

Recenzja rozprawy doktorskiej mgr Małgorzaty Alicji Biały pt. *Mesjanistyczny program zbawienia świata. Specyfika koncepcji soteriologicznej wiślańskiego środowiska ezoterycznego (1918-1939)*, Kraków 2024, s. 358.

Promotor: dr hab. Agata Świerzowska, prof. UJ

Uwagi wstępne

Niech mi wolno będzie rozpocząć od dygresji, która jednakże w sposób bezpośredni odnosi się do samej recenzowanej pracy. Pod koniec 2022 roku w Muzeum Śląska Cieszyńskiego w Cieszynie zorganizowano, przy współpracy z Muzeum Beskidzkim im. Andrzeja Podzorskiego w Wiśle, wystawę *Andrzej Podzorski – Dotyk przemijania*. W stworzonym na potrzeby wystawy opisie Podzorski, założyciel wiślańskiego muzeum, został przedstawiony jako etnograf, społecznik, nauczyciel, autor licznych artykułów z zakresu etnografii, propagator wiedzy o regionie. Nie pojawiło się tutaj jednak ani słowo o jego działalności w ramach ezoterycznego środowiska, któremu poświęcona jest rozprawa mgr Biały. Owszem, można było przeczytać, że Podzorski napisał wiele artykułów, jednak artykułów o etnograficznym profilu, nigdzie nie pojawiła się wzmianka, że pisał między innymi do „Wyzwolenia”, „Odrodzenia”, nie wspomniano także, że był redaktorem „Wyzwolenia”. Z kolei w albumie towarzyszącym wystawie (*Dotyk przemijania. Antropologia wartości warsztatu etnograficznego Andrzeja Podzorskiego*) w obejmującym 14 stron biogramie Podzorskiego pojawiają się tylko następujące wzmianki: pada nazwisko Juliana Ochorowicza, ale jako współtwórcy Koła Macierzy Szkolnej, że Podzorski zajmował się zielerstwem i homeopatią. Wykasowano z życiorysu Podzorskiego jakąś ważną część. Nie jest oczywiście moim celem podejmowanie rozważań z zakresu społecznego procesu wytwarzania pamięci i swoistej instytucjonalizacji społecznej niepamięci. Faktem jest, że do dzisiaj ezoteryczne dziedzictwo niezwykłego środowiska skupionego wokół kilku lokalnych liderów, środowiska funkcjonującego przede wszystkim na terenie Wisły, wciąż pozostaje w lokalnym, instytucjonalnym obiegu, dziedzictwem kłopotliwym i marginalizowanym.

Rozprawę mgr Małgorzaty Biały należy zatem potraktować jako kolejne studium mające na celu przywrócenie pamięci o tym fenomenie. Jednocześnie nie tyle przywracanie pamięci jest tutaj najistotniejsze a próba interpretacji wiślańskiego środowiska w kategoriach

soteriologicznych i mesjanistycznych, umieszczenie idei rozwijanych i propagowanych w tym środowisku w szerszej panoramie tradycji zachodniego ezoteryzmu. Prezentując problematykę tych inspiracji i związków z tradycją ezoteryczną Autorce udało się zrekonstruować swoistą mapę inspiracji bez uproszczeń, przedstawić obraz złożonego ideowo środowiska, którego reprezentanci podlegali różnym wpływom ideowym, które następnie poddawali reinterpretacji. Autorka pokazuje istnienie wyjątkowo silnych związków między wiślańskim środowiskiem ezoterycznym, przede wszystkim tej jej części, która skupiła się wokół czasopisma „Odrodzenie” a potem „Hejnał”, a kwestiami narodowościowymi, działalnością patriotyczną, propolską orientacją (pamiętajmy, że Śląsk Cieszyński w 1918 roku to tygiel religijno-kulturowy, obszar, na którym w 1919 roku toczyła się wojna polsko-czechosłowacka), które kulminowały w rozwijaniu mesjanizmu. Badanie obecności mesjanizmu w wiślańskim środowisku ezoterycznym ukazuje ten lokalny fenomen w szerszym tle polskiej kultury, w romantycznym i neoromantycznym kontekście. Analiza obecności mesjanistycznej problematyki w twórczości wiślańskich liderów, przede wszystkim Józefa Chobota i Agnieszki Pilchowej, stanowi dobrą okazję do tego, by inaczej spojrzeć na dzieje dwudziestowiecznego rozwoju wiślańskiego środowiska ezoterycznego, by zdemaskować także narosłe wokół niego mity i niedomówienia, by spojrzeć na nie jako na ważny element rozwoju polskiej kultury w XX wieku. Autorce udało się pokazać ciągłość ideową tego środowiska nie tylko w dziejach zachodniego ezoteryzmu, ale i polskiej kultury zdominowanej przez (niech mi wolno będzie w tym kontekście wykorzystać słynny termin wprowadzony przez Marię Janion) romantyczny paradygmat kultury. Zarazem jednak wiślański mesjanizm uzyskuje lokalną wykładnię, o ile romantyczny paradygmat kultury polskiej zbudowany został wokół apologii klęski i cierpienia, o tyle wiślańskie środowisko wprowadza do niego postulat systematycznej pracy (pracy u podstaw), pracy planowej i konsekwentnej, która przyjęła kształt między innymi Bractwa Odrodzenia Narodowego, działalności oświatowej, prozdrowotnej, itd.

Studium mgr Biały stanowi kolejną pozycję wśród prac poświęconych problematyce istnienia i funkcjonowania środowiska ezoterycznego na początku XX wieku na Śląsku Cieszyńskim, by wymienić tylko prace Zbigniewa Paska, Izabeli Trzecińskiej, Renaty Czyż, Józefa Szymeczka, Agaty Świerzowskiej, Karoliny Kotkowskiej czy Kamili Gęsikowskiej. Studium to zogniskowane jest przede wszystkim na analizie obecnych i rozwijanych tutaj zagadnieniach soteriologicznych (tak w jednostkowym jak zbiorowym wymiarze) oraz mesjanistycznych, zarazem jednak należy je także traktować jako rodzaj kompendium na

temat samego wiślańskiego środowiska i najważniejszych inspiracji ideowych, którym ono podlegało.

Uwagi szczegółowe

Rozprawa składa się *de facto* z czterech rozdziałów (choć Autorka traktuje także *Podsumowanie* jako odrębny rozdział), zamieszczona w pracy rozbudowana bibliografia obejmuje ponad 860 pozycji zwartych, ciągłych, a także źródeł internetowych. Bibliografia ta obejmuje zarówno prace poświęcone studiom nad ezoteryzmem i mesjanizmem, jak i artykuły oraz prace zwarte publikowane w czasopismach i wydawnictwach funkcjonujących w ramach wiślańskiego środowiska ezoterycznego.

Generalnie, nie mam uwag do struktury pracy, jest ona merytorycznie uzasadniona, aczkolwiek poleciłbym przemyśleniu dwie kwestie. Po pierwsze, kształt rozdziału pierwszego. Warto byłoby przede wszystkim z tego rozdziału wydzielić *Wprowadzenie* a pozostałym podrozdziałom nadać inny tytuł. Rozdział ten ma zasadniczo charakter metodologiczny, więc i z tą problematyką warto byłoby powiązać tytuł pierwszego rozdziału. Poza tym rozdział czwarty składa się ze zbyt dużej liczby podrozdziałów. Myślę, że z pożytkiem dla przejrzystości pracy byłoby wydzielenie dwóch rozdziałów, pierwszy z nich byłby poświęcony analizie idei soteriologicznych, natomiast drugi – polskiemu mesjanizmowi. Po drugie, w sposób niewystarczający w strukturze pracy został moim zdaniem wyeksponowany kluczowy motyw mesjanizmu – pojawia się on dopiero w ostatnim rozdziale pracy. Do tej kwestii powrócę jeszcze w dalszej części recenzji.

Pierwszy rozdział rozpoczyna się od próby rekonstrukcji procesu instytucjonalizacji badań nad ezoteryzmem za granicą oraz w Polsce. Oczywiście nie jest możliwe uwzględnienie wszystkich wydarzeń i przedsięwzięć związanych z prowadzeniem badań nad ezoteryzmem, uzupełniłbym jednak ten krótki szkic dziejów badań, który przedstawia Autorka o (niestety krótkotrwałe) organizowane we współpracy między Katedrą Studiów Porównawczych UJ, Instytutem Socjologii UKSW oraz Polskim Stowarzyszeniem Badań nad Zachodnim Ezoteryzmem seminaria poświęcone problematyce obecności ezoteryzmu w kulturze. Ważnym elementem instytucjonalizacji badań nad ezoteryzmem jest także obecność tej problematyki podczas Kongresów Religioznawczych (podczas ostatniego z nich odbyła się np. sesja moderowana przez prof. Izabelę Trzcińską nt. *Nowa duchowość oraz duchowość alternatywna*). Ważnym elementem jest także działalność wydawnicza, w tym wydawanie czasopism, w przypadku polskich czasopism przynajmniej dwa z nich, o profilu

religioznawczym, regularnie publikują problematykę związaną z badaniami nad ezoteryzmem: *Studia Religiológica* oraz *Przegląd Religioznawczy*.

W recenzowanej pracy zostały wykorzystane różne perspektywy badawcze, co bez wątplenia stanowi wartość samej pracy. Autorka pośród zastosowanych perspektyw wymienia cztery: 1) perspektywę *cultic milieu*, 2) zachodni ezoteryzm, 3) historię idei oraz 4) komparatystykę. Nie mam wątpliwości, że Autorka trafnie dobrała te perspektywy, aczkolwiek wybór jednej z nich wymaga pewnego doprecyzowania – chodzi o wspomniany „zachodni ezoteryzm”. Chcę zwrócić uwagę na pewną językową nieścisłość związaną z określoną w ten sposób perspektywą. Ezoteryzm (zachodni czy niezachodni) nie jest bowiem perspektywą ani, jak zdaje się twierdzić Autorka, dyscypliną (s. 34), która nie posiada właściwej tylko dla siebie metody badawczej. Zatem zapewne chodziło Autorce o perspektywę badań nad zachodnim ezoteryzmem, bowiem sam ezoteryzm jest tutaj obiektem badań a nie dyscypliną czy perspektywą badawczą. Bez wątplenia bardzo trafnym wyborem w przypadku badań nad wiślańskim środowiskiem okazała się spopularyzowana przez Colina Campbella kategoria *cultic milieu* (środowiska kultowego). Wiślańskie *milieu* spełniało bowiem wszystkie kryteria, które Campbell przypisywał tego typu środowiskom. Socjologiczne badanie środowisk o ezoterycznym charakterze jest zatem badaniem procesu wytwarzania swoistej społecznej niewidzialności, marginalizacji, spychania na kulturowy „śmietnik”, a zarazem śledzeniem walki takich marginalizowanych środowisk o uznanie i ich rywalizacją z instytucjami naukowymi czy religijnymi. Nie mam także uwag do pozostałych zastosowanych perspektyw (historii idei oraz komparatystyki)..

W rozdziale drugim Autorka dokonuje przeglądu wybranych tradycji ezoterycznych: „spirytualizmu” (cudysłów wprowadziłem celowo), teozofii oraz ruchu różokrzyżowego. Dobór ten został uzasadniony późniejszą problematyką, ponieważ tradycje te są kluczowe dla prowadzenia analizy programów zbawienia rozwijanych w wiślańskim *milieu*. Przegląd ten stanowi zwięzły szkic najważniejszych idei transmitowanych w ramach wspomnianych tradycji, mam tylko jedną uwagę, dotyczącą stosowania przez Autorkę pojęcia spirytualizmu. O ile w pełni wypada się zgodzić z Autorką, że pojęcie spirytualizmu jest szersze niż pojęcie spirytyzmu, o tyle polemizowałbym z definiowaniem „spirytualizmu” jako wiary „w możliwość komunikacji z duszami osób zmarłych, która odbywa się przy udziale medium [...]” (s. 47). To definicja zbyt wąska. Spirytualizm jest przede wszystkim filozoficzną tradycją, opartą na przekonaniu o duchowym charakterze rzeczywistości, której możemy przeciwstawić materializm. Rozumiem intencje Autorki, która pod tym pojęciem rozumie przypadek ruchu religijnego, jednak zarezerwowałbym dla tego przypadku termin „ruch

spirytualistyczny”, którym zresztą posługuje się Autorka zamiennie ze „spirytualizmem” (sądzę, że termin „spirytualizm” należałoby potraktować jako termin *etic*, nie *emic*). Efektem zaproponowanego na potrzeby pracy rozumienia terminu „spirytualizm” jest obcy polszczyźnie i mylący, a stosowany przez Autorkę termin „seans spirytualistyczny” (a nie „spirytystyczny”. Jeżeli Julian Kleiner pisał o romantyzmie (a przecież jest to dla Autorki ważne pojęcie już choćby z racji podejmowanej problematyki mesjanizmu), że „[m]a zainteresowania metafizyczne, wyznaje spirytualizm (t.j. uważa duchowość za zasadniczą istotę bytu) [...]”, to szerzej właśnie pojęcie spirytualizmu traktował. Romantyzm jest przesycony ezoterycznymi pierwiastkami, można wręcz spekulować o romantycznej reinterpretacji zachodniej tradycji ezoterycznej, jego spirytualizm nie daje się jednak zredukować do komunikacji ze zmarłymi. Odnoszę też wrażenie, że zaproponowane przez Autorkę odróżnianie „spirytualizmu” od „spirytyzmu” czasami prowadzi do terminologicznego zamieszania, np. na str. 62 (przytaczam tylko dwa fragmenty): „Pierwszymi rodzimymi czasopismami spirytualistycznymi były: ‘Światło Zagrobowe’ (1869–1870) i „Dziwy Życia” (1902–1907). W dwudziestoleciu międzywojennych do pism spirytystycznych zaliczały się [...]” (s. 62). I drugie: „[...] znanym ośrodkiem spirytualizmu (w wydaniu kardecjańskim) była Wisła, w której Pilchowa zgromadziła wokół siebie całą spirytualistyczną społeczność. Działalność charyzmatycznej Agni [...] pozwoliła na stworzenie jednego z najbardziej znaczących ognisk polskiego spirytyzmu] (s. 62). Czy rzeczywiście zachodzi różnica między jednymi i drugimi czasopismami (jedne spirytualistyczne, drugie spirytystyczne)? Jak mają się do siebie „ośrodek spirytualizmu” i „spirytualistyczna społeczność” do „jednego z najbardziej znaczących ognisk polskiego spirytyzmu”?

Rozdział kolejny dostarcza charakterystyki wiślańskiego *esoteric milieu*, obejmującej krótkie szkice najważniejszych postaci, powiązań między nimi, charakterystykę najważniejszych idei rozwijanych w tym środowisku oraz wydawnictw i czasopism publikowanych w jego ramach. Warto podkreślić, że wspomniane życiorysy zostały zrekonstruowane nie tylko na podstawie już istniejących opracowań, ale i indywidualnych kwerend Autorki. Z analiz zaprezentowanych w tym rozdziale wyłania się obraz środowiska wewnątrznie zróżnicowanego, podzielonego na trzy frakcje: „Odrodzenia”, „Hejnału” oraz „Lotosu”, Autorka następnie w dalszej części pracy będzie prowadzić analizy wg klucza dwóch frakcji: „Odrodzenia” i „Lotosu”. Doktorantka zwraca zarazem uwagę, że różnice ideowe nie wykluczają zasady tolerancji wobec odmiennych poglądów charakteryzującej wiślańskie środowisko. To ważna uwaga, zgodna z jedną z kluczowych cech, które

charakteryzują *cultic milieu*: jak pisał przed laty Colin Campbell, środowiska kultowe rzadko ostrze krytyki zwracają przeciwko sobie, wprost przeciwnie, akcentują tolerancję wobec tych wszystkich wierzeń, w których akcentuje się zainteresowanie realizacją zasady wolności wierzeń. W istniejących opracowaniach poświęconych wiślańskiemu *esoteric milieu* eksponowane są zasadniczo dwie tradycje ezoteryczne: związana z istnieniem środowiska spirytystycznego i z transferem charakterystycznych dla niego idei oraz teozoficzna. Zdecydowanie rzadziej spotkać można poszukiwanie inspiracji ideami spod znaku różokrzyża i praca mgr Małgorzaty Białej tę lukę wypełnia. Jeden z podrozdziałów poświęcony jest prezentacji wątków różokrzyżowych w biografiach Józefa Chobota i Jana Hadyny, w innych miejscach pracy Autorka stara się odkrywać różokrzyżowe inspiracje w twórczości reprezentantów wiślańskiego środowiska ezoterycznego. Doktorantka konsekwentnie unika uproszczeń i wyraźnie zaznacza odmienne sympatie obu frakcji („Odrodzenia” i „Lotosu”) wobec różokrzyżowych stowarzyszeń (*The Rosicrucian Fellowship* oraz *The Ancient and Mystical Order Rosae Crucis*), ilustrując te predylekcje pojawiającymi się na łamach „Odrodzenia” i „Lotosu” publikacjami.

Rozdział czwarty jest swoistą kulminacją, rozdziałem kluczowym pracy, bo to w nim podjęte zostały wątki soteriologii oraz mesjanizmu w wiślańskim środowisku. Wcześniej omówione rozdziały, zwłaszcza rozdział drugi, w którym podjęte zostały kluczowe dla rozważań Autorki tradycje ezoteryczne, stanowił prezentację tła ideowego, z którego wyrastają kwestie soteriologiczne. Możemy przeczytać: „[...] nie tylko spirytualizm i teozofia są nieodłącznymi elementami programów zbawienia wiślańskiego środowiska ezoterycznego, ale także różokrzyż. Uwzględniając, że o środowisku tym pisano jako o ‘spirytystach z Wisły’, w literaturze osobno omawiano też wątki i organizacje teozoficzne – to idee różokrzyżowe zdają się najbardziej nieoczywistym i zaskakującym, a bardzo ważnym wątkiem wiślańskich soteriologii. Stąd też nieprzypadkowo moją pracę otwiera cytat z *Wahadla Faucaulta* [niestety napisane z błędem – A.K.] Umberto Eco” (s. 99).

Bardzo rozbudowany rozdział 4 nosi następujący tytuł: *Elementarne idee soteriologiczne wiślańskich ezoteryków: od zbawienia jednostki do zbawczej misji narodu*. Pisałem już o tym, że warto przemyśleć, czy nie lepiej byłoby ten rozdział podzielić na dwa: pierwszy byłby poświęcony *de facto* rekonstrukcji soteriologii (przede wszystkim w jej indywidualnym wymiarze) charakteryzującej badane środowisko, z uwzględnieniem różnic między frakcjami, drugi zbawieniu zbiorowemu, związanemu z mesjanizmem. Pojawia się też pytanie, na ile uzasadnione jest stosowanie wyrażenia „elementarne idee” – nasuwa się tutaj kategoria „unit-ideas”, będąca ważnym elementem analiz prowadzonych w ramach historii

idei w ujęciu Arthura O. Lovejoy'a, na którą powołuje się Autorka. Czy rzeczywiście „ciała subtelne”, „wybawicieli ludzkości” czy wreszcie sam „mesjanizm” można zaliczyć do idei elementarnych? Czy raczej do zespołów idei, pewnych kompleksów idei? Czy nie prościej byłoby zamiast terminu „elementarne idee” wprowadzić inny, np. „najważniejsze”, „kluczowe”?

Zapewne można byłoby zadać pytanie, czy Autorka poddała analizie wszystkie możliwe „elementarne idee soteriologiczne” budujące swoiste uniwersum wiślańskich ezoteryków. Nie jest to jednak najistotniejsze i generalnie nie zmieniałoby radykalnie kształtu rozdziału w części dotyczącej indywidualnego zbawienia. Mam jednak pytanie o kluczową dla pracy część poświęconą mesjanizmowi i jej miejsce w recenzowanej pracy. Tytuł rozprawy sugeruje, że tematyka pracy ogniskuje się wokół mesjanizmu („Mesjanistyczny program zbawienia świata”), a rozwijane w wiślańskim środowisku ezoterycznym koncepcje soteriologiczne (pytanie, czy tytuł pracy nie powinien uwzględniać, zgodnie zresztą z logiką wyводу Autorki, liczby mnogiej w podtytule „Specyfika koncepcji soteriologicznej”) uzyskują tutaj mesjanistyczną wykładnię. Jako czytelnik pracy odnoszę jednak wrażenie, że problematyką wiodącą pracy jest rekonstrukcja wspomnianych koncepcji soteriologicznych, a nie każda ma przecież mesjanistyczny wymiar. Sugerowałbym więc Autorce w przypadku dalszej pracy nad opublikowaniem rozprawy doktorskiej, przemyśleć, co jest tutaj wiodące: rekonstrukcja koncepcji soteriologicznych czy analiza mesjanistycznego wymiaru, a zatem rekonstrukcja idei mesjanizmu w wiślańskim *esoteric milieu*. Mam pewien niedosyt związany z obecnością tej idei w pracy.

Gdyby rzeczywiście uznać jako wiodącą problematykę mesjanistycznego charakteru propagowanych tutaj programów zbawienia sama idea mesjanizmu musiałaby zostać rozwinięta. W pracy zabrakło części poświęconej znaczeniu mesjanizmu w polskiej kulturze, jej różnym interpretacjom: filozoficznej, religijnej, patriotycznej, literackiej czy w końcu ezoterycznej. W samej analizie mesjanizmu w interpretacji Józefa Chobota zabrakło uwypuklenia znaczenia, jakie przypisywał on twórczości Augusta Cieszkowskiego. Zabrakło, a jest to rzecz dla romantycznych koncepcji mesjanistycznych kluczowa, odwołania się do dwóch tradycji, z których czerpali polscy mesjaniści: tradycji saint-simonistycznej oraz niemieckiej tradycji filozofii idealistycznej, Cieszkowski podlegał obu tradycjom. W opisach koncepcji Królestwa Bożego na ziemi, czy szerzej zbliżania się nowej, duchowej epoki, w pracy nie pojawia się żadne odniesienie do kluczowej dla tego typu koncepcji trzech epok Joachima z Fiore. Aby oddać właściwe miejsce idei mesjanizmu w pracy należałoby sięgnąć do pracy Jacoba L. Talmona, *Political Messianism. The Romantic Phase*, ale przede

wszystkim rozbudować pracę o niezwykle ważną w tym kontekście twórczość Andrzeja Walickiego (Autorka cytuje tylko jedną i to nie najważniejszą pracę Walickiego poświęconą polskiemu mesjanizmowi). Skomplikowaną materię samego definiowania mesjanizmu Autorka „rozstrzyga” w jednym przypisie (nr 1152). Sprawę pozostawiam do dyskusji. Autorka musi rozstrzygnąć, jakie znaczenie przypisuje mesjanizmowi i jak odnosi go do tradycji ezoterycznej. Píše: „Ideowym budulcem, z którego wiślańscy ezoterycy skonstruowali programy zbawienia Polski i świata – nie przez przypadek nazwane właśnie mesjanistycznymi – były nie tylko wątki zaczerpnięte z wymienionych już wcześniej nurtów ezoterycznych, ale również koncepcje zaczerpnięte z twórczości XIX-wiecznych mesjanistów polskich” (s. 284). Można polemizować z taką kolejnością: czy to jednak nie koncepcje mesjanistyczne były najważniejszym ideowym budulcem mesjanistycznych programów zbawienia? Wracamy w tym momencie do kwestii zasadniczej: co jest dla Autorki kluczowe: ezoteryczne koncepcje soteriologiczne czy mesjanizm, podlegający oczywiście także wpływom tradycji ezoterycznych, ale jednocześnie będący na początku XX ważnym elementem polskiej kultury.

Na koniec kilka kwestii bardziej szczegółowych.

We *Wprowadzeniu* Autorka píše, nawiązując do Massimo Introvigne o „twardej skorupie sekularyzacji”, pod którą często ukazywał się „rwący nurt ezoterycznej lawy”. Zgadzam się z tą tezą, można nawet dojść do wniosku, że procesy sekularyzacyjne, rozumiane, jako osłabianie znaczenia religii w życiu społecznym, stanowią jeden z czynników sprzyjających rozwojowi rozmaitych nurtów ezoterycznych, na zasadzie konieczności wypełnienia luki, realizacji pewnego typu potrzeby. Nie zgodziłbym się z twierdzeniem Autorki, że Kardec jest twórcą idei progresywnej reinkarnacji – można ją dostrzec już w twórczości Leibniza, Herdera Lessinga, Fouriera, Leroux, Micheleta, a w Polsce: Cieszkowskiego, Mickiewicza, Słowackiego, Krasińskiego czy Towiańskiego, przy czym należałoby tutaj mówić o idei progresywnej palingenezy. Na str. 82 Autorka píše: „Každy z członków wiślańskiego środowiska ezoterycznego był nauczycielem i rozumiał znaczenie edukacji [...]” – nieprawda, np. Agnieszka Pilchowa nie była. Bardziej właściwym terminem do opisu wiślańskiego fenomenu jest termin „środowisko” niż grupa, które Autorka stosuje zamiennie. Na str. 272 Doktorantka píše, że Józef Chobot szybko zrewidował swoją fascynację orientalnymi wierzeniami (będąc zapewne pod wpływem teozofii) na rzecz poszukiwania równowagi między składnikami okcydentalnymi i orientalnymi. Zgadzam się z tym, Chobot píše o tej reorientacji wyraźnie, przy czym sądzę, że nastąpiła ona jeszcze

wcześniej niż – jak pisze Autorka – w 1923 roku, bowiem sam Chobot pisał o tym w artykule *Przegląd pracy. Rewizja programu*, („Odrodzenie” 1922, z. 1, Rocznik II, s. 4).

Praca została napisana łożbrą polszczyzną, aczkolwiek jest trochę usterek, które wskazują na pośpiech związany z finalizacją pracy. Usterki te mają charakter błędów związanych z pisownią nazwisk („Piłsudski” czy „Wańtuła”), literówek, błędnych zapisów bibliograficznych (np. „Zbigniew P.”) czy błędnie zapisanych dat – Olcott nie mógł w 1974 roku spotkać Heleny Bławatskiej, bo oboje już wtedy od dawna nie żyli – przypis nr 233; Jan Pilch nie mógł sporządzić biogramu żony, Agnieszki Pilchowej, w 1978 rok, jak pisze Autorka (s. 119), bo od trzech lat nie żył. Poza tym korekty wymaga geograficzna lokalizacja, którą Wiśle przypisała Autorka: Wisła nie leży na Dolnym Śląsku (s. 101), nieprawdą też jest, że Wisła „Niegdyś należała do Śląska Cieszyńskiego” (s. 101) – nadal leży na jego terytorium, chyba, że Autorka miała na myśli Księstwo Cieszyńskie.

Konkluzja

Rozprawa napisana przez mgr Małgorzatę Białą jest obszernym studium poświęconym próbie rekonstrukcji programów zbawienia w wiślańskim środowisku ezoterycznym. Nie mam wątpliwości, pomimo przedstawionych krytycznych uwag czy też pewnych sugestii, że Autorka bardzo dobrze orientuje się w problematyce związanej z funkcjonowaniem wiślańskiego *esoteric milieu*, w problematyce lokalnej recepcji różnych tradycji ezoterycznych. Napisana przez mgr Małgorzatę Białą rozprawa doktorska wnosi nowe elementy do badań nad tym fenomenem, przede wszystkim w nowym świetle stawia znaczenie dla wiślańskiego środowiska tradycji różokrzyża, stanowi przykład rzetelnie zaplanowanej i zrealizowanej pracy opartej na analizie tekstów źródłowych.

Studium mgr Małgorzaty Białej w mojej opinii spełnia ustawowe warunki stawiane rozprawom doktorskim, zatem wnoszę o dopuszczenie jej do dalszych etapów postępowania.

Andrzej Kasperk