



JERZY PROKOPIUK

MANIFEST WOLNOŚCI

JERZY PROKOPIUK

MANIFEST WOLNOŚCI



STUDIO
ASTROPSYCHOLOGII
jeszcze lepsze jutro

[Kup książkę](#)

REDAKCJA: Irena Kloskowska
SKŁAD: Tomasz Piłasiewicz
PROJEKT OKŁADKI: Piotr Pisiak
Korekta: Agnieszka Pietrzak

Wydanie I
Białystok 2014
ISBN 978-83-8171-009-1

© Copyright for this edition by Studio Astropsychologii, Białystok 2014
All rights reserved, including the right of reproduction in whole or in part in any form.

Wszelkie prawa zastrzeżone. Żadna część tej publikacji nie może być powielana ani rozpowszechniana za pomocą urządzeń elektronicznych, mechanicznych, kopiujących, nagrywających i innych bez pisemnej zgody posiadaczy praw autorskich.



Bądź na bieżąco i śledź nasze wydawnictwo na Facebooku.
www.facebook.com/Wydawnictwo.Studio.Astropsychologii



STUDIO
ASTROPSYCHOLOGII
jeszcze lepsze jutro

15-762 Białystok
ul. Antoniuk Fabr. 55/24
85 662 92 67 – redakcja
85 654 78 06 – sekretariat
85 653 13 03 – dział handlowy – hurt
85 654 78 35 – www.talizman.pl – detal
strona wydawnictwa: www.studioastro.pl
sklep firmowy: Białystok, ul. Antoniuk Fabr. 55/20

Więcej informacji znajdziesz na portalu www.psychotronika.pl

PRINTED IN POLAND

[Kup książkę](#)

Spis treści

Biogram.....	9
Jerzy Prokopiuk – Wikipedio (esperanckie)	11
O Bogu – do Rafała Z.	15
Aksjologia gnozy. Od gnostycyzmu antycznego do neognozy nowoczesnej.....	19
Gnoza, Markion i <i>Powrót Boga</i>	47
Jung, bogowie, mity i uczeni.....	63
Religia, czyli zbrodnia?	69
<i>Medice, cura te ipsum</i>	73
Prezentacja wiedźm (Renesansu pogaństwa ciąg dalszy).....	87
Wolność i konieczność.....	107
Wolność i konieczność. Czym są?	115
Sebastian Minor rozmawia z Jerzym Prokopiukiem o wolności i zniewoleniu człowieka.....	123
Siedem pytań o genezę zła.....	133
Sédir i dwaj Synowie Boży.....	139
<i>Puer i senex</i> w nas. <i>Via gnosis</i> w powieści Brunona Goetza <i>Królestwo bezprzestrzenne</i>	145
Heros Harry Potter.....	167
<i>Imaginatio est mater studiorum</i>	171
Upadek człowieka. Część I.....	197

Upadek człowieka. Część II.....	205
Upadek człowieka. Część III.....	213
Brońmy nauki przed uczonymi.....	223
Odlatujący Łabędź – ostatni etap procesu inicjacji?	229
O Zmartwychwstaniu – pospolitym i prawdziwym	241
Reinkarnacja w chrześcijaństwie. Część I	245
Reinkarnacja w chrześcijaństwie. Część II.....	247

Navigare necesse est, vivere non necesse (Pompejusz)

Życie nie jest największym z dóbr (Schiller)

Je vivrai l'amour des autres... (Jouheandeu)

*Jeśli ktoś się zestarzał i już zrobił swoje,
przystoi mu w ciszy zaprzyjaźnić się ze śmiercią.
Nie potrzebuje ludzi. Zna ich, widział ich dosyć.*

Tym, czego potrzebuje, jest cisza.

*Niestosownie jest odwiedzać takiego człowieka,
odzywać się do niego, męczyć go gadaniną.*

*Bramy jego domu godzi się minąć,
jakby nikt w nim nie mieszkał.*

– Hermann Hesse

Epitafium:

Jerzy Prokopiuk – dla wielu:
miłowany Pośrednik, miłujący Brat,
wierny Nauczyciel, lojalny Przyjaciel

Biogram

 Jerzy Prokopiuk, urodzony w 1931 roku w Warszawie – gnostyk, antropozof, badacz myśli ezoterycznej, religijnej, filozoficznej i psychologicznej (począwszy od lat sześćdziesiątych ub. wieku wprowadzał do Polski myśl C. G. Junga), tłumacz literatury humanistycznej z niemieckiego, angielskiego i francuskiego obszaru językowego (ukazało się 138 pozycji książkowych w jego przekładzie, m.in. takich autorów, jak Mistrz Eckhart, Anioł Ślăzak, Goethe, Schiller, Novalis, Hegel, Schleiermacher, Eliphas Lévi, Steiner, Freud, Jung, Max Weber, Fromm, Huxley, Sédır, Heindel, van der Leeuw, Kerényi, Eliade).

Był i jest twórcą i redaktorem naczelnym pisma „Gnosis” (1992–2000), prezesem Klubu „Gnosis” (1992–93 i 1998–99 oraz od 2013 r.), prezesem Klubu im. C. G. Junga (1991–92 i 1998–99); był prezesem honorowym pierwszego z nich. W roku 1988 otrzymał nagrodę Deutsches Polen-Institut w Darmstadtzie, w 1999 – nagrodę Stowarzyszenia Tłumaczy Polskich, w 2005 – nagrodę honorową miesięcznika „Nieznany Świat”.

Jest autorem 574 esejów, przedmów, posłowi i artykułów zamieszczonych w książkach i pismach (od dzienników po roczniki). Jest także autorem 25 opublikowanych książek: *Gnoza i gnostycyzm*, 1998, *Labirynty herezji*, 1999, *Ścieżki wtajemniczenia. Gnosis Aeterna*, 2000, *Nieba i Piekła*, 2001, *Światłość i radość I*, 2003, *Szkice antropozoficzne*, 2003, *Rozdroża, czyli zwierzenia gnostyka*, 2004, *Jestem heretykiem. Ogdoada gnostycka*, 2004, *Proces templariuszy*, 2005 i 2010, *Dzieje magii I*, 2006, *Dusza ludzka*

oś Świata, 2007, *Piękno jest tylko gnozy początkiem*, 2007, *Matrix, czyli okultystyczny bróg*, 2008, *Herezja – znaczy wolność*, 2008, *Hermes – wysłannik bogów*, 2008, *Mój Jung*, 2008, *Luciferiana*, 2009, *Mel Vitae*, 2010, *Peregrynacje ezoteryczne*, „Czwarty wymiar”, 1996-2012; *Historia Różo-Krzyża*, 2012 oraz – w druku – *Pod Słońcem Gnozy*.

W swoim dorobku ma również kilkadziesiąt wystąpień radiowych i telewizyjnych, jak też setki odczytów, wykładów i pogadek zarówno w stowarzyszeniach i instytucjach publicznych, jak i w gronach prywatnych.

W latach dziewięćdziesiątych ub. wieku i w ostatnim dziesięcioleciu przez wiele lat wykładał w Szkołach Psychotronicznych w Warszawie, Krakowie, Łodzi i Białymstoku.

Jerzy Prokopiuk – Vikipedio (esperanckie)

 Jerzy Prokopiuk (naskiĝis la 5-an de junio 1931 en Varsovio) – gnostikisto, antropozofiisto, tradukisto de scienca kaj beletra literaturoj, ĉefredaktoro de la pollingva revuo *Gnosis* (de 1991). Enkondukis en Pollandon – fare de tradukaĵoj kaj eseoj – la penson de svisa psikologo kaj psikiatro Carl Gustav Jung.

Biografio

Jerzy Prokopiuk naskiĝis en pola katolika familio, infanaĝe interesiĝis pri filozofio kaj esoterismo. En 1953 estis malliberigita en Mokotów (varsovia kvartalo) pro kontraŭkomunista agado kaj forigita de Asocio de Pola Junularo (ZMP) pro riproĉo de *aristokrata rilato al amasoj*. Li studis ĉe Varsovia Universitato filologion pri Malnova Oriento, kiun ne finis ĉar oni ne permesis al li verki magistran tezon. Lia spirita gvidanto kaj instruisto de antropozofio estis Robert Walter de Komorów (apud Varsovio), kiu instigis lin en la 50-aj jaroj studi verkojn de Rudolf Steiner. Li vojaĝis al Germanio, Svislando, Francio (al Langvedoko, kie sian sidejon havis kataroj) kaj al Svedio. Danke al vojaĝoj li havis aliron al fremdlingva literaturo, ekkonis plurajn okcidentajn ezoterikistojn kaj antropozofojn. Li daŭrigis kontaktojn kun postmilitaj kaj nuntempaj literaturaj medioj kaj intelektularo (ankaŭ kun katolikoj): amikiĝis kun i.a. Robert Stiller, pastro Bronisław Bozowski kaj eminentaj polaj scien-

cistoj: antropologo kaj religisciencisto, profesoro Andrzej Wierciński, kun matematikisto kaj fizikisto, profesoro Krzysztof Maurin, kies seminariojn partoprenis kun lekcioj. En 2000 intervjuis al jezuito (nun eksa) Stanisław Obirek, kun publikaĵo en katolika revuo „Życie duchowe” (Spirita vivo). Ankaŭ zorgis pri bonaj kontaktoj kun polaj framasonoj, kio fruktigis publikaĵon en revuo „Ars Regia”.

Jerzy Prokopiuk tradukis al la pola verkojn de Jung, Freud, Gerardus van der Leeuw, Mircea Eliade, Károly Kerényi, Eugen Drewermann, Weber, Majstro Eckhart, Angelus Silesius, Novalis, Goethe, Schiller, Friedrich Schleiermacher, Hegel, Hermann Hesse, Aldous Huxley, Rudolf Steiner kaj de multaj aliaj aŭtoroj. En 1987 redaktis numeron de *Literatura na świecie* (Literaturo monde; n-ro 12) dediĉita al gnostiko kaj gnostikismo, kaj en 2000 pretigis antologion de inicaj tekstoj de Rudolf Steiner sub la titolo *Droga do wtajemniczenia* (Vojo al inico; Poznań, Dom Wyd. REBIS, ISBN 83-7120-932-0). Ĝis la 70-aj jaroj okupiĝis preskaŭ ekskluzive per tradukado. Tiam komencis verki siajn pensojn, kiuj nun estas eldonataj kiel *Światłość i radość* (Lumeco kaj ĝojo). Lia unua verko *Gnoza i gnostycyzm* (Gnostiko kaj gnostikismo) aperis en 1998, pli frue aperadis nur unuopaj eseoj, antaŭparoloj aŭ postparoloj al tradukitaj libroj. Li estas membro de Asocio de Polaj Verkistoj kaj Universala Asocio Antropozofia (kun sidejo en Dornach/Svislando). Apartenas al RACJA Polskiej Lewicy (Rezona Partio), antaŭe konata kiel Kontraŭklerika Partio de Progreso RACJA.

En la 80-aj jaroj konata kiel populariganto de antropozofio en Pollando kaj inspiritaj de ĝi iniciatoj, ĉefe en biodinamika agrikulturo, Valdorfa pedagogio kaj eŭritmio.

Verkoj

Gnoza i gnostycyzm (Gnostiko kaj gnostikismo), Warszawa 1998, Daimonion ISBN 83-901306-7-X

- Labirynty herezji* (Labirintoj de herezo), Warszawa 1999, Muza, ISBN 83-7200-32-4
- Ścieżki wtajemniczenia. Gnosis Aeterna* (Padoj de la inico. Eterna gnostiko), Warszawa 2000, doMwYdawniczy tCHu, ISBN 83-901178-4-3
- Nieba i piekła* (Ĉieloj kaj inferoj), Gdynia 2001, Uraeus, ISBN 83-85732-95-0
- Szkice antropozoficzne* (Antropozofiaj skizoj), Białystok 2003, Studio Astropsychologii, ISBN 83-7377-045-3
- Światłość i radość* (Lumeco kaj ĝojo), Ossa 2003, Wyd. Dom Na Wsi, ISBN 83-916377-6-X
- Rozdroża, czyli zwierzenia gnostyka* (Disvojoj aŭ la konfesoj de gnostikisto), Katowice 2004, Wydawnictwo KOS, ISBN 83-89375-46-X
- Jestem heretykiem* (Mi estas herezulo), Białystok 2004, Studio Astropsychologii, ISBN 83-7377-121-2
- Proces templariuszy* (Proceso de la templanoj), Warszawa 2005, Wydawnictwo tCHu, ISBN 83-89782-13-8
- Dzieje magii. Tom 1: Wprowadzenie* (Historio de la magio, unua volumo: Enkonduko), Kraków 2006, Wydawnictwo Akasha, ISBN 83-920116-3-5 http://eo.wikipedia.org/wiki/Speciala%C4%B5o:Citoj_el_libroj/8392011635
- Dusza ludzka oś Świata* (Homa animo – akso de la mondo), Białystok 2007, Studio Astropsychologii, ISBN 978-83-7377-258-8
- Piękno jest tylko gnozy początkiem* (Beleco estas nur komenco de gnostiko), Katowice 2007, Wydawnictwo KOS, ISBN 978-83-60528-32-7
- Matrix, czyli okultystyczny bróg*, Białystok 2008, Studio Astropsychologii, ISBN 978-83-7377-302-8
- Hermes – wysłannik bogów* (Hermeso – sendito de dioj), Warszawa 2008, Constanti, ISBN 83-923317-6-1

Herezja znaczy wolność. W oczekiwaniu lepszego świata (Herezo signifas liberecon. Atendante pli bonan mondon), Białystok 2008, Studio Astropsychologii, ISBN 978-83-7377-316-5

Mój Jung (Mia Jung), Katowice 2008, KOS, ISBN 978-83-60520-62-4

Luciferiana. Między Lucyferem a Chrystusem (Luciferiana. Inter Lucifero kaj Kristo), Katowice 2009, Wydawnictwo KOS, ISBN 978-83-7649-004-5

○ Bogu – do Rafała Ż.

Npełni zgadzam się z Panem, kiedy stwierdza Pan na samym początku Swojego „listu”, że Bóg jest poza wszelkimi koncepcjami. Stwierdzenie to znajdujemy jako fundament tzw. teologii apofatycznej, która konstatuje, że (właściwie) o Bogu nie można **nic** powiedzieć, co najwyżej zaś tyle, iż „nie jest...” taki czy inny. Boga można jedynie doświadczyć w sensie gnostycznym czy mistycznym, tj. transracjonalnym – ściśle duchowym.

Stwierdzenie to, słuszne, pozostawia nas jednak – jeśli nie stać nas na owo bezpośrednie doświadczenie (a stać mało kogo...) – w całkowitej pustce. Dlatego też – tak głosi teologia katefaktyczna, czyli pozytywna – szukamy poprzez religię, filozofię, sztukę lub doświadczenie życiowe (natura lub kultura) jakiegoś symbolowego zbliżenia do Boga. Wiedząc, że w ten sposób i tak nie poznajemy Jego istoty. (Tylko dogmatycy wszelkiej maści wierzą, że ich system symboli i dogmatów istotę tę oddaje. I **tylko** on). W tym sensie pojęcia czy symbole mogą uchwycić tylko pewne cechy (czy energie) Bóstwa – i nic ponadto.

Symbole Boga – indywidualne czy zbiorowe (religijne, kulturowe, etniczne itd.) – dzięki ludzkim umysłom, przede wszystkim zaś dzięki wierze człowieka, w istocie nabierają mocy duchowej i psychicznej, wskutek tego stają się politeistycznymi bogami czy bożkami. Ale gdyby nie one – tak bardzo zakorzenione w *psyche* i życiu człowieka – jakież kontakt z Bogiem miałby człowiek? Żadnego. (Dlatego np. C. G. Jung bronił ich psychicznej rzeczywistości).

Naturalnie owe bóstwa mają więc cechy ludzkie. (Bogowie „dobrzy” reprezentują pozytywne cechy człowieka, bogowie „źli”, czyli demony – cechy negatywne, tj. niszczycielskie).

Tych, którzy dotarli do Boga „doświadczalnie”, nazywamy wtajemniczonymi; tych, którzy zatrzymali się na poziomie kultu bogów czy bożków – teologami. Oczywiście, ci drudzy to uzurpatorzy – także w sensie społecznym i politycznym. (To oni tworzą Kościoły).

Cóż jednak, jeśli większość ludzi wręcz potrzebuje bożków, teologów i Kościołów? W istocie dzieje ludzkości to walka między indywidualnym stosunkiem do Boga a kolektywną czcią dla bożków. (Być może żyjemy w fazie – ale takich faz bywało niemało – odchodzenia od religijności („gnostycznej”) indywidualnej).

Co do mnie, to – idąc w ślady starożytnych gnostyków – sądzę, że Najwyższym Bóstwem – zwanym Sigé, Ciszą, Milczeniem, Spokojem (niby oko cyklonu) – jest Bóg Ojciec Chrystusa Jezusa, przedmiot Jego Dobrej Nowiny. Ale poniżej Niego jest *Pleroma* – *collectivum* bogów-demiurgów, Jego energii. Otóż demiurgowie ci tworzą własne kosmosy – reprezentujące *spectrum* możliwości: od najwspanialszych po najpotworniejsze. (Bóg Najwyższy to *unio oppositorum* – Boska Jedność Bycia, niepojęta dla człowieka, natomiast Demiurgowie dążą w swym rozwoju do niej poprzez *coincidentię* (zbieżność) *oppositorum* – i my wraz z nimi). Nasz Demiurg i stworzony przezeń świat mieści się gdzieś między wspaniałością a relatywną potwornością – i dlatego powiada się, że zło i cierpienie w naszym świecie stworzono po to, żebyśmy aktywnie i heroicznie przemieniali je w dobro i szczęście. (Niekiedy można mieć wątpliwości, czy to się uda...). Ale wraz z Demiurgiem (Jahwe) także my zaangażowani jesteśmy w ten proces.

Niemniej jednak człowiek może mieć dwojaki stosunek do kreacji Jahwe. Można zaakceptować ją lub odrzucić. Ale to jeszcze nie wszystko. Ci, którzy ją zaakceptowali – kainici – Synowie Zagubieni z Nowego Testamentu – dzielą się z kolei na dwie gru-

py: arymaników, tj. tych, którzy utożsamili się z tym oto światem i bynajmniej nie chcą powrotu do Boga Ojca, oraz tych, którzy doświadczwszy tego świata, zawiedli się na nim, i – pociągani przez Chrystusa – powracają do Boga Ojca. Ci, którzy świat ten zanegowali – abelici – już to dosłownie lub metaforycznie – nigdy się w nim nie narodzili albo, skoro już się narodzili, uznawszy to za błąd, podejmują wysiłek powrotu do Boga Ojca, ale tylko minimalnie angażują się w naszym świecie („odlotowcy” – lucyferycy); ci drudzy zresztą chcą wrócić, ale nie do Boga Ojca; por. koncepcję światów alternatywnych.

(Ja sam – urodzony w znaku Bliźniąt, obdarzony więc niejako dwoma duszami – całe życie oscylowałem i oscyluję między drugą postawą kainicką a drugą postawą abelicką. A im dłużej żyję i przyglądam się naszemu światu, tym bardziej skłaniam się do drugiej z nich).

Aksjologia gnozy

Od gnostycyzmu antycznego do neognozy nowoczesnej

Niniejszym tekście chcę przedstawić aksjologię gnozy zarówno starożytnej, jak i nowoczesnej – gnostycyzmu i neognozy.

Przez aksjologię rozumiem tu tę część każdego światopoglądu ezoterycznego, religijnego czy filozoficznego, która odwołując się do doświadczenia intuicyjnego, refleksyjnego i/lub zmysłowego, wypowiada sądy dotyczące sfery wartości moralnych (dobra i zła) i estetycznych (piękna i brzydoty); sądy te składają się na oba działy aksjologii: etykę i estetykę.

Przedmiotem etyki jest moralność. W przypadku moralności chodzi już to o obyczajność (umożliwiającą współzycie ludzi organicznie i sublimację wartości witalnych, takich jak potrzeba odżywiania się, popęd płciowy, potrzeba bezpieczeństwa, pragnienie znaczenia w relacjach międzyludzkich, dążenie do posiadania dowolnych dóbr itp.), już to o ujmowane w formie praw wartości społeczne (uznanie prawa każdej jednostki i/lub grupy ludzi np. do wolności, wymóg panowania nad sobą, sprawiedliwość, prawdomówność, spolegliwość, wierność, cierpliwość, uprzejmość itp.), już to wreszcie płynące z inspiracji ezoteryki i religii przekonania, poglądy i sposoby zachowania odwołujące się do miłości bliźniego, dobroczynności, gościnności, kultu przodków czy czci dla sfery *sacrum* (Bóstwa i/lub bóstw).

Przedmiotem estetyki jest piękno. Estetyka – jak definiuje ją Heinrich Schmidt w swym słowniku filozoficznym (*Philosophisches*

Wörterbuch, Stuttgart 1960, wyd. XV, sprawdzone i uzupełnione przez Georgija Schischkoffa), s. 37–38 – to: „Nauka o (...) tym, co estetycznie znaczące (ważne), o sposobie jego działania i oddziaływania (nie grubo materialnego, lecz jako «estetyczny pozór»), o jego prawach i normach (żywa forma, oglądowa pełnia treści, harmonijne ukształtowanie, znacząca, przynajmniej uszlachetniona zawartość itd.), względnie o jego typach (obok pięknego także wzniosły, powabny, tragiczny, pełny humoru, charakterystyczny, idylliczny itd.), o jego stosunku do natury i sztuki, jego powstaniu względnie miejscu, jakie zajmuje w twórczości i odbiorze artystycznym. Zgodnie z filozoficzną postawą zasadniczą i stanowiskiem metodycznym uprawiających estetykę rozróżniamy estetykę empiryczną, psychologiczną, formalną, normatywną, spekulatywną”.

Podobnie jak etyka zajmuje się nie tylko moralnością w sensie pozytywnym (dobrem), lecz również w jej sensie negatywnym (złem), tak też estetyka traktuje nie tylko o pięknie, lecz także o brzydocie.

Podobnie też jak etyka zajmuje się moralną praktyką, tak estetyka wiąże się z twórczością artystyczną (sztuką we wszystkich jej gatunkach).

Czym z kolei jest gnoza, czym gnostycyzm i neognoza?

Przez gnozę rozumiem „transracjonalne poznawcze doświadczenie przez człowieka siebie (czyli swej jaźni), a poprzez nią świata materialnego, świata duszy i świata ducha” (Jerzy Prokopiuk, *Gnoza i gnostycyzm*, Warszawa 1998, s. 13). Transracjonalne to znaczy wykorzystujące zarówno racjonalne (rozsądek i rozum), jak i irracjonalne (zmysły, uczucia i wolę) zdolności poznawcze człowieka. W gnozie chodzi przede wszystkim o doświadczenie wyższego rzędu, psychiczne i duchowe, z poznawczą intencją wykorzystania go. Przez jaźń zaś należy tu rozumieć zarówno Wyższą Jaźń człowieka i jego *ego*, jak i jego ciało astralne, eteryczne i fizyczne. Tak pojęta szeroko jaźń jest instrumentem poznawczym gnozy w odniesieniu do trzech wymienionych światów. (Oczywi-

ście najwyższym i ostatecznym celem poznania przez gnozę jest Bóstwo i wszystkie hierarchie boskie). Gnoza jako proces ma trzy stopnie: poznania imaginatywnego (przez symbole – obrazy), inspiratywnego (przez wewnętrzne słowo) i intuitywnego (dotarcie do samych istot duchowych). Gnoza ma pokazać człowiekowi „kim jesteśmy i czym się staliśmy, gdzie jesteśmy (...), dokąd zmierzamy, od czego powinniśmy zostać zbawieni, co oznaczają narodziny, a co – odrodzenie” (Klemens z Aleksandrii, *Excerpta ex Theodoto*, 78, 2). Ale najwyższym celem gnozy było, jak powiedzieliśmy, Bóstwo – przede wszystkim w jego aspekcie i funkcji soterycznej, zbawczej. Czym jednak jest dla gnostyka zbawienie? „W aspekcie psychologiczno-pneumatologicznym: przemianą empiryczno-racjonalnego w transcendentną jaźń, czyli osiągnięcie »nadświadości« jaźni; w aspekcie antropologicznym: przemianą z »psychika« (człowieka – duszy) w »pneumatyka« (człowieka jako ducha), tj. przemianą z »człowieka upadłego« w »człowieka zbawionego«; w sensie kosmologicznym: wyzwoleniem ze świata ciał i dusz, czyli powrotem do »prawdziwej ojczyzny« ludzi – do nadkosmicznego świata ducha; wreszcie w aspekcie religijnym i ontologicznym: odkrycie swej substancjalnej tożsamości z Bóstwem, a zatem zmianą ontycznego statusu człowieka – jego deifikacją” (Jerzy Prokopiuk, dz. cyt., s. 14). Temu dążeniu do deifikacji – czy też re-deifikacji? – dał swoje *placet* Soter Jezus Chrystus mówiący do ludzi: „Bogami jesteście” (Ewangelia według św. Jana 10, 34).

W Starożytności i Średniowieczu na Bliskim Wschodzie gnoza zainspirowała i w Śródziemnomorzu i w Europie dała początek gnostycyzmowi; historycznie jego korzeni można się doszukiwać zarówno i Indiach, jak i w Iranie, w Mezopotamii, Egipcie, w Judei (przede wszystkim) i w Grecji. Gnostycyzm uznawano również za „herezję” chrześcijańską. W przekonaniu autora niniejszego tekstu – który idzie tu w ślad za twórcą antropozofii

Rudolfem Steinerem, wielkim psychologiem i psychiatrą C. G. Jungiem i wybitnym religioznawcą akademickim Ugo Bianchim – genezy gnostycyzmu należy szukać w ezoterycznej tradycji misterii i misteryjnych religii starożytności, zwłaszcza epoki hellenistycznej. Gnostycyzm jako światopogląd ezoteryczno-religijny był mitologiczno-filozoficznym wyrazem (projekcją) doświadczenia gnostycznego: religią światową charakteryzującą się postawą radykalnie transcendentystyczną (akosmiczną), dualistyczną i pluralistyczną. Jako taki istniał w ciągu dwóch-trzech pierwszych wieków n.e. na obszarze Bliskiego Wschodu i Śródziemnomorza, w postaci zaś manicheizmu i różnych form neo-manicheizmu (paulikianizm armeński, bogomilizm bułgarski, patarenizm bośniacki i kataryzm zachodnioeuropejski) na obszarze od Atlantyku aż po Pacyfik niemal do końca średniowiecza (XV w.). Sporadycznie pojawiał się i odradzał także w czasach nowożytnych i nawet w XX w. (np. w ezoterice masońskiej Martinesa de Pasqually w XVIII w., w Kościołach neognostycznych we Francji w XIX w. czy w Lectorium Rosicrucianum w wieku XX; także w światopoglądzie wybitnych indywidualności, np. Emilia Ciorana w XX w.). Osią gnostycyzmu jako religii był jego mit: jako wspólny mianownik dla całego gnostycyzmu, choć był zdywersyfikowany w różnych „licznikach” jego różnych form historycznych. Gdybyśmy mieli opisać gnostycyzm przez wymienienie jego kwintesencjonalnych cech, to musielibyśmy powiedzieć, że do tych cech należą:

1. w teologii – radykalny transcendentyzm, tj. przeciwstawienie Boga i świata duchowego (*Pleroma*) nieświadomemu lub zbuntowanemu demiurgowi (Stwórcy-Jahwe), jego archontom i światu materialnemu;
2. w kosmologii – antykosmizm (wrogość wobec świata Demiurga jako więzienia);
3. w antropologii – dualizm człowieka i świata, tradycyjna koncepcja człowieka (człowiek składa się z ciała, duszy i ducha:

soma, *psyche* i *pneuma*) i opierający się na niej ezoteryzm (istnienie poznania dostępnego ludziom szczególnie do niego uzdolnionym i w tym sensie „wybrany” – choć w ramach procesu reinkarnacji, której prawdę przyjmowali gnostycy, potencjalnie w kolejnych wcieleniach otwierającego się jako możliwość także przed psychikami);

4. w eschatologii – postulat wyzwolenia człowieka spod władzy Demiurga i archontów (tj. spod władzy losu – *heimarmene*), czyli z tego świata, właśnie przez gnozę, wtajemniczenie;
5. w etyce – postawa skrajnie ascetyczna (lub – rzadko – skrajnie libertyńska, odrzucająca wszelkie prawa moralne);
6. w aspekcie społecznym – indywidualizm i pluralizm (w chrześcijaństwie ideał Kościoła policentrycznego, składającego się z wielu ośrodków charyzmatycznych).

W toku swych – jakże krótkich – przecieży – dziejów gnostycyzm antyczny przejawiał się w czterech podstawowych formach:

1. pogańskiej (hermetyzm),
2. żydowskiej (samarytanizm i mandaizm),
3. synkretycznej (ofici i grupy pokrewne),
4. oraz chrześcijańskiej – jej najwybitniejszymi reprezentantami byli: Walentyń i Bazylides (obaj z Aleksandrii), Markion z Synope, Mani – twórca Religii Światłości, Bardesames).

Fundamentem neognozy – przede wszystkim neognozy chrześcijańskiej – było samo wydarzenie Inkarnacji Syna Bożego, Chrystusa, w Synu Człowieczym Jezusie jako „reprezentancie ludzkości” (w chwili tzw. chrztu w Jordanie). Wydarzenie to – przez Życie, Śmierć i Zmartwychwstanie Chrystusa Jezusa, będącymi wzorem rozwoju człowieka i ludzkości – zapoczątkowało proces *soterii* (zbawienia) człowieka upadłego wskutek spisku Jahwe i Węża-Lucyfera, przede wszystkim jako istoty duchowej, w dalszej kolejności zaś także jako duszy i ciała (ideę i praktykę zbawienia człowieka jako

bytu cielesnego znajdujemy antycypująco lub paralelnie także w alchemii, żydowskiej kabale i hinduskiej tantrze). Zbawienie przez Chrystusa dokonuje się przez nagłą lub długotrwałą transformację człowieka: w drugim przypadku w toku wielu wcieleń ducha ludzkiego (reinkarnacja w zmieniających się duszach i ciałach – zawsze ludzkich, nigdy zwierzęcych czy roślinnych). O ile gnostycyzm starożytny i średniowieczny skupiał się wyłącznie na *soterii* ducha człowieka, o tyle tzw. chrześcijaństwo kościelne ograniczyło swój soteryczny wysiłek do duszy człowieka (przydając jej cechę nieśmiertelności); neognoza podjęła wstępne przygotowania do zbawczej transformacji ciał ludzkich (kolejno: ciała astralnego, ciała eterycznego i ciała fizycznego).

Wszakże właściwe początki neognozy przypadły na późne Średniowiecze. W inicjacyjnej szkole i ruchu zainicjowanym przez legendarnego Christiana Rosenkratza (1378–1484), uważanego za kolejne wcielenie Jana Ewangelisty, w Bractwie Różokrzyża, ujawnionym w XVII w. przez Johanna Valentina Andraeę (por. prace Tadeusza Cegielskiego, *Ordo ex Chao*, Warszawa 1994, Rolanda Edighoffera, *Różokrzyżowcy*, Warszawa 1998, i Paula Sédira, *Różokrzyżowcy. Historia i nauka*, Warszawa 1994), gnoza jako zasada uległa metamorfozie, wyciągając konsekwencje z wydarzenia inkarnacji Boga w człowieku. (Istotą tej metamorfozy stał się fakt, że o ile przed Inkarnacją Chrystusa Bóstwo przemawiało do ludzi z zewnątrz, ze świata duchowego – nadkosmicznego, a tak recypował to gnostycyzm antyczny, o tyle wskutek wcielenia Boga w człowieku powstał nowy byt – Bogo-Człowieka – i Bóstwo zaczęło przemawiać do ludzkości z jej wnętrza i z wnętrza świata, i tak pojmuje to neognoza). W neognozie zbawiony duch rozpoczął pracę nad soteryczną transformacją duszy i ciała człowieka, a w dalszej perspektywie także całej przyrody. Ponownie utajony w XVII w. Różokrzyż ujawniał się w wieku XVIII (w Złotym Różokrzyżu na Śląsku i w masonerii okultystycznej) i XIX (przede wszystkim w Anglii i we Francji). W XX w. idee i praktyki Ró-

zokrzyża podjęli: Rudolf Steiner (antropozofia), Spencer Lewis (AMORC), Max Heindel (Rosicrucian Fellowship) i Jan van Roijenborgh (*de facto* gnostyckie Lectorium Rosicrucianum) oraz szereg mniej znacznych osobistości.

Jako przykład neognozy XX w. niech nam posłuży antropozofia Rudolfa Steinera (1861–1925); por. Jerzy Prokopiuk, *Szkice antropozoficzne*, Białystok 2003. Wprawdzie jej twórca odrzucał stosowanie zarówno terminu „gnoza”, jak i „neognoza” do stworzonej przez siebie „wiedzy duchowej” czy „wiedzy o duchu” (*Geisteswissenschaft*), jednakże kiedy mówił o „gnozie”, miał w gruncie rzeczy na myśli gnostycyzm antyczny, wyrastający z doświadczeń ludzkiej „duszy doznaniowej” i związany z mitologiczną fazą rozwoju świadomości człowieka. Toteż nazywając antropozofię „neognozą”, będziemy mieli na myśli aktualną formę metamorfozy gnozy – wyrastającą z doświadczeń „duszy samoświadomej” – jako wyrazu ludzkiego dążenia do poznania Bóstwa i świata duchowego.

Rudolf Steiner określił antropozofię jako „naukowe badanie świata duchowego, które przewyższa jednostronność zarówno czystego przyrodoznawstwa, jak i zwykłej mistyki, i które – zanim podejmie próbę wnikięcia w świat nadzmysłowy – w poznającej duszy rozwija wpierw nieznanne jeszcze zwykłej świadomości i zwykłej nauce siły, jakie wnikięcie takie umożliwiają”. W innym z określeń antropozofii przeciwstawiał ją – jako „wiedzę o człowieku kosmicznym (potencjalnym)” – antropologii jako nauce o człowieku aktualnym i teozofii jako wiedzy o Bogu. W trzecim określeniu Steiner definiuje antropozofię jako „drogę poznania, która ducha ludzkiego chciałaby doprowadzić do ducha we wszechświecie”. (Określenia te znajdujemy – odpowiednio – w: *Philosophie und Anthroposophie*, 1908, *Anthroposophie*, 1921, i *Anthroposophische Leitsätze*, 1925).

Antropozofia obejmuje trzy podstawowe składniki: 1. inicjacyjny system ćwiczeń i medytacji mających doprowadzić jej

ucznia do wtajemniczenia (ostatecznym celem jest tu spotkanie z Chrystusem Zmartwychwstałym); 2. światopogląd przedstawiający zarówno działanie Bóstwa w kosmosie, jak i dzieje i strukturę kosmosu oraz człowieka; 3. wszechstronny program budowy alternatywnej kultury i cywilizacji mającej zastąpić materialistyczną cywilizację naukowo-techniczną.

Jako metamorfoza gnozy antropozofia charakteryzuje się następującymi cechami:

1. w „teozofii” – priorytatywne zainteresowanie immanentnym aspektem Bóstwa zaangażowanego w kreacji, rozwoju i transformacji (*soterii*) świata i człowieka; istotną rolę odgrywa tu „demonozofia” akcentująca sens i potrzebę istnienia istot demonicznych (Lucyfera, Arymana i Asura) i zła jako narzędzi rozwoju wolności człowieka w procesie tworzenia przezeń „wyższego dobra” (*coniunctio oppositorum*);
2. w „kosmozofii” – afirmatywna postawa wobec świata jako „poła” rozwojowej i kreatywnej aktywności człowieka („Niebo potrzebuje Ziemi, jak Ziemia potrzebuje Nieba”);
3. w „antropozofii” w węższym sensie *Menschenkunde* – holistyczna wizja relacji między człowiekiem a światem, triadyczna koncepcja człowieka, reinkarnacjonizm *expressis verbis* i opierający się na nich ezoteryzm dynamiczny (wiedza duchowa dostępna, prędzej czy później, każdemu człowiekowi – w zależności od jego wolnej decyzji);
4. w metodologii transformacyjnej – postulat zbawienia człowieka w jego aktywnej współpracy z Chrystusem przez wtajemniczenie; los pojęty jako szansa rozwojowa;
5. w etyce – rozróżnienie między etyką obyczajów, etyką prawa i – chrześcijańską – etyką wolności (intuicji czy fantazji moralnej) i miłości;
6. w aspekcie społecznym – indywidualizm prospołeczny (w chrześcijaństwie ideał Kościoła policentrycznego i – docelowo – zanik potrzeby jego instytucjonalizacji).

Jak więc widzimy, neognostyczna wizja świata pod pewnymi względami przypomina antyczną wizję gnostyczną, pod innymi wszakże istotnie się od niej różni. I tak, w swej „teozofii” ma charakter zasadniczo monistyczny: zasypuje dualistyczną przepaść, jaka w gnostycyzmie oddzielała Boga i świat duchowy od świata materialnego. Toteż w swej „kosmozofii” może afirmować świat jako dzieło Kreatora dane człowiekowi jako pole dla jego rozwoju. Natomiast w swej „antropozofii” od wizji gnostycznej różni ją przede wszystkim dążenie do rozwoju nie tylko ludzkiego ducha, lecz także jego duszy i ciała. W kwestii przemiany człowieka w jego losie widzi szansę jego rozwoju, a nie gnostycznie poczucie tyranii dławiącej go w świecie jako więzieniu. (Problemowi etyki poświęcimy końcową partię naszego eseju). Wreszcie w dziedzinie życia społecznego neognozy nic nie dzieli od poglądów gnostycznych z tym wyjątkiem, że akcentuje ona zasadę miłości uzupełniającą zasadę wolności.

Antropozofia jako reprezentantka neognozy przez zbawienie rozumie zasadniczo przemianę czy transformację człowieka stopniową i – docelowo – jakościową (w kolejnej fazie rozwoju po Ziemi człowiek ma otrzymać status anioła nowego rodzaju, por. twierdzenie Juliusza Słowackiego o „przeanieleniu” człowieka). Proces tej przemiany przebiega we współpracy człowieka z Chrystusem jako – zarazem – Najwyższą Istotą Słoneczną i Duchem Ziemi poprzez szereg wcieleń. Przebiega on pod znakiem wolności i miłości, z Chrystusem jako „Wielkim Atraktorem”, lecz w polu zagrożeń przez istoty demoniczne. W tym sensie antropozoficzna wizja świata zachowuje wprawdzie charakter spirytualistyczny, zarazem jednak przyjmuje postawę realistyczną i „kosmocentryczną”. Pod tym względem zatem różni się ona zasadniczo od wizji antycznego gnostycyzmu.

Nieśmiertelność, o której mówi antropozofia, można nazwać nieśmiertelnością zarazem wertykalną i horyzontalną. Ludzka jaźń w swym lemniskatycznym ruchu między Niebem a Ziemią

ma łączyć oba te „bieguny” bytu. W procesie tym poprzez łańcuch wcieleń nieśmiertelność od wieków i na wieki zachowuje jaźń, ale równocześnie – transformując swe kolejne dusze i ciała – asymiluje wydobyte z nich „ekstrakty”, tym samym niejako obejmując je polem swej nieśmiertelności. W swym holistycznym transformacjonizmie antropozofia zarazem zwraca się do archetypu rozwoju w świecie ducha – i ku przyszłości. Jest zatem „wiedzą radosną” w przeciwieństwie do pesymistycznej ewangelii starożytnego gnostycyzmu.

A jak przedstawia się aksjologia – etyka i estetyka – głoszona przez antycznych gnostyków (gnostycystów)?

Myśl antycznego gnostycyzmu nie wytworzyła systemu aksjologicznego (w dzisiejszym rozumieniu tego terminu), ale w jej „korpusie” znajdujemy szereg poglądów przede wszystkim etycznych, w mniejszym zaś stopniu estetycznych, wyrastających z metafizycznej czy ontologicznej i epistemologicznej gleby tego nurtu.

Powiedzieliśmy już, że etyka gnostycka miała charakter dualny: z jednej strony ascetyczny, z drugiej zaś libertyński. U podstawy obu tych tendencji znajdował się oczywiście antykosmizm i antymaterializm gnostycyzmu. Gnostyk miał dogłębne poczucie, że jest „obywatel” innego, duchowego świata, uwięzionym w materialnym świecie ziemskim. Toteż jedyne, o czym marzył, było wyzwolenie z tego świata – we współpracy ze Zbawicielem (Chrystusem w gnostycyzmie chrześcijańskim). Wyzwolenie to miało dlań wymiar zarówno makro – wyzwolenia z tego oto świata – jak i mikro – wyzwolenia od i z ciała fizycznego.

Obok pomocy, jakiej udzielał mu Zbawiciel, miał on do swej dyspozycji stosowne ćwiczenia medytacyjne – znane jeszcze z praktyki medytacyjno-ascetycznej misteriów – ale także środki (dziś nazywamy je deprywacyjnymi), jak ograniczenie godzin snu, odpowiednia dieta (wegetariańska), ograniczenie jedzenia po głódówkę włącznie, wstrzemięźliwość seksualna i inne umartwienia. W kwestii małżeństwa natomiast zdania ich były

podzielone i np. zwolennicy Bazylidesa byli mu przeciwni, ale już zwolennicy Walentyna (w jego systemie istniał sakrament „komnaty małżeńskiej”) zezwalali na nie z powołaniem się na słowa św. Pawła: „Lepiej jest ożenić się niż gorzeć” (1 Kor 7, 8).

Z drugiej strony – i jest to godne szczególnego podkreślenia – gnostycyzm posiadał nader rozwiniętą etykę pozytywną. Gnostycy, powiedzieliśmy, byli ludźmi o silnym poczuciu wybrania, w efekcie więc zdecydowanymi indywidualistami – być może pierwszymi w Śródziemnomorzu i w Europie (jeśli nie liczyć niektórych filozofów greckich). Indywidualizm zaś, jak wiadomo, oznacza samotność i osamotnienie. A ludzie samotni – to również rzecz wiadoma – odczuwają szczególnie silną potrzebę wspólnoty (jeśli nie posuwają się do solipsyzmu, o co gnostyków także oskarżano). Dlatego też w gminach gnostyckich – zawsze przecież nielicznych i składających się z niewielu *perfecti* i *auditores* (z wyjątkiem gmin manichejskich, w których gromadziło się wielu wiernych) – panował duch prawdziwego braterstwa kierujący się maksymą: „Kochaj swego brata jak własną duszę. Strzeż go jak własnej żrenicy” (*Nag Hammadi Codex II*, 2, 25). O postawie takiej decydowała z jednej strony negatywna postawa – odrębność względem *hoi polloi*, somatyków, całkowicie zniewolonych przez materię, z drugiej wszakże pozytywna duma z posiadania zbawczej *gnosis* – wiedzy wiodącej do „prawdziwej ojczyzny”.

Separować się od zniechęconego świata można było, przyjmując bierną postawę negatywnej ascezy, ale można też było przeciwstawić mu się aktywnie – przez nieograniczone używanie go i zużywanie na drodze amoralistycznego libertynizmu odrzucającego wszelkie prawa moralne. Ojcowie Kościoła oskarżali gnostyków-libertynów o największe okropności, przede wszystkim w sferze seksualnej. A ci mieli nie tylko uprawiać rozpasane orgie seksualne, ale, co więcej, w ich toku parodiować kościelny sakrament eucharystii, zastępując go diabelskim „sakramentem” spożywania spermy i krwi miesięcznej. (W tym samym czasie

Rzymianie oskarżali o podobne wszeteczeństwa chrześcijan, a później, w średniowieczu, Kościół rzymski oskarżał o podobne okropności katarów). Za oskarżeniami tymi stały najprawdopodobniej nie tyle ignorancja, co zła wola, prawda jednak była inna. W praktykach tego rodzaju można, jak sądzę, dopatrywać się zniekształconej informacji o ceremoniach pokrewnych hinduistycznej tantrze, w której droga do Bóstwa prowadzi nie przez negację cielesności człowieka, lecz przez jej afirmację i transformację: w toku ewidentnie seksualnych ceremonii tantryckich stosuje się technikę *karezzy*, powstrzymywania się od orgazmu i (dzięki odpowiednim ćwiczeniom i medytacjom) przekształcenia go w ekstazę, w której mężczyzna doświadcza swej partnerki jako bogini, kobieta zaś swego partnera jako boga. Gnostycy-libertyni uprawiali zapewne podobne praktyki.

Do ilustracji przekornego ducha gnostycyzmu libertyńskiego przytoczmy wywód gnostyka Epifanesa (syna Karpokratesa, obaj żyli w czasach cesarza Hadriana, 117–138). W toku procesu reinkarnacji – głosił on – człowiek ma do wygrzeszenia określoną pulę grzechów. Otóż gdyby był w stanie wygrzeszyć je wszystkie w ciągu jednego żywota, wyzwoliłby się pod jego koniec. Do dzieła więc, człowieku! (Epifanesa tłumaczy tylko fakt, że formułując tę zachętę, miał 17 lat...).

W konkluzji stwierdzić trzeba, że zarówno w przypadku gnostycyzmu ascetycznego, jak i libertyńskiego jego wyznawcy kierowali się jedną wspólną zasadą: wyjścia ponad moralność obyczajów („pogańską”) i ponad moralność praw („żydowską”) i ufundowania jej na zasadzie wolności stopionej z miłością. A wzorem było dla nich Chrystusowe Kazanie na Górze (Ewangelia według św. Mateusza 5, 1-12).

Jeszcze mniej niż o systemie etyki można mówić o gnostyckim systemie estetyki. Toteż musimy ukontentować się tylko ogólnym stwierdzeniem, że gnostycy, gardząc pięknem ciał materialnych (przyrody czy sztuki), niewątpliwie najwyżej i jedynie cenili

piękno duchowe ludzi i rzeczy uwiecznionych w naszym świecie, a w jeszcze większym stopniu piękno bezcielesnych jestestw i bytów duchowych. (Wyjątkiem był tu Mani, o którym wiadomo, że był wybitnym malarzem).

Podsumowując, powiemy, że aksjologia gnostycka, etyka i estetyka, miały charakter spirytualistyczny i „zaświatowy” w swej jednostronności.

Aksjologię neognozy przedstawimy na przykładzie etyki i estetyki, jakie znajdujemy w antropozofii stworzonej przez Rudolfa Steinera.

Antropozofia nie posiada systemu etyki, ponieważ – w duchu gnozy chrześcijańskiej – opiera się na syntezie zasad wolności i miłości, nie zaś na prawach czy obyczajowości moralnej.

W swym podstawowym dziele filozoficznym, *Filozofii wolności* z 1894 roku, które w przekładzie polskim Mariana Wołowskiego wyszło w 1929 roku, w moim tłumaczeniu zaś w roku 2000, Rudolf Steiner przedstawił zarówno podwaliny swej epistemologii, jak i swą filozofię wolności (moralnej).

W polemice z Kantem Steiner zarówno zwalcza jego agnostycyzm – tezę o ograniczoności ludzkich możliwości poznania (niepoznawalność „rzeczy samej w sobie”) – stwierdzając, że zdolności te, rozwinięte przez odpowiednie ćwiczenia i medytacje, mogą odsłaniać przed człowiekiem coraz to nowe obszary świata (świat duchowy), jak i kantowskiemu kultowi prawa przecistawia kategorię wolności człowieka.

Warunkiem tej wolności jest jego myślowa aktywność. Jeśli człowiek działa powodowany impulsami, których nie przenika swym myśleniem, to jest istotą niewolną. Działa on natomiast jako istota duchowa wtedy, gdy impulsem jego działania jest intuicja moralna w sferze myślenia wolnego od zmysłowości. Wtedy staje się on istotą wolną, w sobie samej znajdującą podstawę działania.

Stopień wolności człowieka zależy zatem od poziomu i jakości jego myślenia. Kto bowiem nie jest w stanie doświadczyć siebie

w myśleniu wolnym od zmysłowości jako zmysłowego czynu wewnętrznego, ten nigdy nie dojdzie do zrozumienia wolności. Tylko dzięki takiemu myśleniu można wznieść się na płaszczyznę ideowo-moralną. Tu myśli i idee jawią mu się równie konkretnie, co przedmioty w świecie fizycznym. Człowiek jest aktywny duchowo, jeśli również w sferze ducha potrafi poruszać się świadomie i dzięki tej zdolności aktywizuje swą „samo-wybiórczą” fantazję moralną. Oznacza to, że w wolny sposób stanowi swe działanie, a nie tylko wybiera między alternatywami ofiarowanymi mu przez świat czy innych ludzi (jeśli bowiem coś wybieram, to zawsze jest jakiś powód, dla którego to czynię). Być wolnym – znaczy móc za pośrednictwem moralnej fantazji samemu – jako „ja” – określać wyobrażenia (motywy) dające podstawę działania. Człowiek jest wolny wtedy, kiedy sam wytwarza te wyobrażenia, a nie wtedy, kiedy jedynie może zrealizować cudze motywy. Człowiek wolny to ten, który może chcieć tego, co sam uważa za słuszne. Fantazja moralna jest źródłem działania wolnego ducha. Dlatego moralnie twórczy są tylko ludzie mający tę fantazję. (Po latach Steiner pisał w swej autobiografii *Mein Lebensgang* z 1925 roku: „Wolność ćwiczymy w woli, w uczuciach ją przeżywamy, w myśleniu ją poznajemy”). Tak pojęta etyka jest etyką żywą, opartą na intuicji, toteż nie może być ujęta w żadnym systemie praw moralnych, z natury swej skostniałym i „niezmiennym”.

O ile Steiner w pierwszej fazie swej kreacji duchowej – lata 1884–1900 – w refleksji etycznej akcentował przede wszystkim kategorię wolności jako fundamentu moralności człowieka, o tyle w okresie późniejszym, aż do swej śmierci w 1925 roku, podkreślał równorzędną z nią kategorię miłości. Jego spotkanie na płaszczyźnie duchowej ze Zmartwychwstałym Chrystusem Zbawicielem otworzyło mu oczy na znaczenie „Chrystusowej zasady miłości”.

Warunkiem wstępnym rozwoju człowieka – tak jak pojmuje go antropozofia – jest rozwój klarownego myślenia, połączony

z rozwojem moralnym. Złotą regułą wiedzy duchowej jest wymóg, by każdemu krokowi w poszukiwaniu tej wiedzy towarzyszyły trzy kroki w rozwoju własnego charakteru jej ucznia.

Rozwój ten powinien być uzupełniony rozwojem uczuć artystycznych. W tym sensie w rozwoju tym zaangażowana ma być cała osobowość człowieka, który nim podąża.

W rozwoju poznania, uczuć i woli (jako podstawy moralności) człowieka, jako warunku inicjacyjnej przemiany, miejsce centralne zajmuje *Gemüt* – synteza umysłu, serca i fantazji moralnej. Jej podstawą jest miłość połączona z oddaniem: jest ona nieodzownym składnikiem zarówno poznawczej potrzeby człowieka, jak i pragnień jego serca i dążeń jego woli w sferze moralnej.

Centrum osobowości człowieka – jego „ja” – musi być inicjatorem wszelkich aktów miłości w sferze myśli, uczuć i woli, jeśli miłość ta ma płynąć z wolności. Toteż nasze „ja” nie może zatracić się w miłości do kogokolwiek czy czegokolwiek. Przed groźbą takiego zatracenia broni je wolne i klarowne myślenie. W przeciwnym razie człowiek, przekraczając granice świata zmysłowego, padłby ofiarą złudzeń i halucynacji wywołanych przez duchowe siły demoniczne. Co więcej, sama miłość pozbawiona wsparcia myśli wyrodziłaby się w sentymentalizm.

Celem antropozofii jest doprowadzenie człowieka do poznania duchowej istoty świata i siebie samego, co znaczy, że poznanie to musi zostać ogarnięte nie tylko przez myśl, lecz także przez serce i wolę człowieka. Prawdziwa miłość ma swe korzenie w świecie ducha – w duchu kosmicznym i w duchu ludzkim. Tylko wtedy, kiedy odnajdujemy naszych bliźnich w duchu, odnajdujemy ich w niezniszczalnej miłości. Wtedy miejsce logiki myślenia zajmie logika serca. Zaraz zaś miłość i oddanie światu i ludziom uczyni nasze myślenie aktywnym, żywym i twórczym. „Miłość bowiem – powiada Steiner w jednym ze swych dramatów misteryjnych (*Prüfung der Seele*) – niech nie zapomina, że jest siostrą mądrości”.

Antropozofia jako wiedza duchowa to teoria w rozumieniu antycznym „wizji świata i człowieka”. Dlatego prowadzi ona człowieka do mocy życia i ma przenikać cały jego sposób życia, podnosząc go do poznania świata duchowego, gdzie w miłości zjednoczy się z Chrystusem jako Najwyższą Istotą Słoneczną i Duchem Ziemi, tym, który związał się z ludzkością w swym Wniebowstąpieniu.

Wiedza duchowa powinna być – i jest – stosowana w życiu praktycznym na skalę indywidualną i na skalę społeczną (stąd zainicjowane przez Steinera działania kulturotwórcze i cywilizacyjne mające na celu budowę alternatywnej cywilizacji). Wtedy nasze idee i poglądy przechodzą całkowitą przemianę. Nasze poznanie ulega spirytualizacji, przenika i transformuje całe nasze życie. Naszych bliźnich zaczynamy rozumieć jako indywidualności, a nasze poznanie łączy się ze sferą uczuć i ze sferą wolności, wyrażając się jako miłość i szacunek dla nich. Wtedy tylko będziemy w stanie wnikać w głębię zagadki, jaką jest człowiek jako indywidualność.

Podstawą zrozumienia tej zagadki jest uznanie, że między ludźmi powinna panować miłość i harmonia. Każdej istocie ludzkiej musimy ofiarować zrozumienie zakorzenione w miłości. Tylko to może stać się fundamentem, na którym możemy zbudować życie społeczne godne duchowej istoty człowieka. Mądrość przepełniona miłością jest prawdziwą podstawą życia społecznego.

Poznanie świata nadzmysłowego, które jest celem antropozofii, możemy uzyskać tylko wtedy, kiedy wobec świata i ludzi przyjmimy postawę „pozytywności”, czci dla tego, co w nim mądre, piękne, dobre, kiedy wyrzekniemy się wszelkiego egoizmu. W gnostycznym procesie poznania nasze „ja” musi zostać przemienione. Wtedy stwierdzimy, że duch objawia się w świecie fizycznym i w miłości, w zdolności do miłowania, w zdolności do sympatii, w umiejętności dzielenia z innymi radości i trosk.

W swej myśli i działalności Steiner raz po raz podkreślał, że – szczególnie w naszych czasach – potrzebujemy nowego pozna-

nia Chrystusa. A poznanie to daje nam wiedza duchowa. W tym celu powinniśmy ćwiczyć się w altruizmie, którego prawzorem jest Chrystus, który dziś w Paruzji wychodzi naprzeciw coraz większej liczbie ludzi. Aby nauczyć się altruizmu, musimy pojąć słowa św. Pawła: „Nie ja, lecz Chrystus we mnie”.

Jeśli pojmiemy znaczenie prawa reinkarnacji, to rozpoznamy sens i wagę miłości w świecie. Procesy reinkarnacji rządzą się prawem *karmana*, zgodnie z którym przyczyny powstałe w jednym życiu człowieka pociągają za sobą określone skutki w jego życiu następnym. Ale w odniesieniu do miłości przeduchowionej nie możemy mówić w kategoriach przyczyny i skutku. Albowiem czyny płynące z takiej miłości nie szukają nagrody ani w tym, ani w następnym życiu. Gdyby tak było, byłyby to czyny egoistyczne. Korzyść odnosimy z miłujących czynów innych, jak inni odnoszą ją z miłujących czynów naszych. Czyny takie nie przynoszą korzyści nam, lecz przynoszą ją światu. Dlatego naszą głęboką troską zawsze powinno być możliwie najpełniejsze dawanie miłości ludziom i całej Ziemi.

Antropozofia jest daleka od pogardy czy potępiania miłości zmysłowej. Miłość taka bowiem jest źródłem mocy twórczej, pro-kreacji. Bez niej nie istniałby gatunek ludzki.

Według Steinera czysta miłość tym różni się od dwóch innych mocy kosmicznych: mądrości i mocy, że nie może ulec ani pomniejszeniu, ani powiększeniu. Czysta miłość wlała się w ludzkość i w jej rozwój przez Chrystusa w całkowitej, doskonałej pełni. Dlatego, według Steinera, „rozumieć naturę miłości – to być chrześcijaninem” (*Liebe und ihre Bedeutung in der Welt*). Ale zrozumienie Misterium Golgoty – tak rzadkie u chrześcijan – jest możliwe tylko wtedy, gdy miłość łączy się z mądrością. (Tak Drzewo Życia łączy się z Drzewem Poznania).

Nasz kosmos ma swe źródło w miłości Boga-Ojca: *Ex Deo nascimur*; Syn Boży żył i umarł, jednocząc miłość z mądrością: *In Christo morimur*. Dlatego też mógł zmartwychwstać w Duchu

Św.: *Per Spiritus Sanctum reviviscimus*. (Tak Steiner pokazuje sens starej maksymy Rózo-Krzyża).

Człowiek naśladowający Chrystusa to człowiek odrodzony, prawdziwy chrześcijanin, człowiek zarazem wolny i przeniknięty mądrością, miłością i mocą.

Czym z kolei jest dobro w rozumieniu antropozofii?

W dziełach swych Steiner – mówiąc o rozwoju moralnym ludzkości – wyróżnił w jego dziejach trzy etapy: „pogański” etap obyczaju, „żydowski” etap prawa i „chrześcijański” etap jednoczący wolność, mądrość i miłość.

Moralność chrześcijańska – zapoczątkowana przez Wcielenie i Objawienie Chrystusa (*Kazanie na Górze* z Ewangelii św. Mateusza) – opiera się na fundamencie syntezy tych trzech czy czterech wartości. (W instytucjonalnym chrześcijaństwie kościelnym wolność moralna istnieje jedynie zarodkowo, ciągle jeszcze dominuje w nim moralność „żydowska” i reliktowa moralność „pogańska”).

Źródłem moralności chrześcijańskiej jest intuicja moralna („fantazja moralna”) w poszczególnych swych aktach odwołująca się do inspiracji Wyższego Ja człowieka, natchnionego przez Ducha Św., i przekraczająca prawa moralne (z góry), tj. w sposób twórczy, a nie „z dołu” przez psychopatyczną regresję do (zdegenerowanej) moralności „żydowskiej” czy „pogańskiej”. Dlatego też moralność wolności nie tworzy żadnego systemu etycznego. (Systemu takiego, jak powiedziałem, nie zna też antropozofia).

Dlatego też każdy antropozof ma prawo odwołać się do własnej intuicji poznawczej i fantazji moralnej, kiedy przychodzi mu podjąć próbę określenia pojęcia „dobra”. Korzystam więc z tego prawa.

Otóż Bóstwo – gnostyckie *Sigé* (Cisza-i-Milczenie), *Gottheit* Mistra Eckharta czy *Ungrund* Boehmego – „jest” Nad-Bytem (Nicością i Pełnią – *Pleromą*) apofatycznym, będącym poza wszelkim określeniem. Bóstwo to przejawia się w naszym kosmosie jako Istota i Byt katafatyczny, dający się opisać w swych

energiach czy atrybutach: Wolności, Miłości, Mądrości, Piękna, Dobra, Mocy i Kreatywności. Bóg Jeden w Trójcy Św. to Bóg-Ojciec jako Byt, Syn Boży jako Przemiana, a Duch Św. jako Świadomość-i-Poznanie: Alfa – Kreacja – Omega. (Bóg tak pojęty realizuje się kreatywnie w kosmosie poprzez swój aspekt żeński: Sofię (Boginię Wielką Matkę). Ale ma on także swój „Cień” – patrz niżej. Bóg i jego atrybuty – energie – są Drogą Bytu– i– Rozwoju. Droga ta – tu schodzimy na poziom moralny – to nie tylko on sam, nie tylko droga kosmosu, lecz także „droga człowieka”. (Człowiek Potencjalny, Kosmiczny, *Anthropos*, to Syn Boży – jego zaistnienie, dzieje i przeznaczenie to sens istnienia kosmosu). Chrystus jako Syn Boży tak oto określił tę „drogę człowieka”: „Bądźcie doskonali, jak doskonały jest wasz Ojciec w niebie”. Dążenie do doskonałości i pełni jest drogą człowieka – procesem jego rozwoju (i upadków – zamierzonych) przez „złoty łańcuch” reinkarnacji. Dążenie do boskiej doskonałości i pełni (Chrystus stwierdza przecież: „Bogami jesteście”) jest procesem rozwijania w sobie boskich cech: wolności, miłości, mądrości, piękna, dobra, mocy i twórczości. Ta droga, ten proces jest dobrem najwyższym, które człowiek ma urzeczywistniać, w związku z Bogiem, w odniesieniu do całego świata i w stosunku do wszystkich ludzi i istot czujących. Dobrem najwyższym jest więc dążenie do boskiej doskonałości przez naśladowanie Chrystusa jako Wzoru myśli i życia. Naśladowanie Chrystusa zaś to nie tylko życie zgodnie z nim, lecz także umieranie wraz z nim i wraz z nim zmartwychwstanie. A bezpośrednim celem życia człowieka na Ziemi jest „przeanielenie” go (termin Słowackiego) – jego przemiana ontyczna otwierająca przed nim oszalałające perspektywy dalszego rozwoju. W naszej codzienności oznacza to, że „dobrze” żyjemy i działamy wtedy, kiedy z wolności przyjmujemy inspiracje Miłości Bożej, a przeniknąwszy je, mądrością, pięknem i dobrem, z całą daną nam mocą twórczo je przemieniamy w czyn (w myśli, słowie, uczuciach i woli).

Wszakże dobro w naszym kosmosie – i w życiu ludzi – ma potężnego partnera i przeciwnika: zło. Jak pojmuje się zło w antropozofii?

Świat duchowy to przede wszystkim istoty duchowe – dobre i złe (w dwóch czy trzech postaciach), „regularne”, tj. związane z Chrystusem, i „nieregularne”, przeciwne mu, anielskie i demoniczne.

W antropozoficznej demonozofii wyróżnia się trzy postacie istot demonicznych: Asura, Arymana i Lucyfera; są to określenia grup istot. Istoty te zatrzymały się w swym rozwoju, w ten sposób składając ofiarę na rzecz rozwoju człowieka, by mógł otrzymać wolność wyboru między dobrem a złem. Istoty te, przeciwstawiając się Trójcy Św. (zarazem jednak jej służąc), posiadają odpowiednio następujące cechy: Asur – Nicość, Aryman – Śmierć, Lucyfer – Złudzenie, czyli Kłamstwo.

Z jednej strony Asur, Aryman i Lucyfer są nosicielami zła jako negacji dobra. Próbują nieustannie ściągnąć człowieka i kosmos z Drogi Bożej, są „patronami” grzechu pojętego jako *hamartia* – „nietrafienie w cel”. W ludziach atakują one, odpowiednio, sferę myśli, sferę rytmiczną (serce) i sferę woli. Lucyfer zwraca wzrok człowieka jedynie ku Niebu i odwodzi go od jego misji na Ziemi, jest więc patronem mistyki, religii i sztuki (a więc jednostronnego idealizmu); Aryman równie jednostronnie chce zatrzymać go wyłącznie na Ziemi i Niebo zakryć przed jego wzrokiem, jest więc patronem nauki, techniki, kapitalizmu oraz totalitaryzmu (w sumie: materializmu). Asur wreszcie dąży do zniszczenia „ja” człowieka. Lucyfer chce z człowieka uczynić „półaniola”, Aryman – maszynę skrzyżowaną z bydlęciem, Asur – zmienić go w „inteligentną bestię”. Wszystkich łączy potrzeba destrukcji Kreacji Boskiej i człowieka.

Ale zło ma także paradoksalnie aspekt pozytywny. Steiner bowiem przyjmuje konstruktywną koncepcję genezy zła: to sam Bóg powołał je do istnienia (nie jest więc czymś niezamierzonym czy

autonomicznym). Nie znaczy to wszakże, że zło jest *w* Bogu. Zło, w jego rozumieniu, jest sługą dobra; por. słowa Jahwe w Księdze Izajasza. Ale już Goethe w swym *Fauście* wkłada w usta Mefista słowa: „/Jam jest/ częstką siły małą, co złego pragnąc, zawsze dobro zdziała” (tłum. A. Pomorski).

Zło więc ma zaplanowaną przez Boga, sensowną i celową rolę czy wręcz misję w naszym kosmosie. Pełni w nim rolę aktywatora rozwoju świata i człowieka przez jego negację, w ten sposób służąc – z umowy i z przymusu – i Bogu, i człowiekowi – temu ostatniemu nie tylko po to, by miał wolność wyboru i by się nie „zaleniwł” (termin Towiańskiego), lecz także – i być może przede wszystkim – by człowiek (w rewanżu za ofiarę ze swego rozwoju, jaką ongiś złożyły istoty demoniczne) mógł je przemieniać i zbawiać, przyczyniając się do powstania „większego dobra” łączącego dobro tradycyjne z tym dobrem, które zrodzi się z przemiany zła.

Na koniec powiedzmy jeszcze kilka słów o antropozoficznej estetyce oraz kategorii piękna, jaka funkcjonuje w rodzajach sztuki, inspirowanych przez antropozofię.

Steiner nie stworzył – programowo – żadnego systemu estetycznego, jakkolwiek w jego dziełach znajdujemy liczne refleksje dotyczące tej dziedziny. (I tylko w tym sensie można mówić o estetyce antropozoficznej).

Piękno, według Steinera, jako dająca się jedynie doświadczyć i niedająca się ująć pojęciowo, zdefiniować, cecha boskości i duchowości jest, podobnie jak wyrażająca je sztuka, nierozzerwalnie związanym z Prawdą i Dobrem bytem duchowym i duchową mocą. (Myślenie intelektualne jest tu bezsilne, toteż dopiero myślenie imaginatywne daje nam dostęp do zrozumienia Piękną i sztuki).

Estetyka antropozoficzna wyrasta z twórczości i refleksji dwóch wielkich klasyków poezji niemieckiej: Johanna Wolfganga Goethego (1749–1852) i Friedricha Schillera (1759–1805); pierwszemu z nich Steiner poświęcił pracę *Goethe als Vater einer*

neuen Aesthetik, w przypadku drugiego nawiązywał przede wszystkim do jego *Listów o estetycznym wychowaniu człowieka* (z lat 1794-95).

Zarówno estetyka Goethego – kulminująca w wyznaczeniu człowiekowi, przede wszystkim jako artyście, roli współpracownika Boga na Ziemi, kontynuującego jego stwórcze dzieło – jak i estetyka Schillera – przypisująca pięknu, sztuce i jej twórcom zadanie przemiany człowieka, tj. dokonania zharmonizowania i syntezy jego osobowości, a tym samym transformacji jego kultury – stały się dwoma filarami stworzonej przez Steinera antropozoficznej estetyki i sztuki w jej sześciu gatunkach: architektury, rzeźby, malarstwa, literatury (poezji), muzyki i eurytmii. Steiner bowiem był inspiratorem nowych idei i praktyki w niemal wszystkich wymienionych formach twórczości artystycznej; wspominał także o możliwości powstania siódmej sztuki.

Steiner podkreślał wielokrotnie znaczenie sakralnej genezy sztuki: duchowe siły boskie, działające poprzez ludzkie „ja” i ludzką duszę, i inspirujące w człowieku pragnienie podtrzymania *resp.* ponownego nawiązania kontaktu ze światem ducha, dają impuls jego twórczości artystycznej.

W architekturze ma on dwa poziomy: indywidualny i zbiorowy. Pierwszy z nich, łączący się z wejściem człowieka w życie, urzeczywistnia się w historii ludzkich strojów i szat, drugi, związany z samym życiem, ale i śmiercią człowieka, wyraża się w budowie domów mieszkalnych, świątyń i grobowców. (Model dla architektury antropozoficznej dał Steiner, budując zaprojektowane przez siebie w Dornach koło Bazylei Goetheanum, centralę Towarzystwa Antropozoficznego, najpierw w wersji drewnianej – spalonej, potem betonowej, 1913-20 i 1925-27. Na wzór drugiego z nich powstały setki świątyń Społeczności Chrześcijan, szkół, szpitali na całym świecie). W architekturze tej widać związek człowieka ze światem duchowym i doświadczenie własnego ciała jako świątyni, siedziby ducha ludzkiego.