–1928)*, Подготовка текста, послесловие и примечания Ж. Нива, Париж 1991, http://nivat.free.fr.

Штейнер Р., *Антропософские руководящие положения. Путь познания антропософии. Мистерия Михаил*а, пер. с нем. В. Богословского под ред. Д. Усачёва, Москва 1996.

Штейнер Р., *Миссия Архангела Михаила*, пер. С. Шнитцер, Москва 2000.

Штейнер Р., *О России. Из лекций разных лет*, состав., перев. и коммент. Г. Кавтарадзе, Санкт-Петербург 1997.

Штейнер Р., *Происхождение зла и его облик в свете антропософии. Из лекций 1904–1924*, сост., пер. коммент. Г. Кавтарадзе, Санкт-Петербург 2000.

Штейнер Р., *Спасение человеческой индивидуальности. Событие Пятидесятницы как основа истинного христианства*, сост., ред. А. Конвиссер, Санкт-Петербург 2005.

Штейнер Р., *Человек как земное и как небесное существо*, сост. и ред. А. Конвиссер, Санкт-Петербург 2005.

Шюре Э., *Великие посвященные. Очерк эзотеризма религий*, перев. Е. Писарева, Москва 2007.

Шюре Э., *Рихард Вагнер и его музыкальная драма*, перев. Н. Розен, Москва 2007.

Эллис (Кобылинский Л. Л.), *Неизданное и несобранное*, Томск 2000.

Эткинд А., *Из Бездны: Афанасий Щапов и его читатели*, in: *Lebenskunst–Kunstleben. Жизнетворчество в русской культуре XVIII–XX веков*, „Die Welt der Slaven Sammelband" 1998, No 3.

Эткинд А., *Русские секты и советский коммунизм: проект Владимира Бонч-Бруевича*, „Минувшее. Исторический альманах" 1996, т. 19.

Эткинд А., *Содом и Психея. Очерки интеллектуальной истории Серебряного века*, Москва 1996.

Эткинд А., *Хлыст. Секты, литература и революция*, Москва 1998.

Ямблих, *Египетские мистерии. Путь посвящения*, Москва 2008.

Янцев В., *Структура идеального пространства в романе А. Белого „Петербург"*, „Гуманитарные науки в Сибири" 1997, № 4.

Cymborska-Leboda M., *Эрос в творчестве Вячеслава Иванова. На пути к философии любви*, Lublin 2002.

Fijałkowska-Janiak I., *Иерусалим в литературе русского модернизма*, в: *Literatura rosyjska przełomu XIX i XX wieku*, red. E. Biernat i T. Bogdanowicz, Gdańsk 1999.

Fijałkowska-Janiak I., *Оккультные романы Всеволода Соловьева*, w: *Literatura rosyjska przełomu XIX i XX wieku*, red. F. Apanowicz, Gdańsk 2002.

500 лет гностицизма в Европе. Материалы конференции 26–27 марта 1993 года, Москва 2001.

W języku angielskim

Alexandrov V., *Andrei Bely the Major Symbolist Fiction*, Massachusetts and London 1985.

Andrey Bely spirit of symbolism, ed. by J. Malmstad, New York 1987.

Bethea D., *The shape of apocalypse in modern Russian fiction*, Princeton, New Jersey 1991.

Carlson M., *NO RELIGION HIGHER THAN TRUTH. A History of the Theosophical Movement in Russia*, 1975–1922, Princeton, New Jersey 1993.

Carlson M., *Ivanov–Belyj–Minclova: The Mystical Triangle*, in: *Cultura e Memoria. Atti del terzo Simposio Internazionale dedicato a Vjaceslav Ivanov, a cura di Fausto Malcovati*, Firenze 1988.

Cioran S., *The Apocalyptic Symbolism of Andrej Belyj,* The Hague 1973.

Clowes E. W., *Russian Experimental Fiction, Resisting Ideology after Utopia*, Princeton, New Jersey 1993.

Cranston S., *HPB: The Extraordinary Life and Influence of Helena Blavatsky Founder of the Modern Theosophical Movement*, New York 1993.

Cultural Mythologies of Russian Modernism, ed. by B. Gosparov, R. Hughes. I. Paperno, Berkley, Los Angeles, Oxford 1992.

Earl of Rochester: The Critical Heritage, ed. by D. Farley-Hills, New York 2001.

Etkind A., *Whirling With the Other: Russian Populism and Religious Sects*, „Russian Review" 2003, No 62 (October).

Faivre A., *Theospophy, imagination, tradition. Studies in Western Esotericism,* transl. by Ch. Rhone, New York 2000.

Field A., *The Created Legend: Sologub's Symbolic Universe*, „Slavic and East European Journal. New Series" 1961, Vol. V (XIX).

Goethe's Theory of Colours, translated from the German with notes by C. L. Eastlake, London 1840; http://books.google.pl (pełna wersja bez skrótów).

Groberg K. A., *The feminine occult Sophia in the Russian religious renaissance: A bibliographical essay*, „Canadian-American Slavic Studies" 1992, No 26.

Holthusen J., *Fedor Sologubs Roman-Trilogie (Tvorimaja legenda). Aus der Geschichte des russichen Symbolismus*, The Hague 1960.

Keys R., *The Reluctant Modernist. Andrei Belyi and the Development of Russian Fiction 1902–1914*, Oxford 1996.

Menzel B., *The Occult Revival in Russia Today and Its Impact on Literature*, „The Harriman Reviev" 2007, vol. 16, No 1.

Ljunggren M., *The Dream of Rebirth. A Study of Andrej Belyj's Novel „Peterburg"*, Stockholm 1992.

Ouspensky P., *The Psychology of Man's Possible Evolution*, New York 1974.

Ronnen O., *Toponyms of Fedor Sologub's „Tvormaja legenda"*, „Die Welt der Slaven" 1968, XIII.

S*ymbolism and After. Essays on Russian Poetry in Honour of Georgette Donchin,* ed. A. McMillin, Bristol 1992.

The Occult in Russian and Soviet Culture, ed. Berenice Glatzer Rosenthal, Ithaca 1997:
Rosenthal B. G., *Introduction*, p. 1–34.
Ryan W., *Magic and Divination: Old Russian Sources*, p. 35–58.
Ivanits L., *Two Three Instances of the Peasant Occult in Russian Literature: Intelligentsia Encounters Narod* , p. 59–74.
Deutsch Kornblatt J., *Russian Religious Thought and the Jewish Kabbala*, p. 75–98.
Groberg K., *„The Shade of Lucifer's Dark Wing": Satanism in Silver Age Russia*, p. 99–134.
Carlson M., *Fashionable Occultism: Spiritualism, Theosophy, Freemasonry, and Hermeticism in Fin-de-Siècle Russia*, p. 135–152.
Maydell R. von, *Anthroposophy in Russia*, p. 153–170.
Young G. M. Jr., *Fedorov's Transformations of the Occult*, p. 171–184
Hagemeister M., *Russian Cosmism in the 1920s and Today*, p. 185–202.
Vanchu A., *Technology as Esoteric Cosmology in Early Soviet Literature*, p. 203–224.
Gutkin I., *The Magic of Words: Symbolism, Futurism, Socialist Realism*, p. 225–246.
Agursky M., *An Occult Source of Socialist Realism: Gorky and Theories of Thought Transference*, p. 247–272.
Lövgren H., *Sergei Eisenstein's Gnostic Circle*, p. 273–298.
Brougher V., *The Occult in the Prose of Vsevolod Ivanov*, p. 299–324.
Epstein M., *Daniil Andreev and the Mysticism of Femininity*, p. 325–356.
Stephens D., *The Occult in Russia Today Holly*, p. 357–378.
Glatzer Rosenthal B., *Political Implications of the Early Twentieth-Century Occult Revival*, p. 379–418.
Appendix: Source Materials:
Kasinec E., Davis R. Jr., *Russian Occult Journalism of the Early Twentieth Century and Emigration*, p. 419–422.
Carlson M, Davis R. Jr., *Russian Occult Journals and Newspapers*, p. 423–442.
Kasinec E., Davis R. Jr., *Literature on Russian Occult Journals*, p. 443–445.
Kasinec E., Davis R. Jr., *Russian Occult Monographs: Titles Listed in Antoshevsky's Bibliografiia okkul'tizma Located in the Research Libraries Information Network (RLIN) Database*, p. 446.

The Spiritual in Art: Abstract Painting 1890–1985, ed. M. Tuchman and S. Barron, Los Angeles and New York, 1986: (Exhibition schedule: Los Angeles County Museum of Art; Museum of Contemporary Art, Chicago; and Haags Gemeentemuseum, the Hague), ed. E. Weisberger, Los Angeles–New York 1986.

Wachtel M., *Russian Symbolism and Literary Tradition: Goethe, Novalis, and the Poetics of Vyacheslav Ivanov*, Madison 1994.

Webb J., *The Harmonious Circle. The Lives and Work of G. I. Gurdjieff, P. D. Ouspensky and Their Followers*, New York 1980.

W języku francuskim

Hodorova D., *Le Roman Initiatique*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich" 1996, t. XXXIX, z. 1–2.

Kozlik Fr. C., *L'influence de l'anthroposophie sur l'oeuvre d'Andrei Bielyi,* Frankfurt a. M. 1981.

W języku polskim

Bancroft A., *Współcześni mistycy i mędrcy*, tł. M. Kuźniak, Warszawa 2002.

Besant A., *Wtajemniczenie, czyli droga do nadczłowieczeństwa*, Warszawa 1996.

Bhagawadgita, czyli Pieśń Pana, wstęp H. Wałkowska, Wrocław–Warszawa 1988.

Bieły A., *Kocio Letajew*, Warszawa 1976.

Bierdiajew M., *Teozofia i antropozofia w Rosji*, „Gnosis. Dwumiesięcznik" 1992, nr 4.

Bierdiajew N., *Teozofia i antropozofia w Rosji*, tł. H. Paprocki, „Gnosis. Dwumiesięcznik" 1992, nr 4 (maj).

Biernat E., *„Doktor i Dornach". Wspomnienia o Rudolfie Steinerze*, w: *Literatura rosyjska przełomu XIX i XX wieku*, red. J. Sałajczyk i L. Kalita, Gdańsk 2005.

Biernat E., *„Doktor i Dornach". Wspomnienia o Rudolfie Steinerze*, w: *Literatura rosyjska przełomu XIX i XX wieku*, red. J. Sałajczykowa, L. Kalita, Gdańsk 2005.

Biernat E., *Antropozofia w Rosji początku XX wieku*, w: *Wschód–Zachód. Dialog języków i kultur*, red. Z. Nowożenowa, Słupsk 2006.

Biernat E., *Droga do światła. Jelizawieta Wasiljewa i antropozofia*, w: *Literatury Wschodniosłowiańskie w kręgu Europejskich idei estetyczno-filozoficznych*, red. A. Wieczorek, Opole 2007.

Biernat E., *Inspiracje ezoteryczne w kulturze rosyjskiej przełomu XIX i XX wieku*, w: *Wschód–Zachód. Pogranicze kultur*, red. O. Prokopczuk, Słupsk 2001.

Biernat E., *Motywy animalistyczne w poezji rosyjskich symbolistów*, „Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego. Filologia rosyjska" 1993, nr 18.

Biernat E., *Nurt ezoteryczny w późnej prozie Michaiła Kuzmina*, w: *W kręgu literatury rosyjskiej*, t. 3, red. E. Biernat, Gdańsk 2003.

Biernat E., *Poetyka rosyjskiej powieści symbolistycznej*, Gdańsk 1988.

Biernat E., *Poetyka tytułów rosyjskiej powieści symbolicznej*, „Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego. Filologia rosyjska" 1984, nr 12.

Biernat E., *Problem odbiorcy w powieściach A. Biełego: „Srebrny gołąb" i „Petersburg"*, „Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego. Filologia rosyjska" 1984, nr 14.

Biernat E., *Proza powieściowa F. Sołoguba*, „Przegląd Humanistyczny" 1978, nr 10.

Bławatska H., *Klucz do Teozofii*, Warszawa 1996, t. 1–2.

Bobilewicz G., *Wyobraźnia fantastyczna. Chimery modernistów*, w: *Literatura rosyjska przełomu XIX i XX wieku*, red. E. Biernat i T. Bogdanowicz, Gdańsk 1999.

Bobilewicz-Bryś G., *Kolor w poezji młodszych symbolistów rosyjskich – Aleksander Błok i Andrzej Biały*, Wrocław 1988.

Bułgakow S., *Święty Graal. Próba dogmatycznej egzegezy wersetu z ewangelii Św. Jana 19,34*, „Gnosis. Dwumiesięcznik" 1999, nr 11.

Burkert W., *Starożytne* kulty *misteryjne*, wstęp, tł. i oprac. K. Bielawski, Bydgoszcz 2001.

Camp L. Sprague de, Camp Catherine C. de, *Duchy, gwiazdy i czary*, tł. Wacław Niepokólczycki, Warszawa 1970.

Campbell J., *Bohater o tysiącu twarzy*, tł. A. Jankowski, Poznań 1997.

Cegielski T., *„Ordo ex Chao". Wolnomularstwo i światopoglądowe kryzysy XVII i XVIII wieku*, Warszawa 1994.

Cegielski T., *Sekrety masonów*, Warszawa 1992.

Chrząstowski S., *Rudolf Steiner (1861–1925) – życie twórcy antropozofii,* „Gnosis. Dwumiesięcznik" 1991, nr 1.

Cieślik K., Smaga. J., *Kultura Rosji przełomu stuleci (XIX–XX): życie intelektualne, sztuka, literatura*, Warszawa 1991.

Cirlot J., *Słownik symboli,* tł. I. Kania, Kraków 2000.

Collin de Plancy J., *Słownik wiedzy tajemnej*, tł. Michał Karpowicz, Warszawa–Kraków 1993.

Cortesi P., *W poszukiwaniu kamienia filozoficznego. Historia i sekrety alchemii*, tł. L. Rodziewicz, Kraków 2005.

Cudowny Kinemo. Rosyjska myśl filmowa, red. T. Szczepański, B. Żyłko, Gdańsk 2001.

Cymborska-Leboda M., *Dramat pod znakiem Dionizosa. Myśl estetyczna a poetyka gatunków symbolistów rosyjskich*, Lublin 1992.

Cymborska-Leboda M., *Misterium w twórczości Andrieja Biełego. W kręgu eschatologicznej utopii – „Priszedszyj". Rytualne wyznaczniki gatunku*, w: *Ze studiów nad literaturą rosyjską przełomu wieku XIX i XX. Poetyka i konteksty kulturowe*, red. J. Orłowski, Lublin 1993.

Cymborska-Leboda M., *Mitotwórczość a degradacja mitu w biografii i w dziele symbolistów rosyjskich*, w: *Wśród mitów teatralnych Młodej Polski*, red. I. Sławińska, M. Stykowa, Kraków 1983.

Cymborska-Leboda M., *Twórczość w kręgu mitu. Myśl estetyczno-filozoficzna i poetyka gatunków dramatycznych symbolistów rosyjskich,* Lublin 1997.

Davidson G., *Słownik aniołów, w tym aniołów upadłych*, tł. J. Ruszkowski, Poznań 1998.

Delumeau J., *Historia raju. Ogród rozkoszy*, tł. E. Bąkowska, Warszawa 1996.

Dębicki W. M., *Wielkie bankructwo umysłowe. Rzecz o nowoczesnym skrajnym sceptycyzmie naukowo-filozoficznym. Z dodaniem studium: Koniec wieku XIX-go pod względem umysłowym. Charakterystyka znamion szczególnych*, Warszawa 1895.

Doktór T., *Materiały do bibliografii prac Rudolfa Steiner w języku polskim*, „Gnosis. Dwumiesięcznik" 1991, nr 1.

Dorosz K., *Integracja Cienia i Stara Etyka, w: Fenomen Junga. Dzieło, inspiracje, współczesność*, red. K. Maurin, A. Motycka, Warszawa 2002

Dudek A., *Wizja kultury w twórczości Wiaczesława Iwanowa*, Kraków 2000.

Dudzik W., *Steiner: jak przywrócić teatrowi styl?*, „Dialog" 1991, nr 11.

Dumézil G., *Bogowie germanów. Szkice o kształtowaniu się religii skandynawskiej*, tł. A. Gronowska, Warszawa 2006.

Durrell L., *Kwartet Aleksandryjski*, cz. 1: *Justyna*, tł. M. Skibniewska, wstęp K. Mędrak i Z. Kubiak, Warszawa 1995.

Dziedzic M., *Gnostycka koncepcja zbawiciela w „Petersburgu" Andrieja Biełego*, w: *Literatura rosyjska przełomu XIX i XX wieku*, red. J. Sałajczykowa, L. Kalita, Gdańsk 2005.
Eco U., *Czytanie świata*, tł. M. Woźniak, Kraków 1999
Edighoffer R., *Różokrzyżowcy*, tł. K. Marczewska, Warszawa 1998.
Edmunds F., *Pedagogika Rudolfa Steinera. Szkoły Waldorfskie na świecie i w Polsce*, Warszawa 1996.
Eliade M., *Aspekty mitu* (*Dodatek I*), tł. P. Mrówczyński, Warszawa 1998.
Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I–III, tł. S. Tokarski, Warszawa 1988.
Eliade M., *Mefistofeles i androgyn*, tł. R. Reszke, Warszawa 1994.
Eliade M., *Mity, sny i misteria*, tł. K. Kocjan, Warszawa 1999.
Eliade M., *Obrazy i symbole. Szkice o symbolizmie magiczno-religijnym*, tł. M., P. Rodakowie, Warszawa 1998.
Eliade M., *Okultyzm, czary mody kulturalne*, tł. I. Kania, Kraków 1992.
Eliade M., *Sacrum i profanum*, tł. R. Reszke, Warszawa 1999.
Eliade M., *Tajemnica doktora Honingbergera*, tł. I. Kania, Kraków 1983.
Fijałkowska-Janiak I., *Символика мессианских идей,* „Toronto Slavic Quarterly" 2005, nr 12.
Fijałkowska-Janiak I., *Żyd-Wieczny Mason*, w: *Wokół wizji i fascynacji Srebrnego Wieku*, red. F. Apanowicz, M. Rzeczycka, Gdańsk 2008.
Gemra A., *„Kwiaty zła na miejskim bruku". O powieści zeszytowej XIX i XX wieku*, Wrocław 1998.
Goethe J. W., *Baśń o Zielonym Wężu i pięknej Lilii*, posł. R. Steiner, Kraków 2004.
Goethe J. W., *Wybór pism estetycznych*, wybrał i oprac. T. Namowicz, Warszawa 1981.
Goodrick-Clark N., *Okultystyczne źródła nazizmu. Tajne kulty Aryjskie oraz ich wpływ na ideologię nazistowską. Ariozofowie z Austrii i Niemiec 1890–1935,* tł. J. Prokopiuk, Warszawa 2001.
Grabiński S., *Utwory wybrane*, t. II, Kraków 1980.
Hass L., *Loża i polityka. Masoneria rosyjska 1822–1995*, t. I, Warszawa 1995.
Heindel M., *Misteria Różokrzyżowców*, Kraków 1998.
Heindel M., *Światopogląd różokrzyżowców*, Warszawa 1993.
Hutin S., *Gnostycy*, „Literatura na Świecie" 1987, nr 12.
Idee w Rosji. Leksykon polsko-rosyjsko-angielski, red. A de Lazari, t. 1, Warszawa 1999, t. 2, Łódź 1999, t. 3, Łódź 2000.

Ilg J., *Historia w tyglu alchemika. „Wita" Tadeusza Micińskiego*, w: *Literatura i Historia*, red. T. Bujnicki, I. Opacki, Katowice 1982.

Ilg J., *Przestrzeń inicjacji w powieściach Tadeusza Micińskiego*, w: *W kręgu Młodej Polski. Prace ofiarowane Marii Podrazie-Kwiatkowskiej*, Kraków 2001.

Jonas H., *Religia Gnozy*, tł. M. Klimowicz, Kraków 1994.

Jung C. G., *Aion. Przyczynki do symboliki Jaźni*, tł. R. Reszke, Warszawa 1997.

Jung C. G., *Archetypy i symbole*, wyb., tł. i wstęp J. Prokopiuk, Warszawa 1976.

Jung C. G., *Mysterium coniunctionis. Studia o dzieleniu i łączeniu przeciwieństw psychicznych w alchemii*, tł. R. Reszke, Warszawa 2002.

Jung C. G., *Psychologia i alchemia*, tł. R. Reszke, Warszawa 2009.

Jung C. G., *Rebis, czyli kamień filozofów*, tł. J. Prokopiuk, Warszawa 1989.

Jung C. G., *Symbole przemiany*, *analiza preludium do schizofrenii*, tł. R. Reszke Warszawa 1998.

Kapuścik J., *„Bogotwórstwo" rosyjskie w wizerunku literackim*, w: *Literatura rosyjska w nowych interpretacjach*, red. H. Mazurek-Wita, Katowice 1995.

Kapuścik J., *Apokalipsa w rosyjskiej myśli religijnej początku XX wieku. Wprowadzenie do problematyki*, „Slavia Orientalis" 1997, nr 1.

Kapuścik J., *Omnia coniungo. Kategoria Sofii w metafizyce Pawła Floreńskiego*, „Slavia Orientalis" 2001, nr 1.

Klimowicz T., *Poszukujący, nawiedzeni, opętani. Z dziejów spirytyzmu i okultyzmu w literaturze rosyjskiej,* Wrocław 1992.

Kobielus S., *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*, Warszawa–Kraków 2001.

Kostołowski A., *Éliphas Lévi – mag jako artysta*, w: *Interpretacja dzieła sztuki. Studia i dyskusje*, red. J. Białostocki i in., Poznań 1976.

Kostołowski A., *Izyda jednak odsłonięta. Szkice o sztuce od Rossettiego do Duchampa*, cz. 1, „Studia Muzealne" 1971, nr 9.

Kowalski P., (*Nie)bezpieczne światy masowej wyobraźni. Studia o literaturze i kulturze popularnej*, Opole 1996.

Koyré A., *Mistycy, spirytualiści, alchemicy niemieccy XVI wieku*, tł. L. Brogowski, Gdańsk 1995.

Krasicki J., *Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowiowa*, Wrocław 2003.

Krzemień W., *Filozofia w cieniu prawosławia*, Warszawa 1979.
Lacarrière J., *Cień i Światło* (fragment), tł. M. Kowalska, „Literatura na Świecie" 1987, nr 12, s. 62.
Leksykon Symboli. Herder, tł. J. Prokopiuk, red. L. Robakiewicz, Warszawa 2009.
Lévi E.*, Wysoka Magia*, tł. Z. A. Enigmuscy, Gdańsk 1993.
Linkner T., *Zanim skończyło się maskaradą. Ze studiów nad twórczością Tadeusza Micińskiego*, Gdańsk 2003.
Literacka symbolika zwierząt, red. A. Martuszewska, Gdańsk 1993.
Literatura rosyjska: nowe zjawiska, reinterpretacje, red. B. Stempczyńska, Katowice 1995.
Malej I., *Andrieja Biełego model miłości mistycznej. Idea bogoczłowieczeństwa*, „Slavia Orientalis" 2004, nr 3.
Malej I., *Eros w symbolizmie rosyjskim (filozofia – literatura – sztuka)*, Wrocław 2008.
Malej I., *Marzenie o wszechjedności, czyli erotyzm androgeniczny w symbolizmie rosyjskim*, „Przegląd Rusycystyczny" 2005, z. 2.
Malej I., *O kilku obliczach Erosa w prozie dekadentów rosyjskich*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich" XIVII/12.
Malej I., *Spór o kobiecość. Andrzej Bieły i Otto Weininger*, w: *Literatury wschodniosłowiańskie w kręgu europejskich idei estetyczno-filozoficznych*, red. A. Wieczorek, Opole 2007.
Mantajewska V., *Literacki mit kosmogoniczny według Andrieja Biełego. Kilka słów o powieści Kocio Letajew*, w: *Od symbolizmu do postmodernizmu*, red. P. Fast, B. Stempczyńska, Katowice 1999.
Mantajewska V., *Mit i archetyp w prozie Andrieja Biełego*, Katowice 2002.
Mantajewska V., *Mityczny aspekt powieści „Ochrzczony Chińczyk" Andrieja Biełego. Analiza wybranych mitologemów*, w: *Książki nieznane, książki zapomniane…*, red., B. Stempczyńska, Katowice 1999.
Mantajewska V., *Puer senes. O „Ochrzczonym Chińczyku" Andrieja Biełego*, w: *Wielkie tematy kultury w literaturach słowiańskich*, red. A. Paszkiewicz i Ł. Kusiak-Skotnicka, Wrocław 2003.
Mantajewska V., *Recepcja twórczości Andrieja Biełego w literaturoznawstwie europejskim*, „Przegląd Rusycystyczny" 2000, z. 2.
Matusiak A., *Motyw snu w prozie starszych symbolistów rosyjskich (Fiodor Sołogub)*, Wrocław 2001.
Mebes G., *Wiedza tajemna. Encyklopedyczny wykład wiedzy duchowej opracowany na podstawie egipskiej symboliki*, t. 1–2, Wisła 1920–1921.
Miciński T.*, Xsiądz Faust,* Kraków 2008.
Minos G., *Historia piekła*, Warszawa 1996.

Misiuna D., *„Człowiek stwarza samego siebie", czyli o okultystycznym projekcie antropologicznym*, w: *Ezoteryzm, okultyzm, satanizm w Polsce*, red. Z. Pasek, Kraków 2005.

Misiuna D., *„Krucjata dziecięca" (archetyp dziecka w filozofii okultystycznej i kulturze XX wieku)*, http://www.okultura.pl/texts/krucjata.html.

Modernizm a literatury narodowe, red. E. Łoch, Lublin 1999.

Novalis (Friedrich von Hardenberg), *Henryk von Ofterdingen*, tł. W. Kunicki, Wrocław 2003.

Nowosielski J., *Inność prawosławia*, Białystok 1998.

Nycz R., *Język modernizmu: doświadczenie wyobcowania*, „Pamiętnik Literacki" 1989, z. 1.

Oblicza gnozy, red. E. Przybył, Kraków 2000.

Od symbolizmu do postmodernizmu, red. P. Fast, B. Stempczyńska, Katowice 1999.

Paszek J., *Świat ognia w literaturze lat 1890–1918*, w: *Młodopolski świat wyobraźni. Studia i eseje*, red. M. Podraza-Kwiatkowska, Kraków 1977.

Pisma teoretyczne niemieckich romantyków, wstęp. T. Naumowicz, Wrocław 2000, s. LV.

Poetyki Biełego, red. B. Stempczyńska, Katowice 2005.

Pomian J., *Filozofia mitu kosmicznego*, „Argumenty" 1959, nr 9.

Prinke R. T., *Tarot, dzieje niezwykłej talii kart*, Warszawa 1991.

Prokopiuk J., *Antropozofia Rudolfa Steinera jako metoda poznania świata duchowego*, „Pismo Literacko-Artystyczne" 1986, nr 2.

Prokopiuk J., *Gnoza, gnostycyzm i manicheizm apologia pro domo sua*, „Literatura na Świecie" 1987, nr 12.

Prokopiuk J., *Gnoza i ja – raz jeszcze*, w: *Odcienie gnozy*, red. M. Piróg, Warszawa 2007.

Prokopiuk J., *Jestem heretykiem. Ogdoada gnostycka*, Białystok 2004.

Prokopiuk J., *Labirynty herezji,* Warszawa 1999.

Prokopiuk J., *Mit manichejski*, „Literatura na Świecie" 1987, nr 12.

Prokopiuk J., *Nieba i piekła. Okultyzm, mistyka i demonologia*, Gdynia 2001.

Prokopiuk J., *Nie ma Krzyża bez Róży*, cz. 1 i 2, www.gnosis.art.pl.

Prokopiuk J., *Od filozofii do antropozofii*, „Studia Filozoficzne" 1983, nr 5–6.

Prokopiuk J., *Paradygmat wyobraźni*, „Literatura na Świecie" 1982, nr 3–4.

Prokopiuk J., *Szkice antropozoficzne. Chrześcijańska droga poznania świata duchowego*, Białystok 2003.

Prokopiuk J., *Ścieżki wtajemniczenia. Gnosis aeterna,* Warszawa 2000.
Prokpiuk J., *Antropozofia jako pomost między starym a nowym poznaniem*, „Pismo Literacko-Artystyczne" 1986, nr 6/7.
Rabinowicz W., *Kolor w systemie średniowiecznego symbolizmu. Komentarz do malarstwa alchemicznego*, „Literatura na Świecie" 1978, nr 5.
Rachleff O., *Okultyzm w sztuce*, tł. J. Korpanty, I. Liberek, Warszawa 1993.
Ricoeur P., *Funkcja symboliczna mitu*, tł. H. Bortnowska „Znak" 1968, nr 172.
Ricoeur P., *Symbolika zła*, tł. J. Cichowicz i M. Ochab, Warszawa 1986.
Roguska J., *Michaił Czechow. Poszukiwania, inspiracje, eksperymenty*, Uniwersytet Gdański 2010 (za zgodą autorki korzystam z maszynopisu rozprawy doktorskiej).
Rudolf K., *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, tł. G. Sowiński, Kraków 1995.
Runciman S., *Manicheizm średniowieczny*, „Literatura na Świecie" 1987, nr 12.
Siedlecki F., *Misteria Rudolfa Steiner na scenie*, „Dialog" 1991, nr 11.
Siedlecki F., *O sztuce scenicznej. Artykuły i recenzje z lat 1910–1929*, Wrocław 1991.
Słownik rodzajów i gatunków literackich, red. G. Gazda, S. Tynecka-Makowska, Kraków 2006.
Smaga J., *Dekadentyzm w Rosji*, Wrocław 1981.
Smaga J., *Narodziny i upadek imperium. ZSRR 1917–1991*, Kraków 1992.
Smaga J., *Rosja w XX stuleciu*, Kraków 2001.
Sołowjow S., *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*, tł. E. Siemaszkiewicz, Poznań 1986.
Špidlik T., *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, tł. J. Dembska, Warszawa 2000.
Špidlik T., *Wielcy mistycy rosyjscy*, tł. J. Dembska, Kraków 1996.
Steiner R., *Droga do wtajemniczenia*, wyb. i tł. J. Prokopiuk, Poznań 2000.
Steiner R., *Filozofia wolności*, tł. J. Prokopiuk, Warszawa 2000.
Steiner R., *Filozofia wolności. Główny zarys nowoczesnego światopoglądu. Wyniki obserwacji w sferze duszy dokonanych metodą przyrodoznawczą*, tł. J. Prokopiuk, Warszawa 2000.
Steiner R., *Jak osiągnąć poznanie wyższych światów*, tł. M. Waśniewski, Gdynia 2000.

Steiner R., *Kronika Akaszy*, Gdynia 2001.
Steiner R., *O sztuce eurytmii*, tł. B. Kita, J. Prokopiuk, Kraków 1988 (Teatr Stu).
Steiner R., *O sztuce recytacyjnej, dramatycznej i teatralnej*, „Dialog" 1991, nr 11.
Steiner R., *Przejawy karmy,* tł. M. Waśniewski, Gdynia 1997.
Steiner R., *Tajemnice Ewangelii św. Marka*, tł. M. Waśniewski, Gdynia 1998.
Steiner R., *Wiedza dawnych misteriów*, tł. M. Waśniewski, Gdynia 2003.
Stempczyńska B., *„Moskwa" Andrieja Biełego (O „niejasności")*, w: *Literatura rosyjska w nowych interpretacjach*, red. H. Mazurek-Wita, Katowice 1995.
Stempczyńska B., *„Wróciłem…" Ostatnie dziesięciolecie Andrieja Biełego*, w: *Od symbolizmu do postmodernizmu: szkice o literaturze rosyjskiej: księga pamiątkowa ofiarowana profesorowi Stanisławowi Porębie z okazji jego jubileuszu*, red. P. Fast, B. Stempczyńska, Katowice 1999.
Stempczyńska B., *Rosyjska proza psychologiczna początek XX wieku. Między tradycją a eksperymentem*, Katowice 1988.
Studies in 20th Century Russian Prose, ed. N. Åke Nilsson, Stockholm 1983.
Suliga J. W., *Biblia szatana*, *Dzieje kart tarota,* Łódź, 1991.
Suliga J. W., *Tarot magów. Pierwszy krąg wtajemniczenia*, Warszawa 1994.
Szacki J., *Spotkania z Utopią*, Warszawa 1980.
Szymak J., *Legenda Andrieja Biełego (Poeta we wspomnieniach współczesnych)*, „Slavia Orientalis" 1974, nr 2.
Szymak-Reiferowa J., *Posłowie*, w: A. Bieły, *Kocio Letajew*, tł. J. Szymak-Reiferowa, Warszawa 1976.
Szymak-Reiferowa J., *Powieść „Kocio Letajew" i jej miejsce w rozwoju rosyjskiej powieści autobiograficznej*, w: *Z polskich studiów slawistycznych*, Warszawa 1978.
Tymieniecka-Suchanek J., *Proza Walerija Briusowa wobec kultury. W poszukiwaniu analogii historycznych*, Katowice 2004.
Uspienski P., *Czwarty wymiar. Przegląd ważniejszych teorii i prób zbadania dziedziny niemierzalnego*, tł. H. Prosnak, Gdańsk 2001.
Welburn A., *Początki Chrześcijaństwa. Esseńskie misterium, gnostyckie objawienie, chrześcijańska wizja*, tł. T. Mazurkiewicz i J. Prokopiuk, Warszawa 1998.

Widengren G., *Mani i manicheizm*, „Literatura na Świecie" 1987, nr 12.
Wieczorek A., *W kręgu tradycji kulturowych. Annienski, Wołoszyn, Gumilow*, Opole 1998.
Wiśniewska-Paź B., *Społeczny wymiar obiektu Goetheanum w Dornach i jego sensy edukacyjne*, Wrocław 2002.
Wojtowicz J., *Masoneria – wielka niewiadoma? Studium z dziejów tzw. Tajnych towarzystw w Europie nowożytne (XVII–XX w.)*, Toruń 1992.
Wołowski M., *Antropozofia Rudolfa Steinera i jej przeciwnicy w Polsce*, Warszawa 1925.
Wotowski S., *Tajemnice masonerii i masonów*, Bydgoszcz 1990.
Woźniak A., *„Neomitologiczne" aspekty powieści Andrzeja Biełego „Kocio Letajew"*, „Slavia Orientalis" 1999, nr 4.
Wywiad z Juliusem Evolą z 27 grudnia 1973 roku, tł. Z. Mikołejko, „Społeczeństwo Otwarte" 1996, nr 11.
Z problemów prozy. Powieść inicjacyjna, red. W. Gutowski, E. Owczarz, Toruń 2003.
Ze studiów nad literaturą rosyjską przełomu wieku XIX i XX. Poetyka i konteksty kulturowe, red. J. Orłowski, Lublin 1993.
Zwoliński A., *Różokrzyżowcy*, Kraków 1995.

W języku niemieckim

Andrej Belyj. Symbolismus. Antrosophie. Ein Weg. Texte – Bilder – Daten, ed. T. Gut, Dornach 1997.
Biernat E., *Zum formalen von Bau Sologubs Trilogie Tvorimaja legenda*, in: *Fedor Sologub: 1884–1984*, *Texte, Aufsatze, Bibliographie*, Hrsg. von B. Lauer und U. Steltner, München 1984.
Koconda S., *Tatiana Kisseleff. Angaben für die russische Eurythmie*, Dornach 2006.
Maydell R. von, *Vor dem Thore: Ein Vierteljahrhundert Anthroposophie in Russland,* Bochum-Freiburg 2005.
Willich H., Lev L. Kobylinskij-Ellis: Vom Symbolismus zur ars sacra: Eine Studie über Leben und Werk, München 1996.

Dane bibliograficzne tekstów należących do zbioru publicystyki okultystycznej przełomu XIX i XX wieku zamieściłam w rozdziale *Publicystyka.*

Rosyjska proza dydaktyczna w kolejności omawianych utworów

Мистические общества и ордена в Советской России, вып. 1, Орден российских тамплиеров, т. 3: Легенды тамплиеров. Литература ордена, публ. А. Никитина, Москва 2003.

Блаватская Е., *Кошмарные рассказы*, (tekst dostępny na http://www.theosophy.ru).

Blavatsky H. P., *Nightmare Tales*, Kessinger Publishing 1997 (tekst dostępny na: http://www.theosociety.org/pasadena/nightmar/night-hp.htm oraz http://gutenberg.net.au/ebooks06/0605251h.html).

Крыжановская В. (Рочестер), *Эликсир жизни. Маги*, т. 1, Москва 2001.

Крыжановская В. (Рочестер), *Гнев Божий*, т. 2, Москва 2001.

Крыжановская В. (Рочестер), *Смерть планеты. Законодатели*, т. 3, Москва 2001.

Pentalogia Kryżanowskiej dostępna także na http://az.lib.ru/k/kryzhanowskaja_w_i, edycja według wydania z 1901–1911 roku.

Kryżanowska W., *Pięcioksiąg ezoteryczny*, nazwisko tłumacza nieznane, Gdańsk b.d.w. („Powrót do Natury. Katolickie publikacje").

Антарова К., *Две жизни*, т. 1–3, Москва 1993–1994 (tekst dostępny na http://lib.rus.ec/b/172570).

Форш О., *Летошний снег. Романы, повесть, рассказы и сказки,* сост., вст. ст. и коммент. Г. П. Турчиной, Москва 1990.

Рерих Н., *Сказки*, Москва 2007.

Рерих Н., *Шамбала сияющая* (tekst pochodzi z wirtualnego archiwum Centrum Roerichów http://lib.roerich-museum.ru/node/522).

Успенский П., *Разговоры с дьяволом*, в: idem, *Совесть: Поиск истины,* Санкт-Петербург 1997.

Успенский П., *Кинемодрама (не для кинематографа). Оккультная повесть из цикла идей „вечного возвращения"*, Петроград 1917.

Успенский П., *Странная жизнь Ивана Осокина: Оккультная повесть из цикла идей „Вечного возвращения",* Санкт-Петербург 1995 (tekst dostępny na http: http://www.fway.org/onlinelib/51-str.html).

Гурджиев Г., *Рассказы Вельзевула своему внуку*, перев. Ф. Коршакова, Москва 2007.

Gurdżijew G., *Opowieści Belzebuba dla wnuka*, tł. M. Złotowska, Warszawa 2009.

Rosyjskie powieści inicjacyjne w kolejności omawianych utworów

Белый А., *Записки чудака*, Москва 1997 (tekst dostępny na: http://www.azlib.ru/b/belyj_a/).

Белый А., *Котик Летаев*, Москва 2000 (tekst dostępny na: http://www.azlib.ru/b/belyj_a/).

Белый А., *Крещеный китаец*, Москва 1992 (tekst dostępny na: http://www.azlib.ru/b/belyj_a/).

Белый А., *Маски*, München 1969.

Белый А., *Москва под ударом*, Москва 1968 (tekst dostępny na: http://www.azlib.ru/b/belyj_a/).

Белый А., *Петербург. Роман в восьми главах с прологом и эпилогом*, изд. подготовил Л. Долгополов, Москва 1981 (tekst dostępny na: http://www.azlib.ru/b/belyj_a/).

Белый А., *Собрание сочинений. Серебряный голубь. Рассказы*, Москва 1995 (tekst dostępny na: http://www.azlib.ru/b/belyj_a/).

Соловьев Вс., *Великий розенкрейцер*, Москва 2006 (tekst dostępny na: http://az.lib.ru/s/solowxew_w_s/).

Сологуб Ф., *Творимая легенда*, ч. 1–3, (Fedor Sologub, *Eine Legende im Werden*. Nachdruck der Bände XVIII–XX der Gesamtausgabe der Werke Sologubs St. Petersburg 1914), mit einer Einleitnug von Johannes Holthusen, München 1972.

Сологуб Ф., *Творимая легенда*, Москва 1991 (powieść bez trzeciej części dostępna na: http://www.azlib.ru/s/sologub_f/).

Скалдин А., *Странствия и Приключения Никодима Старшего. Роман* (издание второе), подг. текста В. Крейд, Orange („Антиквариат") 1990.

Скалдин А., *Странствия и Приключения Никодима Старшего*, в: *Скалдин Алексей Дмитриевич. Стихи. Проза. Статьи. Материалы к биографии*, сост., подгот. текста, вступ. статья, коммент. Т. Царьковой, Санкт-Петербург 2004 (tekst dostępny na: http://lib.ru/RUSSLIT/SKALDIN/).

Поплавский Б., *Аполлон Безобразов*, „Юность" 1991, № 2, публ. и коммент. В. Крейда и И. Савельева, с. 1–56.

Поплавский Б., *Собрание сочинений в 3 томах*, т. 2: *Аполлон Безобразов. Домой с небес: Романы, подготовка текста, коммент,* А. Богословского, Е. Менегальдо Москва 2000 (tekst dostępny na: http://www.azlib.ru/p/poplawskij_b_j/).

INDEKS OSÓB

Abhedananda Swami 101
Abyzow Jurij (Абызов Ю. И.) 134
Ackermann Arne 358
Adamowicz Gieorgij (Адамович Г. В.) 411
Adamowicz Wiktor (Адамович В.) 146
Agryppa Henryk Korneliusz 23
Akbar Wielki (Akbar-e-Azam) 133
Aksakow Aleksandr (Аксаков А. Н.) 109, 321
Aleksander Wielki 277
Aleksandr I, car Rosji 87
Aleksiej, o. Aleksiej (Брат Алексей) 64
Aleksiejewa T. (Алексеева Т.) 230
Allain Louis 410, 422
Amfitieatrow Aleksandr (Амфитеатров А. В.) 285
Andreae Johannes Valentin 29, 290, 325, 369
Andriejew A. (Андреев А.) 67
Andriejew Daniił (Андреев Д. Л.) 286
Andriejewa N. (Андреева Н.) 422
Anisimowa Wiera (Анисимова В. О.) 62
Annienkowa Olga (Анненкова О. Н.) 61
Antarowa Konkordia (Антарова К. Е.) 148, 211–214, 252, 395
Antoszewski Iwan (Антошевский И. К.) 91, 112, 396
Anuszkin Iwan (Анушкин И. А.) 48
Apanowicz Franciszek 31, 318
Apollinaire Guillaume, właśc. Kostrowicki Wilhelm Apolinary 422, 431
Apolloniusz z Tiany 133
Aragon Louis 423, 431
Arciszewska Katarzyna 191, 200, 283, 339
Arndt Johann 106
Arnold Edwin 103
Arow Boris (Аров Б.) 138
Artemjew Michaił (Артемьев М.) 63–65
Asiejew Aleksandr (Асеев А.) 63, 64, 125, 126, 135, 138, 140, 183, 187, 188
Asiejew Nikołaj (Асеев Н.) 298
Askoldow Siergiej, właśc. Aleksiejew Siergiej (Аскольдов С., Алексеев С. А.) 362
Astrachancew I. (Астраханцев И. П.) 185, 186
Aśwaghosza 104
Augustinowicz Walentin (Августинович В.) 210
Auslender Siergiej (Ауслендер С. А.) 299
Azadowski Konstantin (Азадовский К. М.) 8, 12
Baader Franz von 426
Bacon Francis 394
Bagno Wsiewołod (Багно В. Е.) 9, 317
Bailey Alice A. 73
Balmont Jekatierina (Бальмонт Е. А.) 48
Balmont Konstantin (Бальмонт К. Д.) 8, 48, 51, 104, 139
Baltrušaitis Jurgis (Балтрушайтис Ю. К.) 283

Balzac Honoré de 121, 291
Baran Henryk 342
Barbey d'Aurevilly Jules 144
Bardezanes, gnostyk 106, 218, 426
Barkowska N. (Барковская Н.) 422
Barlen Dawid (Барлен Д.) 136
Barlet F-Ch., właśc. Albert Faucheux, także Alfred Faucheux 112
Barrett William 114
Barron Stephanie 101
Barski Piotr (Барский П.) 221
Barth Auguste 100
Batiuszkow Paweł (Батюшков П. Н.) 48, 59, 97, 114, 119, 139, 299
Battiato Franco 77
Baturin K. (Батурин К.) 140
Baudelaire Charles 417
Bazylides, gnostyk 106
Bebutowa Olga (Бебутова О. М.) 210
Bédarride Armand 30
Bennett John G. 77, 79, 128, 130, 267, 269, 270, 276, 277
Benois Aleksander (Бенуа А. Н.) 229
Berberowa Nina (Берберова Н. Н.) 28
Bergson Henri 28
Besant Annie 35, 43, 47, 49, 50, 52–54, 66, 92, 97–99, 102, 117, 125, 135, 188, 251, 414, 415
Bettany Georg T. 100
Białostocki Jan 393
Bielustin Wsiewołod (Белюстин В. В.) 24, 63
Biełocwietow Nikołaj (Белоцветов Н. Н.) 62, 119, 136, 229, 282
Biełocwietowa Maria (Белоцветова М. Э.) 62
Bieły Andriej, właśc. Bugajew B. N. (Белый Андрей, Бугаев Б. Н.) 8, 12, 13, 16, 30, 37, 38, 46, 48, 51, 59, 61, 89, 100, 161, 216, 217, 229, 241, 251, 287, 293, 295, 298, 303, 304, 308, 331, 332, 336, 362, 394, 408, 415, 429, 430
Bierdiajew Nikołaj (Бердяев Н. А.) 105, 120, 312, 412, 413
Biernat Elżbieta 7, 9, 14, 31, 53, 62, 172, 282, 283, 286, 312, 333–335
Biezrodny Michaił (Безродный М. В.) 12, 121
Blake Alan 267
Blake William 426
Bloy Léon 450
Bławatska Jelena (Блаватская Е. П.) 14, 15, 32, 34–44, 47, 49, 51–54, 57, 68–70, 73, 74, 84, 92–100, 102, 105, 108, 109, 113, 124, 131, 134, 135, 138, 145, 148, 150, 154, 158–162, 164–181, 186–188, 191, 193, 194, 207, 211, 212, 218, 221, 222, 230, 247–249, 251, 258, 274, 279, 284, 296, 307, 314, 319–322, 331, 363, 396, 413, 431, 455
Błok Aleksandr (Блок А. А.) 8, 106, 215, 216, 281, 283, 293, 294, 296, 299, 362, 391, 411, 412, 417, 447
Bobilewicz Grażyna 9, 287, 350
Boehme Jakob 110, 111, 120, 281, 295, 296, 414
Bogomołow Nikołaj (Богомолов Н. А.) 8, 10, 12, 14, 15, 24,

37, 48, 92, 120, 123, 137, 172, 281, 283, 285, 290, 295, 297, 298, 368, 412
Bogosłowski Aleksandr (Богословский А. Н.) 310, 410, 413, 414, 416, 418, 420, 421
Bogosłowski W. (Богословский В.) 23
Bojanus Nikołaj (Бойанус Н. К.) 48
Bołotow Wasilij (Болотов В. В.) 88
Boncz-Brujewicz Władimir (Бонч-Бруевич В. Д.) 32
Bondar J. (Бондар Е.) 230
Borchardt Hugo 243
Borges Jorge Luis 251
Bornio A. 115
Boschius Jacobus 212
Bostunicz Grigorij (Бостунич Г.) 138
Boulange Paweł (Буланже П. А.) 104
Braczew Wiktor (Брачев В. С.) 64
Brandler-Pracht Karl 109
Braun Fiodor (Браун Ф. А.) 299
Breton Andre 399
Brianczaninow Aleksandr (Брянчанинов А. Н.) 242
Bric Georgij, pseud. Sagittarius (Бриц Г.) 210
Briusow Walerij (Брюсов В. Я.) 8, 23, 124, 125, 285, 294, 298, 396
Brogowski Leszek 296
Brook Peter 77, 130
Brunner O. (Брюннер О.) 423
Bucke Richard M. 69, 134
Budda Siakjamuni, Siddhartha Gautama 103
Bugajewa Aleksandra (Бугаева А. Д.) 59
Bujnicki T. 291
Bukwalt T. 429
Bulwer-Lytton Edward 144, 145, 148, 149, 164, 176, 177, 193, 204, 246, 274, 318, 319, 325, 326, 328, 356
Bułgakow Siergiej (Булгаков С. Н.) 120
Burzyńska Anna 20
Butkowska Anna (Бутковская А. И.) 81
Byckling Lisa 308
Cagliostro Alessandro, di, właśc. Balsamo Giuseppe 155, 172, 283, 326, 349
Camp Catherine C. de 34
Camp Sprague de 34
Campbell James 306, 307
Carkowa Tatiana (Царькова Т. С.) 358, 359, 361, 362, 369, 370, 378, 409
Carlson Maria 8, 12, 30, 44, 46, 48–50, 66, 67, 83, 91, 92, 139, 367
Cegielski Tadeusz 408
Celiszczew S. (Целищев С.) 393
Celiszczew W. (Целищев В. В.) 34
Cellier Léon 290
Chadonowa F. (Хадонова Ф.) 416
Chamberlain Houston Stewart 121
Chandra Chattopadhyay „Chatterjee" Bankim 101
Chantepie de la Saussaye Daniel 88
Charms Daniił (Хармс Д. И.) 285, 286, 362, 385

Cherubina de Gabriack, właśc. Wasiljewa Jelisawieta (Васильева Е. И.) 11, 62, 282
Chlebnikow Wielimir (Хлебников В. В.) 8, 259, 285, 436
Chlodwig I, król Franków 161
Chobot Karol 123
Chodasiewicz Władysław (Ходасевич В. Ф.) 8, 418
Chorużyj Siergiej (Хоружий С.) 430
Christoforowa Kleopatra (Христофорова К. П.) 47, 59
Cieślik Krzysztof 9
Ciołkowski Konstantin (Циолковский К. Э.) 245, 455
Ciurlionis Mikalujos 287
Collins Mabel 119
Cranston S. 34
Crowley Aleister 350–353, 415
Cymborska-Leboda Maria 9, 47, 290
Czaja Dariusz 151
Czajanow Aleksandr (Чаянов А. В.) 285
Czarkowski Anton (Чарковский А.) 81
Czebotariewska Anastazja (Чеботаревская А. Н.) 334, 339
Czechow Anton (Чехов А. П.) 284
Czechow Michaił (Чехов М. А.) 287, 308
Czechowski Wadim (Чеховский В. К.) 63, 110
Czembrowicz O. (Чембрович О.) 284
Czernowolenko Wiktor (Черноволенко В.) 74
Czudakow A. (Чудаков А. П.) 10
Czułkow Gieorgij (Чулков Г. И.) 11, 132, 284
Czystiakow Piotr (Чистяков П. А.) 91
D'Alheim Pierre 400
Dalcroze Émile Jaques 60, 82
Däniken Erich von 206
Darwin Karol 28, 249, 277
Davidson Gustav 153
Davis R. H. Jr 87, 91
Dee John 357
Delitzsch Fiedrich 88
Dembska Janina 327
Deussen Paul 92, 121, 144
Dębicki Władysław Michał, ks. 35, 36
D'Holbach Paul Henry Thiry 166
Diagilew Siergiej (Дягилев С. П.) 50
Didkowski Maksim (Дидковский М.) 136, 188–190
Djakowa Olga (Дьякова О.) 94, 189, 190
Dmitrijewski I. (Дмитриевский И.) 114,
Dolinin Jewgienij, właśc Ermand Robert (Долинин Евгений; Ерманд Р. З.) 140
Dołgopołow Leonid (Долгополов Л. К.) 8, 293
Donchin Georgette 352
Dorosz Krzysztof 223
Dostojewski Fiodor (Достоевский Ф. М.) 223, 249, 311, 328, 329, 352, 389
Draudzin Jekatierina (Драудзин Е.) 75
Drozd Jan, ks. 381
Drugowa Olga (Другова О. Ю.) 57, 60
Du Prel, Carl August 109

Dubowicki Aleksandr (Дубовицкий А. П.) 337
Duchamp Maurice 402
Duda Krzysztof 430
Dudek Andrzej 283
Dunmore Laurence 184
Dumézil Georges 162
Durrell Lawrence 316, 317
Dynowska W. 35
Dziekoński Józef Bohdan 291
Eastlake C. L. 387
Eckhart Mistrz 119, 120
Eco Umberto 141, 146, 147
Edighoffer Roland 28, 344
Eisenstein Siergiej (Эйзенштейн С. М.) 363
Ejdinowa W. (Эйдинова В.) 422
Ekster Aleksandra (Экстер А. А.) 221
Eliade Mircea 213, 281, 307
Ellis, właśc. Kobylinski Lew (Эллис; Кобылинский Л. Л.) 11, 13, 51, 55, 59, 61, 87, 216, 282
Eluard Paul 417, 426
Epiktet z Hierapolis 451
Erassi Nikołaj (Эрасси Н. И.) 48
Erenburg Ilja (Эренбург И. Г.) 419
Ertel Michaił (Эртель М. А.) 48, 97
Eschenbach Wolfram von 233, 290
Etkind Aleksandr (Эткинд А. М.) 32, 33, 107, 334, 336, 337
Etkind Efim (Эткинд Э. Г.) 10
Evola Julius 281
Fabre d'Olivet Antoine 92, 110
Fadiejewa Jelena (Фадеева Е.) 34
Faivre Antoine 25, 26, 33, 141, 428
Farley-Hills David 185
Faryno Jerzy 350
Fatiejew Piotr (Фатеев П. П.) 74
Fichte Johann Gottlieb 303
Fijałkowska-Janiak Irena 9, 31, 282, 284, 318, 320, 328, 382
Fiłosofow Dmitrij (Философов Д. В.) 50, 51
Fiłosofowa Anna (Философова А. П.) 47, 50
Fiodorow Maksim (Федоров М. Л.) 283
Fiodorow Nikołaj (Федоров Н. Н.) 245
Fłorienski Paweł (Флоренский П. А.) 332
Forsz Boris (Форш Б. Э.) 217
Forsz Olga (Форш О. Д.) 214–229, 237, 252, 283, 402, 431
Franz M. -L. von 408
Frołow W. (Фролов В.) 70, 72
Gazda Grzegorz 396
Gazdanow Gajto, właśc. Gazdanow Gieorgij (Газданов Г. И.) 411, 412, 416
Gebelin Antoine Court de 431
Gemboldt Cecylia 67
Gernet Nina (Гернет Н. К.) 48, 49
Gierasimow Nikifor (Герасимов Н.) 105
Gierasimowa A. (Герасимова А.) 286
Gindilis L. (Гиндилис Л. М.) 70, 72
Gippius Zinaida, (Гиппиус З. Н.) 8, 51, 284
Glière Maria (Глиэр М.) 62
Glière Reinhold (Глиэр Р. М.) 61

Głowiński Michał 17, 427, 428
Goethe Johann Wolfgang von 46, 53, 116, 118–120, 291, 296–299, 305, 314, 332, 360, 387, 396
GOM, właśc. Mebes Gieorgij (ГОМ; Мебес Г. О.) 31, 123, 140, 431
Gomolicki Leon (Гомолицкий Л. Н.) 410
Gonczarowa Anna (Гончарова А. С.) 48
Goodrick-Clarke Nicholas 94, 247
Gorki Maksim, właśc. Pieszkow Aleksiej (Горький Максим; Пешков М. А.) 216, 284
Gorny J. (Горный Е.) 423
Grabiński Stefan 37
Grigorow Boris (Григоров Б. П.) 59, 62, 117
Grigorowa Nadieżda (Григорова Н. А.) 62
Grin Aleksandr, właśc. Griniewski Aleksandr (Грин Александр; Гриневский А. С.) 286
Gronowska Anna 162
Grotowski Jerzy 77
Grünwald Margarita (Гринвальд М. К.) 62
Guaita Stanislas de 29, 144, 431
Gubinski W (Губинский В.) 109
Gudkow N. (Гудков Н.) 134, 189
Guénon Rene 159
Guericke Heinrich Ernst 106
Gumilow Nikołaj (Гумилев Н. С.) 8, 283
Gurdżijew Gieorgij (Гурджиев Г. И.) 14, 43, 57, 76–84, 86, 98, 123, 127–131, 148, 187, 242, 254, 255, 267–279, 314, 414, 426, 455
Gut Taja 12, 92
Gutowski Wojciech 290, 291, 316, 394
Haeckel Ernst 116
Hahn Jelena (Ган Е. А.) 34
Haindl Max 134
Hall Manly Palmer 34, 137, 393
Haracourt Edmond 144
Hartman Eduard 81
Hartmann Franz 144, 145
Hartmann Olga de (Гартман де О., де) 128
Hartmann Thomas de (Гартман Т. А., де) 61, 77, 81, 270
Hausrath Adolf 106, 107
Hazan Władimir (Хазан В.) 422
Heidok A. (Хейдок А.) 94
Hello Ernest 450
Helman Alicja 151
Heraklit z Efezu 120, 426
Herbert Frank 192
Hinton Charles 122, 262
Hiram, mistrz 108, 210
Hodorova Daniela 290–292, 316
Hoffmann Ernst Theodor Amadeus 385
Holthusen Johannes 332, 334
Horużou Siergiej (Хоружий С. С.) 430
Humboldt Aleksander von 34
Huysmans Joris-Karl 364, 426
Hypatia Aleksandryjska 49
Ilg Jerzy 291
Iwanow Gieorgij (Иванов Г. В.) 286, 311, 363, 364, 366, 378, 387
Iwanow Wiaczesław (Иванов Вяч. Вс.) 167

Iwanow Wiaczesław (Иванов Вяч. И.) 8, 13, 16, 23, 24, 30, 100, 167, 222, 282, 290, 293–295, 297–300, 302, 346, 347, 358–360, 362, 367, 368, 369, 379, 383, 412
Iwanow-Razumnik, właśc. Iwanow Razumik (Иванов Р. В.) 7, 8, 11, 38, 215–217, 362
Jacolliot Louis 100
Jacques Norbert 363
Jamblich 33
Jan Jerozolimski 113
Jan Kronsztadzki, właśc. Siergijew Iwan (Иоа́нн Кроншта́дтский; Се́ргиев И. И.) 328
Jan od Krzyża, św. 426
Jarry Alfred 426
Jennings Hargrave 144, 145
Jesipowa Anna (Есипова А.) 82
Jewreinow Nikołaj (Евреинов Н. Н.) 77
Jezus z Nazaretu 53, 277
Jodorowski Alejandro 77
Jones Marc Edmund 34
Jouhandeau Marcel 426
Joyce James 423, 431, 434
Judge William 35
Jung Carl Gustav 223, 307, 312, 315, 386, 408
Kalinowski Mariusz 428
Kalita Liliana 286
Kamienska Anna (Каменская А. А.) 23, 45, 47, 49, 50, 66, 67, 95, 97, 102, 113, 119, 127, 139, 188, 251
Kandinsky Wassily (Кандинский В. В.) 61, 81, 287
Kania Ireneusz 281
Kant Immanuel 121
Kardec Allan, właśc. Rivail Hippolyte Léon Denizard 92
Karelin Apołłon (Карелин А. А.) 148, 157
Karpiec Władimir (Карпец В.) 64
Karpow Pimien (Карпов П. И.) 11, 210, 284, 293, 294, 362
Kasinec E. (Касинец Э.) 87, 101, 104
Kaspe Irina (Каспэ И. М.) 422
Kawtaradze G. (Кавтарадзе Г. А.) 23, 24, 58
Kazanski K. (Казанский К.) 114
Kazin A. (Казин А. Л.) 303
Keely John Worrell 207
Keppen Karl 112
Kerdimun Borys (Кердимун Б.) 101, 104
Khunrath Heinrich 29, 414
Kiejzik Liliana 430
Kiełdysz W. (Келдыш В. А.) 10
Kieślowski Krzysztof 338
Kingsford Anna 98
Kisielow Nikołaj (Киселев Н. Н.) 62
Kisielow Nikołaj (Киселев Н. П.) 62
Kisielowa Tatiana (Киселева Т. В.) 62
Kiwanow K. (Киванов К.) 262
Klemens Aleksandryjski 33
Klimowicz Tadeusz 9, 14, 34, 182, 186, 213, 318, 321, 429
Klizowski Aleksandr (Клизовский А. И.) 75, 134
Klujew Nikołaj (Клюев Н. А.) 216
Kočonda Stevan 62
Kolesnikow O. (Колесников О.) 94

Komisaruk Ewa 30, 247, 284
Komornicka Maria 246
Konowałow Dmitrij (Коновалов Д.) 33
Koot Humi, mahatma 35
Kopac Tatiana 287
Kopaliński Władysław 162, 193, 453
Koriecka I. (Корецкая И. В.) 10
Korotkich Krzysztof 291
Korszakow F. (Коршаков Ф.) 269
Kostołowski Andrzej 393–395, 398, 399, 402
Kowalska Małgorzata 250
Kowalski Piotr 18, 151
Koyré Aleksandre 296, 302
Krasawczenko T. (Красавченко Т.) 416
Krasnopolska Zofia 287
Kreyd Vadim (Крейд В. П.) 310, 311, 358–360, 381, 409, 410, 419, 421
Krishnamurti Jiddu 53, 414, 415
Krotow J. (Кротов Я.) 412
Krueger Manfred 56
Kryżanowska-Rochester Wiera, (Крыжановская В. И.) 21, 72, 148–150, 182–195, 197, 199–201, 203–213, 221, 222, 228, 292, 293, 326, 382, 395, 429
Krzyżanowski Sigismud (Кржижановский С. Д.) 11, 114, 146, 214, 286
Kubiak Zygmunt 317
Kudriaszewa N. (Кудряшева Н. В.) 303
Kulikowski Wiaczesław (Куликовский В.) 210
Kunicki Wojciech 54, 297, 298, 309, 310, 344, 355, 356
Kuprin Aleksandr (Куприн А. И.) 284
Kutuzow Michaił (Кутузов М. И.) 30, 68
Kuzmin Jewgienij (Кузьмин Е. М.) 48, 114, 215, 217
Kuzmin Michaił (Кузмин М. А.) 8, 31, 172, 283
Kuzmin Nikołaj (Кузьмин Н. В.) 377
Kuzniecowa Tatiana (Кузнецова Т. В.) 140
Lacarrière Jacques 250
Laforque Jules 426
Lefort Rafael 76
Lang Fritz 363
Laozi 121, 426
Lautremont Comte de, właśc. Ducasse Isidore Lucien 426
Le Bon Gustave 114
Leadbeater Charles 35, 52, 53, 92, 111, 134, 251, 414
Leman Boris, pseud. Diks (Леман Б. А.) 11, 61, 119, 216, 283
Lenain Lazare 112
Leonardo da Vinci 243, 277
Leonow K. (Леонов К.) 94
Leonow Leonid (Леонов Л. М.) 455
Lermontow Michaił (Лермонтов М. Ю.)
Leśmian Bolesław, właśc. Lesman Bolesław 385, 386
Lévi Éliphas, właśc. Constant Alphonse-Louis 31, 108, 109, 140, 144, 247, 373, 375, 389, 393, 395, 396, 398, 399, 431
Lewicki Dmitrij (Левицкий Д.) 145
Lewitski W. (Левитский В. Н.) 236

Linkner Tadeusz 291
Ljunggren Magnus 12
Lombroso Cesare 121
Lullus Rajmund, właśc. Ramon Llull (pseud. Doctor Illuminatus) 426, 436, 451
Lwowa M. (Львова М.) 339
Łabiecki P. (Лабецкий П.) 67
Łagutina Irina (Лагутина И. Н.) 46, 121, 296, 332
Łaletin W. (Лалетин В.) 116
Ławrow Aleksandr (Лавров А. В.) 8, 9, 12, 24, 38, 216, 317
Ławski Jarosław 291
Łazariew J. (Лазарев Е.) 156, 157
Łazariewicz O. (Лазаревич О.) 67
Łodyżenski Mitrofan (Лодыженский М. В.) 104, 105
Łomonosow Michaił (Ломоносов М. В.) 58
Łotin Władimir (Лотин В.) 138
Łukianienko Siergiej (Лукяненко С. В.) 456
Łukin, Feliks (Лукин Ф. Д.) 75
Maciołek M. 429
Magomiedowa Dina (Магомедова Д. М.) 10
Maitland Edward 98
Majakowski Władimir (Маяковский В. В.) 12
Makine Andreď (Макин А.) 265
Malej Izabella 9, 287
Malewicz Kazimierz (Малевич К.) 363
Malikowa M. (Маликова М.) 9, 317
Malmstad John 9, 12, 38, 89, 100, 216, 229, 317, 336, 367, 415
Małow N. (Малов Н.) 24
Mamlejew Jurij (Мамлеев Ю. В.) 455
Mandelsztam Osip (Мандельштам О. Э.) 8
Mani, gnostyk 106
Mann Tomasz 291
Mansfield Katherine 77, 426
Marczewska Katarzyna 28, 344
Marek Aureliusz 426
Markion, gnostyk 426
Markowski Michał 20
Martinez de Pasqually 119, 426, 451
Matecka Małgorzata 82, 287
Matich Olga 69
Maturin Charles 291
Matusiak Agnieszka 312, 429
Matwiejewa I. (Матвеева И.) 111
Maurin Krzysztof 223
Maydell Renata von 12, 55, 59, 66, 216
McMillin A. 352
Mead G. R. S. 92
Medtner Emilij (Метнер Э. К.) 11, 119–121, 93, 298, 367
Menard Louis 92
Mendelejew Dmitrij (Менделеев Д. И.) 277
Menegaldo Helena 310, 410, 411, 413, 414, 416, 420, 421, 423, 428, 449
Mesmer Franz 171
Meyerhold Wsiewołod (Мейерхольд В. Э.) 357, 361, 362, 392
Meyrink Gustav 286, 291, 362, 385
Mętrak Krzysztof 317
Miedwiediew P. (Медведев П.) 317

Mielnikow S. (Мельников С.) 320
Mierieżkowski Dmitrij (Мережковский Д. С.) 8, 51, 125, 127,132, 294, 295, 342, 411, 412, 418, 421
Mierieżkowski Konstantin 283
Mikołaj II, car Rosji (Николай II) 187, 286
Mikołejko Z. 281
Mikuszewicz Władimir (Микушевич В. Б.) 455, 456
Minc Zara (Минц З. Г.) 8
Mincłow Siergiej (Минцлов С. Р.) 210
Mincłowa Anna (Минцлова А. Р.) 30, 47, 48, 55, 100, 116, 120, 187, 216, 297, 298, 367, 368
Mindlin Emilij, właśc. Sidorow Władimir (Миндлин Эмилий, Сидоров В. И.) 286
Misiuna Dariusz 26, 350, 351
Mojżesz 99, 277, 435
Mołodin W. (Молодин В.) 67
Montfaucon de Villars Nicolas P. H. de 112
Moria, mahatma 35, 36, 72, 131
Moszkow Maksim (Мошков М. Е.) 10, 144, 195, 248, 299, 326
Motycka Alina 223
Mrówczyński Piotr 307
Murchison Roderick 34
Musorgski Modest (Мусоргский М. П.) 68
Nagel Walentina (Нагэль В.) 139
Nagrodska Jewdokija (Нагродская Е. А.) 30, 247, 284
Nagrodski Władimir (Нагродский В.) 30
Naumowicz Tadeusz 301
Ndiaye Iwona 410, 426
Neri Filippo de, św. 417
Nerval Gerard 426
Niefiedjew Gieorgij (Нефедьев Г. В.) 13, 31, 293, 323, 328
Niekrasow K. (Некрасов К. Ф.) 293
Niemirowski Aleksandr (Немировский А. И.) 63
Nikitajew A. (Никитаев А.) 286
Nikitin Andriej (Никитин А. Л.) 13, 24, 30, 110, 140, 151–153, 157
Nikitin Michaił (Никитин М.) 138
Nikolesku Tatiana 308
Nikolski Jewgienij (Никольский Е. В.) 318, 328
Nilender Władimir (Нилендер В. О.) 120
Nitjasvarupananda Swami 138
Nivat Georges 10
Noldje Ludmiła von (Нольде Л. А. фон) 209
Novalis, właśc. Friedrich von Hardenberg 54, 64, 121, 160, 178, 281, 291, 296–302, 304–306, 308–313, 318, 324, 334, 343, 344, 346–348, 353–356, 360, 375, 380, 382, 398, 401, 428
Nowikow Nikołaj (Новиков Н. И.) 30, 87, 106
Nugatow W. (Нугатов В.) 144
Nymtak Wsiewołod (Нымтак В. А.) 184
Obatnin Giennadij (Обатнин Г. В.) 12, 23, 100, 282, 367
Oboleńska Diana 12, 30, 58, 283, 287, 288, 400, 429

Obolevitch Teresa 430
Obrenowicz Michał, książę 171
Ochorowicz Julian 41
Ojcewicz Grzegorz 410, 424
Olcott Henry 35, 44, 97
Oldenberg Hermann 103
Oliphant Laurence 144
Opacki I. 292
Orage Alfred Richard 77
Orłow M. (Орлов М.) 286
Osorgin Michaił (Осоргин М. А.) 286, 455
Ossendowski Ferdynand Antoni 455
Ostrowska Madame 81
Ostrowska-Grabska Halina 89
Otoman Zar-Adushta Hanish, właśc. Hanisch Otto 102
Owczarz Ewa 290
Panczenko A. (Панченко А.) 33
Pantelejew L. (Пантелеев Л.) 107
Papus, właśc. Encausse Gerard 31, 107, 108, 122, 137, 256, 396, 431
Paracelsus, właśc. Phillippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim 112, 251, 295, 296, 302, 317
Parchomienko G. (Пархоменко Г.) 144, 319
Pasek Z. 26
Paustowski Konstantin (Паустовский К. Г.) 217
Pawłowa Margarita (Павлова М.) 317, 337, 340, 349
Péguy Charles 450
Péladan Sar 29, 144
Penot Bernard Georges 112, 144
Pieczerski Andriej, właśc. Paweł Mielnikow (Печерский Андрей; Мельников П. И.) 32, 107
Pielewin Wiktor (Пелевин В. О.) 455, 456
Pietrowa J. (Петрова Е.) 230
Pietrowski Aleksiej (Петровский А. С.) 48, 367
Piróg M. 83
Pisariew Nikołaj (Писарев Н. В.) 48,
Pisariewa Jekatierina (Писарева Е. Ф.) 47, 50, 51, 58, 96–99, 101, 111, 113, 116, 117, 119, 188, 307
Piskunow Władimir (Пискунов В. М.) 46, 332
Pitagoras 99, 277
Pjankowicz Wiaczesław (Пьянкович В.) 123
Platon 99, 121, 306
Płatonow Andriej (Платонов А. П.) 286
Pobiedonoscew Konstantin (Победоносцев К. П.) 106
Podraza-Kwiatkowska Maria 292
Poe Edgar 426
Poisson Albert 112, 144
Połowcow A. (Половцов А.) 324
Pomorski Adam 9
Popławski Boris (Поплавский Б. Ю.) 11, 256, 259, 289, 303, 305, 309, 310, 313, 378, 409–451
Popławski Julian (Поплавский Ю.) 417
Popow D. (Попов Д.) 135
Porfiriusz 33
Potechin Fiodor (Потехин Ф. С.) 48
Potocki Jan 291, 407
Pozzo Aleksandr (Поццо А. М.) 61

Pozzo Natalia (Поццо Н. А.) 61
Poźniak Telesfor 9
Pribytkow Wiktor (Прибытков В. И.) 91, 185
Prince Konrad (Принц Конрад) 210
Prinke Rafał T. 316, 432, 439
Prokofieff Siergiej (Прокофьев С. О.) 56, 58
Prokopiuk Jerzy 7, 19, 55, 83, 94, 115, 134, 145, 218, 247, 250, 302, 306, 312, 315, 343, 345, 428, 429, 432
Prosnak Hanna 385
Pszesiecka Wiera (Пшесецкая В. Н.) 74
Puszkin Aleksandr (Пушкин А. С.) 139, 391, 392
Pyman Avril 10
Rabelais François 267
Radłow E. (Радлов Э.) 107
Radłowa Anna (Радлова А.) 286
Raffałowicz Gieorgij (Раффалович Г.) 351
Razińkowa I. (Разинькова И.) 422
Reinke Dagmara (Рейнке Д. П.) 139
Reinke Nikołaj (Рейнке Н. П.) 139
Renan Ernest 106
Reszke Robert 315, 408
Rhone Ch. 25
Riemizow Aleksiej (Ремизов А. М.) 284
Rimbaud Arthur 281, 417, 426
Rizzi Daniela 13
Robakiewicz Lech 306, 428
Robinowicz Maria (Робинович М. Я.) 47, 97
Rochester, właśc. Wilmot John, hrabia Rochester 184–186, 188
Rodzewicz Jekatierina (Родзевич Е.) 111
Roerich Jelena (Рерих Е. И.) 14, 57, 66–75, 95, 127, 131–135, 140, 211, 230, 235, 251, 314, 442
Roerich Jurij (Рерих Ю. Н.) 75
Roerich Nikołaj (Рерих Н. К.) 14, 16, 48, 57, 66–76, 86, 127, 131–135, 138, 140, 148, 211, 223, 229–233, 235, 236, 238, 239, 241, 242, 248, 251, 283, 314, 442
Roerich Swiatosław (Рерих С. Н.) 75, 229
Roguska Julia 287, 308
Rosenkreutz Christian 28, 29, 315, 325, 338, 423
Rosenthall Bernice Glazer 12, 59, 87, 216
Rossetti Dante Gabriel 263
Rossetti Gabriele Pasquale 427
Rousseau Jean-Jacques 166
Rowner Arkadij (Ровнер А. Б.) 80, 98, 123, 129, 131, 267, 270
Rożdiestwienski Wsiewołod (Рождественский В.) 337
Rubins Maria (Рубинс М.) 265
Rudnikowa Nina (Рудникова Н. П.) 138, 139
Rudolph Kurt 250
Rudzitis Richard 230
Russak Marie 43
Ruszkowski Janusz 153
Ruusbroeck Jan van (zwany Cudownym) 120
Ryan William F. 351, 352
Rzeczycka Monika 30, 31, 283, 284
Sabasznikowa-Wołoszyna Margarita (Сабашникова-Воло-

шина М. В.) 46, 51, 61, 62, 89, 99, 119, 120, 199, 216, 251, 282, 287, 314
Saint-Germain de (hrabia) 172
Saint-Martin Louis-Claude de 119, 426, 435
Saint-Yves d'Alveydre Alexandre 32, 35, 92, 103, 330
Salzmann Aleksandr 82
Salzmann Jeanne 82
Sałajczyk Janina 284, 358
Sand George 34
Sanżar Nadieżda (Санжарь Н. Д.) 294
Sawicz Maria (Савич М. С.) 62
Sawicz Owadij (Савич О. Г.) 286
Schleiermacher Friedrich 54
Schopenhauer Artur 106
Schuré Édouard 70, 92, 99, 215, 140, 188, 314
Sédir Paul 106, 110, 111
Sędziwoj Michał 291
Serman Ilia 10
Seymour-Smyth Martin 267
Shaw Bernard 249
Siedłow M., właśc. Sizow Michaił (Седлов М. ; Сизов М.) 121
Siemaszkiewicz Eugenia 322
Siemionow Siergiej (Семенов С. В.) 185
Siergij z Radoneża (Сергий Радонежский) 133, 134, 198
Sierkow A. (Серков А. И.) 29
Siewostjanow G. (Севостьянов Г.) 67
Silard Lena (Силард Л.) 12, 285, 290, 297, 298, 334, 339, 340, 345, 436
Sinnet Alfred P. 35, 92
Sivers Maria von (Сиверс М. Я., фон) 59, 60, 61, 66
Sizow Michaił (Сизов М. И.) 62, 120, 121
Sizowa Maria (Сизова М. И.) 61
Sizowa Olga (Сизова О. П.) 62
Skałdin Alieksiej (Скалдин А. Д.) 11, 24, 288, 289, 298, 303, 305, 310, 313, 358–409, 427, 431
Skarga Barbara 41
Skibniewska Maria 317
Skoworoda Gieorgij (Сковорода Г. С.) 107
Skriabin Aleksandr (Скрябин А. Н.) 82, 287
Słowacki Juliusz 121
Smaga Józef 9
Smirnowa N. (Смирнова Н.) 285
Smirnow-Rusiecki Boris (Смирнов-Русецкий Б. А.) 74
Sobol Andriej, właśc. Sobol Julij (Соболь Андрей; Соболь Ю. М.) 286
Sobolew L. (Соболев Л.) 357
Sołowska Jelena (Соловская Е.) 67
Sołogub Fiodor, właśc. Tietiernikow Fiodor (Сологуб Федор; Тетерников Ф. К.) 5, 8, 44, 215, 288, 290, 298, 299, 302, 305, 310, 312, 317–357, 361, 362, 378, 420, 341
Sołonowicz Aleksiej (Солонович А. А.) 140
Sołowjow Siergiej (Соловьев С. М.) 106
Sołowjow Władimir (Соловьев Вл. С.) 41, 58, 59, 139, 221, 222, 228, 281, 282, 299, 319

Sołowjow Wsiewołod (Соловьев Вс. С.) 44, 164, 318–326, 328–332, 340–343, 349, 350
Špidlik Tomaš 327
Spirina Natalia (Спирина Н.) 229
Spiwak Monika (Спивак М. Л.) 12, 290, 430
Stanisławski Konstantin (Станиславский К. С.) 211
Steinberg Aaron (Штейнберг А.) 216, 217
Steiner Rudolf (w rosyjskich źródłach dwa zapisy: Штейнер Р. i Штайнер Р.) 12–14, 19, 23, 24, 43, 46, 47, 50, 51–62, 66, 78, 81, 86, 89, 92, 99, 100, 102, 115–120, 125, 134–136, 145, 159, 187,188, 199, 216, 217, 221, 222, 229, 247, 274, 287, 296–298, 314, 331, 332, 337, 367, 368, 387, 400, 414, 415, 429, 449, 452, 455
Stempczyńska Barbara 9
Steven Christian von 34
Stevenson Robert Louis 261, 262, 314
Stjoernval Elisabeth 81
Stjoernval Leonid 81
Stolarowa Natalia (Столярова Н. И.) 419–421
Strada Vittorio 10
Stranden Dmitrij (Странден Д. В.) 48, 113, 137, 188
Strauch-Spettini Maria von (Штраух М.) 49
Strindberg August 415, 428, 431
Striženowa Marianna (Стриженова М. А.) 211
Suliga Jan Witold 259, 371, 374, 432, 435, 439
Swami Nitjasvarupananda 138
Surkow A. (Сурков А.) 214
Suworin Aleksiej (Суворин А.) 101, 103
Swedenborg Emanuel 92, 120, 281
Sytin P. (Сытин П.) 100
Szaposznikow Iwan (Шапошников И.) 68
Szaposznikowa Ludmiła (Шапошникова Л. В.) 67, 230
Szargot M. 291
Szczapow Afanasij (Щапов А.) 32
Szibajew Władimir (Шибаев В. А.) 74
Szigoliew Siergiej (Шиголев С. И.) 74
Sziszkin Andriej (Шишкин А. Д.) 13
Szmakow Władimir (Шмаков В. С.) 63, 123, 126, 230, 330, 431
Szruba M. (Шруба М.) 361
Szub E. (Шуб Э.) 363
Szymak-Reifer Jadwiga 9, 429
Szymani Ewa 54
Swiencicki Walentin (Свенцицкий В. П.) 209, 293
Tałow M (Талов М.) 411
Tamarczenko Anna (Тамарченко А. В.) 187, 214
Tarasow Jefim (Тарасов Е. И.) 337
Tatarinowa Jekatierina (Татаринова Е. Ф.)
Tatiszczew Nikołaj (Татищев Н. Д.) 419, 433
Teffi, właśc. Łochwicka Nadieżda (Тэффи, Лохвицкая Н. А.) 284
Teger Jewgienij (Тегер Е.) 63

Terapiano Jurij (Терапиано Ю. К.) 137, 455
Teresa z Àvila, św. 425, 426
Martinus, właśc. Thomsen Martinus 65, 84, 132
Tichomirow Lew (Тихомиров Л. А.) 103
Tieck Ludwig 296, 297, 305, 309, 356
Timinski W. (Тиминский В.) 51
Tiutczew Fiodor (Тютчев Ф. И.) 398
Tokariew D. (Токарев Д.) 286
Tolkien John Ronald Reuel 192
Tołstoj Aleksiej (Толстой А. К.) 263
Tołstoj Lew (Толстой Л. Н.) 96, 104, 116, 216, 217
Tomasz z Kempis 106, 426
Trapieznikow Trifon (Трапезников Т. Г.) 58
Trocki Siergiej (Троцкий С. В.) 24, 362
Trojanowski Aleksandr (Трояновский А. В.) 91, 111, 112
Trzeciakowski Wiesław 305
Tuchman Maurice 101
Turczyna Galina (Турчина Г. П.) 215
Turgieniewa Asia, właśc. Turgieniewa Anna (Тургенева А. А.) 46, 59, 61, 62, 89, 251, 400
Tymieniecka-Suchanek Justyna 125
Tynecka-Makowska Słowinia
Tyrkowa-Williams Ariadna (Тыркова-Вильямс А. В.) 48
Ukołowa Wiktoria (Уколова В. И.) 63
Unkowska Aleksandra (Унковская А. В.) 97
Urusowa Sofia (Урусова С.) 59
Uspienska Sofia (Успенская С. Г.) 81
Uspienski Piotr (Успенский П. Д.) 11, 14, 43, 76, 77, 80, 81, 84, 86, 98, 121–124, 127, 129, 131, 139, 148, 188, 205, 221, 242–267, 270–272, 274, 282, 314, 357, 384, 385, 396, 414, 420, 431, 433, 435–438, 441, 444, 446, 449, 455
Vierius Mathias 291
Villiers de l'Isle Adam Jean-Marie-Matthieu-Philippe-Auguste 144
Voltaire (Wolter), właśc. Arouet François-Marie 166
Wachtel Michael 296, 367, 368
Wagner Ryszard 121, 296
Waite Arthur Edward 144, 145
Walentyn, gnostyk 106
Walter Reinhold 376
Wasiljewa (Bugajewa) Kławdia (Васильева-Бугаева К. Н.) 62
Wasiljewa Jelizawieta, zob. Cherubina de Gabriack
Wasiljewa M. (Васильева М.) 416
Waszkielewicz Halina 9
Watts Alan Wilson 77
Wedgwood James 43
Wengerow S. (Венгеров С. А.) 8
Wieczorek Aleksandra 62, 282
Wiene Robert 363
Willich Heide 51
Wilson Colin 77, 249
Winogradow Wiktor (Виноградов В. В.) 440
Wirth Oswald 431
Witkacy, właśc. Witkiewicz Stanisław Ignacy 316

Wiwekananda Swami 101, 134
Włodarz Błażej 150, 183, 188, 190, 192
Wojtowicz S. 429
Wołoszyn Maksimilian (Волошин М. А.) 8, 13, 16, 31, 38, 51, 61, 139, 282
Worobjowa Jewgienija (Воробьева Е.) 114, 146, 214
Woronin W. (Воронин В.) 230
Wrubel Michaił (Врубель М. А.), 61, 287
Yoga Ramacharaka, właśc. Atkinson William 101, 134
Zacharow Andriej (Захаров А.) 81
Zamiatin Jewgienij (Замятин Е. И.) 216, 286
Zar-Adushta Hanish Otoman, właśc. Hanisch Otto 102
Zimmerman Robert 52
Zinowjewa-Annibał Lidia (Зиновьева-Аннибал Л. Д.) 11, 283, 368
Złotowska Magdalena 269
Zubakin Boris (Зубакин Б. М.) 63
Zwoliński Andrzej, ks. 66
Żelichowska Wiera (Желиховская В. П.) 34, 94, 160, 164, 320, 322
Żemczużnikowa Maria (Жемчужникова М. Н.) 46, 58, 62, 65, 89, 105
Żukowski Wasilij (Жуковский В. А.) 370
Żyrmunski Wiktor (Жирмунский В. М.) 299

ПОСВЯЩЕНИЕ
РУССКАЯ ЭЗОТЕРИЧЕСКАЯ ПРОЗА КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА
Резюме

„[...] будущему историку литературы несомненно придется производить раскопки в многотомной «теософии» нашего времени; без этого непонятны будут ни Андрей Белый, ни Вячеслав Иванов, ни многочисленные «Жеоржии Нулковы» символизма и псевдосимволизма. Психолог и историк найдет немало интересного при изучении этой своеобразной секты нашего времени; историку литературы нельзя будет ее миновать”[1]. Слова, высказанные Ивановым-Разумником в 1916 году, определяют задачу и круг проблем представленных в монографии *Посвящение. Русская эзотерическая проза конца XIX – начала XX века*. „Многотомная «теософия» нашего времени”, понимаемая здесь в широкой перспективе „оккультного возрождения”, связывается не только с Теософским Обществом, но и с современными ему многочисленными эзотерическими организациями и группами.

Книга посвящена проблеме влияния „оккультного синдрома” на развитие прозы конца XIX – первой трети XX века. Автор выявляет корни эзотерических увлечений русской литературной среды, многие из которых обнаруживаются в словесности того времени. Анализ произведений, авторами которых были с одной стороны лидеры оккультных организации, с другой – „профессиональные” писатели, позволяет проследить связь идей, характерных для „оккультного возрождения”, с литературной практикой серебряного века. В предлагаемой читателям работе анализ ведется по нескольким направлениям: во-первых, представляются оккультные школы конца XIX – начала XX века, их лидеры и доктрины, в том числе концепции „искусства будущего”; во-вторых, оккультная дидактика (эзотерическая публицистика и дидактическая эзотерическая проза, печатавшаяся в дореволюционной России и заграницей: в центрах русской эмиграции) и, в-третьих, обсуждаются условия рождения нового, экспериментального жанра – русского романа посвящения (на основании произведений Андрея Белого, Федора Сологуба, Алексея Скалдина и Бориса Поплавского).

---

[1] Иванов-Разумник, *Андрей Белый*, в: *Русская литература XX века. 1890–1910*, под ред. С. Венгерова, Москва 2000, т. 2, с. 202.

INITIATION
RUSSIAN OCCULTIST PROSE AT THE END OF THE NINETEENTH CENTURY AND AT THE BEGINNING OF THE TWENTIETH CENTURY
Summary

„The future historian of literature will undoubtedly have to undertake excavations in the multi-volume 'theosophy' of our time; without this neither Andrei Belyi, nor Viacheslav Ivanov, nor the noumerous 'Zheorzhii Nulkovs' of Symbolism and pseudo-Symbolism would be comprehensible. The psychologist and the historian will find more than a little to interest them in the study of this distinctive sect of our times; the literary historian cannot afford to pass it by"[1].

The words of Ivanov-Razumnik spoken in 1915 describe the aim and problems presented in the book *Initiation. Russian Occultist Prose at the End of the Nineteenth Century and at the Beginning of the Twentieth Century*. „Multi-volume 'theosophy' of our time" is examined in broad perspective of 'occultist renaissance'. The author connects it not only with Theosophical Society but with many esoteric groups of the epoch as well.

This book is devoted to esoteric inspiration in Russian literature before and after 1917. The roots of occultist fascinations, many of which are visible in the writings of the Silver Age, are unveiled by the author. The analysis of the works written by leaders of occultist formations and also by 'professional' writers allows to trace association of ideas characteristic for 'occultist renaissance' and the literary praxis of this time.

In the book the reader will find discussed three major problems: esoteric schools at the turn of the 20th century (till 1930s), doctrines preached by their leaders, including the concept of New Era art; occultist didactics (esoteric journalism and esoteric didactic prose published in pre-revolutionary Russia and abroad in Russian emigration centers); phenomenon of birth of new experimental genre – Russian novel of initiation (based on the works of Andrei Bely's, Fedor Sologub's, Alexei Skaldin's and Boris Poplavski's).

---

[1] See: M. Carlson, *NO RELIGION HIGHER THAN TRUTH. A History of the Theosophical Movement in Russia*, 1975-1922, Princeton, New Jersey 1993, p. 6.