



Antropozoficzny model kulturowy Rudolfa Steinera

Diana Oboleńska  <https://orcid.org/0000-0002-0175-255X>

Uniwersytet Gdański

Wydział Filologiczny

Instytut Rusycystyki i Studiów Wschodnich

e-mail: diana.obolenska@ug.edu.pl

Abstract

Rudolf Steiner's anthroposophical cultural model

The text discusses the anthroposophical proposition of a cultural model based on two interconnected elements: the thought process and spiritual development. The founder of anthroposophy, Rudolf Steiner, demonstrating his extensive knowledge of the then popular proposals for shaping scientific thought, especially philosophical, proposes his unique approach to the existing reality and its possible future forms of existence.

Keywords: Rudolf Steiner, anthroposophy, cultural model, social tripartite

Słowa kluczowe: Rudolf Steiner, antropozofia, model kulturowy, trójpodział społeczny

W 1905 roku Stanisław Brzozowski (1878–1911), ważna i kontrowersyjna postać Młodej Polski, wypowiedział w obronie wolności kulturowej takie oto słowa:

Jeżeli upadły i rozwijały się kultura odrodzenia, kultura katolicyzmu i rycerstwa hiszpańskiego, kultura odrodzenia, kultura dworów francuska i XVII wieku, kultura szlachecka polska, to dlatego, że wszystkie opierały się na złudzeniu, że reprezentują one całkowicie wyzwoloną ludzkość; wszystkie opierały się na wyzwoleniu cząstkowym, wyzwoleniu jednych, opartym na niewolnictwie i wyzysku innych¹.

Docelowo w wypowiedzi tej nie będzie nas interesować marksistowskie tło materializmu historycznego ani koncepcja filozofii pracy, lecz poruszane zagadnienie wolności w obszarze kultury, co stanowi zasadnicze wprowadzenie do pojęcia

¹ Wypowiedź ta została opublikowana później, zob. S. Brzozowski, *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości w walce o światopogląd*, Lwów 1907.

antropozoficznego modelu kulturowego. Aby właściwie docenić myśl Steinerowską (twórcy antropozofii) i rozpatrzeć funkcjonalność takiego modelu, niezbędne jest określenie wszystkich elementów składowych.

Model doświadczalny powinien określać zasadę działania, nadawać perspektywę, wytyczać ramy możliwych zmian. Model z definicji proponuje określone reguły, które mają unaoczniać zmienność sytuacyjną w wytyczonych granicach, co porządkuje sposób rozumienia i postępowania. Przemiana rzeczywistości, a w tym i rzeczy z takich, jakimi są, na takie, jakimi być powinny, oto docelowa konstrukcja domniemanego modelu kulturowego. Zatem model w tym konkretnym przypadku powinien określać kulturę jako holistyczny obszar pojęciowy oraz uaktualniać użycie samego modelu jako narzędzia badawczego, co pozwala na uszczegółowienie go przez różne definicje kulturowe. Jako przykład może posłużyć tu doskonale znana propozycja Edwarda B. Tylora (1832–1917), zrodzona z podstaw etnologii i bliska czasowo modelowi antropozoficznemu: „Kultura lub cywilizacja jest to złożona całość obejmująca wiedzę, wierzenia, sztukę, prawo, moralność, obyczaje i wszystkie inne zdolności i nawyki nabyte przez człowieka jako członka społeczeństwa”².

Pojęcie antropozofii w omawianym dalej modelu będzie oznaczać naukowe poznanie świata duchowego, które w poznającej duszy rozwija siły pozwalające na wniknięcie w światy wyższe. Taką definicję zaproponował sam Rudolf Steiner (1867–1925)³.

W 1894 roku ukazała się praca Steinera *Filozofia wolności. Główny zarys nowoczesnego światopoglądu. Wyniki obserwacji w sferze duszy dokonanych metodą przyrodoznawczą*⁴. Problematyka owego dzieła stanowiła, według słów samego autora, podbudowę całego systemu myśli antropozoficznej⁵ i tematycznie osadzała się na sposobie rozumienia rzeczywistości przez człowieka w akcie postrzeżenia i poznania, co doprowadzało jednostkę do stanu wolności osobistej.

Wychodząc z założenia, że każde poznanie jest składową częścią świadomości, poznanie poza świadomością byłoby niemożliwe. Niemożliwe byłoby ono również bez pierwszego etapu łączącego podmiot z przedmiotem poznania – czyli postrzeżenia. Steiner proponuje określić postrzeżenie jako subiektywny, zewnętrzny zmysłowy akt swoistego „dotknięcia” rzeczywistości danej poza subiektem. Akt ów zazwyczaj prowadzi postrzegającego do kolejnego etapu. Steiner konstatuje, iż postrzeżenie jako zmysłowy (nieuświadomiony) akt transponowany w przestrzeni mózgowej staje się materialem myślowym i w tej właśnie procedurze myślenia ujawniają swój byt

² Cyt. za: A. Kłosowska, *Socjologia kultury*, Warszawa 2007, s. 22. Dalej: „Tylor zatem rozumie kulturę w sposób nieselektywny i niewartościujący. Kryterium zaliczenia do jej elementów, lub też wyłączenia z jej obrębu, nie stanowi pozytywna lub negatywna ocena ludzkiej działalności i postaw (nawyków), lecz jedynie ich wyuczony i społeczny charakter”, s. 22.

³ Patrz również hasło „Antropozofia” w *Internetowym Leksykonie Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939*, <http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/127> [dostęp: 24.10.2023].

⁴ R. Steiner, *Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung. Seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode* [GA 4]. Wyd. pol.: R. Steiner, *Filozofia wolności. Główny zarys nowoczesnego światopoglądu. Wyniki obserwacji w sferze duszy dokonanych metodą przyrodoznawczą*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 2000.

⁵ P. Штейнер, *Очерк тайноведения*, tłum. nie wskaz., Moskwa 1916, s. 330.

zarówno pojęcia – jako obiektywno-rozumowe jednostki – jak i wyobrażenie oraz pamięć – jako elementy subiektywno-uczuciowe. Samo myślenie jest tu procesem nieustającym, istniejącym samo w sobie. „Myślenie jest poza podmiotem i przedmiotem. Tworzy ono oba te pojęcia jak wszystkie inne”⁶. Transponowane jest w duszy, co czyni myślenie procesem uniwersalnym, elementem wszechświata znaczeniowego. Oznacza to, że sama myśl może być pochwycona w kontekście jej treści (aspekt obiektywny) lub w kontekście jej pojawienia się (aspekt subiektywny). Docelowo interesować nas będzie aspekt obiektywny, ponieważ daje możliwość dotarcia do, jak nazwał go Steiner, „stanu wyjątkowego”, czyli takiego, w którym nasza uwaga jest skierowana na to, co właśnie pomyśleliśmy.

„Drugą” stroną rzeczywistości myślowej jest stan myślenia świadomego – Heideggerowski prześwit bycia. Próby przekroczenia ustanowionego podziału są początkiem nowych możliwości, również tych, które określamy tu mianem możliwości poznania myślenia. Steiner pisał:

Co to znaczy znać powody własnego działania? Pytanie to uwzględniano w zbyt małym stopniu, ponieważ zawsze, niestety, rozdzierano na dwie części to, co stanowi nierozdzielną całość: człowieka. Rozróżniano człowieka działającego i poznającego, pomijając zupełnie tego, o którego przede wszystkim chodzi: człowieka, który w swym działaniu opiera się na poznaniu⁷.

Wynika z tego, iż jeśli podejmiemy do zbadania, określenia i uświadomienia samego poznania, udostępnimy sobie tym samym treści świadomości: w formie pierwotnej – obiektywnej – i w formie wtórnej – subiektywnej, czyli zabarwionej przez czynniki dodatkowe (emocje, przeżycia, wspomnienia). Należy podkreślić, że sam stan potrzeby zbadania jest wynikiem potrzeby poznania wyższych stanów świadomości, a co za tym idzie – określa stosunek badacza do ujętej rzeczywistości. Aktualizująca się tym samym hierarchiczność tej i innych rzeczywistości pozwala budować stopnie poznania od niższego do najwyższego.

Nieprzypadkowo przywołane już określenie Martina Heideggera (1889–1976), mogłoby, jak się wydaje, stanowić w omawianym temacie swoistą interferencję znaczenia myślenia i unaoczniać tym samym właściwą perspektywę pojęcia antropozoficznego.

Podczas wykładów w roku akademickim 1951/1952 Heidegger głosił: „Najbardziej problematyczne jest to, że jeszcze nie myślimy; wciąż jeszcze nie, chociaż stan świata ciągle staje się coraz bardziej problematyczny”⁸. W owym zdaniu pojęcie „myślenia” jest figurą semantyczną, wynikającą z kontekstu pojęcia „problematyczność”. To ostatnie ujawnia się w przeciwstawie do pojęcia „zainteresowanie”. Zainteresowanie wynika z czegoś, co powstało jako interesujące i w tym momencie każe być dla nas przestrzenią do myślenia. Lecz samo określenie czegoś jako interesujące ogranicza proces myślenia do wyznaczonego czasu – póki nas to interesuje – oraz zawęża pole badawcze do subiektywnej formy wartościowania wycinka rzeczywistości. Zatem „sądem tym strąciło się to, co interesujące, do poziomu tego, co obojętne,

⁶ R. Steiner, *Filozofia wolności...*, s. 46.

⁷ *Ibidem*, s. 19.

⁸ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2017, s. 12.

i przesunęło do tego, co nudne⁹. Czymś przeciwstawnym do zainteresowania jest „coś problematycznego”. Owo „coś” poprzez swoją problematyczność zmusza nas do myślenia, do określenia zarówno stanu problematyczności oraz powodu problematyczności, jak i rozstrzygnięcia problematyczności. Proces ów nie musi zależeć od uczuciowości postrzegania, a zatem będzie minimalizował subiektywność obszaru myślowego. W przytoczonym zdaniu Heideggera problematyczność jest tym, co daje do myślenia. Z założenia pełni tę samą funkcję, co zainteresowanie według Steinera.

Przywołanie propozycji jednego z najważniejszych filozofów XX wieku nie wydaje się bezpodstawne. I chociaż rozpatrywane tu systemy Steinerowski i Heideggerowski nie są połączone, wydają się wykazywać niektóre punkty wspólne.

Niewątpliwie płaszczyzną łączącą obie teorie jest założenie dwojakiej formy myślenia: myślenia subiektywnego (Steiner) / technicznego (Heidegger), czyli myślenia, które określa, wnioskuje, osądza itd., oraz myślenia obiektywnego – stan wyjątkowy (Steiner) / myślenie bycia (Heidegger), czyli takiego, które ustanawia poprzez przyjmowanie. W owym założeniu widzimy dwie perspektywy myślowej percepcji: „w” i „poza nią”. To, co jest „w”, jest obiektywne jako proces sam w sobie i o samym sobie stanowiący, podczas gdy to, co „poza nią” jest subiektywne i wydziela się z obiektywności, czyli procesu samego w sobie jako formy sądu (mój stosunek do rzeczy pomyślanej), czyli myśli zabarwionej subiektywizmem kontrolowanego przeze mnie procesu myślenia. Wydaje się, że Husserłowskie „branie w nawias” (*epoché*) nie wyjaśnia nam tu obiektywności myślenia, gdyż samo myślenie wykracza poza sądenie. Czym zatem jest? Zdaniem Steinera, aby osiągnąć stan ujrzenia myślenia samego w sobie, trzeba zwrócić spojrzenie na samo myślenie jako nieustający proces, pierwotny w stosunku do kategorii postrzegania, a zatem oderwany od subiektywizacji emocjonalnej. „Jeżeli chcemy nauczyć się czystego doświadczenia istoty myślenia, co zarazem znaczy spełnienia go, musimy się uwolnić od jego technicznej interpretacji” – odpowiada Heidegger¹⁰. W obu przypadkach wytrychem jest doświadczenie myślenia, co umiejscawia ten ruch poza obszarem jego ujęcia w myśl (w potocznym znaczeniu), a co za tym idzie w słowo. „Myślenie bycia oznacza myślenie wydarzone (*ereignet*) przez bycie i byciu przynależne. Równocześnie jednak oznacza myślenie, które przysługując byciu wsłuchuje się w nie” (Heidegger)¹¹. Proces myślenia sam w sobie jest przypisany człowiekowi i łączy go z systemem wszechświata, ustanawiając go jednocześnie duchowym elementem bytującym w świecie (Steiner). Pomimo że pojęcie „bycia” u Heideggera nie jest określane perspektywą duchowości, jak to czyni Steiner, budując kolejne wymiary istnienia w świecie człowieka, samo „bycie” i posiadanie duchowości jawią się tu jako zasada pierwotna, jednaka dla wszystkich, ukryta jednak za perspektywą myślenia technicznego i dlatego nie dla wszystkich dostępna. W takiej perspektywie Kantowska niepoznawalność „rzeczy samej w sobie” została złamana przez ruch myślenia (podkreślimy, ruch, czyli zmiana jest tu kluczowym elementem) jako nieustającego procesu

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ M. Heidegger, *List o humanizmie*, [w:] *idem*, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, wyb. i oprac. K. Michalski, przeł. K. Michalski et al., Warszawa 1977, s. 77.

¹¹ *Ibidem*, s. 79.

wyłamującego się subiektywności dzięki pierwotności swojego istnienia. „Myślenie, przedstawiając byt, wiąże się wprawdzie z byciem, ale naprawdę myśli ono zawsze jedynie byt jako taki, a nigdy bycie jako takie” (Heidegger)¹². Myśleć możemy dzięki procesowi myślenia, w którym tworzymy subiektywne formy rzeczywistości, sam jednak czysty proces myślenia odsyła nas do wyższej istotowości człowieka i świata (Steiner). W podobieństwie przedstawionych tu propozycji filozoficznych pojawia się wyraźny kontrpunkt. Tą różnicą w stworzonym obrazie myślenia jest jego celowość, która u obu twórców rysuje się odmiennie. „Myślenie to jest, o ile jest, pomnieniem bycia i niczym poza tym. Przynależne do bycia – ponieważ rzucone przez nie w chronienie jego prawdy i zatrudnione dla niej – myśli bycie. Myślenie takie nie ma rezultatów. Nie sprawia ono żadnych skutków. Czyni zadość swej istocie, gdy jest” – konstatuje Heidegger przy końcu swojego *Listu o humanizmie*, skreślonym w odpowiedzi na pytania Jeana Beaufreta. I chociaż autor swoją wypowiedź określa jako jedynie aluzyjną (pt. *Identyczność i różnica*), jest to w istocie późniejszy traktat Heideggera o możliwościach myślenia¹³. Zatem myślenie bycia ustanawia doświadczenie bycia – pojęcia nadrzędnego w stosunku do kategorii bytu, ujawniając nam tym samym źródło pochodzenia i myśli, i bytu. Wiemy, że jest to coś, co projektuje naszą rzeczywistość oraz obdarza procesem myślenia. Bez wątplenia aktualizuje to wciąż na nowo pozycję człowieka w świecie i jego stosunek do świata. Ta właśnie myśl była podstawą rozważań o myśleniu w wykładach Heideggera z lat 50.

W przypadku systemu antropozoficznego samo ujawnienie się Heideggerowskiego bycia jest tylko etapem w docelowej, wpisanej transformacji zarówno bytu, jak i myślenia. „Dopiero wtedy, gdy treść świata czynimy treścią naszych myśli, odnajdujemy ponownie związek, z którego sami się wyłączyliśmy” (Steiner)¹⁴. Aktywne włączenie się w świat jest czynem wyboru, czyli wolności. Stopień aktywności zaś zależy od samodzielności myślenia zarówno obiektywnego, jak i subiektywnego. Zatem to właśnie umiejętność myślenia, prowadząca do wolności, stanowi podstawę modelu kulturowego Steinera.

Ostatnia część tytułu omawianej tu pracy antropozofa nawiązywała do stanu badań w przyrodoznawstwie (*Wyniki obserwacji w sferze duszy dokonanych metodą przyrodoznawczą*) i poświęcona była dyskusji z ówczynie niezwykle popularną propozycją Ernesta Haeckla (1834–1919), zwaną monizmem. Steiner pisał tak:

Każda jednostka dąży mianowicie do swych odrębnych celów. Albowiem świat idei znajduje żywy wyraz nie w społeczności ludzkiej, lecz tylko w ludzkich jednostkach. To, co okazuje się wspólnym celem zbiorowości ludzkiej, jest jedynie wynikiem pojedynczych czynów wpływających z woli jednostek, i to najczęściej niewielu wybranych, za którymi inni podążają jako za swymi autorytetami. Powołaniem każdego z nas jest stać się duchem wolnym [...]. Monizm jest zatem w sferze działania prawdziwie moralnego filozofią wolności¹⁵.

¹² *Ibidem*, s. 93.

¹³ *Ibidem*, s. 120.

¹⁴ R. Steiner, *Filozofia wolności...*, s. 24.

¹⁵ *Ibidem*, s. 131.

Połączenie materializmu ewolucyjnego z badaniem światów duchowych zrazu wydaje się niewspółmierne. Jednak ten mariaż należy potraktować w sposób odpowiedni, ujawniając to, co dla samego Steinera okazało się niezwykle nośną koncepcją. Z dziełami Haeckla o naturze morfologii ogólnej Steiner zapoznał się podczas studiów, aby, po wymianie korespondencji, piętnaście lat później osobiście poznać autora¹⁶. Przyczynkiem do późniejszego oddalenia się Haeckla od twórcy antropozofii była wiadomość o ówczesnej teozoficznej działalności Steinera¹⁷.

Pierwszą z propozycji, jakie Steiner przyjął w ramach monizmu, była właśnie koncepcja ewolucyjna Haeckla¹⁸, nawiązująca do praformy i teorii metamorfozy Goethego, drugą zaś – zasada rozumowej projekcji świata, czyli istota myślenia jako narzędzie poznania rzeczywistości materialnej (Haeckel), przeniesionej przez Steinera do badań światów duchowych¹⁹. W swoim dziele pod tytułem *Zarys filozofii monistycznej*, powstałym w 1899 roku, a w Polsce opublikowanym w tłumaczeniu K.S. w roku 1905, Haeckel pisał:

Już od tysiącleci wprawdzie mówili poszczególni myśliciele o „rozwoju” wszechrzeczy; że to pojęcie ogarniać jednak może wszechświat cały, że świat jest tylko wiekiustym rozwojem substancji – ta myśl potężna jest dopiero dziewiętnastego wieku dziecięciem. [...] To najwyższe pojęcie filozoficzne empirycznie uzupełnił i obszernie jego zastosowanie wykazał nieśmiertelny przyrodnik angielski, Karol Darwin²⁰. W roku 1859 dał on nam trwałe podstawy teorii pochodzenia gatunków, której główne rysy odgadnął już w roku 1809 genialny myśliciel francuski Jan Lamarck, i której myśl zasadniczą przepowiedział już był w roku 1799 największy myśliciel i poeta Wolfgang Goethe²¹.

Idea powtórzenia całości w jednostce dawała nowe nieograniczone możliwości badawcze. W gruncie rzeczy myśl o tym, że kolejne stadia rozwoju indywiduum odpowiadają skróconemu porządkowi stadiów rozwoju gatunku jako takiego, wpisywała się w renesansową myśl ezoteryczną o człowieku jako mikrokosmosie odbijającym w sobie cały porządek makrokosmosu. Zasada naukowości uprawomocniała tę perspektywę. Wielokrotnie później powtórzy Steiner sformułowanie o **naukowym** [wyróżnienie – D.O.] badaniu światów wyższych. W zacytowanej wyżej wypowiedzi Steinera na temat monistycznej postawy jako filozofii wolności w aspekcie moralnym odnajdziemy pasujący do słów Haeckla aspekt społeczny jednostki również w ujęciu całości – jedno we wszystkim i wszystko w jednym – co legnie u podstaw koncepcji trójpodziału społecznego Steinera²².

¹⁶ Zob. J. Hemleben, *Rudolf Steiner und Ernst Haeckel*, Stuttgart 1965.

¹⁷ W opublikowanym w 1901 r. tekście Steinera *Welt – und Lebensanschauungen* znajdziemy dedykację dla Haeckla. *Ibidem*.

¹⁸ Z racji wyznaczonych ram artykułu nie podejmuję tu kwestii przeglądu prężnie rozwijającej się wówczas ewolucyjnej teorii kultury. Zwięźle propozycje owe podaje W. Daszkiewicz w artykule *Ewolucyjna teoria kultury w antropologii społecznej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2015, nr 3, s. 69–84.

¹⁹ Warto zaznaczyć, że Steiner wprowadził rozróżnienie terminologiczne pomiędzy określeniami dotyczącymi świata ducha, nazywając je duchowymi, i świata duszy, nazywając je dusznymi.

²⁰ W tej materii pierwszeństwo należało jednak do Haeckla, co przyznawał sam Darwin.

²¹ E. Haeckel, *Zarys filozofii monistycznej*, przeł. K.S., Warszawa 1905, s. 14.

²² Praktycznym elementem wystąpień Haeckla, z którego prawdopodobnie skorzystał Steiner w swojej praktyce wykładowej, były słynne ręcznie malowane ryciny autorstwa prelegenta, dzięki

W swojej niedokończonyj autobiografii *Mein Lebensgang* Steiner pisał o wpływie Haeckla na niego²³. Pociągało go w materializmie ewolucyjnym ujęcie całości przedmiotu w aspekcie morfologicznym, którego jednym z głównych założeń było poznanie świata przez myśl. Haeckel pisał:

Dwa wielkie środki poznania: doświadczenie zmysłowe i rozumne myślenie są to dwie różne funkcje mózgowie. Pierwsza z nich odbywa się przy udziale narządów zmysłowych i odpowiednich im centralnych ognisk zmysłowych; druga zaś – przy udziale wielkich „ognisk asocjacyjnych w korze mózgowej”. Dopiero przez współdziałanie obu dochodzimy do istotnego poznania²⁴.

W *Filozofii wolności* Steiner włączy do tego procesu pojęcie duszy. To właśnie ujawnienia najbardziej odpowiednią, jak się zdaje, postawę antropozofa – wykorzystanie nowoczesnego podejścia Haeckla do badań przyrodoznawczych, odkrycia w nim metody, a nie rezultatu. Duchem określał Haeckel energię, siłę życiową, zawartą w każdym bycie. Steiner kontynuował to rozwiązanie i wyprowadzał człowieka poza świat materialny w przestrzenie świata duchowego²⁵.

To dosyć obszerne przedstawienie antropozoficznego problemu myślenia pozwala nie tylko na uszczegółowienie perspektywy bycia w świecie, ale i daje podstawę do „historycznego” podziału na epoki kulturowe jako obszary zmieniające się przez sposób myślenia. W antropozoficznej propozycji ewolucyjnej zmiany myślenia, przedstawionej w siedmiu epokach kulturowych, zasadą naczelną wydaje się właśnie samodzielność myślenia. Steiner mówi o etapie kultury indyjskiej (2907–747 p.n.e.), o kulturze perskiej (5067–2907 p.n.e.), kulturze egipsko-mezopotamskiej/babilońskiej (7227–5067 p.n.e.), kulturze grecko-rzymskiej (747 p.n.e.–1413 n.e.), kulturze germańskiej (1413–3573), kulturze słowiańskiej (3573–5733), kulturze amerykańskiej (5733–7893).

Z samego przedstawionego tu podziału wynikają podstawowe aspekty modelu kulturowego Steinera, który nie wpisuje się we wciąż jeszcze wówczas popularne stanowisko uniwersalizmu kulturowego, zakładającego ciągłą dominację kultury zachodniej. W przypadku koncepcji antropozoficznej ważna jest ewolucyjna linearność, w której kolejna epoka logicznie zastępuje poprzednią. Ta wstępna uwaga ponownie przybliża propozycję antropozoficzną do tradycji pozytywistycznej i dominującego tu ewolucjonizmu. W spojrzeniu odległym porównywalna jest ona chociażby z koncepcją typów kulturowo-historycznych słowianofila Mikołaja Danilewskiego (1822–1885), która w latach 20. XX wieku miała swój zauważalny wpływ na

którym Haeckel gromadził wypełnione po brzegi widownie. Steiner natomiast zasłynął z uaoznaczających tok myśli wykładowcy rysunków kolorową kredą na czarnych tablicach. Zob. R. Steiner, *Blackboard Drawings 1919–1924*, W. Kugler (red.), trans. J. Collis, Forest Row 2003.

²³ R. Steiner, *Mein Lebensgang. Eine nicht vollendete Autobiographie, mit einem Nachwort herausgegeben von Marie Steiner 1925*, Dornach 2000.

²⁴ E. Haeckel, *op. cit.*, s. 24.

²⁵ W książce pod tytułem *Die Rätsel der Philosophie in Ihrer Geschichte als Umriss Dargestellt* (Dornach 1985, s. 8) Steiner pisał: „Daß ich Hegel und Haeckel in diesem Buche so behandle, daß bei beiden das hervortritt, was positiv und nicht negativ wirkt, kann mir – nach meiner Ansicht – nur derjenige als eine Verirrung vorwerfen, der die Fruchtbarkeit einer solchen Behandlung des Positiven nicht einzusehen vermag”. Czyli pozytywne zestawienie myśli Hegla i Haeckela wykazuje, według Steinera, właściwy sposób ich ujęcia.

kulturową myśl Zachodu²⁶. Celowo przywołuję tu szerokie określenie – myśl Zachodu – jako że teoria antropozoficzna powstała wcześniej²⁷ niżeli zostało przetłumaczone i wydane w Niemczech w 1920 roku dzieło Danilewskiego. W istocie sam Steiner mógł zapoznać się z propozycją Danilewskiego drogą pośrednią, podczas rozmów i dyskusji z antropozofami rosyjskimi, licznie przebywającymi w Dornach w latach 1914–1916²⁸. Teoria Danilewskiego odgrywa w rozważaniach podejmowanych w tym artykule jedynie rolę przykładu, dając jednak szerszy pogląd na obszar myśli antropozoficznej. Obszerne dzieło rosyjskiego myśliciela, zatytułowane *Rosja i Europa*, w swym określeniu typów kulturowo-historycznych bazowało na biologicznej systematyce rodzajów i gatunków, z czego logicznie wynikała ewolucyjność każdej cywilizacji: po narodzinach następował rozkwit, a po nim przychodził nieuchronny koniec procesu rozwojowego²⁹. W owej teorii cywilizacji istotne było zjawisko samoistności kultur i braku wzajemnego przenikania. Postawa taka pozwoliła Danilewskiemu wysnuć w jego poglądzie panslawistycznym argument o przyszłej dominacji, po spełnieniu odpowiednich kryteriów, kultury słowiańskiej nad romano-germańską, aktualnie określającą kierunek rozwoju. Model antropozoficzny zakładał również podobną kolejność następstw, w której po kulturze germańskiej (1413–3573) nadchodzi czas kultury słowiańskiej (3573–5733). Jednak w przypadku myśli antropozoficznej nie jest on niczym uwarunkowany, określa go jedynie czasowa nieuchronność zdarzeń. Wynikało to z kilku istotnych założeń, które budują ów model kulturowy. Kolejność epok kulturowych wyznacza sposób postrzegania rzeczywistości. Momentem przełomowym okazuje się zagłada Atlantydy, a wraz z nią swoistego bezpośredniego kontaktu z realnością (zwanego przez Steinera jasnowidzeniem). Każdy kolejny etap będzie wyznaczany przez rozwój rozumnej akceptacji rzeczywistości.

Atlantyda zginęła wskutek potężnej katastrofy potopu. Cały kontynent został stopniowo zatopiony, a ludzkość wywędrowała na wschód, do Europy i Azji. Główny odcłam powędrował z Irlandii poprzez Europę do Azji. Wszędzie po drodze część ludności pozostawała na miejscu. Ludzie ci prowadzeni byli przez wielkiego wtajemniczonego [...]. [T]en zabrał ze sobą najlepszych i osiedlił w dalekiej Azji [...]. Stamtąd kolonizatorzy podążyli do wszystkich zamieszkałych krajów i pozakładali kultury następnej rasy rdzennej: staroindyjską, staroperską, egipsko-babilońsko-asyryjską, grecko-łacińską. Następnie powstała kultura germańsko-anglosaska³⁰.

²⁶ Koncepcję omawia rozprawa Joachima Dieca, *Cywilizacje bez okien. Teoria Mikołaja Danilewskiego i późniejsze koncepcje monadycznych formacji socjokulturowych*, Kraków 2002.

²⁷ Już podczas wykładów wygłoszonych w Stuttgarcie od 22 sierpnia do 4 września 1906 r. [GA 95] Steiner kreślił schemat rozwoju epok kulturowych. Wykłady zostały wydane pod wspólnym tytułem *Vor dem Tore der Theosophie*, a tłumaczenia na język polski i wydania tekstu podjął się Michał Waśniewski: R. Steiner, *U bram teozofii*, przeł. M. Waśniewski, Gdynia 1997.

²⁸ Wystarczy tu przywołać pamiętnik intymny Andrieja Bielego (А. Белый, *Материал к биографии (интимный)*), [w:] Д. Мальмстад, *Андрей Белый и антропософия*, „Минувшее” 1992, nr 6, 8, 9), w którym nazwisko Danilewskiego się pojawia. Nie powinna dziwić powszechność odniesień, gdyż starcie obozów słowianofili i okcydentalistów cechuje dużą część dziewiętnastowiecznej rosyjskiej myśli historiozoficznej. Zob. A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 2002.

²⁹ J. Diec, *op. cit.*

³⁰ R. Steiner, *U bram teozofii...*, s. 80–81. Obszerne omówienie antropozoficznej wizji dziejów historyczno-kulturowych ukazują dwie książki Sergieja O. Prokofieffa: *Duchowe źródła Europy*

Kolejność dominacji epoki kulturowej, której przekwit oznacza zmianę warty, „wyznaczają” wybrane jednostki posiadające odpowiednie narzędzia – wiedzę – do określenia stanu ewolucyjnego zaawansowania danego obszaru kulturowego. Ewolucja w tym przypadku dotyczy postawy duchowej, czyli stanu duszy, która, jak wiemy, jest nieodłącznym elementem procesu myślenia w systemie antropozofii. Jest to możliwe dzięki temu, że różnorodność rasowa w myśli antropozoficznej była pierwotnie założona jako stan istniejący od początku całego procesu życiowego. Predyspozycje i prędkość rozwoju zależne są zatem od warunków duchowych poszczególnych ras oraz ich umiejscowienia geograficznego. Każda z ras odbywa tę samą drogę rozwoju w odpowiednim dla siebie tempie, co warunkuje stan jej rozkwitu na określonym odcinku czasowym w historii Ziemi. Owe odcinki rozkwitu, czyli dominacji kulturowej, ułożone na linii historycznej, tworzą zasadę ewolucji kultur oraz wyznaczają konkretny wzór następstw dla modelu kulturowego w ogóle. Ów wzór jest tym, co wyróżnia antropozoficzny model kulturowy. Jest to udział poszczególnych jednostek, narodów i ostatecznie całych cywilizacji kulturowych w procesie przemiany rzeczywistości przy współpracy z jestestwami z wyższych poziomów hierarchicznych. „To dzięki człowiekowi Angeloi, Archangeloi i Archai realizują swoją działalność w duchowej atmosferze ziemi”³¹. Taka współpraca wyznacza istotowość roli człowieka w dziejach nie tylko Ziemi jako takiej, ale również światów duchowych, pojmowanych jako wyższe stopnie rozwoju. Innymi słowy antropozoficzny model kulturowy zakłada nie tylko ewolucyjność jako postępowość rozwoju, ale pojmuje ją również w kategorii zbawienia, jeśli w taki sposób wolno nam określić zmianę świadomości duchowej. Wspomniany i opisany wzór utworzony z poszczególnych następstw kulturowych można również określić mianem ścieżki wtajemniczenia, jako że spełnia on wszystkie ku temu istniejące wymogi. Aby przybliżyć tę kategorię, posłużę się *opus magnum* Oswalda Spenglera (1880–1936) *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii powszechnej*. Wart odnotowania jest fakt, że model kulturowy Danilewskiego miał najwyraźniej swój wpływ również na niemieckiego myśliciela, wpisującego się dorobkiem w kulturową tradycję proromantyczną³².

Ewolucyjną strukturę epok kulturowych Spengler buduje na opozycji *Dasein* (istnienie bezwiedne) i *Wachsein* (istnienie czuwające)³³. *Dasein* jest początkiem rozwoju danej kultury wypieranym stopniowo przez *Wachsein*, czyli umiejętność osądu danej rzeczywistości, aż do całkowitej dominacji istnienia czuwającego. W procesie przemiany stosunku do rzeczywistości bierze udział element stanowiący o odrębności danej kultury, nazwany przez Spenglera duszą (*Seele*), która określa formacje kulturowe na podstawie trzech form opisowych: kultury apollinijskiej, kultury faustycznej i kultury magicznej. Spengler konstatuje:

Wschodniej i przyszłe misteria świętego Grala, przeł. M. Waśniewski, Gdynia 2020 oraz *Duchowe zadania Europy Środkowej i Wschodniej. Rozważania o oddziaływaniu duchów narodów w europejskiej historii*, przeł. M. Waśniewski, Gdynia 2018.

³¹ R. Steiner, *Die Grundimpulse des weltgeschichtlichen Werdens der Menschheit. Acht Vorträge, gehalten in Dornach vom 16. September und 1. Oktober 1922*, Dornach 1988, s. 29. Tłum. – D.O.

³² J. Diec, *op. cit.*, s. 147.

³³ Odpowiedniki terminologiczne w języku polskim przywołuję za: A. Kołakowski, *Spengler*, Warszawa 1981.

Kultura rodzi się w chwili, gdy jakaś wielka dusza budzi się z prąduchowego stanu wiecznie dziecięcej ludzkości, odłączając się jako kształt od bezkształtnego, jako coś organicznego i przemijającego od bezgranicznego i trwającego. Rozkwita na glebie ściśle określonego krajobrazu, z którym pozostaje związana na sposób rośliny. Umiera, gdy dusza ta urzeczywistni już ogół swych wewnętrznych możliwości w postaci narodów, języków, dogmatów, sztuk, państw, nauk, powracając tym samym do stanu prąduchowości. [...] Gdy cel zostaje osiągnięty, a idea – cała pełnia wewnętrznych możliwości – spełniona i zaktualizowana na zewnątrz, kultura nagle zastyga, zamiera, krew jej krzepnie, siły nikną – przeobraża się w cywilizację³⁴.

Poprzez duszę właśnie następuje zatem proces osvajania i przemiany rzeczywistości. Koniec procesu transformacji wyznacza stopień myślenia dogmatami, inaczej myślenia antytwórczego. Młody organizm kultury, aby osiągnąć dojrzałość, musi przejść inicjację duchową i rozwijać siły twórcze aż do momentu dojrzałej starości. Już na pierwszy rzut oka widać podobieństwa pomiędzy propozycjami Steinera i Spenglera: najistotniejszym czynnikiem powstawania kultur jest świadomość, o ich odrębności stanowić będzie kategoria duchowa. Ta ostatnia w przypadku antropozofii decyduje o kolejności rozkwitu i dominacji konkretnej kultury oraz o dalszej transpozycji w systemie rozwoju całej ludzkości. Uwikłanie w cywilizację, czyli dominację form antyduchowych, form jednoznacznie materialnych (i u Spenglera, i u Steinera – technologizacji, formalizacji) jest, w odróżnieniu od Spenglera, nie tylko końcem danej kultury, ale i znaczącym etapem w całym procesie przemiany świadomości. „Uwikłanie w materię” – inaczej zmiana bezpośredniego przyjmowania rzeczywistości (wizyjność, jasnowidztwo) w formę pośrednią, czyli myślową (osąd) – jest czasem prób opanowania i zapanowania nad materią w znaczeniu przekroczenia takiej formy istnienia i przejścia na kolejny poziom reprezentacji. Doświadczenie takie musi zawierać próg odrzucenia, próbę przekroczenia dobrze znanej formy istnienia, temu służą upadki kultur i narodziny nowych. Każda kultura przechodzi narodziny i śmierć, ale jest to globalny system całej ludzkości, w którym pomniejsze upadki służą ewolucji formy nadrzędnej, jaką jest człowiek jako taki.

Obok etapów ścieżki wtajemniczenia oraz postawy określającej dynamizm zmian i relacji świata duchowego ujawnionego poprzez badania naukowe, antropozofia wskazała również praktyczne propozycje kulturowo-cywilizacyjne stanowiące podwaliny nowej kultury spirytualistycznej, która zastąpi aktualną kulturę naukowo-techniczną. Propozycje te dotyczą „całościowego” bycia człowieka w świecie i ujawniają jego aspekt twórczy, społeczny, pedagogiczny, medyczny, gospodarczy i rolniczy.

Propozycja trójpodziału społecznego, opisana przez Steinera w pracy pod tytułem *Sedno kwestii społecznej*³⁵ (*Die Kernpunkte der Sozialen Frage in den Lebensnotwendigkeiten der Gegenwart und Zukunft*), ujrzała światło dzienne w formie memorandum, które antropozof sporządził w lipcu 1917 roku dla cesarza Austrii Karola

³⁴ O. Spengler, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii powszechnej*, przeł. J. Marzęcki, oprac. H. Werner, Warszawa 2014, s. 96–97.

³⁵ W języku polskim traktat ów ukazał się w autoryzowanym przekładzie M.O. i M.W. i był wydany staraniem Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego w Warszawie w 1938 r.

I Habsburga³⁶. Tekst ów jednak do odbiorcy nie dotarł. Rok później Steiner wygłosił serię wykładów o trójpodziale społecznym, skierowanych zarówno do członków Towarzystwa Antropozoficznego, jak i do szerszego kręgu słuchaczy w Szwajcarii. Wraz z wykładami powstała *Odezwa do narodu niemieckiego i całego świata kulturalnego*³⁷, którą przedrukowywały liczne ówczesne gazety. W marcu 1918 roku tekst został opublikowany jako osobna broszura. Miesiąc później Steiner wystąpił przed wyjątkową publicznością – znanymi i rozpoznawanymi działaczami społecznymi z Niemiec, Austrii i Szwajcarii, którzy podpisali *Odezwę do narodu niemieckiego*. W tym samym czasie powstał Związek za Trójpodziałem Organizmu Społecznego³⁸. Warto dodać, że w działaniach owego związku – całkowicie niezależnego od Towarzystwa Antropozoficznego, mimo że nie istniał zbyt długo – dostrzec można powagę i chęć usprawnienia trudnej wówczas sytuacji w Niemczech. Jednak trójpodział zaproponowany przez Steinera okazał się propozycją odpowiadającą nie tylko potrzebom ówczesności, lecz także działającym oglądem kulturowo-cywilizacyjnym.

Robocze określenie „trójpodział społeczny”, pod jakim koncepcja ta była znana w środowisku antropozofów, wyraźnie nawiązywało do koncepcji troistości człowieka, która legła u podstaw samej antropozofii. Wyróżnienie ciała, duszy i ducha stało się swoistą matrycą dla sposobu określania świata otaczającego człowieka, w tym zaproponowanej przez Steinera wizji przyszłościowej przemiany całej cywilizacji. W trójpodziale życia gospodarczo-społeczno-kulturowego to właśnie jego ostatni człon miał inspirować formy gospodarczo-prawne. W broszurze autor pisał:

Słyszysz się dziś o „socjalizacji” jako o konieczności naszych czasów. Socjalizacja ta nie uzdrowi organizmu społecznego, lecz przeciwnie stać się może nawet jako fuszerski zabieg leczniczy, procesem zniszczenia, jeżeli do serc ludzkich, do dusz ludzkich nie dotrze choćby instynktowne poznanie konieczności rozczłonowania organizmu społecznego na trzy dziedziny. Organizm ten, jeśli ma funkcjonować w sposób zdrowy, musi rozwinąć prawidłowo takie trzy człony. Jeden z tych członów – to życie gospodarcze. [...] Za drugi człon organizmu społecznego uważać należy życie publiczno-prawne, czyli właściwe życie polityczne. [...] Jako trzeci człon, który na równi z dwoma poprzednimi zająć winien stanowisko samodzielne, uważać należy to wszystko, co odnosi się do życia duchowego. [...] Pierwszy system, gospodarczy, ma do czynienia ze wszystkim tym, co istnieć musi, aby człowiek mógł regulować swój stosunek materialny do świata zewnętrznego. Drugi dotyczy tego, co organizm społeczny musi koniecznie w sobie zawierać ze względu na stosunki między ludźmi. Trzeci zaś obejmuje wszystko, co wytryska z poszczególnych indywidualności i powinno włączać się do organizmu społecznego³⁹.

Dominacja lub, jak określał to Steiner, inspiracja obszaru duchowości człowieka w opisanym trójpodziale społecznym jest możliwa tylko wtedy, gdy uwolnimy myślenie twórcze spod jarzma kontroli pozostałych obszarów społecznych.

³⁶ Ze wspomnień antropozofa Waltera Johanna Steina wiemy, że owe memorandum nie trafiło w ręce cesarza. В.И. Штайн, *Смерть Мерлина. Легенда об Артуре и алхимия*, пер. К. Бондаренко, Р. Идрисов, Санкт-Петербург 2017, s. 62–66.

³⁷ Po polsku opublikowana wraz z tekstem o trójpodziale społecznym.

³⁸ Zob. *Вступительное замечание Эриха Габерта*, [w:] P. Штейнер, *Педагогические советы в Свободной вальдорфской школе. Штутгарт 1919–1924*, т. 1, пер. М.И. Случа, Москва 2017.

³⁹ R. Steiner, *Sedno kwestii społecznej*, przeł. M.O. i M.W., Warszawa 1938, s. 39–41.

Ta dziedzina [duchowość – D.O.] obejmuje wszystko: od najwyższych poczynań duchowych aż do mniejszej czy większej zdolności człowieka do świadczeń, które służą społeczeństwu. To, co pochodzi z tego źródła, musi przenikać do organizmu społecznego w całkiem inny sposób, niż to, co się przejawia w wymiarze towarów, lub też powstaje z życia państwowego. Istnieje jedna tylko możliwość, aby to przenikanie odbywało się w sposób zdrowy: pozostawienie tego swobodnej wrażliwości człowieka oraz impulsom, pochodzącym z samych zdolności indywidualnych⁴⁰.

Aby mogła funkcjonować wolność wyboru, niezbędna jest umiejętność właściwego myślenia, czyli dokładnie tego, od czego zaczyna się zarówno sama antropozofia, jak i wszystkie późniejsze propozycje Steinera. Oczywiście jest, że jedną z dróg do osiągnięcia takiego stanu świadomości stanowi zmiana systemu nauczania. Tak narodziły się, również na ziemiach polskich, szkoły waldorfskie.

Pierwsza szkoła waldorfska powstała w Niemczech w 1919 roku (nazwa pochodzi od fabryki cygar „Waldorf-Astoria” w Stuttgarcie, której właściciel, Emil Molt, czynnie włączył się w propagowanie tej metody nauczania). W zaproponowanym przez Steinera systemie pedagogicznym podstawowym założeniem było uznanie dziecka za samodzielną istotę duchową, która powierza swoje wychowanie rodzicom i nauczycielom. Pomaga w tym nauczanie ogólne, które pozwala z jednej strony na określenie pewnych ram pojęciowych, z drugiej – na rozwinięcie autonomicznego systemu poznawczego dziecka. Przedmioty w takim nauczaniu odpowiednio lokują się w trzech obszarach, zgodnie z trójczłonowością duszy człowieka: aspekt intelektualny rozwijają takie przedmioty, jak matematyka, fizyka, chemia, sferę uczuć kształtują malarstwo, muzyka, eurytmia, a wolę budują przedmioty praktyczne, jak na przykład gimnastyka.

W okresie międzywojennym w Polsce zauważymy ogromne zainteresowanie nowymi propozycjami dotyczącymi systemów kształcenia szkolnego. Pierwsza wojna światowa, rozwój nauk psychologicznych i wiara w ogólny pozytywny postęp rozwojowy ludzkości zintensyfikowały potrzebę zwrócenia uwagi na kształcenie przyszłych obywateli, czy też jednostek społecznych, jak wtedy chętnie określano dzieci i młodzież. Propozycja pedagogiki antropozoficznej nie była ani jedyna, ani nawet bardzo popularna (poza środowiskiem antropozofów). Wynikało to ze specyficznych przyczyn procesu reformowania systemu pedagogicznego w Europie⁴¹. Współpraca ze Stanami Zjednoczonymi podczas pierwszej wojny światowej przeniosła na nurt europejski amerykańskie propozycje pedagogiczne. Idee pochodzące z Ameryki i Europy Zachodniej miały swój urok demokracji i dlatego nurt Nowego Wychowania był szeroko omawiany, a dzieła jego przedstawicieli tłumaczone na język polski (G. Kerschenstein, H. Parkhurst, J. Piaget, O. Pfister, A. Ferriere i in.)⁴². Bliska nurtowi Nowego Wychowania była propozycja amerykańskiego filozofa i pedagoga Johna Deweya⁴³.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 51–52.

⁴¹ J. Sobczak, „*Nowe Wychowanie*” w polskiej pedagogice okresu drugiej Rzeczypospolitej (1918–1939), Bydgoszcz 1998.

⁴² Na gruncie polskim w nurt Nowego Wychowania włączyli się m.in. M. Grzegorzewska, M. Ziemowicz, J. Chałasiński, B. Nawroczyński.

⁴³ Zainteresowanie propozycją Deweya miało miejsce również po drugiej wojnie światowej. Zob. J. Pieter, *System pedagogiczny Johna Deweya*, Katowice 1946. System ów miał również swoich przeciwników: R. Taubenszląg, *Ujęcie krytyczne zasad szkoły pracy J. Deweya*, Lwów–Warszawa 1929.

Ciekawą kontrpropozycją był wywodzący się z niemieckiej pedagogiki reformy (1890–1933) Ruch Wychowania Artystycznego (*die Kunsterzieherische Bewegung*). Wrażliwość dziecka okazała się tu podstawą formowania przyszłego światopoglądu. Możliwości temu służące widzieli w adaptowaniu się dziecka do świata sztuki. Mimo tylu propozycji system pedagogiki antropozoficznej zyskał jednak swoje stałe miejsce, a szkoły waldorskie istnieją w Polsce po dziś dzień. Już wówczas dostrzeżono w nim potrzebę kształtowania wrażliwości społecznej – trzeciego filaru trójpodziału społecznego. Przykładem takiego stanu rzeczy był opublikowany w 1938 roku wykład polskiego antropozofa Karola Homolacsa *Wychowawcze znaczenie sztuki*⁴⁴.

Poza sferą pedagogiki, umożliwiającej przyszłościową przemianę życia społecznego, w Polsce zakorzenił się jeszcze jeden ważny obszar myśli antropozoficznej, którym była gospodarka biodynamiczna oparta na „właściwym stosunku do pracy, włączonym do życia społecznego”⁴⁵. W 1924 roku w Kobierzycach Steiner wygłosił osiem wykładów pod zbiorczym tytułem *Kurs rolniczy*, w wyniku czego swoją działalność na tym polu rozpoczął senator II Rzeczypospolitej III kadencji Stanisław Karłowski (1879–1939)⁴⁶.

Sztuka antropozoficzna była również dobrze przyjmowana w kręgu polskich twórców, wystarczy tu dla przykładu wymienić takie nazwiska, jak Karol Homolacs, Jadwiga i Stanisław Siedleccy czy Tadeusz Rychter⁴⁷.

Holistyczna propozycja Steinera uzdrowienia zarówno człowieka, jak i świata go otaczającego, bazuje na opisanych tu częściach składowych antropozoficznego modelu kulturowego, zbudowanego na duchowym aspekcie jednostki. Jak zatem prezentuje się ten model w rzucie podsumowującym? Wektorem, który porządkuje kierunek rozwoju etapów kulturowych, zwanych również epokami, jest myślenie, w którym bierze udział również dusza człowieka. Istotne jest tu rozróżnienie pomiędzy tym, co z przyzwyczajenia nazywamy myśleniem, a steinerowskim „stanem wyjątkowym”, czyli myśleniem samym w sobie, wyżej tu opisanym. Z tego podstawowego dla całej antropozofii zagadnienia wyrasta kolejne pojęcie wpływające na tę część modelu, która odpowiada za rzeczywistość stwarzaną w działaniu – pojęcie wolności. Triada myślenie–duchowość–wolność określa kolejność następowania po sobie opisanych przez Steinera epok kulturowych, od tych dawno minionych po te futurystyczne, dopiero nadchodzące. Kolejność ich następowania podporządkowana jest odpowiedniemu schematowi, który nazwać możemy inicjacyjnym. Każdy etap schematu jest uwarunkowany sposobem rozumienia rzeczywistości przez człowieka w akcie postrzeżenia i poznania oraz wpływem przestrzeni duchowej na rzeczywistość, co popycha ją w rozwojowym toku ku swoistemu upadkowi, pełniącemu

⁴⁴ K. Homolacs, *Wychowawcze znaczenie sztuki*, Kraków 1938.

⁴⁵ R. Steiner, *Sedno...*, s. 35.

⁴⁶ Patrz hasło „Karłowski Stanisław” w *Internetowym Leksykonie Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939*: <http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/377> [dostęp: 24.10.2023]. O biodynamice piszą M. Rzczycka i U. Patocka-Sigłowy, *Żywa Ziemia. Antropozofia Rudolfa Steinera jako impuls nowoczesnej myśli ekologicznej w przedwojennej Polsce*, „Studia Religiołoga” 2023, nr 1, s. 47.

⁴⁷ Zob. D. Oboleńska, M. Rzczycka, *Rudolf Steiner and His Polish Emissaries: Tadeusz Rychter and Other Antroposophists from Poland*, [w:] *Polish Esoteric Traditions 1890–1939: Selected Issues*, A. Świerzowska (red.), Gdańsk 2019.

jednoczesną funkcję odnowy poprzez pokonanie „cienistej doliny”. Wzór następowania po sobie epok kulturowych nie jest przypadkowy, wręcz odwrotnie – odzwierciedla etapy rozwoju ducha. Ostatnim elementem modelu jest szczegółowa penetracja myślą epoki aktualnej, dobiegającej co prawda swego zmięczenia, lecz mogącej wpłynąć na kolejny etap ewolucji. O ile wzór rozwoju jest ściśle ustalony, o tyle w ramach tego wzoru, w ramach poszczególnych epok, możemy przyspieszać lub spowalniać zmiany. Temu odpowiada idea trójpodziału społecznego uwzględniająca trzy aspekty istnienia człowieka w świecie: aspekt cielesny, aspekt duszny (termin Steinera) i aspekt duchowy.

Bibliografia

- Brzozowski S., *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości w walce o światopogląd*, Lwów 1907.
- Daszkiewicz W., *Ewolucyjna teoria kultury w antropologii społecznej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2015, nr 3, s. 69–84.
- Diez J., *Cywilizacje bez okien. Teoria Mikołaja Danilewskiego i późniejsze koncepcje monadycznych formacji socjokulturowych*, Kraków 2002.
- Haeckel E., *Zarys filozofii monistycznej*, przeł. K.S., Warszawa 1905.
- Heidegger M., *Co zwię się myśleniem*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2017.
- Heidegger M., *List o humanizmie*, [w:] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, wyb. i oprac. K. Michalski, przeł. K. Michalski, K. Pomian, M. Siemek, J. Tischner, K. Wolicki, Warszawa 1977, s. 76–127.
- Hemleben J., *Rudolf Steiner und Ernst Haeckel*, Stuttgart 1965.
- Homolacs K., *Wychowawcze znaczenie sztuki*, Kraków 1938.
- Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939*, <http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/127> [dostęp: 24.10.2023].
- Kłóskowska A., *Socjologia kultury*, Warszawa 2007.
- Kołąkowski A., *Spengler*, Warszawa 1981.
- Oboleńska D., Rzczycka M., *Rudolf Steiner and His Polish Emissaries: Tadeusz Rychter and Other Antroposophists from Poland*, [w:] *Polish Esoteric Traditions 1890–1939: Selected Issues*, A. Świerzowska (red.), Gdańsk 2019, s. 138–158.
- Pieter J., *System pedagogiczny Johna Dewey’a*, Katowice 1946.
- Prokofieff S.O., *Duchowe zadania Europy Środkowej i Wschodniej. Rozważania o oddziaływaniu duchów narodów w europejskiej historii*, przeł. M. Waśniewski, Gdynia 2018.
- Prokofieff S.O., *Duchowe źródła Europy Wschodniej i przyszłe misteria świętego Grala*, przeł. M. Waśniewski, Gdynia 2020.
- Rzczycka M., Patocka-Sigłowy U., *Żywa Ziemia. Antropozofia Rudolfa Steinera jako impuls nowoczesnej myśli ekologicznej w przedwojennej Polsce*, „Studia Religioznawcze” 2023, nr 1, s. 47–64.
- Sobczak J., *„Nowe Wychowanie” w polskiej pedagogice okresu drugiej Rzeczypospolitej (1918–1939)*, Bydgoszcz 1998.
- Spengler O., *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii powszechnej*, przeł. J. Marzęcki, oprac. H. Werner, Warszawa 2014.
- Steiner R., *Blackboard Drawings 1919–1924*, W. Kugler (red.), trans. J. Collis, Forest Row 2003.
- Steiner R., *Die Grundimpulse des weltgeschichtlichen Werdens der Menschheit. Acht Vorträge, gehalten in Dornach vom 16. September und 1. Oktober 1922*, Dornach 1988.

- Steiner R., *Die Rätsel der Philosophie in Ihrer Geschichte als Umriss Dargestellt*, Dornach 1985.
- Steiner R., *Filozofia wolności. Główny zarys nowoczesnego światopoglądu. Wyniki obserwacji w sferze duszy dokonanych metodą przyrodniczą*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 2000.
- Steiner R., *Mein Lebensgang. Eine nicht vollendete Autobiographie, mit einem Nachwort herausgegeben von Marie Steiner 1925*, Dornach 2000.
- Steiner R., *Sedno kwestii społecznej*, przeł. M.O. i M.W., Warszawa 1938.
- Steiner R., *U bram teozofii*, przeł. M. Waśniewski, Gdynia 1997.
- Taubenszlag R., *Ujęcie krytyczne zasad szkoły pracy J. Deweya*, Lwów–Warszawa 1929.
- Walicki A., *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 2002.
- Белый А., *Материал к биографии (интимный)*, [w:] Д. Мальмстад, Андрей Белый и антропософия, „Минувшее” 1992, nr 6, 8, 9.
- Штайн В.И., *Смерть Мерлина. Легенда об Артуре и алхимия*, пер. К. Бондаренко, Р. Идрисов, Санкт–Петербург 2017.
- Штейнер Р., *Очерк тайноведения*, tłum. nie wskaz., Moskwa 1916.
- Штейнер Р., *Педагогические советы в Свободной вальдорфской школе. Штутгарт 1919–1924*, т. 1, пер. М.И. Случа, Москва 2017.