

TADEUSZ CEGIELSKI

„ORDO
EX
CHAO”



WYDAWNICTWO BELLONA
WYDAWNICTWO FUNDACJI „HISTORIA PRO FUTURO”

„ORDO EX CHAO”

WOLNOMULARSTWO
I ŚWIATOPOGLĄDOWE KRYZYSY
XVII I XVIII WIEKU

TOM PIERWSZY
„OŚWIECENIE RÓŻOKRZYŻOWCÓW”
I POCZĄTKI
MASONERII SPEKULATYWNEJ
1614-1738

„STUDIA LATOMORUM” 1

TADEUSZ CEGIELSKI

„ORDO
EX
CHAO”

WYDAWNICTWO BELLONA
WYDAWNICTWO FUNDACJI „HISTORIA PRO FUTURO”

Opracowanie redakcyjne
Tadeusz Cegielski, Jan Karaskiewicz

Projekt okładki i strony tytułowej
Michał J. Bernaciak

Korekta
Maria Cegielska

© Copyright by Tadeusz Cegielski

Książka dotowana przez Komitet Badań Naukowych

ISBN 83-85408-29-0

Wydawnictwo Bellona
Wydawnictwa Fundacji „Historia pro Futuro”
Wydanie I Warszawa 1994

Skład i łamanie: SOKO, 02-263 Warszawa, ul. Saperów 3, tel. 46-51-35
Druk i oprawa: „Paper & Tina”, Warszawa, ul. Kludyny 32

ROZDZIAŁ I

PRZEDMIOT PRACY I PROBLEMY BADAWCZE

„Teraz też recentissime nowy szatan partus wyszedł na świat między katolikami. Nowa sekta „Franc-Massonów”, jakichsi Mularzów, którzy nową chcą bramę do piekła prawowiernym założyć: nie murować, lecz rujnować stabilia wysłani a principe mendacii Diabolo [...] Maksym, nauki, artykułów dociec tej sekty nie można [...]"

**Benedykt Chmielowski, *Nowe Ateny*
s. 793.**

I. „Sztuka królewska”: w poszukiwaniu definicji i genezy zjawiska

Tematem książki jest przygoda intelektualna; przygoda, która stała się udziałem siedemnastowiecznych teologów i filozofów niemieckich, czeskich, angielskich - i ich sukcesorów i kontynuatorów w następnym stuleciu, wolnomularzy. Nowożytna, tak zwana spekulatywna masoneria jest zjawiskiem nad wyraz złożonym, nie poddającym się prostym klasyfikacjom. Być może właśnie dlatego już od dwu stuleci skupia na sobie uwagę nie tylko historyków, lecz także duchownych różnych wyznań, polityków, wszelkiej maści polemistów. Wieloznaczność i wieloaspektowość to cechy nawet oficjalnej nazwy masonerii - „sztuka królewska”. *Ars regia, The Royal Art, die königliche Kunst, l'art royale* są określeniami zbiorczymi aż czterech różnych dyscyplin czy też dziedzin ludzkiej aktywności: alchemii, matematyki (szczególnie geometrii), architektury oraz wolnomularstwa spekulatywnego. Z wymienionych dyscyplin pierwsza zaliczana jest do historycznej kategorii „nauk tajemnych”, druga „sztuk wyzwolonych”. Z kolei architektura to córka matematyki, ostatnią zaś dziedzinę „sztuki królewskiej” tradycja wolnomularska znana już w XVII w. wyprowadza z trzech pierwszych¹. Wszystkie musiały w opinii przeszłości na tyle ściśle łączyć się ze sobą, że przydano im wspólną nazwę. Wejrzenie w problemy rozwoju tylko jednej z nich potwierdza podobną intuicję; najlepiej znane są nam, rzecz jasna, historyczne związki pomiędzy matematyką i architekturą¹.

Przedmiotem naszej refleksji będzie zwłaszcza ostatni, historycznie najmłodszy aspekt „sztuki królewskiej” - wolnomularstwo spekulatywne. Termin „wolnomularstwo spekulatywne”, przyjęty niemal powszechnie w dziejopisarstwie, winien odróżnić intelektualny ruch epoki nowożytnej od jego hipotetycznych początków związanych ze sztuką architektury, ściślej

- odróżnić od działalności cechów średniowiecznych architektów i muratorów³. Punkt wyjścia podjętej przez autora analizy stanowiła właśnie próba zdefiniowania zjawiska, jakim jest wolnomularstwo spekulatywne. Rychło okazało się, iż nawet wstępna definicja (np. ruch intelektualny, system etyczno-religijny wyrażony symbolicznie, nowa forma organizacji społecznej) nie będzie możliwa bez uprzedniego nakreślenia czasowych, społecznych i ideowych ram zjawiska. Inaczej mówiąc, każda definicja *a priori* radykalnie zawęży pole obserwacji i prowadzi w konsekwencji do jednostronnych interpretacji. Przekonać się o tym można studiując rozmaite prace powstałe na przestrzeni dwóch ostatnich stuleci, zwłaszcza zaś prace podejmujące kwestie społecznego zaplecza masonerii oraz jej stosunku do panujących w XVIII w. doktryn filozoficznych. Nie negujemy tu poznawczych pożytków płynących, na przykład, z opisu wolnomularstwa jako ruchu burżuazji angielskiej, pragnącej przełożyć zasady liberalizmu na społeczne konkrety⁴. Wydaje się nam jednak, iż podobne ujęcia nie przybliżają nas do odpowiedzi na najbardziej oczywiste pytania natury ogólnej: czym w sensie ideowym było (lub jest) wolnomularstwo, jakie funkcje intelektualne i społeczne wypełniało, czym wytłumaczyć jego popularność w krajach o różnym poziomie społecznego i politycznego rozwoju, w jaki sposób jego zasady na równi trafiały do arystokracji i mieszczaństwa, do katolików i protestantów. Listę podobnych pytań moglibyśmy znacznie wydłużyć.

Niniejsza praca nie rości sobie pretensji do wyjaśnienia wszystkich tych kwestii. Nie stanowi ona jeszcze jednego zapisu historii wolnomularstwa. Jej cel jest o wiele skromniejszy, choć ma wagę poznawczą: przedstawić taki aspekt wolnomularstwa, takie ujęcie problematyki, w świetle którego można będzie dostrzec szczególnie wiele cech i funkcji interesującego nas fenomenu. Podobny cel nie będzie jednak możliwy do osiągnięcia bez znacznego rozszerzenia dotychczasowego pola obserwacji. Inaczej mówiąc, konieczne okaże się częściowe porzucenie bezpiecznego gruntu źródeł i literatury, które tworzą „kanon” historiografii wolnomularstwa.

Za punkt wyjścia swojej marszruty autor obrał hipotetyczne początki wolnomularstwa spekulatywnego, przez wielu historyków plasowane w Anglii i Szkocji - w znacznej przestrzeni czasowej od pierwszej połowy XVII do początków XVIII w. Przedmiotem jego rozważań, których wyniki opublikował już wcześniej, były różnorakie implikacje „sztuki królewskiej”: religijno-filozoficzne, społeczne i estetyczne⁵. Doprowadziły one do następujących wniosków, ważnych z punktu widzenia dalszych badań:

1. Twórcy pierwszych łóż brytyjskich, a zwłaszcza założyciele Wielkiej Łoży Londynu z 1717 r., pragnęli przeciwstawić się światopoglądowemu i obyczajowemu zamętowi i chaosowi swoich czasów.

2. Autorzy słynnych *Constitutions of the Free-Masons* z 1723 i 1738 r. wywodzili swoje stowarzyszenia z dwóch jednocześnie, ich zdaniem „starych jak świat” tradycji: sztuki architektury oraz nauk tajemnych. Jeśli więc

u progu epoki Oświecenia „sztuka królewska” formułowała program opanowania światopoglądowego kryzysu (i jego przejawów w płaszczyźnie społeczno-obyczajowej) to - zgodnie z tym rozumowaniem - program ten wspierała tradycja znacznie starsza niż sama masoneria. Jak wynika z licznych wzmianek rozsianych w towarzyszących *Konstytucjom* tekstach, na tradycję tę składały się różnorakie zasady: etyczno-religijne i estetyczne - w ścisłym powiązaniu z elementami matematyczno-geometrycznej mistyki, bliskiej filozofii neopitagorejskiej i neoplatońskiej. Stanowiły one historyczne tło, w które twórcy Wielkiej Łoży Londynu wpisali swój etyczny i czysto praktyczny program, na dalszy plan odsuwając zagadnienia teologiczne, społeczne i polityczne. Oświeceniowym rysem w programie Wielkiej Łoży było charakterystyczne dla myśli angielskiej przełomu XVII i XVIII w. połączenie zagadnień etycznych z estetycznymi, zawieszenie spornej problematyki religijnej i afirmacja prywatnych i subiektywnych poglądów w kwestiach Boga i Kościoła*.

Przyjęcie powyższych wniosków miało poważne konsekwencje dla dalszego toku badań. Skłoniło autora do częściowego przynajmniej zakwestionowania popularnej i dziś tezy, że idee wolnomularstwa spekulatywnego stanowiły proste „odbicie”, względnie nawet „awangardę” angielskiego, później zaś europejskiego Oświecenia⁷. Nie negując wpływu wczesno-oświeceniowej myśli brytyjskiej na poszczególne sformułowania programu *Premier Grand Lodge*, należało skierować uwagę na wcześniejsze niż Oświecenie manifestacje światopoglądowe.

Sięgająca jeszcze XVIII w. tradycja historiograficzna podsuwała tu proste, zdawałoby się, rozwiązanie. Zgodnie z nim, brytyjska, szczególnie angielska masoneria miała być spadkobierczynią tzw. Różokrzyżowców - siedemnastowiecznej formacji intelektualnej w Niemczech i Anglii; formacji głoszącej potrzebę szerokiej reformy duchowej, teologicznej i naukowej, w oparciu o hermetyczno-alchemiczną wersję chrześcijaństwa. Koncepcja ta uległa od czasu jej powstania znamiennej ewolucji. O ile starsze prace zwolenników „teorii Różokrzyżowców” podkreślały alchemiczny rodowód hipotetycznych prekursorów masonerii, o tyle nowsze opracowania koncentrowały się na nie znanych wcześniej aspektach programu Różokrzyżowców, takich jak postulat pojednania chrześcijan czy międzynarodowej współpracy uczonych⁸. Tym samym silny sprzeciw wielu historyków wobec teorii przypisującej wolnomularstwu hermetyczne, „irracjonalne” korzenie ulec musiał osłabieniu⁹.

Bez względu na fakt, że hipoteza Różokrzyżowców zyskała w ostatnich dziesięcioleciach nową i solidną podbudowę, autor nie mógł pominąć w swych rozważaniach teorii przeciwnej. Wywodzi ona wolnomularstwo spekulatywne z zasad ideowych, organizacyjnych struktur i obrzędowości średniowiecznych cechów muratorów - tzw. wolnomularzy operatywnych, *operative freemasons*. Koncepcja ta, przyjęta jako pewnik przez masonię

brytyjską, w historiografii uznanie zyskała późno, ale też zakorzeniła się w niej bardzo mocno i akceptowana jest do dnia dzisiejszego. Inna już sprawa, że swoją żywotność wyczerpała z początkiem XX w. - z braku nowych źródeł dokumentujących hipotetyczny moment przejścia od cechowej, „operatywnej” masonerii do jej formy „spekulatywnej”. Nie odrzucając a priori ani pierwszej (hermetycznej), ani drugiej (cechowej) hipotezy, autor uznał, iż wobec luki źródłowej obejmującej początki wolnomularstwa niecechowego i zmuszającej do nadmiernych, jego zdaniem, spekulacji, skoncentrować należy się na pierwszej z nich. Nie bez znaczenia okazała się okoliczność, że źródła dotyczące Różokrzyżowców są liczniejsze i łatwiej dostępne niż rozproszone po archiwach i bibliotekach brytyjskich materiały na temat siedemnastowiecznych łóż cechowych. Dotyczy to również publikowanego drukiem zasobu źródłowego, w dużym stopniu niedostępnego po kontynentalnej stronie kanału La Manche¹⁰.

Podjęte przez autora poszukiwania źródeł prezentujących myśl siedemnastowiecznych Różokrzyżowców pozwoliły w ostatecznym rezultacie nie tylko uzupełnić i skorygować tezy poprzedników, lecz także skonstruować kilka nowych wniosków dotyczących relacji między programem Różokrzyżowców i programem osiemnastowiecznych wolnomularzy. Najważniejsze z nich brzmią:

1. Jako ruch intelektualny masoneria nie stanowiła prostej kontynuacji ruchu Różokrzyżowców (jak sądzą niemal wszyscy zwolennicy hipotezy o hermetycznych korzeniach „sztuki królewskiej”), jako że jej program był o wiele skromniejszy od programu poprzedników; poddany też został wielorakim modyfikacjom. Nie mniej, główne zasady „sztuki królewskiej” mieściły się w obrębie ideologii Różokrzyżowców.

2. Redukując program Różokrzyżowców wolnomularstwo spekulatywne nadało równocześnie praktyczny wyraz niektórym zasadom sformułowanym przez poprzedników. Jako zorganizowana siła społeczna masoneria okazała się zdolna przełożyć elementy siedemnastowiecznej utopii na język lożowej i pozalożowej praktyki.

3. Jeśli w centrum programu Różokrzyżowców znalazła się kwestia uniwersalnego języka, wspólnego wszystkim ludziom, wszystkim dyscyplinom naukowym i dziedzinom myśli, to z wielorakich propozycji, które wysunęli Różokrzyżowcy, wolnomularze obrali jedną i uczynili zeń fundament swego systemu: język symboli i alegorii. Zasadniczym źródłem symboli wolnomularskich stała się dziedzina duchowej alchemii Różokrzyżowców; symbolika ta posłużyła masonerii spekulatywnej za główne narzędzie opisu świata i rządzących nim praw moralnych.

W przekonaniu autora, teza o ezoterycznym, „wewnętrznym”, „tajnym”, ukrytym w symbolach charakterze doktryny wolnomularskiej i - co się z tym wiąże - o jej hermetycznych korzeniach, stanowi jedyną konkretną alternatywę dla hipotezy o ściśle cechowym rodowodzie „sztuki królewskiej”,

masonerii. O wiele też pewniejszą drogą niż poszukiwanie dodatkowych argumentów na rzecz „operatywnej” genezy łóż wydaje się analiza ideowych powiązań pomiędzy formacjami Różokrzyżowców i wolnomularzy spekulatywnych.

2. „Sztuka królewska” jako problem hist ortograficzny

W historiograficznej tradycji, prowadzącej od Spencera i Toynbee'go do Paula Hazarda i żywej do dziś, utrwalił się obraz osiemnastowiecznego wolnomularstwa jako „ekspozytury”, względnie „awangardy” Oświecenia”. Na gruncie tej tradycji ruch wolnomularski traktowany jest jako manifestacja intelektualnych i społecznych aspiracji „nowej klasy” - burżuazji, a także warstwy intelektualnej (inteligencji). Równocześnie Oświecenie pojmowane jest jako program wymienionych i innych grup społecznych, zainteresowanych rozluźnieniem bądź też całkowitą likwidacją systemu feudalnego.

Podejmowane w ostatnich dziesięcioleciach badania rzuciły nowe światło na genezę i ideowe oblicze tak Oświecenia jak i „sztuki królewskiej”, jednak daleko jeszcze do nowoczesnej syntezy wzajemnych związków pomiędzy intelektualnymi strukturami XVII (okres narodzin ruchu) i XVIII stulecia oraz wolnomularstwem. Wydaje się, że zasadniczą przeszkodę stanowiły tu (i w znacznym stopniu stanowią) dominujące poglądy odnośnie do ideowego charakteru Oświecenia z jednej i ruchu wolnomularskiego z drugiej strony. Dopóki obowiązywał pogląd o względnej, przynajmniej, filozoficznej jedności i integralności Oświecenia - którego wyznacznikami miały być racjonalizm, empiryzm, epistemologiczny optymizm itp. - dopóty historiografia starała się przejść do porządku dziennego nad zjawiskami jawnie ten pogląd podważającymi. Mamy tu na myśli burzliwy w wieku Oświecenia rozwój filozofii neopłatońskiej, hermetycznej i związanych z nimi form mistycyzmu. Zepchnięte na margines badań uchodziły długo za „przeżytki” poprzednich epok względnie „przeciwieństwo” czy „antytezę” myśli oświeceniowej. Podobnie, jeśli idzie o ideowy charakter „sztuki królewskiej”. Konstatując istnienie rozlicznych związków pomiędzy wolnomularstwem i Oświeceniem (wspólna im postawa religijna preferująca „religię prywatną”, świeckość, egalitaryzm, dydaktyzm, optymizm), przeszłozigwano się nad faktem, że cała - bez względu na filozoficzną opcję - dogmatyka masońska miała e z o t e r y c z n y, zarazem parareligijny charakter, a niektóre systemy i rytury przybrały wręcz formę nowej religii. Nie bez wpływu aktualnego stanowiska wiodących obediencji wolnomularskich, historycy traktowali hermetyczno-mistyczny nurt w „sztuce królewskiej” jako wypaczenie właściwej idei wolnomularstwa¹².

Inną przyczyną, dla której badania nad rozległymi implikacjami *artis regiae* postępowały niezwykle wolno, było zawężenie pola obserwacji do

jednej, wybranej dziedziny. Postulat badań interdyscyplinarnych, wysuwany przy różnych okazjach, pozostawał na ogół na papierze. Historycy *sensu stricto* bali się zapuszczać w obszary penetrowane przez historyków literatury, historyków sztuki, nauki czy filozofii. Zasadniczy przełom pod tym względem przyniosły badania z zakresu historii idei (*history of ideas* - w rozumieniu zaproponowanym przez Arthura O. Lovejoy'a), a więc badania nad intelektualnymi strukturami danego czasu i miejsca. Zgodnie z opinią przedstawicieli potężnej dziś szkoły naukowej, struktury te manifestują się na równi w uczonych traktatach, „popularnej filozofii”, dziełach sztuki i literatury (zwłaszcza tej drugorzędnej, stanowiącej odbicie potocznej świadomości), jak i w modzie, obyczajowości, *last but not least* w sferze języka¹³. Podobny, choć skierowany przeciwnie impuls wyszedł od historyków sztuki, wśród których Erwin Panofsky rozwinął i teoretycznie uzasadnił badania nad „ikonologiczną” warstwą dzieła sztuki, a więc nad kulturowymi kodami „ukrytymi” w źródle historycznym, jakim jest obiekt artystyczny¹⁴.

Interesujący nas problem miejsca ezoterycznej myśli wolnomularskiej w intelektualnych strukturach XVII i XVIII w. stanowił przedmiot zainteresowania wielu historyków, jednakże zawężenie niniejszego przeglądu do jednej tylko grupy opracowań byłoby niewskazane. Praktycznie każdy historyk wolnomularstwa ustosunkować się musi do tego problemu, bez względu na to, czy głównym przedmiotem jego refleksji pozostają filozoficzne, czy też społeczne, polityczne lub estetyczne aspekty „sztuki królewskiej”. Jak wskazuje przykład wielu prac starszych (wspomnijmy publikowane z początkiem naszego stulecia rozprawy Wilhelma Begemanna), konsekwentne ignorowanie hermetycznych źródeł wolnomularstwa zmusza do rezygnacji ze znacznej części i tak już szczupłej bazy źródłowej dotyczącej początków „sztuki królewskiej”; w rezultacie skazuje historyka na raczej bezowocne poszukiwania nowych przekazów na temat cechowej genezy brytyjskiego wolnomularstwa¹⁵. Biorąc pod uwagę powyższe okoliczności, które sprawiają, że znajdująca się w polu naszej uwagi literatura jest wyjątkowo obfita, a ujęcia i metody badań zróżnicowane, najbardziej użytecznym kryterium podziału i selekcji wydaje się prezentowana w niej interpretacja religijnych i filozoficznych źródeł wolnomularstwa. Abstrahując w tym miejscu od koncepcji nienaukowych i irracjonalnych, a związanych głównie z tzw. spiskową teorią dziejów, wymieńmy najpoważniejsze z pozostałych koncepcji:

1. Pogląd o ateistycznym, względnie liberytańskim charakterze osiemnastowiecznego wolnomularstwa, rozpowszechniony zwłaszcza w dobie reakcji na Rewolucję Francuską (Augustin Barruel i François Lefranc). Nie znajduje on ostatnio poważnych zwolenników; stoi w sprzeczności ze znanymi faktami i jako taki nie zasługuje na specjalną dyskusję¹⁶.

2. Dominujący w starszej historiografii niemieckiej pogląd o zasadniczym znaczeniu protestantyzmu dla powstania i rozwoju wolnomularskiej dog-

matyki. W wariacie radykalnym łączy się on z tezą o całkowitej zgodności zasad „sztuki królewskiej” - sprowadzonych tu do zasad czysto etycznych i sentymentalnego humanitaryzmu - z luterąską ortodoksją. Wolnomularstwo traktowane jest jako ezoteryczna forma protestantyzmu. Na kierunku tym silnie zaważyło stanowisko „zreformowanego”, etycznego wolnomularstwa prusko-niemieckiego; nie ma ono jednak związku z faktem, iż poprzedzająca wolnomularstwo formacja Różokrzyżowców w istocie miała protestancki - choć daleki od ortodoksji - charakter. Zwolennicy wzmiankowanej koncepcji „sztuki królewskiej” odrzucają, rzecz jasna, tezę o ateizmie, względnie deizmie pierwszych „spekulatywnych” wolnomularzy brytyjskich, do których systemu etycznego często równocześnie nawiązują. Wymieńmy tu, jedynie tytułem przykładu, takich autorów jak: Heinz Brauweiler, Gotthilf Schenkel, August Wolfstieg, Hans Schick; także Karol Serini, polski duchowny protestancki i wolnomularz w jednej osobie¹⁷.

Pogląd o niesprzeczności, czy nawet tożsamości myśli wolnomularskiej z teologią i etyką protestancką, uznanie jej za ezoteryczną czy też mistyczną formę chrześcijaństwa posiada swój odpowiednik na gruncie katolickim, zwłaszcza we Francji. Autor wielu prac na temat masonerii, Alec Mellor, podkreśla, iż czysto etyczne cele *l'art royale* nie były nigdy sprzeczne z doktryną Kościoła katolickiego, i że ten ostatni po początkowym zaniepokojeniu faktem rozszerzenia się tajemnego związku (antymasońskie bulle Klemensa XII i Benedykta XIV z 1738 i 1751 r.) pogodził się z nim całkowicie. Dowodzi tego bulla *Inscrutabili* z 1775 r. wydana przez Piusa VI. Dokument papieski wyliczając filozoficzne błędy XVIII w. masonię pomija zupełnym milczeniem. Zdaniem Mellora, antyklerykalizm wolnomularski zrodził się dopiero w okresie po Rewolucji Francuskiej¹⁸. Ostatni pogląd, upowszechniony również w historiografii niemieckiej, ma dziś wielu zwolenników; należy do nich znany austriacki masonolog, Dieter A. Binder¹⁹.

3. Najczęściej spotykane ujęcie, w ostatnich jednak latach tracące na popularności, podkreśla związki pomiędzy ideałami „sztuki królewskiej” a racjonalizmem. W szczególności uwypuklane są tu związki z różnymi wariantami deizmu, a więc poglądami, których istotę stanowi o d r z u c e n i e religii objawionej, tym samym traktowanie wszystkich religii pozytywnych jako fałszywych. Tezę taką prezentują: John Bartier, Pierre Chevallier, Winfried Dotzauer, Klaus Epstein, Bernard Fay, Paul Hazard, Bernard E. Jones, Helmut Reinalter; w Polsce głównie Leon Chajn, Maria Ossowska i Józef Ujejski²⁰. Wymienieni autorzy wskazują na deistyczne podłoże głównego manifestu wczesnego wolnomularstwa angielskiego — *Constitutions* Jamesa Andersona (ok. 1680-1739), opublikowanych z inicjatywy wielkiego mistrza Pierwszej Wielkiej Łoży, Johna Theophilusa Desaguliersa (1683-1744). Głoszą przy tym pogląd, że trzystopniowe, „symboliczne”, zwane również świętojańskim i błękitnym, wolnomularstwo brytyjskie

wyznaczało (i wyznacza) główny i najważniejszy nurt w rozwoju „sztuki królewskiej”. W świetle tego burzliwy, zwłaszcza na kontynencie, rozwój hermetycznych i mistycznych gałęzi wolnomularstwa świadczyć miał o radykalnym odejściu od pierwotnych zasad ideowych²¹. Stanowisko to podzielają dziś niektóre obediencje anglo-amerykańskie, także niemieckie, skandynawskie i francuskie”.

4. W ostatnim okresie coraz wyraźniej zarysowuje się pogląd odmienny od poprzedniego. Jego zwolennicy wskazują na genetyczne związki wolnomularstwa z siedemnastowiecznym hermetyzmem, zwłaszcza alchemią i świętą kabałą, z filozofią neoplatońską, wreszcie z nurtami mistycznymi - tak w chrześcijańskim, jak i gnostyczo-teozoficznym wydaniu. Były to systemy alternatywne wobec doktryn kościelnych (protestanckich i katolickiej) z jednej strony, i w stosunku do deizmu i ateizmu z drugiej, systemy mocno osadzone w odnowionej w epoce Renesansu tradycji platońskiej²³. Autorzy, tacy jak: Matthiew Smith Anderson, Paul Arnold, Antoine Faivre, Michael W. Fischer, Karl R.H. Frick, Robert F. Gould, Alice Joly, René Le Forestier, Oswald Wirth; w Polsce zaś Ludwik Hass i po części Emanuel Rostworowski, podważają tezę o czysto deistycznym charakterze andersonowskich *Konstytucji*, bądź też traktują dzieło Wielkiej Łoży Londynu jako symptom odejścia (chwilowego) od właściwych „sztuce królewskiej” zasad mistyczo-hermetycznych²⁴.

Interesująco prezentuje się na tym tle stanowisko pośrednie. Louis Guinet, na przykład, nie negując deizmu *Konstytucji* 1723 r. stwierdza, iż obok *Premier Grande Lodge of London* istniały stare loże „jakobickie” (grupujące zwolenników Stuartów), których rytuały i symbolika nawiązywały do teozofii angielskich Różokrzyżowców²⁵. Właśnie za pośrednictwem „jakobitów” - potwierdzają to badania Alberta Lantoine - mistyczo-hermetyczny kierunek „sztuki królewskiej” zaszczerpiony został na kontynencie. Pogląd ten uzyskał niedawno wsparcie ze strony Davida Stevenson, który źródła wolnomularskiego ezoteryzmu dopatruje się w lojalnych wobec Stuartów szkockich lożach, ideowo uformowanych już z początkiem XVII wieku²⁷.

W ostatnim kierunku historiograficznym wyróżnić powinniśmy grupę autorów, którzy zabierali głos w szczególnie interesującej nas kwestii etyczno-estetycznych implikacji myśli wolnomularskiej. Należą do niej w pierwszym rzędzie historycy francuscy i niemieccy: Auguste Viatte, Ferdinand Josef Schneider, Jakob Minor, w latach sześćdziesiątych zaś wspomniany już Louis Guinet oraz Rolf Christian Zimmermann²⁸. O ile koncentrowali się oni na historyczno-literackim materiale źródłowym, o tyle Arthur O. Lovejoy, ostatnio zaś Joseph Rykwert i Adrien von Buttlar zainteresowali się związkami pomiędzy poglądami środowiska wolnomularskiego w Wielkiej Brytanii a nowatorskimi prądami w dziedzinie architektury i urbanistyki²¹. Szczególnie wartościowe i inspirujące pozycje stanowią studia nad niemiecką

tradycją ezoteryczną XVIII w., opublikowane przez Guineta i Zimmermanna. Są one porównywalne z badaniami Antoine'a Faivre'a, odnosząc kwestie oświeceniowego - także wolnomularskiego - ezoteryzmu do światopoglądu artystycznego dwóch twórców niemieckich: Zachariasza Wernera (1768-1823) i młodego Johanna Wolfganga Goethego (1749-1832)³⁰. Podobne badania na gruncie polskim zawdzięczamy Zdzisławowi Kępińskiemu, który przeanalizował problem myśli ezoterycznej w twórczości Adama Mickiewicza³¹.

Wymienieni autorzy, reprezentujący pogląd o ezoterycznych korzeniach i charakterze myśli wolnomularskiej, dokonują swych analiz na gruncie różnych metodologii i z różnych punktów widzenia. Płynie stąd wielość terminów określających właściwy przedmiot badań: „okultyzm” (Viatte), „ezoteryzm” (Guinet, Faivre), „hermetyzm” (Zimmermann, Stevenson, Kępiński) obok „illuminizmu”, „teozofii”, „neoplatonizmu” i „mistycyzmu”. Zakres pojęciowy tych terminów jest, oczywiście, różny, choć niektóre z nich można stosować wymiennie, jak „hermetyzm” i „ezoteryzm”³¹. Podobnie, jeśli idzie o wolnomularstwo; spotykamy się w literaturze z określeniami takimi, jak: „wolnomularstwo mistyczne”, „pansoficzne” i „hermetyczne” (Frick), także „ezoteryczne” (Faivre), „okultystyczne” (Le Forestier), „szkockie” (Lantoine)³³. Autor niniejszych rozważań jest zdania, iż cała dogmatyka „sztuki królewskiej” posiadała charakter ezoteryczny - w odróżnieniu od egzoterycznego - ponieważ „ukryta” była w wieloznacznych i trudnych do odczytania dla profana symbolach i alegoriach³⁴. Cechę specyficzną „sztuki królewskiej” stanowił niezmiennie jej tajemny charakter. Przyjęcie do związku oznaczało wtajemniczenie, a więc wprowadzenie w treść bogatej symboliki i mitologii masonskiej. Wtajemniczenie to miało zawsze charakter misteryjny, a istotą misterium było stopniowe, podzielone na etapy „oświecenie” kandydata. Dopiero na ogólnym tle wolnomularskiego ezoteryzmu wyróżnić możemy poszczególne jego odłamy czy kierunki, jak mistyczny (pansoficzny), alchemiczny (hermetyczny) z jednej i racjonalistyczno-humanitarny z drugiej strony.

Z powyższego przeglądu stanowisk historiografii wynikałoby, że istotna rola w naukowym sporze przypadła kwestii pierwotnego charakteru związków wolnomularzy „spekulatywnych” - tak w okresie poprzedzającym powstanie *Premier Grand Lodge of London*, czyli przed 1717 r., jak i w pierwszym ćwierćwieczu po jej utworzeniu, to jest do chwili zdominowania masonerii kontynentalnej przez nurty pseudorycerskie, mistyczne i hermetyczne. Aktualna dyskusja stanowi przedłużenie zarysowanego już w połowie XVIII w. sporu na temat właściwego znaczenia dogmatyki, rytuału i symboliki wolnomularskiej, zwłaszcza zaś celu, jaki przyświecać miał „pierwotnej” masonerii. Problemy te były przedmiotem kilku konwentów wolnomularskich, m.in. w Wilhelmsbad w 1782 r., dwu konwentów paryskich w 1785 i 1787 r. zorganizowanych przez Filaletów, związek paramasoński zajmujący

się badaniem historii i dogmatyki „sztuki królewskiej”³⁵. Zastanawiająca jest przy tym okoliczność, że zaledwie ćwierć wieku po powstaniu pierwszej organizacji wolnomularzy „spekulatywnych” dzieje i po części sam cel masonerii zakryte były dla oczu współczesnych! (Otwierało to pole najbardziej fantastycznym domysłem, z których szczególną popularność zdobył wywodzący masonerię ze zlikwidowanego za panowania Filipa Pięknego zakonu templariuszy.) A przecież - w tej materii zgodna jest większość autorów - historia mularstwa spekulatywnego nie liczyła wówczas więcej niż jedno stulecie!

Nasuują się w tym miejscu nieodparcie wnioski, że: 1° głębszy cel wolnomularstwa nie mógł być - ze względu na wyrażoną za pośrednictwem symboli ezoteryczną treść jego doktryny - jednoznacznie i ostatecznie określony; 2° „sztuka królewska” stanowiła element finalny dłuższego procesu historycznego, niejako wierzchołek góry lodowej, której właściwy kształt i rozmiary zatopione zostały w przeszłości.

Wysunięta jeszcze w XVIII w. hipoteza niemieckiego historyka, Johanna Gottlieba Buhlego (1763-1821) o ideowych związkach masonerii spekulatywnej z siedemnastowieczną doktryną Rożokrzyżowców stała się impulsem do intensywnych badań historycznych, których celem było nie tylko wsparcie tezy Buhle'a, lecz także wskazanie konkretnych powiązań pomiędzy wczesnymi lożami angielskimi a domniemanymi organizacjami spod znaku „róży i krzyża”³⁶. Olbrzymi wysiłek badawczy przyniósł skromne rezultaty - nie tylko dlatego, że nieliczne wzmianki źródłowe na temat najstarszych związków wolnomularskich nie pozwalają prawomocnie orzekać ani o ich składzie, ani też o ideowym obliczu. Dotyczy to zwłaszcza loż angielskich, jako że dzięki pracy Davida Stevensona nasza wiedza na temat loż szkockich jest znacznie bogatsza³⁷. Zasadniczy powód naukowego fiaska związany był z faktem, który w 1973 r. lapidarnie ujął Karl R. Frick: „historia tzw. »starszych« Rożokrzyżowców jest jedynie historią ich piśmiennictwa”³⁸.

Jeśli brak przekonujących dowodów na istnienie prawdziwej organizacji Rożokrzyżowców (a więc takiej, która by nie była zwykłym kręgiem przyjaciół czy kolegów) sprawił zawód historykom wolnomularstwa, to nie można tego powiedzieć o historykach idei. Badania ostatnich dwóch dziesięcioleci przyniosły odkrycie ważnego a zapomnianego rozdziału w historii siedemnastowiecznej myśli europejskiej - programu „generalnej reformacji” Johanna Valentina Andreae (1586-1638) i jego zwolenników w kilku krajach naszego kontynentu. Jednocześnie głośne prace angielskiej autorki, Frances A. Yates nad tradycją hermetyczną w myśli późnorenesansowej i wczesnobarokowej podniosły intelektualny ruch Rożokrzyżowców do rangi „epoki”, a nawet „cywilizacji”³⁹. Odkryta przez autorkę „cywilizacja” Rożokrzyżowców trwała krótko: narodziła się w pierwszych latach XVII w. w Anglii i Niemczech, zaś kres jej wyznaczył wybuch wojny trzydziestoletniej, konkretnie bitwa pod Białą Górą w 1620 r. i upadek „zimowego”

króla Czech, księcia Palatynatu, Fryderyka V. Zdaniem Frances Yates, zagładę ruchu przyniosły wydarzenia polityczne, ponieważ u jego źródeł znajdowały się plany nie tylko o charakterze religijnym i naukowym, lecz także politycznym. Właśnie stwierdzenie, że „epoka” Różokrzyżowców miała również aktualno-polityczne korzenie, stanowi jedno z najważniejszych odkryć autorki⁴⁰. Analiza znacznej części piśmiennictwa kręgu „róży i krzyża” pozwoliła Frances Yates sformułować generalny wniosek, iż „z czysto historycznego punktu widzenia stanowi ono fazę europejskiej kultury pomiędzy Renesansem i tak zwaną rewolucją naukową siedemnastego stulecia”⁴¹.

Charakter i historyczne znaczenie „epoki” Różokrzyżowców dają się - zdaniem Yates - opisać jako swoiste „oświecenie”, i to nie tylko dlatego, że siedemnastowieczni autorzy posługiwali się tym właśnie terminem. Badaczka wskazuje również na liczne podobieństwa pomiędzy postulatami Różokrzyżowców a programem wczesnego Oświecenia w Anglii, Niemczech, Francji i innych krajach Zachodu. Problem ten stanowi jednak margines zainteresowań autorki *Oświecenia Różokrzyżowców*, jeśli w ogóle go porusza, to jedynie w celu uzasadnienia tytułu pracy⁴².

Koncepcję „oświecenia Różokrzyżowców” podjął w 1981 r. wspomniany wcześniej austriacki historyk, Michael W. Fischer w pracy *Die Aufklärung und ihr Gegenteil**. Obszerny wywód tego autora służy przeprowadzeniu tezy o degeneracji utopijnego programu „starszych” Różokrzyżowców - na gruncie doktryny i w praktycznym działaniu ich osiemnastowiecznych następców, Zakonu Złoto- i Różokrzyżowców. Pod wieloma względami dyskusyjna praca Fischera porządkuje przecież olbrzymi materiał źródłowy dotyczący dwóch „oświeceń” - XVII i XVIII w. - ułatwiając tym samym kontynuowanie badań nad tym zagadnieniem.

Tak Frances Yates, jak i Michael W. Fischer zwrócili uwagę na ideowe związki pomiędzy „oświeceniem Różokrzyżowców” a wczesnym wolnomularstwem brytyjskim. Praktycznie jednak nie wyszli poza tezy przedstawione na przełomie XVIII i XIX w. przez Johanna Gottlieba Buhlego, uściślając jedynie poszczególne sformułowania lub poprawiając błędy faktograficzne i bibliograficzne, popełnione przez tego autora. Fischer, zgodnie z główną tezą swojej książki, wskazał na stopniowe w XVIII w. odejście „utopii tajnego związku” od jej pierwotnych założeń - tym samym na „błędy i wypaczenia” masonerii doby Oświecenia. Tymczasem materiał dowodowy zgromadzony przez Fischera pozwala sformułować wnioski zasadniczo różniące się od tych, które sam wyciągnął. Wydaje się, a uzasadnieniu tej opinii służy znaczna część niniejszej pracy, że wpływ ruchu Różokrzyżowców na następną epokę wcale nie musiał prowadzić „na manowce” czy też do „antypodów” głównego nurtu Oświecenia. Przeciwnie, jeśli uznać za dominujący kierunek wyznaczony dokonaniem takich myślicieli jak Leibniz i Newton, jak Monteskiusz i Rousseau, jak wreszcie Lessing,

Kant i Goethe, to stwierdzić będziemy musieli, że zasady programu z XVII w. przetrwały - choć w różnym stopniu u poszczególnych autorów - aż do schyłku epoki światła.

3. „Sztuka królewska” wobec kryzysów XVII i XVIII w. Główne tezy pracy

Główny przedmiot niniejszej pracy stanowią wzajemne relacje między *Rosenkreuzerei* i masonerią, pojmowanymi jako ruchy intelektualne (masoneria również jako „instytucja”), a ideowymi kryzysami XVII i XVIII w. „Sztuka królewska” Różokrzyżowców i wolnomularstwa potraktowana została jako wielokierunkowa reakcja światopoglądowa na występujące w różnych okresach i w różnych miejscach Europy kryzysy polityczne, społeczne, religijne i związane z nimi kryzysy wartości.

Interpretacja taka zaprzecza tradycyjnemu ujęciu osiemnastowiecznej masonerii jako wyłącznie „awangardy”, czy też „forpocztę” Oświecenia, równocześnie zaś - rzadziej spotykanemu - przedstawieniu masonerii jako ideologicznego sojusznika „starego porządku” (argument z udziału w ruchu monarchów, arystokracji rodowej i dostojników Kościoła katolickiego)³⁴. Autor proponuje w zamian dynamiczny, zmienny w czasie i przestrzeni obraz wolnomularstwa.

W opinii autora, „sztuka królewska” (rozumiana tu szeroko, jako synteza dokonań tak Różokrzyżowców, jak i ich masońskich następców) spełniała różnorakie funkcje - od religijnej poczynając, na politycznej kończąc - zawsze dzięki tworzeniu praktycznej alternatywy dla danego problemu czy dylematu światopoglądowego. Dlatego też mówić możemy o alternatywie wolnomularskiej jako swoistym fenomenie myśli nowożytnej.

Wielość funkcji doktryny wolnomularskiej wynikała wprost z jej ezoterycznego charakteru. Równocześnie eklektyczny, zarazem synkretyczny charakter systemu, odziedziczonego po nowożytnych neoplatonikach i hermetystach, powodował, iż na jego gruncie ścierać się mogły i przetapiać w nową całość najróżniejsze, często sprzeczne ze sobą tendencje XVII i XVIII w. Stąd, na przykład, łatwość z jaką przyswajał on nowatorskie koncepcje społeczne z jednej, i zdobycze naukowego przyrodoznawstwa z drugiej strony. Jako system otwarty wolnomularstwo było w stanie udzielić odpowiedzi na wiele pytań, jakie stawiały czasy, rozwiązać wiele problemów - i to na różne sposoby. Konkretnie rozwiązanie, a więc interpretacja ogólnych zasad i założeń, zależało w masonerii od samych zainteresowanych. Posługując się jednym uniwersalnym językiem, językiem symboli i alegorii, mogła ona przemawiać wszystkimi językami świata. Mogła też zwracać się do wyznawców różnych religii i do przedstawicieli różnych środowisk, do ludzi o różnym poziomie intelektualnym.

Zbliżając się do wielkich religii poprzez swój uniwersalizm, wolnomularstwo odróżniało się od nich z racji poznawczego indywidualizmu i subiektywizmu. W przeciwieństwie do religii pozytywnych nigdy nie stworzyło skończonego systemu, nie wypracowało spójnej doktryny. W ścisłym związku pozostaje z tym fakt, że masoneria nigdy nie posiadała ani swojego papieża, ani też soboru. Nigdy też - wbrew obiegowym opiniom - nie tworzyła jednej lub jednolitej organizacji. Od momentu swoich narodzin w XVII w. była ruchem rozpadającym się na wiele ostro konkurujących ze sobą odłamów - mimo energicznych prób ujednoczenia i scentralizowania tego ruchu, podejmowanych na licznych w XVIII w. konwentach⁴⁵. Po trzystu pięćdziesięciu latach istnienia na ruch ten składa się ponad trzysta organizacji i stowarzyszeń, grupujących ok. 8 mln ludzi mówiących wszystkimi językami świata, wyznających wszystkie wielkie religie, reprezentujących różne poglądy polityczne - za wyjątkiem skrajnej lewicy i radykalnej prawicy⁴⁶.

Zaproponowane tu ujęcie problemu wolnomularstwa pozwoliłoby przeprowadzić - w odniesieniu do XVII i XVIII w. - następujące, powiązane ze sobą tezy:

1. Część swoich zasad ideowych, ale równocześnie wszystkie swoje funkcje, a także symboliczny język i inicjacyjny charakter, wolnomularstwo przejęło bezpośrednio lub pośrednio od ruchu Różokrzyżowców. „Sztuka królewska” masonerii stanowiła praktyczną, *hic et nunc* realizację programu odnowy duchowej chrześcijaństwa, zaproponowanego przez Różokrzyżowców. Inaczej mówiąc, wolnomularstwo spekulatywne uaktualniło (w arystotelejskim tego terminu znaczeniu) i zinstytucjonalizowało utopię Różokrzyżowców o „reformacji całego szerokiego świata”.

2. Kwestia ideowych związków pomiędzy ruchem Różokrzyżowców i masonerią może być stosunkowo łatwo rozstrzygnięta, jeśli obie formacje przeanalizujemy nie tylko pod kątem zawartości programów, lecz także - lub nawet głównie - z punktu widzenia podjętych przez nie intelektualnych funkcji. Te ostatnie więc powinny znaleźć się w centrum refleksji przyszłych badaczy zagadnienia.

3. Od początku XVIII w. ruch wolnomularski stanowił platformę, na której ujawniały się społeczne i światopoglądowe konflikty „epoki światła”. Na gruncie „sztuki królewskiej” ulegały one - do pewnego stopnia i do pewnego czasu - rozładowaniu. Dlatego też mówić można o kompensacyjnej, czy psychoterapeutycznej funkcji oświeceniowego wolnomularstwa.

4. Wewnętrznie zróżnicowany pod względem ideowym ruch wolnomularski był w XVIII w. zwierciadłem niepokojów i frustracji z jednej strony tych grup, które awansując przeżywały trudności adaptacji do nowych ról społecznych, politycznych etc. (np. nowej szlachty, nowej burżuazji czyli tzw. *dzentelmenów* w Anglii, młodej inteligencji w krajach

Europy Środkowej, artystów działających w warunkach wolnej konkurencji i rynku itp.), z drugiej zaś tych środowisk, których pozycja uległa osłabieniu (np. różnej kategorii szlachty, arystokrację rodową włączając, burżuazji starego typu itd.).

Przedstawione tu tezy autor pragnąłby zilustrować w pracy kilkoma historycznymi przykładami, które mogłyby służyć jako praktyczny sprawdzian całej koncepcji.

Pierwszy, o największym dziejowym znaczeniu, dotyczy ukształtowanej w pierwszym dziesięcioleciu XVII w. formacji Różokrzyżowców. Reinterpretując, zarazem syntetyzując w jeden system rozliczne wątki myśli Renesansu: filozofii neoplatonickiej, hermetyzmu, filozofii przyrody i w końcu reformacji luteranckiej, „starsze”, to znaczy pierwsze pokolenie Różokrzyżowców ogłosić mogło swój program „generalnej reformacji całego szerokiego świata”. Anonimowe wystąpienia organizatora ruchu, pastora z Tybingi Johanna Valentina Andreaego miały miejsce w latach 1614-1616; spotkały się z silnym i szerokim oddźwiękiem wskazującym, iż program zaprezentowany w manifestach *Fama* i *Confessio* oraz w powieści *Chymische Hochzeit* dotknął ważnych problemów współczesności. Enuncjacje rzekomego tajnego bractwa uczonych, czytane i komentowane nie tylko w Niemczech, lecz także we Francji, Anglii, Holandii, Polsce i Czechach, wywołały szeroki ruch intelektualny, przez współczesnych nazwany „manią Różokrzyżowców”. Owa, nieszkodliwa raczej „mania” spowodowała, że pierwotny program kręgu przyjaciół z Tybingi uległ znacznym modyfikacjom: w kierunku ściśle alchemiczno-hermetycznym oraz w kierunku związanym z projektem powołania międzynarodowej akademii nauk. Nurty te, rozwijające się zwłaszcza na terenie Wysp Brytyjskich, dały praktyczne owoce, inspirując łoże wolnomularskie nowego typu, a także działania twórców londyńskiego *The Royal Society*, pierwszej brytyjskiej akademii nauk (1660-1662).

Drugi z przykładów związany jest z angielskimi początkami ruchu wolnomularstwa spekulatywnego i powstaniem systemu ukonstytuowanej w 1717 r. Wielkiej Łoży Londynu (tzw. *The Premier Grand Lodge*), która obejmowała trzy łoże londyńskie i łożę w Westminster. Podstawę organizacyjną i ideową tej części ruchu stanowiły opublikowane w 1723 r. *The Constitutions of the Free and Accepted Masons* autorstwa pastora prezbiteriańskiego Jamesa Andersona. Konstytucje Wielkiej Łoży Londynu uzupełnione zostały i zmienione w edycji drugiej z 1738 r. - tworząc kanon trójstopniowej brytyjskiej masonerii zwanej błękitną lub świętojańską. System, który szybko upowszechnił się w krajach Europy kontynentalnej, stanowił alternatywę dla łoż typu tzw. jakobickiego, grupujących zwolenników wygnanego Jakuba II Stuarta. Już w pierwszych latach XVIII w. posiadały one odgałęzienia w katolickich krajach Europy: we Francji, Włoszech, może nawet w Polsce.

Kolejny z proponowanych przykładów to łożę nowego, tzw. szkockiego

typu, powstałe we Francji ok. 1740 r. Masoneria „szkocka” (jej związek z lożami w Szkocji pozostaje wciąż kwestią otwartą, zwłaszcza po ukazaniu się w 1988 r. cytowanej już pracy Stevenсона, wskazującej nowy „śląd szkocki”) dodawała do trzech stopni wtajemniczenia, znanych masonerii angielskiej, stopnie wyższe - przepojone duchem ezoterycznego, mistycyzującego chrześcijaństwa. Systemy stopni wyższych zrobiły zawrotną karierę w następnym ćwierćwieczu, majoryzując wolnomularstwo w większości krajów Europy kontynentalnej. Szczególną popularność zdobyły we Francji - gdzie się narodziły w znanej nam formie - oraz w Niemczech i Skandynawii. Tam, gdzie nie wywalczyły sobie pozycji dominującej, konkurowały z masonerią wywodzącą się z tradycji Wielkiej Loży Londynu. Swój spektakularny, trwający do dnia dzisiejszego sukces wolnomularstwo szkockie zawdzięczało między innymi temu, że wchłonęło i dostosowało do swych wymogów żywą już w połowie XVIII w. legendę wiążącą genezę masonerii z zakonami rycerskimi, a zwłaszcza z zakonem templariuszy. Pluralizm i eklektyzm ideowy loż szkockich pozwalał im w sposób nad wyraz skuteczny pełnić właściwą „sztuce królewskiej” funkcję kompensacyjną.

Odrębną egzemplifikacją postawionych przez autora tez jest kwestia estetycznych konsekwencji i funkcji „sztuki królewskiej”. Przykład chronologicznie i merytorycznie wiąże się z działalnością środowiska *Premier Grand Lodge* z 1717 r., ale jego znaczenie jest, rzecz jasna, znacznie szersze. w równym stopniu jak Wielkiej Loży problem dotyczy konkurencyjnych wobec niej systemów. Na przykładzie oficjalnych i wewnątrzłożowych enuncjacji wolnomularskich możemy się przekonać, iż „sztuka królewska” pierwszej połowy XVIII w. inspirować mogła teorie i programy natury czysto estetycznej. Zdolność tę zawdzięczała swojemu neoplatońskiemu obliczu filozoficznemu, szczególnie zaś kreatywnej mocy symbolicznego języka.

4. Źródła i ich interpretacja

Istnieje zasadnicza różnica pomiędzy charakterem i liczebnością bazy źródłowej historii „starszych” i „średnich” Różokrzyżowców a przekazami źródłowymi dotyczącymi początków masonerii spekulatywnej. Ruch Różokrzyżowców, jako międzynarodowa formacja i ruch intelektualny manifestujący się za pośrednictwem słowa drukowanego, pozostawił po sobie znaczną spuściznę, liczącą około dwustu tytułów. Dokładne określenie liczby publikacji nie jest, rzecz jasna, możliwe. Wynika to głównie z umowności czy też nieostrości kryteriów, na podstawie których daną pozycję zaliczyć możemy do gatunku „róży i krzyża”. Charakterystyczne dla piśmiennictwa Różokrzyżowców jest to, że bez mała trzy czwarte tytułów wyszło spod pióra ograniczonego kręgu dwudziestu-trzydziestu autorów. Wskazywałyoby to na okoliczność, iż sprawcy trwającej kilkanaście lat

wrzawy to stosunkowo niewielka, elitarna grupa.

Jeśli pominąć wyjątki takie, jak najwcześniejsze wystąpienia Johanna Valentina Andreaego (*Fama*, 1614, *Confessio*, 1615, *Chymische Hochzeit*, 1616, *Turbo*, 1616), czy utwory Theophila Schweigharta (właśc. Daniela Móglinga), Michaela Maiera i Roberta Fludda, większość publikacji to stosunkowo małej objętości (1-2 arkusze wydawnicze) pisma polemiczne o w pełni egzoterycznym charakterze. Obszerniejsze rozprawy teologiczne i filozoficzne nie należą do głównego nurtu „oświecenia Różokrzyżowców”, które miało - identycznie jak właściwe, osiemnastowieczne Oświecenie - charakter krytyczno-polemiczny, stawiało na szybkość i aktualność reakcji. Zwraca uwagę fakt, iż pominiawszy niektóre manifesty Andreaego oraz traktaty Fludda, utwory Różokrzyżowców pisane były nie po łacinie, lecz w językach narodowych. Tylko niektóre, jak *Confessio*, przełożone zostały na język łaciński, co niewątpliwie zwiększyło krąg ich odbiorców. Głośny spór teologiczno-filozoficzny pomiędzy Różokrzyżowcem angielskim, Robertem Fluddem a najpoważniejszym adwersarzem ruchu, francuskim mnichem Marinem Mersennem nie wywiązałyby się zapewne nigdy, gdyby Fludd nie publikował po łacinie. W interesującym nas okresie znajomość głównych języków narodowych po obu stronach dzielącego Europę religijnego i politycznego frontu nie była zbyt częsta; w świetle tego faktu łatwo pojąć wagę postulatu wysuniętego przez Różokrzyżowców, aby uczeni posiadli znajomość języków narodowych. Kwestia języków to zasadniczy dla myśli początku XVII w. problem załamania się chrześcijańskiego uniwersalizmu i związanych z tym prób odbudowania go na nowych zasadach.

Differentia specifica literatury z kręgu „róży i krzyża” to jej anonimowość; wyjątek od tej reguły reprezentują autorzy publikujący w Anglii - Michael Maier i Robert Fludd. Niemalże wszystkie pisma niemieckojęzyczne ukazały się anonimowo lub pod pseudonimami (trudno dziś orzekać, na ile łatwe były one do rozszyfrowania); nierzadko jeden autor - jak Friedrich Grick - występował pod kilkoma pseudonimami. Jak wskazuje przykład Gricka, erudyty i autora obdarzonego dużym talentem literackim, fakt występowania pod różnymi nazwiskami wiązał się nie tyle z obawą przed represjami za „nieprawomyślność”, co z intelektualną prowokacją, polegającą na tym, że Grick wcielał się kolejno w swoich zwolenników i adwersarzy. Wydaje się, że właśnie towarzyszący Różokrzyżowcom element mistyfikacji i prowokacji stanowił główny motyw ukrywania przez autorów ich prawdziwych nazwisk. Wiąże się z tym również kwestia „tajności” rzekomego bractwa uczonych, do członkostwa w którym autorzy chętnie się przyznawali; jako adeptci „niewidzialnego kolegium” Christiana Rosenkreuza nie mogli - rzecz jasna - ujawniać swych personaliów. Jeśli z dwudziestowiecznego punktu widzenia konspiracje Różokrzyżowców wydają się naiwne, to wcale nie musiało tak być w opinii współczesnych. Nie brak było autorów odnoszących się do „manii Różokrzyżowców” z należyтым dystansem, jednakże większość

polemistów traktowała swoje zadanie ze śmiertelną powagą. O wadze, jaką na przykład w obozie katolickim przydawano enuncjacjom Andreaego i jego zwolenników, świadczy piśmiennictwo wspomnianego wcześniej Mersenne'a.

Anonimowość autora nie oznaczała przecież anonimowości wydawcy. W wypadku publicystyki Różokrzyżowców nazwiska wydawców stanowią o tyle ważny element zewnętrznej krytyki źródeł, o ile same domy wydawnicze brały udział w ruchu. Uczestnictwo czołowych wydawców protestanckich Niemiec, także Anglii czy Holandii w religijnych i politycznych ruchach XVII w. stanowi odrębny problem, który znalazł się tylko na marginesie naszych zainteresowań. Odnotujmy w tym miejscu jedynie, że tacy wydawcy, jak Johannes De Bry, właściciel domów wydawniczych i drukarni we Frankfurcie nad Menem i w Oppenheimie, jak Wilhelm Wessel ze stolicy heskiej Cassel, byli nie tylko biernymi uczestnikami wydarzeń. De Bry, twórca kunsztownych sztychów ilustrujących m.in. dzieła Michaela Maiera, prowadził aktywną politykę wydawniczą, konsekwentnie promując myśl angielskich i niemieckich hermetystów i Różokrzyżowców. Jego powiązania rodzinne prowadziły do słynnej sekty religijnej, *Family of Love*, działającej na terenie Anglii i Holandii. Doktryna sekty miała wiele cech wspólnych z programem Różokrzyżowców i traktowana być może jako jedna z inspiracji dla Andreaego i jego kontynuatorów. Podobną rolę odegrał Wilhelm Wessel, spod którego pras wyszły manifesty ruchu: *Fama* i *Confessio*, i który zaprzyjaźniony był z przedstawicielami tybińskiego kręgu pierwszych Różokrzyżowców.

Ustalenie autorstwa, w niektórych wypadkach również wydawców piśmiennictwa Różokrzyżowców, okazało się dla historyków zadaniem trudnym, które też nie zostało zakończone w pełni. Szczególną zasługę poniósł na tym polu niemiecki historyk Hans Schick, który nie tylko rozwikłał zagadkę związaną z publicystyką Friedricha Gricka, lecz także ustalił autorstwo wielu innych pozycji. Niezwykle solidna i do dziś cytowana praca Hansa Schicka, opublikowana w Berlinie w 1942 r., powstała przecież w okolicznościach, które warto w tym miejscu odnotować. Studium na temat "starszych" Różokrzyżowców Schick opracował na zlecenie władz hitlerowskich (SS!), zainteresowanych problemem genezy wolnomularstwa! Pomoc, jaką uzyskał ów dyspozycyjny historyk, pozwoliła mu dotrzeć do wielu unikalnych pozycji, dziś zaginionych⁴⁷.

Poszukiwania, które podjął Hans Schick, prowadzą nas do zagadnienia dostępu do druków „starszych” Różokrzyżowców. Niektóre z nich, jak pierwsze manifesty Johanna Valentina Andreaego, miały po kilka wydań i doczekały się przekładów na język łaciński lub angielski. Historia owych przekładów odnotowana została w naszej pracy, ponieważ rzuca światło na problem krążenia idei, wzajemnych inspiracji i powiązań. O popularności i być może znacznym nakładzie *Fama* i *Confessio* świadczyć może fakt, że jej egzemplarze znalazły się w wielu bibliotekach europejskich. Manifesty

dotarły w XVII w. również do nieświeskiej biblioteki Radziwiłłów i dziś dostępne są w Bibliotece Narodowej w Mińsku Białoruskim (dawnej Bibliotece Lenina). Stosunkowo łatwo dostępne są niektóre prace Maiera i Fludda, większość jednak tytułów to prawdziwe „białe kruki”. Żadna biblioteka niemiecka nie posiada dziś nawet trzeciej części wszystkich wchodzących w grę pozycji. Największy niemiecki zbiór pism Różokrzyżowców znajdował się przed II wojną światową w *Preussische Staatsbibliothek zu Berlin*; z jej to zasobów (a także zasobów biblioteki uniwersyteckiej w Getyndze) korzystał głównie Hans Schick. Zniszczenia wojenne, a także fakt podziału słynnego księgozbioru na dwie części - wschodnio- i zachodniobierlińską - odmienił ten stan rzeczy. Zapewne dopiero niedawne zjednoczenie Niemiec przyniesie tu radykalną poprawę, jako że wiele druków znajdujących się we wschodniej części Berlina było praktycznie niedostępnych. Najważniejszym księgozbiorem niemieckim, z którego korzystał autor, była ulokowana w Berlinie Zachodnim *Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz*; identycznie, jeśli idzie o druki proveniencji wolnomularskiej.

Zadziwiające wypadki okresu II wojny światowej spowodowały, że prawdopodobnie największa dziś kolekcja druków „starszych” Różokrzyżowców znajduje się nie w Niemczech lub Anglii, lecz na terenie Polski⁴⁸. Mowa tu o liczącym ok. 1500 m bieżących (tj. ok. 140.000 jednostek) zbiorze masoników i hermetików w Ciężeniu nad Wartą. Z tej drugiej co do wielkości w Europie biblioteki w całości wolnomularskiej proveniencji Samodzielna Sekcja Zbiorów Masonskich Biblioteki Uniwersyteckiej w Poznaniu udostępnia dziś ok. 80.000 pozycji, wśród nich wiele druków Różokrzyżowców (łącznie 75 tytułów z XVII w.); pozostała część zbiorów jest sukcesywnie katalogowana.

Wśród księgozbiorów zawierających interesujące nas druki wymienić jeszcze należy Dział Starych Druków Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie; przechowywana tu kolekcja siedemnasto- i osiemnastowiecznych hermetików i masoników pochodzi głównie z księgozbioru Kościoła ewangelicko-augsburskiego w Warszawie. Pojedyncze pozycje odnaleźć można w Bibliotece Jagiellońskiej w Krakowie i Bibliotece Uniwersyteckiej we Wrocławiu. W celu ułatwienia ewentualnych dalszych poszukiwań i badań autor odnotował w przypisach miejsce przechowywania najrzadszych starodruków.

Ikonografia o tematyce charakterystycznej dla kręgu Różokrzyżowców, stanowiąca w pewnym stopniu przedmiot zainteresowania autora, to z reguły towarzyszące drukom miedzioryty i drzeworyty. Niestety, tylko nieliczne zachowały się do dnia dzisiejszego; dlatego też autor korzystał głównie z reprodukcji zamieszczonych w opracowaniach i nielicznych wydawnictwach źródłowych. Przedmiotem analizy nie były natomiast rękopisy. Najobszerniejsza, jak dotąd, bibliografia opublikowana przez Hansa Schicka zawiera tylko cztery pozycje, i to o drugorzędym z punktu widzenia

tematu znaczeniu (jest to korespondencja Andreaego z księciem brunszwickim i landgrafem heskim)⁴⁹. Na początku naszego stulecia z rękopisów przechowywanych w *Herzog-August-Bibliothek* w Wolfenbüttel korzystał Walter Begemann, zainteresowany udziałem Andreaego w brunszwickim *Sprachgesellschaft*⁵⁰. Również i ta kolekcja rękopisów, zawierająca listy tybińskiego pastora (obszernie cytowane przez Begemanna) nie wnosi wiele do tematu. Zasadniczym jednak powodem, dla którego źródła rękopiśmienne nie stały się przedmiotem analizy, jest fakt, iż tematem części pracy poświęconej Różokrzyżowcom pozostaje zjawisko krążenia idei, proces kształtowania się programu w efekcie publicznej dyskusji. Z tego też względu materiały, które nigdy nie weszły do intelektualnego obiegu, nie mają zasadniczej wartości. Wagę ma tu również okoliczność swoistego nadmiaru źródeł, zmuszająca raczej do selekcji niż do powiększania ich zasobu.

Oddzielny problem stanowią źródła proveniencji wolnomularskiej. Jak wskazywaliśmy już w pierwszym paragrafie niniejszego rozdziału, źródła dotyczące początków angielskiej masonerii spekulatywnej są niezwykle ubogie liczebnie i treściowo. Przyczyna takiego stanu rzeczy może być dwojaka:

- Zjawiska przenikania wykształconych dżentelmenów do łóż cechowych, formowania się nowych zasad ideowych, rytuałów i symboli składały się na proces historyczny tylko w ograniczonym stopniu „źródłotwórczy”.

- Powstałe w toku tego procesu źródła uległy zniszczeniu w okresie wojny domowej i politycznych przewrotów, trwających w Anglii bez mała pół wieku (1642-1688). Szczególnie panująca w okresie dyktatury Cromwella i purytanów nietolerancja religijna i polityczna mogła skłonić pierwszych wolnomularzy do zatarcia „kompromitujących” śladów.

Wiele argumentów przemawia tak na korzyść, jak i niekorzyść obu tez. Przytoczmy tylko najważniejsze z nich:

- Przeciwno tezie pierwszej świadczy stosunkowo znaczna obfitość źródeł dotyczących łóż na terenie Szkocji. Historiografia ostatnich dwóch stuleci nadmiernie skoncentrowała się na wypadkach rozgrywających się w Anglii, głównie ze względu na powstanie w tym kraju pierwszej organizacji wolnomularskiej o szerszym zasięgu - Wielkiej Łoży Londynu. Tymczasem właśnie w prowincjonalnej Szkocji dokonywał się historycznie ważny proces, którego śladów daremnie poszukiwano w metropolii⁵¹. Przyjęcie ostatniego argumentu obalałoby równocześnie tezę drugą, prowadząc do oczywistego wniosku, iż poszukiwane przekazy źródłowe nigdy na terenie angielskim nie powstały.

- Przeciwno tezie drugiej wysunąć można dodatkowo argument, iż zachowane dzienniki kluczowej tak dla Różokrzyżowców, jak i masonerii postaci, Eliasa Ashmole'a, prowadzone przez okres największego zamętu, zawierają zaledwie dwie krótkie wzmianki na temat wolnomularstwa⁵². Tak więc nie straty materialne, nie względy bezpieczeństwa, lecz marginalność

problemu masonerii byłaby przyczyną ubóstwa materiału źródłowego dla Anglii.

Jeśli poruszamy tu kwestię przyczyn podobnego stanu rzeczy, to głównie dlatego, że wiąże się ona ze sprawą zasadniczej wagi dla datowania początków tak angielskiej, jak i szkockiej masonerii spekulatywnej: czy w warunkach społecznego, ekonomicznego i politycznego chaosu ruch taki jak wolnomularstwo mógł się w ogóle zrodzić. Czy jego rozwój, zapoczątkowany jeszcze przed 1642 r., w warunkach względnego spokoju, nie musiał ulec zahamowaniu na wiele dziesięcioleci. Jeśli masoneria może być - zdaniem autora - traktowana jako reakcja na zamęt światopoglądowy, to nie znaczy to wcale, iż mogła być receptą na fizyczny gwałt i przemoc. Klubowy charakter stowarzyszeń wolnomularskich, ich powiązania z uczonymi i artystami, a także twórcami nieprofesjonalnymi (tzw. *dilletanti*) świadczyłyby mocno na korzyść ostatniej koncepcji. Warto podkreślić, iż żaden z czołowych historyków masonerii nie podjął poruszonych tu problemów.

Na koniec należy odnieść się do jeszcze jednej kwestii. Pokutuje do dziś pogląd, że wpływ na dostępność źródeł posiadają osławione „tajemnice masonów”. Cała, budowana przez wiele pokoleń wiedza na temat wolnomularstwa przeczy temu pogładowi; także niniejsza praca dowodzi, iż nie istniały jakiegokolwiek realne tajemnice - czy to filozoficznej, czy naukowej czy też politycznej natury - które byłyby udziałem wolnomularzy.

Problem szczupłości bazy źródłowej dotyczy jedynie okresu poprzedzającego powstanie Wielkiej Łoży Anglii. Od drugiego dziesięciolecia XVIII w. ilość przekazów źródłowych rośnie wręcz lawinowo. Wiąże się to nie tylko z liczebnym rozwojem „sztuki królewskiej”, lecz także z jej umiędzynarodowieniem. Rodzi się zjawisko ogólnoeuropejskiej cyrkulacji tekstów konstytucji, rytuałów, manifestów programowych; powstają nowe, specyficznie wolnomularskie gatunki literackie, takie jak poezja masońska, powieść inicjacyjna⁵³. Również samo zjawisko wolnomularstwa staje się przedmiotem licznych wystąpień i analiz; na temat „sztuki królewskiej” wypowiadają się dziennikarze, politycy, uczeni; głos zabierają rządy i Kościoły. Barwną paletę różnorodnych pod względem treści, formy i proveniencji przekazów można by podzielić na następujące kategorie:

- I. Źródła proveniencji wolnomularskiej, a wśród nich:
 - a. tzw. konstytucje i inne akty normatywne łoż w formie druków, rzadziej rękopisów; uchwały konwentów wolnomularskich;
 - b. towarzyszące zazwyczaj tym pierwszym „oficjalne” prezentacje historii masonerii;
 - c. drukowane i rękopiśmienne rytuały i tzw. katechizmy wolnomularskie;
 - d. protokoły posiedzeń łożowych i spisy członków (tzw. obrazy łoż) oraz inne akta łożowe;
 - e. memoriały i rozprawy prezentujące poglądy autorów na charakter

- i cele wolnomularstwa;
 - f. poezja wolnomularska, utwory prozatorskie (powieść inicjacyjna), zapisy nutowe itp.;
 - g. kalendarze i informatory;
 - h. źródła ikonograficzne, szczególnie grafiki.
2. Źródła proveniencji niemasońskiej:
- a. pamflety i satyry antymasońskie;
 - b. wymierzone w masonerię bulle papieskie i edykty władz świeckich;
 - c. publicystyka, literatura piękna i naukowa, której przedmiotem są problemy etyczno-religijne, filozoficzne, polityczne etc, bezpośrednio lub pośrednio związane z wolnomularstwem.

Wyliczenie nie obejmuje oczywiście wszystkich kategorii źródeł wyzyskanych w pracy; jednocześnie wymienione rodzaje przekazów posłużyły autorowi w niejednakowym stopniu. Najczęściej sięgał on po źródła, które dają wgląd w zagadnienia ideowe, w materię symboliki i rytuału, a więc po teksty konstytucji, manifestów programowych, katechizmów. Nieocenionym źródłem do poznania początków masonerii okazały się antymasońskie pamflety i satyry, i to nie tylko dlatego, że odbijają one te cechy ruchu, które najwyraźniej postrzegane były z zewnątrz. Wymierzonej w masonerię broszurze niejakiego Samuela Pricharda, prawdopodobnie ekswolnomularza, zawdzięczamy najstarszy (1730) tekst rytuału lożowego; pośrednio również polemiczny tekst Wielkiej Loży Londynu, zamieszczony w drugiej (1738) edycji jej *Constitutions*⁵⁴. Ten ostatni wyraża oficjalny pogląd londyńskiej obediencji na podstawowe kwestie ideowe „sztuki królewskiej”; między innymi zaprzecza opinii Pricharda, jakoby masoneria nie była depozytariuszem prastarej wiedzy hermetycznej⁵⁵.

Kryteria selekcji źródeł narzuciły: przedmiot pracy i przyjęta metoda badań. Luka źródłowa, jeśli idzie o siedemnastowieczne początki angielskich łóż nowego typu, zarazem efemeryczny lub wręcz apokryficzny charakter organizacji Różokrzyżowców często nie pozwalały przeprowadzić pozytywistycznej analizy typu *wie es eigentlich gewesen*. W tej sytuacji jedyną w miarę pewną drogą wydawało się poszukiwanie ideowych powiązań pomiędzy „oświeceniem Różokrzyżowców” a masonerią. Analiza źródeł dokonywana na gruncie historii idei pozwala przy tym przejść do porządku dziennego nad problemem trapiącym historyków wolnomularstwa - problemem mistyfikacji i fałszerstw dokonywanych przez wielu apostołów ruchu. Z czysto pozytywistycznego punktu widzenia prawie wszystkie „dokumenty założycielskie” poszczególnych obediencji wolnomularskich są apokryfami. Podobnie rzecz się przedstawia, jeśli idzie o Różokrzyżowców. Manifest bractwa Christiana Rosenkreutza z 1614 r. był klasyczną mistyfikacją - bez względu na to, że zainteresowany ideą Różokrzyżowców historyk nazwie ów apokryf „utworem utopijnym” lub „intelektualną

prowokacją⁵⁶. Mistyfikacja z jednej, zaś mit z drugiej strony - towarzyszące od zarania „sztuce królewskiej” - stanowiły przyczynę trwającej przez cały wiek XIX i znaczną część XX komedii omyłek historiograficznych. Trudności z oddzieleniem rzeczywistości od mitu, prawdy od fałszu, powodowały reakcje skrajne, prowadziły badaczy takich jak Wilhelm Begemann do odrzucenia w całości legend i mitów wolnomularskich, do zanegowania tych fragmentów tradycji „sztuki królewskiej”, które nie wiązały się z działalnością cechów muratorów i kamieniarzy. W rezultacie historycy tej szkoły nagminnie popełniali grzech, którego tak bardzo starali się uniknąć: wobec braku źródeł i niejednoznaczności istniejących przekazów spekulowali, tworzyli zawiłe konstrukcje myślowe i nie poddające się falsyfikacji hipotezy. Tym samym powiększali interpretacyjny chaos, stanowiący największy bodajże problem historiografii wolnomularstwa w całości wziętej.

Zakwestionowanie radykalnie pozytywistycznego podejścia badawczego nie oznacza stanowiska bezkrytycznego. Traktując z należyтым dystansem kwestię stosunku wolnomularskich legend i programowych enuncjacji do faktów społecznych, dostrzec w nich winniśmy fakty natury intelektualnej i psychologicznej, odbicie rzeczywistości świata idei. Nastawienie takie umożliwi nam odnalezienie w wolnomularskich legendach i paranaukowych spekulacjach wielu ważnych wskazówek co do zasad, genezy i ideowej ewolucji „sztuki królewskiej”. Proponowana przez autora próba bezpośredniej, tzw. naiwnej lektury legend masońskich wynika z przyjętej koncepcji wolnomularstwa jako tradycji, względnie fragmentu tradycji⁵⁷. Podobne podejście uzasadnia również znany postulat metodologiczny, nakazujący dostosować narzędzia poznania do jego przedmiotu. Chodzi o to, aby struktury diamentu nie badać za pomocą młota, zaś krawieckiej miary nie zdejmować z użyciem elektronowego mikroskopu.

PRZYPISY DO ROZDZIAŁU I

¹ Por. R. Federmann, *Die königliche Kunst. Eine Geschichte der Alchemie*, Wien 1964, s. V-VIII, 11 n.; na temat związków alchemii, architektury i wolnomularstwa na gruncie europejskiej tradycji mistycznej por. P. de Bouleau, *La mystique maçonnique*, [w:] M.-M. Davy, *Encyclopedie des Mystiques*, Paris b.r.w., s. 383-389.

² Por. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, tom 5: *Wszeczeństwo*, Warszawa 1980, s. 52 n, 75, 141 n, 144, 282, 288.

³ Do autorów konsekwentnie negujących zasadność podobnego rozróżnienia należy Wilhelm Begemann, którego zdaniem angielskie cechy muratorów już u progu epoki nowożytnej utraciły swój „operatywny” charakter, choć równocześnie nie stały się lożami masońskimi, por. W. Begemann, *Vorgeschichte und Anfänge der Freimaurerei in England*, Erstes Buch: *Die alten englischen Werklogen und ihre Sprösslinge*, Berlin 1909, s. 58 n.

⁴ Por 2: „Sztuka królewska” jako problem historiograficzny.

⁵ T. Cegielski, „Sztuka królewska” a chrześcijaństwo (Ezoteryzm wolnomularski w XVII « XVIII w.), „Kwartalnik Historyczny” 1984 (r. 92), s. 727-746; idem, *Wolnomularstwo brytyjskie i sztuka architektury od końca XVII do połowy XVIII wieku*, „Przegląd Humanistyczny” 1985 (t. 29), z. 11/12, s. 53-63; idem, *Das Freimaurertum des 18. Jahrhunderts und die Quellen der Romantischen Kunsttheorie*, [w:] R. Melville, C. Scharf, M. Vogt [wyd.], *Deutschland und Europa in der Neuzeit*. Festschrift für Karl Otmar Freiherr von Aretin zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1988, s. 377-393; idem, *Die Freimaurerei des 18. Jahrhunderts: Avantgarde oder Alternative der Aufklärung?* Vorwort von A.C. von Schwaiger, Münster 1989.

⁶ Por. rozdział VII.

T. Cegielski, *Freimaurertum des 18. Jhs.*, op. cit., s. 1-3.

Por. 2: „Sztuka królewska” jako problem historiograficzny.

Przełom pod tym względem jest zwłaszcza zasługą prac Frances Yates, które wydobyły racjonalne elementy programu Różokrzyżowców. Zmianie stanowiska historiografii dają wyraz najnowsze monografie Michaela W. Fischera oraz Davida Stevensona, por. *ibid.*

¹⁰ Por 4: *Źródła i ich interpretacja*.

Użyteczny przegląd stanowisk historiografii prezentuje Matthew Smith Anderson, por. idem, *Historians and the Eighteenth-Century Europe, 1715-1789*, Oxford 1979, s. 106-118.

¹² Powyższe stanowisko reprezentują m.in.: O.D. Street, *Symbolism of the Three Degrees*, New York 1924, s. 44-48, 64-68; A. Mellor, *Logen, Rituale, Hochgrade. Handbuch der Freimaurerei*, Uebersetzung von O. Jursa, Graz 1967, s. 129, 311; idem, *La vie quotidienne de la Franc-Maçonnerie française du XVIIIe siècle à nos jours*, b.m.w. 1973, rozdz. VII, s. 161-171.

¹³ Por. A.O. Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*, New York 1960, s. 1.

¹⁴ E. Panofsky, *Zum Problem der Beschreibung und Inhaltsdeutung von Werken der bildenden Kunst*, „Logos”, Bd. 21: 1932, s. 103-119; idem, *Studies in Iconology. Humanistic Themes in the Art of the Renaissance*, New York 1939, *Introductory*, s. 1-17; por. J. Białostocki, *Iconografia e Iconologia*, [w:] *Enciclopedia Universale dell'Arte*, vol. 7, Roma 1962, szp. 163-174.

¹⁵ W. Begemann, *Anfänge der Freimaurerei*, op. cit., zwł. s. 5 n; idem, *Die Anfänge der Londoner Grossloge*, [nadb. z:] „Zirkelkorrespondenz” 1911, nr 20: , s. 1-34; idem, *Comenius und die Freimaurer*, [ndb. z:] „Zirkelkorrespondenz” 1906, nr 1-2: s. 1-56.

¹⁶ A. Mellor, *Histoire de l'antichlérisme français*. Nouv. éd. revue et mise à jour, Paris 1978, s. 201-207; idem, *Nos Frères séparés, Les Francs-Maçons*, Paris 1961, s. 273 n.

¹⁷ H. Brauweiler, *Deutsche und Romantische Freimaurerei*, Köln 1916, s. 51-53; G. Schenkel, *Die Freimaurerei im Lichte der Religions- und Kirchengeschichte*, Gotha 1926, s. 6-24; A. Wolfstieg, *Werden und Wesen der Freimaurerei*. Abteilung I, Bd. 1: *Die allgemeine*

Entwicklung der politischen, geistigen, sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse vom 13. bis 18. Jahrhundert, wyd. 2, Berlin 1923, s. 146, 265 n.; K. Serini, *Symbol w wolnomularstwie*, Warszawa 1933, zwł. s. 20-23, 42 nn.

A. Mellor, *Anticléricalisme français*, op. cit., s. 208-219.

" D.A. Binder, *Die diskrete Gesellschaft. Geschichte und Symbolik der Freimaurer*, Graz 1988, s. 36 n.

²⁰ J. Bartier, *Laïcité et Franc-Maçonnerie*, Bruxelles 1958; P. Chevallier, *Histoire de la Franc-Maçonnerie française*, t. 1: *La Maçonnerie, École de l'Égalité, 1725-1799*, Paris 1974; W. Dotzauer, *Freimaurergesellschaften am Rhein*, Wiesbaden 1977, s. 8, 13; K. Epstein, *The Genesis of German Conservatism*, New Jersey 1966, s. 84-111; B. Fay, *La Franc-Maçonnerie et la révolution intellectuelle du XVIII^e siècle*, Paris 1935, zwł. s. 63 nn, 127 nn, 158-163; P. Hazard, *Mysł europejska w XVIII wieku od Monteskiusza do Lessinga*. Przełożył H. Suwała. Wstępem poprzedził S. Pietraszko, Warszawa 1972, s. 242-245; B.E. Jones, *Freemasons' Guide and Compendium*, London 1950, 1963, s. 158 nn; H. Reinalter, *Aufklärung, Freimaurerei und Jakobinertum in der Habsburger-Monarchie*, [w:] H. Reinalter [wyd.], *Jakobiner in Mitteleuropa*, Innsbruck 1977, s. ; L. Chaj n, *Wolnomularstwo w II Rzeczypospolitej*, Warszawa 1975, s. 34 nn; J. Ujejski, *Król Nowego Izraela. Karta z dziejów mistyki wieku oświeconego*, Warszawa 1924, s. 18.

²¹ Rozróżniam tu, w ślad za Karlem R.H. Frickiem pojęcia wolnomularstwa mistycznego (pansoficznego) i hermetycznego (alchemicznego), por. K.R.H. Frick, *Die Erleuchteten. Gnostisch-theosophische und alchemistisch-rosenkreuzerische Geheimgesellschaften bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, Graz 1973, s. 209.

²² Por. O.D. Street, *Symbolism of the Three Degrees*, New York 1924, s. 44-48, 64-68; A. Mellor, *Logen, Rituale, Hochgraden*, op. cit. s. 129, 311; idem, *La vie quotidienne de la Franc-Maçonnerie française du XVIII^e siècle à nos jours*, b.m.w. 1973, rozdział VII, s. 161-171.

²³ Por. rozdział II

²⁴ M.S. Anderson, *Historians*, op. cit., s. 106-118; P.H. Arnold, *Histoire des Rose-Croix et les origines de la Franc-Maçonnerie. Essai de synthèse historique*, Paris 1970; P. de Bouleau, *La mystique maçonnique*, op. cit.; A. Faivre, *L'Esotérisme*, [w:] idem, *Mystiques, théosophes et illuminés au siècle des Lumières*, Hildesheim 1976; idem, *Friedrich Tieman (1743-1803) et la Francmaçonnerie ésotérique*, Paris 1976; K.R.H. Frick, *Die Erleuchteten*, op. cit.; M.W. Fischer, *Die Aufklärung und ihr Gegenteil. Die Rolle der Geheimbünde in Wissenschaft und Politik*, Berlin 1982; R.F. Gould, *The History of Freemasonry, its Antiquities, Symbols, Constitutions, Customs*, t. 1-6, London 1886-1887 (w pracy ibid. Robert Freke Gould zmodyfikował jednak wyraźnie stanowisko zaprezentowane [w:] idem, *The Four Old Lodges, Founders of Modern Freemasonry and their Descendants. A Record of the Progress of the Craft in England [...]*, London 1879 - kładąc większy nacisk na cechową genezę masonerii); A. Joly, *Un mystique lyonnais et les secrets de la Franc-Maçonnerie 1730-1824*, Macon 1938; R. Le Forestier, *Les illuminés de Bavière et la Franc-Maçonnerie allemande*, Paris 1914; idem, *La Franc-Maçonnerie occultiste au XVIII^e siècle et l'Ordre des Elus-Coëns*, Paris 1928; idem, *La Francmaçonnerie templière et occultiste au XVIII^e et XIX^e siècles*. Publie par A. Faivre, Paris 1970; D. Stevenson, *The Origins of Freemasonry. Scottlands' Century, 1590-1710*, Cambridge 1988; O. Wirth, *Le Symbolisme hermétique dans ses rapports avec l'Alchimie et la Franc-Maçonnerie*, Paris 1931; w Polsce: L. Hass, *Sekta farmazonii warszawskiej*, Warszawa 1980, s. 46 n.; inaczej jeszcze idem, *Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej w XVIII i XIX wieku*, Wrocław 1982, s. 44, 50 n; E. Rostworowski, *Historia powszechna. Wiek XVIII*, Warszawa 1977, s. 426-428.

²⁵ Por. J. Wojtowicz, *Jan Łukasz Thoux de Salverte - wolnomularz i okultysta (z dziejów wolnomularstwa polskiego epoki stanisławowskiej)*, [w:] *Francja - Polska XVIII-XIX w.*, Studia z dziejów kultury i polityki poświęcone Profesorowi Andrzejowi Zahorskiemu [...], Warszawa 1983, s. 163-172; idem, *Wolnomularstwo europejskie w epoce oświecenia*, [w:]

Europa i świat w epoce oświeconego absolutyzmu. Praca zbiorowa pod redakcją naukową J. Staszewskiego, Warszawa 1991, s. 134-166, 431 n.; *ibid.* s. 432 wskazówki bibliograficzne na temat artykułów tego autora dot. ideologii wolnomularskiej w XVIII w.

²⁶ L. Guinet, *Zacharias Werner et l'ésotérisme maçonnique*, Paris 1962, s. 19 n., 24; A. Lantoine, *La Franc-Maçonnerie Ecossaise en France*, Paris 1930; por. E. Lennhoff, O. Posner, *Internationales Freimaurerlexikon*, Zürich 1932, Nachdruck: Wien 1975, s. 1402 nn.

²⁷ D. Stevenson, *The Origins of Freemasonry. Scotland's Century, 1590-1710*, Cambridge 1988.

A. Viatte, *Les sources occultes du romantisme: Illuminisme, theosophie 1770-1820*, t. 1-2, Paris 1928-1979; F.J. Schneider, *Die Freimaurerei und ihr Einfluss auf die geistige Kultur in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts*, Prag 1909; J. Minor, *Freimaurer in Sicht*, „Deutsche Rundschau”, t. 38; 1912, nr 4, s. 43-45; L. Guinet, *Zacharias Werner*, op. cit.; R.F. Zimmermann, *Das Weltbild des jungen Goethe. Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts*, t. 1: *Elemente und Fundamente*, München 1969.

²⁹ J. Rykwert, *The First Moderns. The Architects of the Eighteenth Century*, London 1981; A. von Butlar, *Der englische Landsitz 1715-1760*, Mittenwald 1982.

³⁰ A. Faivre, *Kirchberger et l'illuminisme du dix-huitième siècle*, La Haye 1966; *idem*, *Eckartshausen et la theosophie chrétienne*, Paris 1969; *idem*, *L'Esoterisme au XVIII^e siècle en France et en Allemagne*, Paris 1973; *idem*, Friedrich von Tieman, op. cit.

Z. Kępiński, *Mickiewicz hermetyczny*, Warszawa 1980.

³² T. Cegielski, *Freimaurertum des 18. Jhs*, op. cit., s. 379.

Por. K.R.H. Frick, *Erleuchteten*, op. cit., s. 209; A. Faivre, *Friedrich von Tieman*, op. cit., s. 2 n, 4 n.; R. Le Forestier, *Françmaçonnerie templière*, op. cit.; A. Lantoine, *Franc-Maçonnerie Ecossaise*, op. cit.

Por. K. Serini, *Symbol w wolnomularstwie*, op. cit., zwł. s. 10-14, 42 n.; na temat pojęć ezoteryzmu por. A. Faivre, *Esotirisme*, op. cit., s. 5 nn; L. Hass, *Wolnomularstwo*, op. cit., s. 28 n.

³⁵ G. Bord, *La Franc-Maçonnerie en France des origines à 1815*, Paris 1908, s. 342-355; A. Joly, *Mystique*, op. cit., s. 102 n, 162 n., 168, 171 n., 198-202; spory wokół genezy wolnomularstwa miały swój aktualny wydźwięk, ponieważ kilka obediencji, zbudowanych na różnych „legendach założycielskich”, konkurowało o prymat wśród wyższej, „szkockiej” masonerii europejskiej; Por. L. Hammermayer, *Der Wilhelmsbader Freimaurer-Konvent von 1782. Ein Höhe- und Wendepunkt in der Geschichte der deutschen und europäischen Geheimgesellschaften* („Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung”, 5/2), Heidelberg 1980.

³⁶ J.G. Buhle, *Ueber den Ursprung und die vornehmsten Schicksale der Orden der Rosenkreuzer und Freymaurer*, Göttingen 1804, zwł. s. 274-281. Hipotezę niemieckiego historyka upowszechnił w Anglii w 1824 r. Thomas De Quincey, w opublikowanym na łamach „London Magazin” eseju *Historico-Critical Inquiry into the Origins of the Rosicrucions and the Freemasons* i przedrukowanym w: *idem, Collected Writings*, wyd. D. Masson, t. 13, Edinburgh 1890, s. 384-448. De Quincey był prawdopodobnie pierwszym historykiem, który skonstatował, iż przynajmniej w Niemczech nie istniało „kolegium, względnie loża” Różokrzyżowców. Potwierdził wszakże zasadniczą tezę Buhle'a o upowszechnieniu w Anglii doktryny i symboli Różokrzyżowców przez Roberta Fludda, a także o ideowych związkach ich piśmiennictwa z masonerią spekulatywną, por. *idem, Writings*, op. cit., s. 426 n. De Quincey wyciągnął stąd wniosek, iż „pierwotne wolnomularstwo stanowiło stowarzyszenie, które zrodziło się z manii Różokrzyżowców”, por. *ibid.* s. 426. Dziewiętnastowieczni autorzy poszli tropem Buhle'a i De Quincey'a, mieszając jednak mit z rzeczywistością; por. krytyczne omówienie starszej literatury: D. Knoop, G.P. Jones, *The Growth of Freemasonry*, Manchester 1947.

³⁷ D. Stevenson, *Origins of Freemasonry*, op. cit.

³⁸ K.R.H. Frick, *Erleuchteten*, op. cit. s. 152.

³⁹ F.A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago 1964; idem, *The Rosicrucian Enlightenment*, London 1972, cyt. dalej wg wyd. niemieckiego: idem, *Aufklärung im Zeichen des Rosenkreuzes*, Stuttgart 1975, s. 241.

⁴⁰ F.A. Yates, *Aufklärung*, op. cit. rozdz. I, II, VIII, także s. 237 nn.

⁴¹ Ibid. s. 7.

⁴² Ibid. rozdz. I.

⁴³ Por. przypis 24.

⁴⁴ Wyczerpujący przegląd historio graficzny prezentuje Ludwig Hammermayer, por. idem, *Zur Geschichte der europäischen Freimaurerei und der Geheimgesellschaften im 18. Jahrhundert. Genese - Historiographie - Forschungsprobleme*, [w:] E.H. Balazs [wyd.], *Beförderer der Aufklärung*, op. cit. s. 9-68; odnośnie do konserwatywnego nurtu w wolnomularstwie por. także: J.A.F. Benimeli, *Bibliografía de la Masonería. Introduction historico-critica*. 2.* edición corregida y aumentada, Madrid 1978, s. 363-367; K. Epstein, *German Conservatism*, op. cit. s. 84-111.

⁴⁵ Por. zwłaszcza L. Hammermayer, *Freimauer-Konvent*, op. cit.

⁴⁶ Szerzej na temat miejsca „sztuki królewskiej” w dwudziestowiecznym społeczeństwie i dyskusji wokół tej kwestii por. T. Cegielski, *Znowu Masoni* (recenzja z: L. Hass, *Zasady w godzinie próby. Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej 1929-1941*, Warszawa 1987), „Res Publica” 1987 (r. 1), nr 3, s. 117-119.

⁴⁷ H. Schick, *Das ältere Rosenkreuzertum. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Freimaurerei*, Berlin 1942; por. opinie na temat naukowej wartości pracy: K.R.H. Frick, *Erleuchteten*, op. cit. s. 164, przypis 6.

⁴⁸ T. Cegielski, *The Masonic Collections in Poland*, „L'Incontro delle genti. Rivista Trimestrale di scienze, lettere ed arti” Ottobre-Dicembre 1991 (r. 26), s. 20 n.

⁴⁹ H. Schick, *Rosenkreuzertum*, op. cit. s. 302.

⁵⁰ W. Begemann, *Die Fruchtbringende Gesellschaft und Johann Valentin Andrea*, „Zirkelkorrespondenz”, Neue Folge, Oktober 1911 (t. IV) z. 1, s. 1-79; idem, *Der Orden der Unzerrennlichen des achtzehnten und die Fruchtbringende Gesellschaft des siebzehnten Jahrhunderts*, „Zirkelkorrespondenz”, Neue Folge, 1911 (t. IV), z. 3/4, s. 1-77.

⁵¹ D. Stevenson, *Origins of Freemasonry*, op. cit. s. 3 nn.

⁵² Zwraca na to uwagę m.in. W. Begemann, *Vorgeschichte*, t. 1, op. cit., s. 366.

⁵³ Stan badań nad poezją wolnomularską omawia E. Wichrowska, *Polska poezja wolnomularska*, „Ars Regia. Czasopismo poświęcone myśli i historii wolnomularstwa” 1992 (t. 1), z. 1, s. 30-45.

⁵⁴ S. Prichard, *Masonry Dissected*, London 1730; New edition, London 1774. Mało znany jest inny antymasoński pamflet tegoż autora: idem, *The Principles of Free-Masonry delineated*, Exeter 1777.

⁵⁵ Por. załącznik do: J. Anderson, *The New Book of Constitutions of the Antient and Honourable Fraternity of Free and Accepted Masons. Containing Their History, Charges, Regulations, etc. Collected and Digested by Order of the Grand Lodge from their old Records, faithful Traditions and Lodge-Books. For the Use of the Lodges. By...*, London 1738.

⁵⁶ Inaczej jeszcze Frances Yates, która rozpatruje mistyfikacje Andreaego w kontekście barokowej „teatralizacji życia”, por. F.A. Yates, *Aufklärung*, op. cit. s. 151-154.

⁵⁷ Interesującą próbę „naiwnej” interpretacji średniowiecznych tekstów literackich (cyklu nt. Świętego Graala) prezentuje: P. Duval, *Recherches sur les structures de la pensée alchimique (Gestalten) et leurs correspondances dans le conte du Graal de Chrétien de Troyes [...]*, Lille 1975; z tej też pracy zaczerpnęliśmy termin „lektura naiwna” (*lecture naive*).

ROZDZIAŁ II

ŚWIAT RENESANSOWEJ HETERODOKSJI

„Dobry mój Boże, słyszę oto,
Że ten tylko buduje okazałe mury,
Kto sam zamierza znaleźć w nich mieszkanie.
A czyż był kiedy, czyż kiedy powstanie
Dom wspanialszy niż Człowiek? niż ten Człowiek,
który
Wszystko przyćmiewa swą istotą,

W człowieku jest symetria świetna,
Proporcje wiążą jego członki, podobieństwem
Kojarzą wszechświat z pojedynczym życiem;
Najdalsze części ciała są rodzeństwem:
Głowa jest siostrą stopy i nic je sekretne
Łączy z przybliżeniem i księżycem”

George Herbert *Człowiek*,
przekład S. Barańczak

I. „Corpus Hermeticum”: teologia heroizmu

Historycznym źródłem terminu i zjawiska hermetyzmu jest tak zwane *Corpus Hermeticum*, grupa greckich (i jednego łacińskiego) tekstów religijnych powstałych w II i III w. naszej ery jako zapis objawień zhel-lenizowanego boga Hermesa Trismegistosa. Nauka Hermesa „Po Trzykroć wielkiego”, tożsamego z Tothem z jednej i Merkurym z drugiej strony, stanowi synkretyczny amalgamat myśli gnostyczo-hellenistycznej, platońsko-pitagorejskiej i mistyczo-kabalistycznej¹. W swej substancji *Corpus Hermeticum*, od tytułu pierwszej księgi zwane również *Poimandresem*, zawiera treść starożytnych kosmogonii egipskich, babilońskich, chaldejskich, perskich i wczesnych sekt gnostycznych. Wyłaniający się z tekstu *Poimandresa* (historii stworzenia), łacińskiego przekładu *Asklepiosa* (mądrości objawionej Tothowi, synowi Trismegistosa) oraz tekstu *Tabula Smaragdina* obraz chaosu i ciemności jako źródła życia, sprowadzić można do następujących pryncypiów:

1. Kreacja stanowi rezultat katastrofy, względnie seksualnego związku pomiędzy co najmniej dwoma głównymi siłami kosmicznymi; świat stworzony został przy tym z praegzystencjalnego chaosu.
2. Kreacja nie jest wolna od elementów irracjonalnych i groteskowych.
3. Zmienność, ciemność oraz muł stanowią warunki do powstania życia.
4. Wąż i różnego rodzaju istoty hybrydalne, podniesione do rangi bóstw, to symbole kosmicznej energii.

5. Kreacja stanowi wiecznie ponawiający się proces; jako istota żywa Wszeczeńświat posiada zdolność samoregeneracji.
6. „Jak w górze, tak w dole” - doktryna „korespondencji” (odpowiedniości) zakłada, iż bóstwo zniża się, aby uczestniczyć w ludzkich sprawach; obecne jest w ziemskich błędach, rozpacz i cierpieniu jako elementach procesu stworzenia.
7. „Superbia” - człowiek wyniesiony zostaje do rangi bóstwa.
8. „Konstruktywny upadek” - strącenie w otchłań, pojedynk z demonami - umożliwiają odnowienie doświadczenia, niezbędnego tak bogom jak i człowiekowi².

W przeciwieństwie do hermetyzmu, grecka i judeo-chrześcijańska ortodoksja bądź w ogóle nie uznawała pojęcia „chaosu”, bądź też traktowała chaos wyłącznie jako źródło zła. Zgodnie z nią Bóg stworzył świat - bez jakiegokolwiek pomocy - *ex nihilo*, w akcie nacechowanym harmonią i prostotą. Symbole energii - odgrywające zasadniczą rolę w hermetyzmie - zostały tu zdyskredytowane; świat puszczony raz w ruch zmierza nieuchronnie ku swemu przeznaczeniu - ku końcowi. Człowiek, oddzielony od Boga, jest istotą esencjonalnie mało wartościową; jako twórca skazany jest na imitację świata widzialnego. Niska kondycja człowieka formalnie stanowi rezultat grzechu pierworodnego, faktycznie wynika z jego *ex definitione* słabości³. Hermetyzm z kolei, który afirmując chaos i zmianę wyjątkową rangę przyznawał buntowniczem umysłowi ludzkiemu, odrzucał równocześnie ideę kreacji *ex nihilo*: „i wszystkie rzeczy powstaną z rzeczy, które są - a nie z rzeczy, których nie ma”⁴. Przypisywał chaosowi - z którego stworzony został świat - zdolność inaugurowania kreatywnego procesu. Nasuwają się tu analogie tak do koncepcji chaosu występującego w pogańskich mitologiach, jak i do alchemicznego pojęcia *materia prima* - najniższej, pierwotnej fazy bytu, punktu wyjścia procesu transmutacji (tj. przechodzenia form niższych w wyższe)⁵.

We wprowadzeniu do *Poimandresa* Trismegistos prosi Boga o wtajemniczenie w „doskonałą wiedzę” (*Logos teleios*). Skłaniając się do prośby, Poimandres rozpoczyna edukację Trismegista, wszakże nie za pomocą racjonalnie wyłożonych zasad, lecz poprzez radę, aby bezpośrednio doświadczyć stworzenia - w mistycznym „mgnieniu oka”, w którym „wszystko może się zdarzyć”. W podobnym akcie doświadczyć możemy, iż tkanka życia składa się z dobra i zła, porządku i chaosu, światła i ciemności⁶. Jedność płynie z przeciwieństw; wszystkie byty wywodzące się z pierwotnej jedni, rozdzielone zostały przez Stwórcę, i jak dowodzi z kolei *Tabula Smaragdina*, wędrują niezmiennie między ziemią i niebem, między niebem i ziemią:

Thou shalt separate - głosi siedemnastowieczny przekład interesującego nas fragmentu - *the Earth from the Fire, for they being vnited, and the Subject being but one thing like Adam and Eve before their separation, or*

Plato's Hermaphrodite, a man and a woman joynd together back to back) could not generate or beget, till al partes be separated and purget, and the subtle or fine (aethereall) from the thick or grosse [...] It ascendeth from Earth to Heaven, and descendeth".

Stanowiąc odbicie ludzkiej egzystencji, Kosmos hermetyczny żyje i odycha: „cały Wszechświat jest materialny [...] cały jest żywą istotą”⁸. Inaczej niż Stwórcę ze *Starego Testamentu*, archaiczny Bóg hermetystów jest mężczyzną i kobietą równocześnie: „jest jego istotą być ciężarnym lub wielkim poprzez wszystkie rzeczy”⁹. Nowe byty generowane są przez Boga ani nie mechanicznie, ani nie mściwie - jak w klasycznej kosmogonii Hezjoda - lecz dzięki miłości, przyjaźni i pożądaniu.

Zrodzony z miłości człowiek hermetyczny, niestrudzony w poszukiwaniu wiedzy, odłączył się z czasem od Boga i rozpoczął pracę nad sobą, nad swoją doskonałością - za co nie został jednak ukarany. Kiedy w celu „zrozumienia własnej potęgi” przedostał się poprzez kolejne sfery Uniwersum, napotkał Siedmiu Rządców Świata, którzy podzielili się z nim swoimi boskimi jestestwami. Odnalazł wówczas wcielenie Boga, którego obecności dotąd nie przeczuwał - w pięknie Natury¹⁰. Bliskie filozofii Plotyna ujęcie relacji między człowiekiem i bóstwem odsłania nam równocześnie nieznaną dotąd oblicze człowieka. Jest on istotą na wskroś niezwykłą i tajemniczą na podobieństwo Boga, jak on hermafrodytyczną, równocześnie śmiertelną i nieśmiertelną, umiłowaną przez Boga i Rządców Świata; jako przedstawiciel gatunku kochany jest przez Naturę, tak jak mężczyzna kochany jest przez kobietę. Jego upadek ma charakter dobrowolny; nie jest efektem winy własnej lub przemocy bóstwa - przeciwnie, wynika z nigdy nie zaspokojonej ciekawości, skłonności ku zjawiskom mrocznym i tajemniczym, wynika wreszcie z jego wielkiej pracowitości. Wstępując w otchłań człowiek spełnia swoje przeznaczenie; czyni to wszakże z pełną świadomością, gotów jest ponieść wszystkie konsekwencje swojego postępowania:

*Consider, O Son, how Man is made and framed in the Womb; and examine diligently the skill and cunning of the Workman, and learn who it was that wrought and fashioned the beautiful and Divine shape of Man; who circumscribed and marked out his eyes? who bored his nostrils and ears? who opened his mouth? who stretched out and tied together his sinews?*¹¹.

W opozycji do ortodoksji, która zakłada obraz świata ziemskiego jako bytu nieuchronnie dążącego ku rozpadowi i śmierci, hermetyzm wyraża zasadę „wiecznego powrotu”. Energia Natury wyłonionej z chaosu jest cyklicznie odnawiana, zmiany stanowią niezbędny element procesu oczyszczenia. Śmierć nie jest destrukcją ani też nie wiąże się z jednokierunkowym procesem, zakończonym ostatecznym połączeniem się z bóstwem - lecz stanowi rozpad związku, który jest przecież nieustannie odnawiany¹². Z wizji stworzenia, odzwierciedlającej ludzkie doświadczenia z ciemnościami, zmianą i seksualnością, wywodzi się hermetyczna koncepcja

„wiecznego związku" pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Bóstwo partycypuje w ludzkim świecie i dlatego w *Poimandresie* nazywane jest przemieninnie „robotnikiem" (*demiurgos*), „malarzem", „rzeźbiarzem" (lub „snyce-rzem")¹³. Odnotujmy w tym miejscu, iż piśmiennictwo hermetyczne prezentujące wizerunek ucłowieczonego Boga wpłynęło radykalnie na zmianę „reputacji" posłannika bogów, Hermesa-Merkurego. Miejsce oszusta lub wręcz złodzieja, czy „bóstwa ciemności i zła", które pokonane zostanie przez Chrystusa, w epoce nowożytnej zajęła postać dyskretnego mędrca i wynalazcy, który ratuje świat przed zniszczeniem (Valeriano i Spenser) lub inna jeszcze: elokwentnego, pełnego życia i przyjaznego ludzimi Mercutia z dramatów Szekspira (np. *Romeo i Julia*, *Opowieść zimowa*)¹⁴.*

Idea „wiecznego związku" wykrystalizowała się na gruncie doktryny korespondencji, przedstawionej w *Szmaragdowej tablicy*:

*What is below is like that which is above, and what is above is like that is below [...] Ascend with the greatest Sagacity from the Earth to Heaven, and then again descend to the Earth, and unite together the powers of things Superior and things Inferior. Thus you will obtain the Glory of the whole World, and obscurity will fly away from you*¹⁵.

Podobnie w *Poimandresie*, w którym to ziemia „koresponduje" z niebem, zaś Mikrokosmos człowieka z Makrokosmosem. Tak jak Hermes, pełniący funkcję łącznika pomiędzy niebiosami i ziemią, tak człowiek wspina się po drabinie bytów ku Bogu, zaś Bóg po tej samej drabinie schodzi ku człowiekowi: „człowiek ziemski jest śmiertelnym Bogiem, zaś [...] Bóg niebios jest nieśmiertelnym człowiekiem" (*an Earthly Man is a Mortal God, and [...] the Heavenly God is an Immortal Man*)¹⁶. Idea korespondencji odległa jest przy tym od tradycyjnej doktryny mikro- i makrokosmicznej, tak w wersji platońskiej, jak i jako chrześcijańska metafora, prezentująca przepaść między człowiekiem i Naturą¹⁷. Teologia hermetyczna sugeruje w zamian, że istnieje zasada życia, która przejawia się we wzajemnych związkach Boga, Natury i człowieka, zasada określająca człowieka jako istotę buntowniczą, ciekawą, aktywną intelektualnie i artystycznie. Idea korespondencji inspirowała postawę epistemologiczną, tradycyjnie już nazywaną „renesansową", a którą w ślad za Giordanem Brunem określić moglibyśmy jako „heroiczną". Stanowiła wyraz buntu wobec wszechwładnego dotąd Fatum, wobec wizji człowieka oddalonego od Boga, obcego sobie i światu, w którym przyszło mu żyć¹⁸.

2. W kręgu humanizmu: recepcja myśli hermetycznej i neoplatońskiej

Dotknęliśmy powyżej zasadniczej kwestii, jaką stanowi recepcja myśli hermetycznej na gruncie cywilizacji chrześcijańskiej. Najwcześniejsze ślady hermetyzmu odnajdziemy w literaturze patrystycznej, u Cyryla, Atenagorasa

i Tertuliana, a także u Augustyna. Szczególnie dobrze udokumentowane są związki hermetyzmu z alchemią, początkowo w arabskim, później zaś chrześcijańskim wydaniu, dziedziną dla której stanowił on główne źródło inspiracji (por. § 5). W epoce Średniowiecza na *Corpus Hermeticum* powoływali się Arnold z Villeneuve (1235-1311), Rajmund Lullus (ok. 1233-1315); imię Hermesa Trismegistosa znane było również Albertowi Wielkiemu (ok. 1206-1280)¹⁹. Dopóki jednak w myśli średniowiecznej dominował - pomimo neoplatonickiej opozycji - arystotelejski racjonalizm, mistyczno-gnostyczna interpretacja Natury i człowieka nie znajdowała wielu zwolenników. Upadek prymatu Arystotelesa i powstanie nowożytnego przyrodoznawstwa w wersji animalistycznej stworzyły korzystny grunt dla recepcji hermetyzmu, który przez całe XVI i znaczną część XVII stulecia skutecznie konkurować mógł z racjonalistycznym i materialistyczno-eksperymentalnym nurtem w naukach Przyrodniczych²⁰.

Popularność myśli hermetycznej zapewniło ukończenie w 1463 r. łacińskiego przekładu *Corpus Hermeticum* i opublikowanie go we Florencji. Cosimo de Medici powierzył wielkiemu humaniście Marsilio Ficino (1433-1499) przełożenie na łacinę tekstów Platona i Plotyna, które władca Florencji gromadził już od wielu lat. W 1460 r. Cosimo zakupił rękopis *Corpus Hermeticum* i zlecił Ficino jego możliwie szybki przekład. Uczony porzucił *Dialogi* Platona, aby na rok przed śmiercią Medyceusza ukończyć pracę. Łacińskie tłumaczenia *Poimandresa* i pozostałych tekstów hermetycznych oraz dzieł Platona i Plotyna odegrały wielką rolę w myśli renesansowej, wywołując w całej Europie zainteresowanie hermetyzmem²¹. Pierwsi humaniści włoscy, od Francesco Petrarcki (1304-1374) po Lorenzo Valla'ę (1405-1457), porzucając scholastykę zwrócili się ku ojcom Kościoła. Jako chrześcijańscy laicy i znawcy klasyki mieli nadzieję wytłumaczyć związki pomiędzy chrześcijaństwem z jednej i przedchrześcijańskimi przedstawieniami boskości i natury ludzkiej z drugiej strony. Jak sądzi wielu autorów, owo wczesnohumanistyczne przedstawienie człowieka jako *Hominem Triumphantem* niekoniecznie miało pogańską genezę i kształtowało się głównie pod wpływem literatury patrystycznej²².

Wraz z neoplatonizmem, który spopularyzowali Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) oraz Egidio de Viterbo (1469-1532), renesansowy zwrot ku *conditioni humanae* otrzymał nowy kierunek, nie tracąc jednak chrześcijańskiego charakteru. Ani Ficino, ani Pico nie mieli najmniejszych wątpliwości co do ortodoksji własnej wiary, a jako znawcy literatury patrystycznej mogli dowodzić, że jeszcze w II w. n.e. pisarze tacy, jak Laktancjusz Firmianus (ok. 250-ok. 325), autor apologetycznych pism *Divinae Institutiones*, oraz Minucjusz Feliks wskazywali na Hermesa Trismegistosa jako jednego z proroków zapowiadających narodziny Chrystusa. Jeśli Marsilio Ficino starał się odnowić harmonię pomiędzy hermetyzmem i chrześcijaństwem, to Pico della Mirandola głosił, iż magia i kabała

potwierdzają boskość Chrystusa. Wśród potępionych przez papieża Innocentego VII też Pico della Mirandola znalazło się słynne stwierdzenie: *Nulla est scientia quae non magis certificet de divinitate Christi quam magia et cabala*. Silny bodziec otrzymała wiara w czcigodną *priscam theologiam* i „pradawnych teologów”: Zaratustrę, Mojżesza, Hermesa Trismegistosa, Dawida, Orfeusza, Pitagorasa i Platona²³. Wielu podzielało pogląd, że *Logos teleios* objawiony został nie Mojżeszowi, lecz właśnie Hermesowi „Po Trzykroć Wielkiemu”, a dzięki ostatniemu „wybranych mędrcom”: adeptom z Egiptu, Fenicji, Grecji, na koniec z Italii.

Podobne poglądy nie tylko odbijały niezadowolenie intelektualistów ze scholastyki i średniowiecznej interpretacji związków człowieka z Bogiem i Uniwersum, lecz także stanowiły reakcję na system idei, który w ślad za Mirceą Eliadem nazwać moglibyśmy „prowincjonalnym chrześcijaństwem”²⁴. W podobnej atmosferze zrodziło się hasło powrotu do uniwersalnej, „prawdziwie katolickiej” religii, religii „pierwotnej”, a więc nie skażonej średniowiecznymi naleciałościami. W środowisku włoskich humanistów krytyka aktualnego stanu wiary nie przerodziła się - jak po północnej stronie Alp, w „barbarzyńskiej” części Europy - w totalną negację instytucji Papiestwa i struktur Kościoła, lecz skoncentrowała się na ideowych fundamentach katolicyzmu. Inne były też motywy krytyki ze strony opłacanych przez włoskich władców intelektualistów, którym, bardziej niż o społeczną czy polityczną reformę, chodziło o przywrócenie dawnego blasku chrześcijaństwa, tym samym blasku Rzymu i Italii jako jego centrum. Tłumaczyć tym można fakt, iż renesansowi papieże, tacy jak Aleksander VI (Rodrigo Borgia, 1492-1503), zaabsorbowani umacnianiem swojej świeckiej władzy, nie tylko przez palce patrzyli na ideę „hermetycznej odnowy” chrześcijaństwa, lecz także po cichu jej sprzyjali. To właśnie Aleksander VI zlecił przyozdobienie swojej watykańskiej rezydencji freskami nawiązującymi do egipsko-hermetycznej tematyki²⁵. Zainteresowanie starożytnym Egiptem, Persją Zaratustry, tajemną nauką Orfeusza i misteriami greckimi, wreszcie żydowską kabałą (por. § 4), przesunęło granice europejskiej myśli w zapomniane od dawna obszary.

Przez dwa następne stulecia hermetyzm władał umysłami rzeszy teologów i filozofów - chrześcijan i niechrześcijan. Wielu zwolenników hermetycznej odnowy katolicyzmu oskarżonych zostało o herezję. Stało się tak w przypadku Lefevre'a d'Étaples (Faber Stapulensis, 1460-1537), który upowszechnił hermetyzm we Francji. D'Étaples, uczonego greckiego pochodzenia, oddzielił główną część *Corpus Hermeticum* od łacińskiego traktatu *Asklepios (Eskulap)*, zaś neoplatonik Syphorien Champier (1472-1539) zdołał wykazać, że autorem magicznych fragmentów *Asklepiosa* nie był Hermes, lecz pisarz Apulejusz (ur. ok. 125 n.e.), znany nie tylko z *Metamorfoz*, lecz także wielu dialogów (często tylko mu przypisywanych) o neoplatońsko-neopitagorejskim charakterze. We Francji, podobnie jak w Niemczech i Anglii,

upowszechnił się pogląd, iż dzięki swojemu religijnemu uniwersalizmowi hermetyzm może stać się podstawą ideowego pojednania między katolikami i protestantami. Nie wszyscy przecież posuwali się równie daleko, jak protestancki autor Philippe de Mornay, który głosił, iż „Hermes jest jedynym bogiem, któremu przysługuje imię Ojca Religii”²⁶.

Paradoksalnie, największa popularność hermetyzmu przypadła na moment destrukcji mitu Hermesa Trismegistosa. Niezależnie od dwu już wymienionych autorów - D'Etaplesa i Champiera - dokonali jej erudyci, Grek Isaac Casaubonius (Casubion) i Niemiec Hermann Conning. Casaubonius dowodził apokryficzności Hermesa Trismegistosa (*De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes*, 1614) i wykazywał rzeczywistą datę powstania kodeksu - II i III w. n.e. Z mitem egipskiego pochodzenia *Corpus Hermeticum* rozprawiał się z kolei Conning w 1669 r. (*De hermetica Aegyptiorum vetere Paracelsiorum nova mediana*)²⁷. Pomimo racjonalistycznej krytyki postać Hermesa, boga-teologa i maga w jednej osobie, inspirowała uczonych, ideologów i artystów aż po epokę Romantyzmu włącznie.

3. „Bohaterski entuzjazm” Giordana Bruna: antropologia hermetyczna

Szczególny wpływ wywarł hermetyzm na dzieło Giordana Bruna (1548-1600), a dzięki obecności włoskiego myśliciela w Anglii w latach 1583-1585, również na przedstawicieli późnego elżbietańskiego Renesansu. W czasie pobytu na Wyspach Brytyjskich Bruno głosił rychłe odrodzenie hermetycznej religii starożytnego Egiptu. Filozof pozostawał w tym czasie pod wrażeniem odkryć Kopernika; sądził, iż teoria heliocentryczna posiada głębokie znaczenie religijne, że stanowi hieroglificzny (a nie matematyczny!) zapis „boskich tajemnic” - struktury Uniwersum²⁸. Z tych samych hermetycznych źródeł wywodził się oryginalny pogląd Bruna na kwestie etyczne i estetyczne, którym dał wyraz zwłaszcza w dwóch dialogach: *Spaccio de la bestia trionfante* (*Wypędzenie triumfującej bestii*, 1584) i *De gl'heroici furori* (*O bohaterskich entuzjazmach*, 1585). Etyka ta jest konsekwencją aksjologii Bruna, stawiającego na naczelnym miejscu Prawdę (i dlatego proponującego, aby gwiazdozbiór „triumfującej bestii”, tj. Wielkiej Niedźwiedzicy, zastąpić konstelacją Prawdy). „Dla Bruna Prawda jest istotą rzeczy, tkwi w obiektywnej rzeczywistości i trzeba ją z niej wydobyć. W języku Bruna »poznać Prawdę« to tyle, co »poznać Przyrodę«. Tak więc postulat służenia Prawdzie oznacza u Bruna poświęcenie życia badaniom naukowym, posuwanie nauki własną pracą badawczą naprzód i obronę zasady wolności badań naukowych”²⁹.

„Etyka bohaterskiego entuzjazmu” - bo tak filozof określił swój system - podnosiła wartość „własnego człowieczeństwa”, manifestującego się

w „naturalnym zapale, wzbudzonym przez umiłowanie tego co boskie, w umiłowaniu sprawiedliwości i prawdy”. Etyka Bruna, którą nazwać moglibyśmy również etyką „entuzjazmu racjonalnego”, każe filozofowi odnieść się negatywnie (wręcz wrogo) do postaw bezrefleksyjnych, opartych na „przyzwyczajeniu do wierzenia” (*consuetudo credendi*). Ten wątek rozważań Bruna posiada nie tylko świecki, lecz także antychrześcijański charakter. Polemizując z etyką katolicką głosi, iż ci, na których „spływa łaska”, „mają tyle godności, co osioł, który niesie sakramenty”³⁰. Filozof ceni tylko tych, którzy sami są twórcami własnych osiągnięć i uczynków.

Postawa „heroicznego entuzjazmu”, określająca brunowską etykę, znajduje logiczne przedłużenie w jego poglądach estetycznych. Człowiek jako twórca swego losu i „miara wszechrzeczy” obdarzony jest również swobodą wyboru w kwestiach estetycznych. Swoboda ta nie oznacza przecież dowolności: istnieje wiele rodzajów piękna, ale wszystkie one znajdują źródło w bogactwie i wielokształtności rzeczy (*pulchritudo multiplex est*). Nie należy więc mówić o subiektywizmie i relatywizmie Bruna, lecz raczej o jego pluralizmie i relacjonizmie estetycznym. „Bruna cieszy różnorodność umysłów ludzkich - komentuje Andrzej Nowicki - zarówno w sztuce, jak w filozofii. Podobnie jak wielość systemów filozoficznych i rozmaitych metod badania jest, według Bruna, pożądana, wręcz niezbędna do tego, żeby filozofia mogła uchwycić byt w całej jego obiektywnej wielorakości, tak samo pożądana i niezbędna jest wielość różnych poetyk i stylów, żeby sztuka mogła odzwierciedlać obiektywną różnorodność zjawisk”³¹.

Waga etyczno-estetycznego systemu Bruna jest tym większa, iż ten zagorzały przeciwnik katolicyzmu (nazwanego przezeń „najnikczemniejszą z religii”), zarazem krytyk teologii Lutera (z powodu „lekceważenia dzieł ludzkich”), sprowadził w praktyce religię do etyki, do postawy ogólnej życzliwości dla ludzi” (*philantropia*). W *Liście do cesarza Rudolfa II*, zwolennika filozofii hermetycznej i protektora alchemików, Bruno odpowiadając na pytanie, jaką wyznaje religię, pisał: wszelkie poglądy religijne są źródłem nie kończących się polemik, waśni i wojen. Dlatego też ogólne zasady humanitaryzmu stanowią jego religię - znajdującą się „poza wszelkimi kontrowersjami i dysputami”³².

Kluczowe dla myśli Bruna kategorie „heroicznej miłości” oraz „heroicznego entuzjazmu” wywodziły się bezpośrednio z zasad hermetyzmu, z teorii korespondencji i obejmującej Wszechświat „jedności przeciwieństw”. Dynamicznemu, pełnemu konfliktów - przeciwieństwu - obrazowi Uniwersum odpowiada koncepcja człowieka twórczego, odważnego, nie uchylającego się przed wyzwaniem rzeczywistości.

Poglądy Bruna, przepojonego wiarą w kreatywną moc człowieka i głoszącego program hermetycznej odnowy chrześcijaństwa, trafiły na podatny grunt w Anglii, gdzie w latach osiemdziesiątych XVI w. święcił triumfy mag i hermetysta, alchemik, wybitny matematyk i erudyta, doktor John

Dee (1527-1608)³³. Dee, któremu europejski rozgłos (również i w Polsce) przyniosły seanse spirytystyczne, był autorem dwu dzieł w oryginalny sposób łączących wiedzę matematyczną z mistycznym pojmowaniem świata, właściwym dla tradycji neoplatonickiej i neopitagorejskiej: *Monas Hieroglyphica* (1564) oraz przedmowy do angielskiego przekładu *Elementów* Euklidesa (1570). Obu myślicielom - Dee i Bruno - wspólne było pojmowanie świata jako skomplikowanej konstrukcji, której kształt i sens ukryte są przed oczyma śmiertelników, wszakże możliwe do opisanego za pomocą „tajemnego języka” matematyki i egipskich hieroglifów (por. § 4). Myśl Bruna dostarczyła przy tym głębszego, etyczno-filozoficznego uzasadnienia dla matematycznej mistyki Johna Dee, przeto spuścizna obu uczonych sprzęgła się na gruncie angielskim w jeden, nie wolny od eklektyzmu, system³⁴.

Wpływ Bruna, widoczny już w filozofii angielskiej ostatniej dekady XVI w., utrwalił się w „wieku wojen, przemian i tragedii”, jak poeta Abraham Cowley (1618-1667) określił stulecie po śmierci królowej Elżbiety w 1603 r. Dotyczył on również stanowiącej przedmiot naszej analizy (a pominiętej przez Frances Yates) teorii sztuki i poglądów estetycznych, a także - wiążącej się z poprzednimi - myśli etycznej. Styl i poetykę najwybitniejszego angielskiego poety metafizycznego, Johna Donne'a (1572-1631) historycy literatury wywodzą wprost z dialogu Bruna *De gl'heroici furori*. „Bruno polemizując z petrarkiańską koncepcją natchnienia - komentuje tłumacz poezji Donne'a, Stanisław Barańczak - ponad »amore«, kierowanej do osoby, stawiał »miłość heroiczną«, obejmującą Wszechświat. Ta ostatnia miała być darem, który tak filozofii jak i poecie umożliwić mógł »dostrzeganie jedności przeciwieństw«, lub, mówiąc inaczej, tworzenie heterogenicznych analogii. A zatem dla Bruna poezja »metafizyczna« skupiała się zasadniczo na dostrzeganiu i wyrażaniu uniwersalnych odpowiedniości (tj. korespondencji) we Wszechświecie³⁵.

4. Mit Egiptu i „religia prywatna”

Niedostatecznie dotąd poznana konsekwencją nowożytnej recepcji hermetyzmu był szerzący się kult Egiptu i powiązany z nim kult „pierwotnej” wiedzy i religii. Obie postawy znajdowały grunt w charakterystycznym dla epoki Renesansu podziwieniu dla dawności, uznaniu historii jako głównego źródła wiedzy. „Jeśli stare jest dobre, to starsze musi być lepsze” - głosił obiegowy pogląd, zgodnie z którym dzieje cywilizacji kreśliły linię raczej zstępującą niż wstępującą. Przekonanie to, sprzeczne z nauką Kościoła, zarazem oprotestowywane przez rosnących w liczbę zwolenników idei „postępu” (por. rozdz. VI, § 3), wspierała wyidealizowana wizja najstarszej znanej ówczesnie cywilizacji - starożytnego Egiptu. Ludzie epoki Renesansu posiadali realne wyobrażenie o kulturze Egiptu, wyobrażenie przefiltrowane

wszakże przez klasycznych autorów, od Herodota poczynając. Autorzy ci referowali głównie utraconą ezoteryczną wiedzę swoich egipskich poprzedników. „Było rzeczą niezwykle trudną, jeśli nie niemożliwą, zrozumieć wiele spośród aspektów cywilizacji egipskiej, nie podrywając równocześnie wiary w wyższość Egipcjan; przeciwnie, niezrozumienie utwierdzało tę wiarę”³⁶. Obcość kultury starożytnego Egiptu w oczach Europejczyków, niemożność odczytania i zrozumienia ich hieroglificznego pisma - wszystko to stwarzało atmosferę tajemnicy. Fascynowała ona ludzi przesiąkniętych hermetyczną wizją animistycznego i symbolicznego Uniwersum. Renesansowy badacz, starający się Uniwersum to zrozumieć, nie spodziewał się zbyt łatwego sukcesu, jako że - znowu zgodnie z ogólnie przyjętym poglądem - prawdziwa wiedza i oświecenie są przywilejem duchowej elity³⁷.

Charakterystycznym przejawem nowożytnego mitu Egiptu była niezachwiana - przynajmniej do XVII w. - wiara w egipską proveniencję *Corpus Hermeticum*. Nawet po ustaleniu w latach 1614-1669 prawidłowej datacji i pochodzenia hermetycznych tekstów, musiało minąć wiele pokoleń, zanim historyczne fakty zostały powszechnie przyjęte. Wyłaniający się z hermetycznych tekstów obraz domniemanej gnostyczo-misteryjnej religii Egipcjan powiązany był - w oczach renesansowych czytelników - z chrześcijaństwem, między innymi dzięki rzekomym przepowiedniom nadejścia Chrystusa i różnym paralelom z chrześcijaństwem. Obecność wątków chrześcijańskich w synkretycznych tekstach religijnych powstałych w naszej erze, nie była niczym niezwykłym; dzięki niej dopatrywano się w XVI wieku w rzekomej wierze Egipcjan poprzedniczki „prawdziwej wiary”. Największy spośród renesansowych buntowników, Giordano Bruno, przyjął w tej sprawie postawę ekstremalną, kiedy utrzymywał, iż „religia egipska” była jedyną prawdziwą religią, zaś chrześcijaństwo zaledwie jej niedoskonałą wersją³⁸.

Tylko niewielu przedstawicieli epoki poszło równie daleko w spekulacjach na temat źródeł chrześcijaństwa. Większość nowożytnych hermetystów, tak protestanckich jak i katolickich, opuszczała odniesienia do misterii i magicznych praktyk, oraz innych „nieprawomyślnych” aspektów egipskiego mitu. Równocześnie jednak triumf Reformacji w XVI stuleciu uwypuklił jeden zwłaszcza wątek mitu egipskiego (jak i całej zresztą tradycji hermetycznej), a mianowicie emfazy duchowych przeżyć jednostki. Protestantcy reformatorzy, ogłaszając powrót do czystości religii i szukając owej czystości w czasach pierwszych chrześcijan, łączyli się pod tym względem z ogólną tendencją epoki, apelującej do przeszłości w ogóle, w szczególności zaś do starożytnej wiedzy duchowej³⁹.

To, że protestantyzm ani nie zatriumfował w pełni, ani też nie oddał całkowicie swych pozycji, spowodował trwałe religijny podział Europy. W obliczu nie końącego się konfliktu pomiędzy Reformacją i Kontr-reformacją, wobec głębokich podziałów w łonie samego protestantyzmu pociągających religijne prześladowania, wielu chrześcijan odwracało się od

publicznych form kultu i oficjalnej wiary - na rzecz prywatnej religii, Postawa ta łączyła często konformizm, przejawiający się w uczestnictwie w oficjalnych kultach, z ucieczką w sferę prywatną, którą chronić mogła elitarna wspólnota religijnej sekty lub bractwa. Do tych ostatnich, łączących elementy mistycyzmu z nieortodoksyjną wersją kalwinizmu, należała sekta *Family of Love*, której śladową egzystencję odkryć możemy u schyłku XVI w. w Niderlandach i Anglii, a której członkiem był najprawdopodobniej angielski tłumacz *Corpus Hermeticum*, John Everard (1575-ok. 1650)⁴⁰. Inni jeszcze, którzy konsekwentnie oddzielali prawdziwą wiarę od jej zewnętrznych przejawów, przyjmowali zasady hermetyzmu, dopatrując się w nim duchowego doświadczenia, nie związanego z żadną ze skłóconych gałęzi chrześcijaństwa. Porzucali więc konflikty religijne na rzecz prywatnej pobożności, opartej na tekstach o wiele uboższych od teologii protestanckiej czy katolickiej, o których wszakże sądzono, że są od teologii tych znacznie starsze⁴¹. Byli na koniec i tacy, którzy - jak Giordano Bruno - wiązali z hermetyzmem nadzieję nie tylko na wyzwolenie jednostki, lecz także całych społeczeństw - dzięki rekoncylacji lub tolerancji, osiągalnych na gruncie prawd hermetyzmu. Frances Yates, za którą referujemy powyższą kwestię, opisuje postawę Bruna jako „przyjęcie magicznego egipskiego hermetyzmu za podstawę wiary, równoznaczne z ogłoszeniem rodzaju »egipskiej kontrreformacji« ", zarazem zapowiedź powrotu „egipcjanizmu", w którym znikną religijne różnice⁴². Włoski filozof dążył do moralnej i społecznej reformy, rozumianej jako powrót do zasad braterskiej pomocy i konstruktywnego współdziałania, a także do religijnego uniwersalizmu, który cechował kulturę Średniowiecza. W tej części wywodu angielska badaczka zadaje retoryczne, po części, pytanie:

„Gdzie znajdziemy podobną kombinację religijnej tolerancji, emocjonalnych związków ze średniowieczną przeszłością, aprobatą dla pozytywnej Pracy na rzecz bliźnich, imaginatywnej więzi z religią i symbolizmem Egipcjan? Jedyłą odpowiedzią na to pytanie, jaką mogę sobie wyobrazić, jest - w wolnomularstwie [...] Błąkamy się tu w ciemnościach - dodaje - pośród tajemnic, ale bez wątplenia tak pytanie, jak i hipotetyczna odpowiedź w naturalny sposób zrodziły się dzięki studiom nad hermetyzmem"⁴³.

5. Kabała chrześcijańska i alchemia

Hipotetycznym ogniwem pomiędzy nowożytną myślą hermetyczną a wolnomularstwem spekulatywnym pozostają również - w opinii wielu autorów - kabała i alchemia w ich chrześcijańskim wydaniu. Wspominając związek pomiędzy filozofią hermetyczną i „sztuką królewską" masonerii, mamy na myśli tradycję hermetyczną szeroko pojętą, a więc również elementy jedynie

pokrewne właściwemu *Corpus Hermeticum*. Należała do nich „święta kabała”, której chrześcijańską wersję zawdzięczamy w znacznej mierze Giovanniemu Pico delia Mirandoli.

Autor głośnych 13 tez *De hominis dignitate*, z których aż siedem papieska komisja uznała za „błędne”, zaś sześć następnych za „wątpliwe”, znalazł bezpieczne schronienie we Florencji pod rządami Medyceuszy i tu podjął swoje prace nad filozofią neoplatońską i żydowską kabałą. Ranga języka hebrajskiego i hebrajsko-aramejskiej tradycji religijnej była wysoka w kręgach humanistów, ale Pico delia Mirandola był pierwszym chrześcijańskim autorem, który bezpośrednio oparł się na myśli kabalistycznej⁴⁴. W swojej *Apologia tredecim quaestionum* z 1487 r. (z których Papiestwo odrzuciło wszystkie), Pico podkreślał, iż jest pierwszym „łacinnikiem”, który podjął badania nad „pierwotną i prawdziwą kabałą” (*prima et vera cabala*). W mowie *O godności człowieka* uczony dopatrywał się istnienia wspólnej tradycji judeo-greko-islamsko-chrześcijańskiej. „Znajdziemy w niej - pisał - tajemnicę Trójcy, inkarnację Słowa, boską naturę Mesjasza; także wzmianki o grzechu pierworodnym i jego odkupieniu przez Chrystusa, o niebieskim Jeruzalem, upadku demonów, porządku anielskim, o czyścisku i karach piekielnych” i dodawał, że kabale żydowskiej nieobca jest filozofia Platona i Pitagorasa⁴⁵.

Entuzjazm florenckiego uczonego dla kabały płynął nie tylko z intencji godzenia tradycji niechrześcijańskiej z chrześcijańską, lecz także z odważnego zamiaru ukazania chrześcijaństwa jako religii o korzeniach kabalistycznych. Celem było jednak nie bluźnierstwo, ale historyczna prawda. Pico sądził bowiem, iż poprzez kabałę dotrze do najstarszej, pierwotnej religii - tak jak dzięki znajomości języka hebrajskiego miał nadzieję poznać prajęzyk, którym ludzkość posługiwała się w czasach przed zbudowaniem wieży Babel⁴⁶. Tak więc Pico delia Mirandola prawie o stulecie wyprzedził dążenia Giordana Bruna do przywrócenia jedności chrześcijaństwa na bazie religii starszej niż ono samo. Pico zaabsorbowany był jednak całkowicie kwestią historycznego starszeństwa judaizmu (w kabalistycznym wydaniu); w jego interpretacji nawet Platon jawił się jak „attycki Mojżesz” (*non aliud, esse Platonem quam Atticum Mosern*)⁴⁷. W całkowitej natomiast zgodzie z faktami, pod terminem „kabały” Pico rozumiał nie całą żydowską tradycję religijną, lecz tylko tę jej część, która pozostawała w opozycji do nauki talmudycznej i żydowskiej filozofii. Jeśli idzie o samą wiedzę kabalistyczną, to włoski uczony skoncentrował się na problematyce zbawienia i spekulacjach na temat „trójjedni”, a więc na zagadnieniach bliskich chrześcijaństwu.

O ile na terenie Italii, całkowicie zdominowanej przez klasyczne tendencje na polu filozofii i sztuki, Pico nie znalazł kontynuatorów, to inaczej rzecz przedstawiała się na przykład w Niemczech, gdzie chrześcijańską formułę kabały podjęło wielu autorów. Należeli do nich w pierwszym rzędzie katolicki duchowny, przeor Johann Trithem (Trithemius, 1462-1516),

humanista Johannes Reuchlin (1455-1522), założyciel „platońskiej akademii” pod nazwą *Academia secretissimae philosophiae*, oraz słynny kolekcjoner hermetycznej literatury i jej komentator - Agrippa z Nettesheimu (1487-1533). Ten ostatni opublikował w 1533 r. eklektyczne dzieło *De occulta philosophia*, prezentujące elementy neoplatońskiej mistyki, alchemii, astrologii i magicznej kabalistyki - inaugurując nowy gatunek literacki, niezwykle popularny przez następne stulecie, a mianowicie „literaturę czarnoksięską” (*Zauberliteratur*). Głębsze, teozoficzne cele przyświecały natomiast Reuchlinowi, który w mistyczno-gnostycznej tradycji żydowskiej spodziewał się odnaleźć nie tylko „starożytną” wiedzę religijną, wspólną całej ludzkości, lecz także uniwersalną formułę filozoficzną, godzącą religię z nauką. Ten wątek myśli Reuchlina, wyłożonej w takich traktatach, jak *De verbo mirifico* (1494), *Arcana Academia* (1517) oraz *De arte cabbalistica* (1517) zasługuje na przypomnienie, jako że poprzedzał on późniejsze o całe stulecie dążenia Różokrzyżowców do wypracowania systemu harmonizującego teologię chrześcijańską z nowoczesnym przyrodoznawstwem⁴⁸.

Chrześcijańska wersja kabały rozwijała się równolegle i niezależnie od jej właściwego, żydowskiego pnia. Wydarzenia polityczne schyłku XV w. sprawiły wszakże, iż myśl rozwijająca się dotąd w zamkniętych ośrodkach kultury żydowskiej w Hiszpanii, wskutek wypędzenia Żydów z tego kraju w 1492 r. znalazła szerszy rezonans w świecie łacińskim. W XVI w. dwaj zwłaszcza hebrajscy autorzy, Moses Ben Jakob Cordovero (1522-1570) i Isaak Luria (1534-1572), którzy wprowadzili do kabały elementy mesjanistyczno-apokaliptyczne z jednej i neoplatońskie z drugiej strony, Przyczynili się do upowszechnienia kabały w oryginalnej wersji. Luria nigdy nie spisał swojej nauki, pozostawił jednak uczniów, którzy szeroko upowszechnili ją w Europie. W Italii w latach 1592-1598 działał Israel Sarug, potomek wygnańców z Hiszpanii, piszący w języku hiszpańskim. Jego uczeń Abraham Kohen Herrera (zm. 1635) powiązał ściślej kabałę z tradycją neoplatońską. Tak zlatynizowana wersja kabały żydowskiej została poddana hebrajskiej retranslacji, ale hiszpańskie rękopisy rozpoczęły swój europejski obieg, inspirując autorów chrześcijańskich. Hebrajskie wersje tekstów Sarugi i Herrery zakupił Niemiec Knorr von Rosenroth (1636-1689) i w 1677 r. opublikował w łacińskim tłumaczeniu⁴⁹.

Historyczne znaczenie chrześcijańskiej, hebrajskiej i pseudochrześcijańskiej wersji świętej kabały było wielorakie; w epoce nowożytnej stanowiła ona system myśli żywy, przekształcający się i inspirujący kolejne pokolenia, na równi Żydów i chrześcijan. Tworzyła pomost między dwoma kręgami cywilizacji, zarazem łącznik pomiędzy różnymi dyscyplinami filozoficznymi i religijnymi. Poszczególne wątki powstałego u schyłku XIII w. *Zepher Zohar*, a więc „kanonicznego” tekstu kabały, jak również komentarzy Cordovero, Lurii i ich uczniów, weszły na trwałe do myśli europejskiej. Zaważyły one na nieortodoksyjnych interpretacjach problematyki zła,

grzechu pierworodnego i zbawienia; upowszechniły teorię praegzystencji i pra-człowieka, Adama Kadmona jako człowieka duchowego, którego ziemskim odpowiednikiem jest biblijny Adam⁵⁰. Wątki te, często całkowicie oderwane od swego intelektualnego podłoża, żyły własnym, niezależnym życiem i nierzadko stawały się przyczyną interpretacyjnych nieporozumień - tak współcześnie, jak i w historiografii. Przykładem formalnie biblijnego, faktycznie kabalistycznego, a więc pseudochrześcijańskiego motywu może być Świątynia Salomona. Jak wynika z badań Gershoma Scholema, ezoteryczna nauka o niebiańskim tronie, *Merkaba*, i dwóch strażnikach niebiańskich bram, symbolizowanych przez miedziane kolumny *Jakin* i *Boaz*, stanowiła najstarszą historycznie warstwę kabały⁵¹. Kabalistyczna interpretacja bardzo precyzyjnego opisu architektury Świątyni Salomona, zawartego w *Pierwszej Księdze Królewskiej* (VI-IX) nie wykluczała, rzecz jasna, innych interpretacji, na przykład w duchu platońsko-pitagorejskim (łącznie z tą pierwszą), lub w duchu wczesnorennesansowych legend cechowych, gloryfikujących zbożny trud biblijnych budowniczych. Przecież i to ostatnie spojrzenie na pierwszą świątynię jerozolimską, pozornie niesprzeczne z katolicką ortodoksją, podbudowane było neopitagorejską mistyką, a nowożytne komentarze (łącznie z interpretacją masońską) nie pozostawiają wątpliwości co do mistycznego znaczenia budowli⁵². Niechrześcijański rodowód starotestamentowych motywów wciąż przypominał o sobie - pomimo wysiłków podejmowanych przez ojców Kościoła i średniowiecznych teologów, aby nadać im na trwałe nowe znaczenie. Przez całe dzieje chrześcijaństwa *Stary Testament* stanowił w miarę bezpieczne schronienie dla zwolenników hermetyzmu i kabały, dla wszystkich przedstawicieli „podziemnego nurtu panującego na powierzchni [...] chrześcijaństwa”⁵³.

Oprócz kabały do owego podziemnego nurtu należała „sztuka królewska” - alchemia. Jej wieloraki związek z żydowską mistyką i wpływ na nowożytną heterodoksję znalazł się w centrum uwagi wielu badaczy, z Gershomem Scholemem, Mirceą Eliadem i Carlem Gustavem Jungiem⁵⁴. Wykazali oni, iż wiele zasad, pojęć i symboli alchemia zaczerpnęła z kabały, nie mniej zaś z tradycji hermetycznej: poczynając od kabalistycznej nauki o „dwóch światach” i symboliki metali (srebra i złota), na koncepcji bóstwa i „duchowego człowieka”, Adama Kadmona kończąc. Jeśli uznamy, iż podstawowym źródłem inspiracji nowożytnej alchemii były - obok *Corpus Hermeticum* - teksty kabalistyczne z *Zepher Zohar* na czele, wówczas będziemy musieli stwierdzić, iż „praktyczna alchemia”, nakierowana na produkcję złota w chemicznych procesach i eksperymentach, stanowi produkt wtórny religijnej alchemii. W praktyce oba systemy - doświadczalny i religijny - silnie sprzęgły się ze sobą, choć jak zauważa Jung „raz po raz pojawiali się [...] alchemicy, którym w ich pracy w laboratoriach chodziło o symbole i ich psychiczne oddziaływanie. Teksty tych alchemików dowodzą, że działali oni w sposób świadomy i to w takim

stopniu, że pogardzali naiwnymi »producentami złota« jako łgarzami, oszustami i oszukanymi. Swe poglądy wypowiadali w takich zdaniach jak *aurum nostrum non est aurum vulgi*⁶⁵. Hipoteza taka tłumaczyłaby względną łatwość, z jaką alchemia religijna, duchowa, koncentrująca się na „złocie duchowym”, oderwała się w XVII w. od alchemii praktycznej z jej *aurum vulgi*. Rzuciłaby również światło na okoliczność, iż te same osoby zajmowały się dwoma równocześnie rodzajami „sztuki królewskiej” (por. rozdz. VI, I). Wtórność alchemii laboratoryjnej względem duchowej nie zmieniałaby przy tym faktu, iż na gruncie myśli synkretycznej ta pierwsza z łatwością dawała się wkomponować w teorię korespondencji („jak na górze, tak i na dole”) i kabalistyczną zasadę „dwóch światów”, duchowego i materialnego^{5*}.

Bezpłodność alchemii laboratoryjnej, rozwijanej na przestrzeni wielu setek lat, była zbyt oczywista, aby można ją było uprawiać bez głębszej, religijno-filozoficznej motywacji. Ośławiona „żądza złota alchemików” (i ich protektorów), zgodnie potępiana przez Kościół i opinię, nie wyczerpuje na pewno przyczyn i powodów niestrudzonych działań. Nasuwa się pod tym względem analogia z próbami rozwiązania „kwadratury koła” lub też skonstruowania *perpetuum mobile*. Bez względu na praktyczne korzyści, jakie mogłoby przynieść rozwiązanie tych problemów, konsekwencja i upór, z jakimi do nich powracano, wynikały z pobudek religijnych. Punktem wyjścia dla tych pozornie różnych działań była hermetyczna lub kabalistyczno-gnostyczna koncepcja „zejścia” albo „upadku bóstwa”, bóstwa drzemiącego lub ukrytego w materii. Alchemik poszukujący „kamienia filozofów”, matematyk pragnący rozwikłać zagadkę „wiecznego ruchu” - wszyscy oni pragną zmierzyć się z porządkiem rzeczy ustanowionym przez Boga. Zmierzyć nie znaczy przecież zmienić; celem jest zawładnięcie drzemiącym demiurgiem, zmuszenie go do odkrycia swych tajemnic⁵⁷.

Różne były jednak zdania co do tego, jak cel ów osiągnąć. Jedni mieli nadzieję pochwycić demiurga w formie *prima materia*, materii nieukształtowanej, w stadium chaosu. Inni, mówiąc o „ziemi raj”, „okrągłej rybie w morzu”, „jajku” albo *rotundum* mieli na myśli zasadę, zgodnie z którą Makrokosmos uczyniony został przez Stwórcę *in forma rotunda et globosa*. Bóg jest duchową, geometryczną figurą, której centrum jest wszędzie, obwód zaś nigdzie⁵⁸. Dlatego też alchemicy starali się wytworzyć okrągłą substancję przez rodzaj syntezy zwanej *coniunctio*. Anonimowy autor *Rosarium Philosophorum* z poł. XVI w. sprowadzał wszystkie te formuły do jednej: „Uczyni koło z mężczyzny i kobiety, wyciągnij z niego kwadrat, z tego zaś trójkąt, zamknij obwód, a otrzymasz »kamień mądrości«”⁵⁹. Kamień filozoficzny utożsamiony tu został z „kwadraturą koła”, ta zaś z zasadą hermafrodytyzmu bóstwa.

Centralnym pojęciem, celem i symbolem celu pozostawał w alchemii „kamień filozoficzny” („kamień mądrości”). „Ten cudowny kamień - stwierdza Jung - opisywano symbolicznie jako doskonałą, żywą istotę, obdarzoną

naturą hermafrodytyczną, która odpowiadała empedoklesowskiemu *sphairos, eudaimonestateos theós* i kulistemu, dwupłciowemu człowiekowi Platona (*Uczta*, XIV). Już z początkiem XIV w. Petrus Bonus porównywał *lapis* z Chrystusem jako alegorię Chrystusa [...] Ale w *Aurea Hora*, pseudotomistycznym traktacie z XIII w. tajemnica tego kamienia stawiana jest wyżej od tajemnic religii chrześcijańskiej⁶⁰. Sugestia co do wyższości alchemii nad nauką chrześcijańską zawarta została w popularnym traktacie z XIV w., *Summa Perfectionis*, w którym mowa jest o tym, iż „sztuka królewska” zapewnia zwycięstwo nad czasem z jednej i niedoskonałością rzeczy ziemskich z drugiej strony: „to, co Natura osiągnąć może w bardzo długim czasie, dzięki naszej Sztuce dopełnić możemy w nieporównywalnie krótszym”⁶¹.

Jawne bluźnierstwo nie było przecież domeną alchemików. Przeciwnie, starali się oni godzić „sztukę królewską” z nauką Kościoła, sami też wierzyli na ogół, iż alchemię z teologią da się pogodzić. W sukurs przychodziła im hermetyczna zasada korespondencji, nasuwała się oczywista analogia pomiędzy Chrystusem, zbawiającym ludzkość dzięki swojej śmierci i zmartwychwstaniu a *opus alchemicum*, umożliwiającym wyzwolenie niedoskonałej Natury. Słynny w XVI w. alchemik, Heinrich Khunrath identyfikował jak Petrus Bonus - kamień filozoficzny z Chrystusem, „prawdziwym synem Makrokosmosu”⁶². Tak jak Jezus był pośrednikiem między obu światami, duchowym i ziemskim, tak alchemiczne „magisterium” stanowiło pomost przerzucony przez człowieka z Mikro- do Makrokosmosu. Powszechne przekonanie, iż *opus alchemicum, magisterium* jest zdolne na równi zbawić Naturę i człowieka, stało się punktem wyjścia dla wielu programów radykalnej *renovatio* za pośrednictwem ezoterycznej wiedzy - od czasów mistyka Joachima da Fiorego (1145-1202) poczynając. „Odnowa”, jaką obiecywała „sztuka królewska”, tak jak nie miała tylko i wyłącznie duchowego charakteru, nie była również efektem jednorazowego aktu, porównywalnego z religijną iluminacją. Alchemia nie obiecywała prostej i łatwej drogi do doskonałości; przeciwnie, metoda alchemicznego *magisterium* zakładała długi proces doskonalenia, „transmutacji” niższych form bytu w wyższe, stopniowego uwolnienia uwięzionego w materii demiurga. Na proces ten składały się cztery zasadnicze, „kanoniczne” fazy: 1) *melanosis* czyli *nigredo* (czernienie); 2) *leukosis* czyli *albedo* (bielenie); 3) *xanthosis* czyli *citrintitas* (żółcenie); 4) *iosis* czyli *rubedo* (czerwienienie)⁶³.

Alchemia nie kusiła również wizją zbiorowego, gatunkowego wyzwolenia. W tym punkcie kończyła się analogia pomiędzy Chrystusem i kamieniem filozoficznym. Skutki ofiary Boga-człowieka obejmują w zasadzie wszystkich ludzi, w świetle jednak różnych teologii chrześcijańskich, bądź tych, których wybiera łaska Boża, bądź tych, którzy wierzą w ofiarę Chrystusa. Tymczasem dla alchemika tym, kto przede wszystkim potrzebuje zbawienia (wyzwolenia) nie jest człowiek, lecz uwięzione w substancji bóstwo! „Dopiero w drugiej kolejności ufa on, że przemienione ciało stanie mu się *panaceum, medicine*

katholica. Dlatego alchemik nie interesuje się [...] własnym zbawieniem dzięki łasce Bożej, lecz wyzwoleniem bóstwa z ciemności materii. Jest to postawa *par excellence* gnostycka (wyzwolenie Bóstwa z materii), ale już w formie nowożytnej, przemienionej...⁶⁴. W świetle tej zasady zbawienie własne twórcy alchemicznego *magisterium* zależało od rezultatu procesu wyzwolenia boskiej duszy materii. Nie można jednak wykluczyć, iż alchemik-
-chrześcijanin pracując nad zbawieniem własnym, miał również nadzieję wybawić całe stworzenie. W tym sensie alchemiczna soteriologia nawiązywała bezpośrednio do hermetycznej teologii „heroizmu”, idei zbawienia świata przez człowieka. „Chciałoby się - komentuje Jung - alchemiczną symbolikę przemiany uznać za karykaturę mszy, gdyby nie miała genezy pogańskiej i nie była od niej starsza”⁶⁵.

Teorię religijnego źródła i celu alchemii wspomaga i uzupełnia teoria psychologiczna, sformułowana przez Carla Gustava Junga. Zgodnie z nią, rzeczywistym aspektem alchemicznego opus byłby jego aspekt psychiczny - zjawiska zachodzące w jaźni alchemika. „W dziele alchemicznym - stwierdzał autor *Psychologie und Alchemie* - po większej części chodzi nie o same eksperymenty chemiczne, lecz także o coś w rodzaju procesów psychicznych wyrażonych w języku pseudochemicznym [...] Alchemik dokonując eksperymentu chemicznego miał pewne przeżycia psychiczne, które jednak jawiły mu się jako szczególne zachowanie się procesu chemicznego. Ponieważ chodziło tu o projekcje, przeto naturalnie nie zdawał sobie sprawy z tego, że przeżycia te nie miały nic wspólnego z materią samą w sobie (to znaczy taką, jaką dziś znamy). Swą projekcję przeżywał jako właściwość materii. Tym, co przeżywał w rzeczywistości, była jego psychika nieświadoma”^{66*}. Jung wielkie znaczenie przypisywał psychoterapeutycznej funkcji „sztuki królewskiej”. Jego zdaniem, była ona środkiem wyzwalamym utajone, symboliczne wyobrażenie bóstwa, drzemiące w „nieświadomości” eksperymentatora. Ujawnienie alchemicznych symboli w marzeniach sennych i twórczości chorych psychicznie miałyby wskazywać na ponadczasowy, „archetypiczny” wymiar symbolizmu *ars regia*. Jungowska teoria alchemii wydaje się nam godna uwagi z dwóch szczególnie powodów: rzuca ona światło na podjęty przez Różokrzyżowców problem języka uniwersalnego, oraz wskazuje na psychoterapeutyczne funkcje rytuału wolnomularskiego, wyraźnie - jak będziemy mogli stwierdzić - nawiązującego do alchemicznej zasady transmutacji i zbawienia (por. rozdz. VI).

Jeśli zatrzymaliśmy się dłużej przy problematyce alchemicznej soteriologii, to również ze względu na jej rzeczywiste znaczenie dla heterodoksyjnej umysłowości epoki nowożytnej, szczególnie wieku XVII. Upowszechniona dzięki alchemii wiara w wyzwolenczą moc kamienia filozoficznego wspomagała program hermetycznej reformy chrześcijaństwa. John Dee w czasie swojej wizyty w Pradze w 1584 r. zapewniał cesarza Rudolfa II, iż dzięki alchemii można będzie podjąć gruntowną „duchową reformację świata”⁶⁷.

Jak wykazaliśmy w następnej części pracy, utopijne plany hermetycznych filozofów, takich jak Giordano Bruno i alchemików tworzyły intelektualny fundament, a być może nawet bezpośredni impuls dla głośnej w XVII w. inicjatywy Johanna Valentina Andreaego i kręgu niemieckich oraz angielskich zwolenników hermetyzmu, którzy przejść mieli do historii jako Różokrzyżowcy.

Zauważmy również, że oba, pozornie różne, doświadczenia religijne: to, związane z hermetyczną interpretacją chrześcijaństwa oraz to, które zrodziło się w laboratorium alchemika, prowadziły do konkluzji, iż uwolnienie ludzkości od trapiących ją plag zależeć będzie nie tyle od żarliwości jej wiary, co od upowszechnienia pradawnej wiedzy religijnej. Wiedza ta - pochodna od starożytnej *gnosis* - zawierała w synkretycznej formie elementy mitów kosmogonicznych, przedchrześcijańskiej i żydowskiej mistyki, hermetycznej i alchemicznej interpretacji doktryny zbawienia. Obok tych ściśle religijnych komponentów łączyła również elementy przyrodoznawstwa, matematyki i filozofii człowieka z historyczną erudycją - niezbędne do prawidłowej interpretacji zjawisk przyrody i tajemnych znaków, pozostawionych przez wymarłe cywilizacje.

6. Hermetyzm jako system symboliczny

Hermetyzm, tak jak zresztą cały neoplatonicki nurt w nowożytnej myśli europejskiej, posługiwał się symboliczną formą opisu świata. Wiązał się on bezpośrednio z „tajemnym” charakterem hermetycznej heterodoksji, z przekonaniem, iż prawdziwa wiedza o Bogu i człowieku, o zachodzących pomiędzy nimi związkach, zastrzeżona jest dla godnych jej przyjęcia, dla „wybranych”. Zagadnieniu temu poświęciliśmy więcej miejsca w dalszej części pracy (por. rozdz. VI, § 4); teraz ograniczmy się do stwierdzenia, iż renesansowy symbolizm przenikał czy też penetrował Uniwersum: z jednej strony objawiał boskie tajemnice, z drugiej jednak zakrywał przed oczyma niewtajemniczonych. Zgodnie z tradycją hermetyczną wszystkie elementy przyrody miały symboliczne znaczenie - poprzez hierarchie korespondencji obejmujące różne części i aspekty bytu. Odczytując prawidłowo takie symbole, adept nauk tajemnych (alchemik, astrolog, mag, kabalista) ujawniał strukturę i siły kierujące Wszechświatem. Natura stawała się wówczas boskim objawieniem i - co za tym idzie - Prawdą. Zgodnie z powszechnym przekonaniem, prawdy o siłach Natury znane były w odległej przeszłości, zwłaszcza - jak pamiętamy - w starożytnym Egipcie, gdzie utrwalono je w hieroglifach. Tak więc można było odczytywać symbolicznie wyrażone prawdy nie tylko bezpośrednio ze zjawisk przyrody, lecz także z egipskich hieroglifów. Święte - gdyż odnoszące się bezpośrednio do Boga - zasady ukryte zostały w hieroglifach po to, aby uchronić je przed

profanami i profanacją, wszakże nie traktowano hieroglifów jako formy zapisu, którego nikt już nie będzie w stanie odczytać. Hermetyści wierzyli, że ktoś ujawni w końcu ich znaczenie (w tym sensie były one możliwe do „odczytania”), ale też zakładali, że znaczenie to nie może być w pełni wyrażone za pomocą słów. Pogląd ten zrodził w XVI i XVII w. obszerną literaturę zwaną emblematyczną⁶⁸.

Na nowożytny emblemat składała się ilustracja, zawierająca zazwyczaj więcej niż jeden symbol lub hieroglif (pomimo tego, że emblematy traktowane były jako ekwiwalent hieroglifów), oraz tekst komentujący podobną ilustrację. Paradoksalnie jednak, pomimo całej swojej witalności, słowa nie były w stanie wyczerpać wszystkich znaczeń obrazu. Wynikało to również z samej istoty symbolu jako przekazu nieograniczonego w swej treści i zgodne było z psychologiczną funkcją symbolu⁶⁹. Neoplatońska teoria, przyznająca wyższość obrazowi w stosunku do słowa, nie była - rzecz jasna - powszechnie akceptowana. Ambiwalencję panujących pod tym względem poglądów dobrze ilustruje głośna w początku XVII w. kontrowersja pomiędzy angielskim dramaturgiem Benem Jonsonem (1573-1637), autorem wielu maskarad dworskich (*The Masque of Queens*, 1609, *Oberon*, 1611) oraz architektem Inigo Jonesem (1573-1652), który próbował swych sił również jako scenograf i kostiumolog. Obydwaj artyści, na równi zafascynowani włoskim teatrem barokowym, pracowali nad scenariuszami i plastyczną oprawą dworskich spektakli, spierając się o to, któremu przypaść ma w tym dziele rola wiodąca. Inaczej mówiąc, przedmiotem sporu było, czy kostiumy i scenografia stanowią ilustrację poezji, czy też odwrotnie. Znamienne, że nawet Jonson, przekonany o wyższości pióra poety nad pędzlem malarza, uznawał wysoką rangę obrazu:

*Picture is the invention of Heaven: the most ancient, and most a kinne to nature. [Obraz stworzony przez] an excellent Artificer doeth so enter, and penetrate the inmost affection [...] as sometimes it overcomes the power of speech, and oratory*⁷⁰.

Jak wynika z opisanej tu dyskusji, emblemat ze swoimi tajemnymi jakościami nie mógł być sprowadzony do statycznego obrazu: maskarada jako mieszanina muzyki, aktorstwa, poezji i przebieranki stanowiła emblemat. W podobnym jak maskarada kontekście emblemat mógł przybrać formę rytualną - sekwencji działań i gestów o określonym znaczeniu („zachowania zostają skodyfikowane, a gesty stają się rytuałem”)⁷¹. Zdaniem Davida Stevenzona „nie jest więc nadużyciem rozpatrywanie w podobny sposób rytuałów siedemnastowiecznych stowarzyszeń hermetycznych i wczesnych łóz wolnomularskich”⁷².

Neoplatońska symbolika była czymś więcej niż tylko konwencjonalnym systemem interpretacji i identyfikacji, w rodzaju tego, który przypisywał Jupiterowi atrybut w postaci pioruna, Pokojowi gałązkę oliwną, a świętemu Wawrzyńcowi ruszt - atrybut jego męczeństwa. W ramach emblematu

symbol nabierał mistycznego charakteru; uzyskiwał wiele warstw znaczeniowych, komunikując różne treści jednocześnie. Przykładem wieloaspektowej symboliki mogą być emblematy prezentowane w dziełach Johna Dee (zwłaszcza w *Monas Hieroglyphica*) oraz jego niemieckiego sukcesora, Michaela Maiera (1568-1622).

7. Heterodoksja epoki Renesansu: religijna transformacja czy kryzys świadomości

Kryzys religijny, który wstrząsnął światem zachodniego chrześcijaństwa od schyłku XV w. przez całe następane stulecie, miał - jak sądzimy - podłoże znacznie głębsze niż to, które historiografia tradycyjnie przypisuje nowożytnym ruchom reformacyjnym⁷³. Szesnastowieczna schizma w Kościele łacińskim i umocnienie się protestantyzmu nie zakończyły ani - co rozumiały - polemiki międzykonfesyjnej, ani też - co stanowi przedmiot naszych rozważań - konfliktów światopoglądowych wewnątrz obu nurtów chrześcijaństwa na Zachodzie. Pobieżny, z konieczności, przegląd heterodoksyjnych postaw, które manifestowały się w epoce Renesansu, ukazuje, iż krytyka rodząca się na równi w obozie protestanckim, jak i katolickim, dotyczyła samych podstaw chrześcijaństwa - a nie tylko interpretacji jego dogmatów. Protestantyzm ze swą koncepcją łaski Bożej, sakramentów, urzędu apostołskiego itp. nie rozwiązał wszystkich problemów teologicznych drażących ludzi Renesansu; tym bardziej nie mogła ich rozwiązać mniej radykalna reforma podjęta przez Kościół katolicki na soborze trydenckim. Fakty te dowodzą - po raz kolejny - fałszywości tezy, iż podłożem Reformacji były głównie problemy modernizacji społeczno-ekonomicznej i polityczno-ustrojowej. Istnieje, oczywiście, sprzężenie zwrotne pomiędzy aspiracjami i potrzebami mieszczaństwa zindustrializowanej części Europy a doktryną Kalwina, czy też między programem terytorialnej suwerenności książąt niemieckich a luteranizmem, ale rozszerzanie się krytyki religijnej przez drugą połowę XVI w. (i całe następane stulecie) dowodzi, że zjawisko heterodoksji nie pokrywało się w całości z procesem społecznej i politycznej modernizacji, lecz żyło także własnym życiem. Już w XVI w. także i nowa, protestancka ortodoksja wyczerpała swoje możliwości objaśniania świata i harmonizowania stosunków międzyludzkich. Kres tych możliwości dobrze naświetla problem arian, których teologia burzyła najważniejsze dogmaty wiary (dogmat św. Trójcy i boskości Chrystusa) i dlatego zgodnie przez oba obozy religijne uznana została za heretycką i niechrześcijańską.

Jeśli powyższe założenia są uprawomocnione - a cały przedstawiony przez nas materiał dowodowy na to wskazuje - wówczas sformułować będziemy musieli tezę, iż heterodoksja XVI w., a zwłaszcza jego drugiej połowy (i wieku XVII), była przejawem już nie dalszej religijnej trans-

formacji, czyli tzw. drugiej reformacji, co świadectwem głębszego kryzysu świadomości, kryzysu podkopującego najgłębsze już fundamenty chrześcijaństwa⁷⁴. Otwarty pozostawiamy w tym miejscu problem, na ile kryzys ów zatoczył szerszy krąg w przestrzeni społecznej, a na ile pozostawał zjawiskiem elitarnym; materiał zaprezentowany w dalszych częściach pracy dowodziłby jednak, iż w XVII w. miał on znaczny zasięg i dotknął przedstawicieli różnych grup społecznych, od szlachty i arystokracji po mieszczaństwo. Spróbujmy natomiast wskazać na najważniejsze - naszym zdaniem - źródło i przejawy takiego kryzysu:

1. Rozpad chrześcijańskiego uniwersalizmu (ograniczonego już, co prawda, do obrządku łacińskiego) w wyniku wyodrębnienia się Kościołów i sekt protestanckich, oraz niekończące się konflikty między Kościołami postawiły na porządku dziennym kwestię rzeczywistych podstaw religii. Nie burząc wszystkich chrześcijańskich dogmatów można było - po odrzuceniu średniowiecznej scholastyki, nauki soborowej i pism Ojców Kościoła - szukać ich bezpośrednio w *Biblii*. Odwoływanie się stron sporu (zwłaszcza w obrębie Protestantyzmu) właśnie do *Biblii* uniemożliwiło jednoznaczne i trwałe rozstrzygnięcia teologiczne. W tej sytuacji zrodziła się myśl, iż oryginalnym źródłem chrześcijaństwa musi być religia starsza od starotestamentowej, różna od judaizmu i chrześcijaństwa razem wziętych, na przykład religia Egipcjan lub mistyczna tradycja Żydów (kabała). Równocześnie znużenie coraz bardziej jałowymi dysputami teologicznymi zrodziło postawy eskapistyczne, względnie indyferentne wobec oficjalnych doktryn i oficjalnych form kultu. Owocowały one ucieczką w sferę indywidualnego przeżycia religijnego, często mistycznego (jak w alchemii) lub „religię prywatną”.

2. Zmierzch średniowiecznej wizji człowieka, jego związków z Bogiem i Naturą z jednej, zaś potrzeba religijnego uzasadnienia jego nowej, podmiotowej i „heroicznej” pozycji z drugiej strony, zrodziły zainteresowanie gnostyczo-mistycznymi teologiami epoki hellenizmu i spuścizną filozofii neoplatońskiej. Popularne w XVI w. zasady tzw. hermetyzmu inspirowały rozliczne, alternatywne wobec ortodoksji, koncepcje antropologiczne, etyczne, a nawet estetyczne.

3. Rozwój wiedzy przyrodniczej, wyraźny w wieku XVI, nie byłby możliwy nie tylko bez podważenia religijnych przyzwyczajzeń i dogmatów, lecz także bez zastosowania nowego instrumentarium pojęciowego. W renesansowej, tzw. przednaukowej fazie historii nauki instrumentarium takiego dostarczały z powodzeniem - podobnie jak w dziedzinie antropologii i etyki - hermetyzm, religijna alchemia i kabała. Dyscypliny te umożliwiały religijne tłumaczenie tych zjawisk naturalnych, które wymykały się tradycyjnej lub ortodoksyjnej interpretacji (np. struktura Kosmosu); pozostawały jedynym realnym oparciem dla umysłów odkrywczych, niespokojnych i nonkonformistycznych, przecież nie rezygnujących z religijnej wizji świata i człowieka.

Jak wykażemy, kryzys świadomości, o którym mowa, uległ w XVII w. dalszemu pogłębieniu, między innymi wskutek szybkiego postępu nauki z jednej i kruszenia się dotychczasowych struktur społecznych i politycznych z drugiej strony. Postawiło to w centrum refleksji nowe problemy, takie jak: organizacja nauki, nowy - w miejsce łaciny - język uniwersalny, zdolny wyrazić zasady wiary i prawdy nauki równocześnie, braterstwo ludzi i ich polityczna podmiotowość. W XVII w. pojawiły się zarazem oryginalne próby rozwiązania tych problemów - tak w teorii, jak i praktycznie. Zanim jednak doszło (w długim procesie historycznym, zakończonym dopiero w XIX w.) do całkowitego rozbratu między religią a nauką (przynajmniej w płaszczyźnie metodycznej), między świecką sferą życia a sferą religijną (co umożliwiło realizację zasady religijnej tolerancji), sformułowany został program „generalnej reformacji”, stanowiący pomost między oddalającymi się biegunami życia. Program ten, „oświecenie Różokrzyżowców”, zrealizowany został - przynajmniej częściowo - przez wolnomularstwo spekulatywne XVIII wieku.

PRZYPISY DO ROZDZIAŁU II

Charakteryzując *Corpus Hermeticum* korzystałem zwł. z trzech opracowań: J. Ruska [wstęp do:] *Tabula Smaragdina*, Heidelberg 1926 (najpełniejszy, jak dotąd, komentarz do tekstu greckiego; przekład niemiecki); B. Feinstein, *Hermeticism*, [w:] *Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas*, edited by P.P. Wiener, vol. 1, New York 1973, s. 431-434; R. Statlender, *Gnose et Hermétisme*, [w:] *Encyclopédie des Mystiques*, sous la direction de M.-M. Davy, conception et réalisation M. Berlewi, Paris 1972, s. 136-155.

The Divine Pymander of Hermes Trismegistus, translated by J. Everard (1650), edited by Rosicrucian Society, New York 1953; odnośnie do aktu kreacji por. także: *Tabula Smaragdina or the Table of Emerald, said to be found in the Sepulchre of Hermes*, translated on Sunday August 9, 1640 by J[ohn] E[verard] D.D., [w:] R.M. Schuler [wyd.], *Some Spiritual Alchemies of Seventeenth-Century England*, „Journal of the History of Ideas” April-June 1980 (XL), nr 2, s. 293-318, tu: s. 314. „Proste lecz kompletne tłumaczenie Johna Everarda” (por. *ibid.*, s. 312, przypis 53) zaopatrzone w obszerne komentarze angielskiego alchemika, wydaje się szczególnie użyteczne w przypadku pracy o nowożytnej recepcji hermetyzmu. Z dwudziestowiecznych przekładów por.: A.D. Nock, A.J. Festugière, *Corpus Hermeticum*, vol. 1-4 (Collection Guillaume Budé), Paris 1945-1947 (tekst grecki wraz z przekładem francuskim); A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. 1-4, Paris 1950-1954; J. Ruska, *Tabula Smaragdina*, op. cit.; a także przekład polski: T. Zieliński, *Hermes Trismegistos*, Zamość 1922.

³ Por. B. Feinstein, *Hermeticism*, op. cit., s. 432.

⁴ *Divine Pymander*, op. cit., s. 75: *And all things are made of things that are, and not of things that are not*; por. *ibid.* s. 24: *infinite darkness [...] abyss [...] bottomless depth*.

⁵ J. Read, *Prelude to Chemistry. An Outline of Alchemy*, Cambridge, Massachusetts, 1966, s. 51-55.

⁶ *Divine Pymander*, s. 9 n.

⁷ *Ibid.*, s. 32 *Tabula Smaragdina*, op. cit., s. 314 n.

⁸ *The whole Universe is material [...] the whole is a living wight*, por. *Divine Pymander*, s. 33.

⁹ *...Its his Essence to be pregnant, or great with all things*, por. *ibid.*, s. 46. Na temat archaicznego charakteru podobnych „uranicznych” przedstawień, por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*. Tłum. z franc. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966, s. 79-81.

¹⁰ *Divine Pymander*, s. 14.

¹¹ *Ibid.*, s. 45.

¹² *Ibid.*, s. 26, 32, 87. Na temat cyklicznej koncepcji Kosmosu i historii oraz cykli energii zapładniającej Kosmos w systemach religijnych, które inspirowały *Corpus Hermeticum*, por. M. Eliade, *Traktat*, op. cit., s. 151, 182, 197 n., 209 n., 290, 307, 400.

¹³ *Divine Pymander*, s. 46.

¹⁴ B. Feinstein, *Hermeticism*, op. cit., s. 432 n.

¹⁵ Cyt. J. Read, *Chemistry*, op. cit., s. 54; por. przekład i komentarze J. Everarda: *That which is in feriouir or below, is as yet which is superiour or about (there being one Universall matter and forme of all things, differenced only by accidents, and particularly by yet greate mistery of Ranifaction and Condensation) and yet which is Superior as yet which is Inferiour, work and accomplish the Miracles of one thing (and to shew the greate variety and diversity of operations wrought by yet Spirit yet worketh things in all things)*, por. *Tabula Smaragdina*, s. 313.

¹⁶ *Divine Pymander*, op. cit., s. 40 n.

¹⁷ Problem ten omawia zwł. A.O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Cambridge, Massachusetts, 1936; por. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, tom

- V: *Wszczęświat*, Warszawa 1980, s. 92, 96, 98, 101-103, 186, 187, 371 n., 383 n., 399 n.
- ¹⁸ S. Swieżawski, *Dzieje filozofii*, op. cit., t. VI: *Człowiek*, Warszawa 1983, s. 251 n.
- ¹⁹ W. Peuckert, *Hermes Trismegistus*, [w:] *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. 3, Berlin 1931, szp. 1787-1790; por. *Hermetismus*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Unter Mitwirkung von mehr der als 800 Fachgelehrten, hrsg. von J. Ritter (Völlig neubearbeitete Ausgabe des *Wörterbuch philosophischen Begriffe* von R. Bisler), Bd. 3: G-H, Basel 1974, szp. 1076.
- ²⁰ R. Statlender, *Hermétisme*, op. cit., s. 154 n. 21 F.A. Yates, *Giordano Bruno*, op. cit., s. 12 n. Przekład Ficina stał się podstawą najróżniejszych komentarzy i przeróbek, z których do najważniejszych należały: Agrippy z Nettesheimu *Occulta philosophia* (1530-1533), anonimowe *Septem Tractatus seu Capitula Hermetic Trismegisti Aurei*, w 1574 przełożone na niemiecki. Cytaty z Hermesa odnajdujemy w *Rosarium Philosophorum* (1550), dziełku które zdaniem niektórych historyków (K.R. Frick, *Erleuchtet*, op. cit., s. 88) należy już do kregu literatury „róży i krzyża”. Termin i pojęcie „hermetyzmu” upowszechnił zwł. dzieła Philippusa Aureolusa Theophrastusa Bombastusa von Hohenheim, czyli Theophrastusa Paracelsusa (1493-1541), np. *Pandora magnalium naturalium aurea* (wyd. 1608).
- ²² M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol. III: *De Mahomet à l'âge des Reformers*, Paris 1983, tu cyt. wyd. niemieckie: idem, *Geschichte der religiösen Ideen*, Bd. III: *Von Mohammed bis zum Beginn der Neuzeit*. Aus dem französischen übersetzt von C.L. Lanczkowski, Freiburg im Br. 1983, s. 240.
- ²³ F.A. Yates, *Giordano Bruno*, op. cit., s. 84 n.
- ²⁴ M. Eliade, *Geschichte der religiösen Ideen*, op. cit., s. 241.
- ²⁵ M. Brion, *Le Pape et le prince: les Borgia*, Paris 1953.
- ²⁶ F.A. Yates, *Giordano Bruno*, op. cit., s. 172, 177.
- ²⁷ *Hermetismus*, op. cit., szp. 1078.
- ²⁸ F.A. Yates, *Giordano Bruno*, op. cit., s. 154 nn; M. Eliade, *Geschichte der religiösen Ideen*, op. cit., s. 241.
- ²⁹ A. Nowicki, *Giordano Bruno*, Warszawa 1979, s. 88.
- ³⁰ Wszystkie cytaty *ibid.*, s. 90 n.
- ³¹ *Ibid.*, s. 119 n.
- ³² *Ibid.*, s. 110 n.
- ³³ F.A. Yates, *Theatre of the World*, London 1969 podkreśla znaczenie Johna Dee dla elżbietańskiej Anglii. Najobszerniejszą, jak dotąd, biografię uczonego opublikował P. French, *The World of an Elizabethan Magus. John Dee*, London 1972. Por. także: R.J.W. Evans, *Rudolf II and his World: A Study of Intellectual History*, Oxford 1973, s. 218-220; F.A. Yates, *Aufklärung*, op. cit., s. 8 n.
- ³⁴ F.A. Yates, *Giordano Bruno*, op. cit., s. 154-157.
- ³⁵ S. Barańczak, *Wstęp* [do:] *Antologia angielskiej poezji metafizycznej XVII stulecia*. Wyboru dokonał, przełożył, wstępem opatrzył i opracował..., Warszawa 1982, s. 10.
- ³⁶ D. Stevenson, *Origins of Freemasonry*, op. cit., s. 82 n.
- ³⁷ Na temat renesansowej obsesji Egiptu - w kontekście tradycji neoplatonско-hermetycznej, por. E. Iversen, *The Myth of Egypt and its Hieroglyphics in European Tradition*, Copenhagen 1961.
- ³⁸ *Ibid.*, s. 23 nn; F.A. Yates, *Giordano Bruno*, op. cit., s. 1-19.
- ³⁹ Odnośnie do paraleli między protestantyzmem i hermetyzmem, por. R.M. Jones, *Early English Interpreters of Spiritual Religion: John Everard, Giles Randall and Others*, [w:] *Spiritual Reformers in the Sixteenth and Seventeenth Century*, Boston 1914, s. 235-265; W. Haller, *The Rise of Puritanism*, New York 1938, s. 207-212, a zwł. R.M. Schuler, *Spiritual Alchemies*, op. cit., s. 303-309.
- ⁴⁰ R.M. Schuler, op. cit., s. 308 n.
- ⁴¹ R.W.J. Evans, *Rudolf II*, op. cit., s. 197.

⁴² F.A. Yates, *Giordano Bruno*, op. cit., s. 273, tłum. moje: T.C.

⁴³ Ibid., s. 273 n., tłum. moje: T.C.

⁴⁴ Na temat Pico della Mirandoliiego i początków chrześcijańskiej kabały, por.: E. Cassirer, *Pico della Mirandola*, „Journal of the History of Ideas” 1942 (vol. 3), nr 1-2, s. 123-144, 319-346; G. Scholem, *Zur Geschichte der Anfänge der christlichen Kabbala*, [w:] *Essays Presented to Leo Baeck*, London 1954, s. 158-193; H. Greive, *Die christliche Kabbala des Giovanni Pico della Mirandola*, „Archiv für Kulturgeschichte” 1975 (Bd. 57), s. 141-161.

⁴⁵ Cyt. H. Greive, *Christliche Kabbala*, op. cit., s. 143, tłum. moje: T.C.

Ibid., s. 144; por. na temat zbliżonych poglądów Marsilia Ficina oraz pozostających pod jego wpływem humanistów niemieckich: L.W. Spitz, *The Religious Renaissance of the German Humanists*, Cambridge, Massachusetts, 1963, s. 67.

⁴⁷ Cyt. H. Greive, *Christliche Kabbala*, op. cit., s. 144.

⁴⁸ K.R.H. Frick, *Erleuchteten*, op. cit., s. 107.

⁴⁹ Ibid., s. 103.

⁵⁰ Na temat kabały por.: G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, wyd. 3, New York 1954; wyd. niemieckie: idem, *Die Jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt a.M. 1957; idem, *Ursprung und Anfänge der Kabbala* (Studia Judaica III), Berlin 1962.

⁵¹ G. Scholem, *Jüdische Mystik*, op. cit., s. 55 n.

⁵² K.R.H. Frick, *Erleuchteten*, op. cit., s. 91 n.

⁵³ C.G. Jung, *Wprowadzenie do psychologiczno-religijnej problematyki alchemii*, [w:] idem, *Psychologia a religia*. Wybór pism. Tłum. J. Prokopiuk. Wstęp B. Suchodolski. Pośłowcie J. Prokopiuk, Warszawa 1970, s. 231-253, [tu:] s. 235.

⁵⁴ G. Scholem, *Alchemie und Kabbala*, „Alchemistische Blätter”, 1927/1928 (Jg. 1), nr 1-2, s. 89-92, 122-137; M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, 2' ed., Paris 1977, tu cyt. Przekład niemiecki, *Schmiede und Alchemisten*, Stuttgart 1960 oraz wyd. polskie: idem, *Kowale i alchemicy*. Przeł. A. Leder, Warszawa 1993. Spośród wielu rozpraw i zbiorów rozpraw poświęconych alchemii i innym dyscyplinom tajemnym wymieńmy nast. prace Junga: C.G. Jung, *Aion. Beiträge zur Symbolik der Selbst*, Zürich 1951 (wyd. 2: *Gesammelte Werke*, Hrsg. von M. Niehus Jung, Bd. 9,2, Zürich 1976); idem, *Mysterium coniunctionis. Untersuchung über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie*. Unter Mitarbeit von M.L. v. Franz, Bd. 1-3, Zürich 1955-1957; idem, *Psychologie und Alchemie*, Mit 270 Illustrationen, Zürich 1944 (wyd. 2: idem, *Gesammelte Werke*, op. cit., Bd. 12, Zürich 1972); idem, *Psychologie und Religion*. Die Terry Lectures 1937 gehalten an der Yale University, Zürich 1940 (wyd. 2: Olten 1971; wyd. polskie: idem, *Psychologia a religia*, op. cit.); idem, *Studien über alchemistische Vorstellungen*, Olten 1978; część „alchemicznych” pism Junga znalazła się w polskim wyborze: idem, *Rebis czyli kamień filozofów*. Wybrał, przełożył i poprzedził wstępem J. Prokopiuk, Warszawa 1989. Zważywszy ogrom naukowej i filozoficznej spuścizny Junga, a także fakt, iż jego rozprawy dotyczące hermetyzmu tworzą rdzeń własnego systemu gnostyczno-ezoterycznego, użytecznym przewodnikiem po dziele jungowskim może być praca polskiego tłumacza i komentatora, Jerzego Prokopiuka: J. Prokopiuk, *C.G. Jung, czyli gnoza XX wieku*, [w:] C.G. Jung, *Archetypy i symbole*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1976, s. 5-56.

⁵⁵ C.G. Jung, *Wprowadzenie*, op. cit., s. 247 n.

⁵⁶ K.R. Frick, *Erleuchteten*, op. cit., s. 105, 108.

⁵⁷ Ibid., s. 105 n.

⁵⁸ C.G. Jung, *Psychologia a religia*, [w:] idem, *Psychologia a religia*, op. cit., s. 97-211, tu: s. 145, 200 przypis 23.

⁵⁹ Ibid., s. 146.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Cyt. M. Eliade, *Alchemisten*, op. cit., s. 57, przypis 23; idem, *Kowale i alchemicy*, op. cit., s. 49; por. idem, *Geschichte der religiösen Ideen*, op. cit., s. 244.

⁶² M. Eliade, *Geschichte*, op. cit., s. 24; idem, *Kowale i alchemicy*, op. cit., s. 170 n.

⁶³ C.G. Jung, *Soteriologiczne wyobrażenia w alchemii*, [w:] idem, *Rebis*, op. cit., s. 464-502, tu: s. 466 n.

J. Prokopiuk, *CG. Junga „lapis philosophorum”: dyptych filozoficzno-alchemiczny*, [w:] C.G. Jung, *Rebis*, idem, s. VII-LXI, [tu:] s. LVII n.

⁶⁵ Cyt. *ibid.*, s. LVIII.

C.G. Jung, *Soteriologiczne wyobrażenia*, op. cit. s. 472, 474 n.; por. idem, *Duch Merkuriusz*, op. cit., zwł. s. 304 n. idem, *Wprowadzenie*, op. cit., s. 246 n. Historycy nauki zaakceptowali, na ogół, tezy Junga dotyczące alchemii, por. W. Pagel, *Jung's Views on Alchemy*, „*Isis*” 1948 (vol. 39), s. 44-48. Por. także: M. Eliade, *Kowale i alchemicy*, op. cit., s. 204-208.

⁶⁷ R.J.W. Evans, *Rudolf II*, op. cit., s. 218 n.; E. Eliade, *Kowale i alchemicy*, op. cit., s. 171.

E. Iversen, *Myth of Egypt*, op. cit., zwł. s. 20-67 E.H. Gombrich, *Symbolic Images. Studies on the art of the Renaissance*, London 1972, s. 14; D. Stevenson, *Origins of Freemasonry*, op. cit., s. 79 n.

⁶⁹ Problem związków pomiędzy obrazem i słowem pisany omawia Ernst H. Gombrich (powołując się m.in. na materiał historyczny zebrany przez F.A. Yates, *The Art of Memory*, London 1972; przekład polski: idem, *Sztuka pamięci*, Warszawa 1977), por. E.H. Gombrich, *Media and Symbols: The Forms of Expression, Communication, and Education* w: D.R. Olson [wyd.], *The Seventy-third Yearbook of the National Society for the Study of Education*, cz. 1, Chicago 1974; przekład polski: E.H. Gombrich, *Obraz wizualny*, przełożyła A. Morawińska, w: *Symbole i symbolika*. Wybrał i wstępem opatrzył M. Głowiński, Warszawa 1990, s. 312-338.

⁷⁰ Cyt. S. Orgel, R. Strong, *Inigo Jones. The Theatre of the Stuart Court*, vol. I, London 1973, s. 3 n.; por. E.H. Gombrich, *Symbolic Images*, op. cit., s. 123-195; F.A. Yates, *Giordano Bruno*, op. cit., s. 163.

⁷¹ Por. D. Stevenson, *Origins of Freemasonry*, op. cit., s. 81.

⁷² *Ibid.*

⁷³ Spośród wielu syntez wymieńmy przykładowo: P. Brock, *The Political and Social Doctrines of the Unity of Czech Brethern in the Fifteenth and Early Sixteenth Centuries*, La Haye 1957; O. Chadwick, *The Reformation* (The Pelican History of the Church, vol. III), London 1964; G. Livet, *Les guerres de religion*, Paris 1962; B. Tuchle, *Geschichte der Kirche*, Bd. 3: *Reformation und Gegenreformation*, Einseideln 1965.

⁷⁴ Na temat tzw. drugiej reformacji por.: *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland - Das Problem der „Zweiten Reformation”*. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1985. Hrsg. von H. Schilling, Gütersloh 1987; C. Hinrichs, *Preußentum und Pietismus. Der Pietismus in Brandenburg-Preußen als religiös-soziale Reformbewegung*, Berlin 1971; R. Vierhaus, *Deutschland im Zeitalter des Absolutismus (1648-1763)* (Deutsche Geschichte, Hrsg. von J. Leuschner, Bd. 9.), Göttingen 1978, s. 103-107.

ROZDZIAŁ III

»GENERALNA REFORMACJA CAŁEGO SZEROKIEGO ŚWIATA". JOHANN VALENTIN ANDREAE I JEGO PROGRAM

„Umysł jest sobie światem i sam zdoła
Z Pieła uczynić Niebo, z Nieba Pieło.
Gdzie - wszystko jedno, byle sobą zostać.”

John Milton, *Raj utracony*,
przekład Cz. Miłosz

I. Manifesty „Fama” i „Confessio”

W latach 1614-1615 w kręgu luterzańskich intelektualistów z Tybingi (Wirtembergia), kręgu do którego należeli między innymi Tobias Hess (1568-1614), Christoph Besold (1577-1638) oraz Johann Valentin Andreae (1586-1654) powstały dwa manifesty rzekomego tajnego bractwa uczonych: *Fama Fraternitatis* (1614) i *Confessio Fraternitatis* (1615). Rozgłos, jaki towarzyszył w Niemczech obu opublikowanym w Kassel pismom, zdyskontowała wydana w 1616 r. w Strasburgu krótka powieść *Chymische Hochzeit: Christiani Rosencreutz. Anno 1459*. Programy „bractwa Christiana Rosencreutz” wyszły najprawdopodobniej spod pióra Johanna Valentina Andreaego¹. Autorstwo *Chymische Hochzeit* zdaje się nie ulegać wątpliwości; jak wynika z autobiografii Andreaego, napisał on *Chemiczne zaślubiny* w okresie studiów teologicznych w Tybindze, między 1604 a 1605 rokiem².

Zasadnicze myśli programu tybińskiej grupy wykłada już tytuł pierwszego manifestu:

*Allgemeine und General Reformation, der gantzen weiten Welt. Beneben der Fama Fraternitatis, Deß Löblichen Ordens des Rosenkreutzes, an alle Gelehrte vnd Häupter Europae geschrieben: Auch einer kurtzer Responcion, von dem Herrn Haselmeyer gestellt, welcher deßwegen von den Jesuitem ist gefänglich eingezogen, vnd auff eine Galleren geschmiedet [...]*³.

Opublikowany w następnym roku (1615) łaciński, w ślad za nim niemiecki tekst, *Confessio Fraternitatis*, powtarza wszystkie wątki pierwszego manifestu⁴. Adresowany jest do wykształconej publiczności poza granicami Niemiec i jako taki może być rozpatrywany łącznie z tekstem *Fama*.

Pełne poetyckich metafor, zarazem zjadliwej krytyki pamflety Andreaego głosiły potrzebę „generalnej, światowej reformy” - radykalnego rozwiązania moralnego i intelektualnego kryzysu współczesnej Europy. Treścią utwory tybińskiego teologa nawiązują do załączonej do pierwszego manifestu satyry *Ragguagli di Parnaso*⁵. *Wiadomości z Parnasu*, pióra Traiano Boccaliniego.

Opublikowane zostały po raz pierwszy w Wenecji w 1612 r. ukazują bezskuteczne próby antycznych bogów, herosów i uczonych dopomożenia śmiertelnie skłóconej ludzkości. Satyra Boccaliniego dowodziła braku możliwości „odgórnej” czy też „zewnętrznej” reformy stosunków międzyludzkich. Kontynuując tę myśl manifesty Andreaego podejmowały kwestię „wewnętrznego nawrócenia ludzkości”.

Jak wynika z tekstów *Fama* i *Confessio*, zażegnanie tak religijnego, jak i społeczno-politycznego kryzysu może nastąpić jedynie dzięki dokończeniu reformacji luterańskiej, to znaczy dzięki harmonijnemu połączeniu obu wielkich intelektualnych ruchów minionego, XVI stulecia: reformacji i filozofii przyrody. Hasło „generalnej reformacji całego szerokiego świata” wpisane zostało w wizję definitywnego zjednoczenia ludzkości poprzez zjednoczenie wszystkich chrześcijan. Tak szeroko nakreślone cele przyświecają uczonym zgromadzonym w tajnym, „niewidzialnym” (*unsichtbares*) kolegium św. Ducha, które założone zostało jeszcze w Średniowieczu przez Christiana Rosenkreutza (zgodnie z tekstem *Confessio* urodzonego w 1378 roku)⁶. Środki zapewniające osiągnięcie celów związku to przede wszystkim postęp naukowy i współpraca uczonych różnych krajów. Istotną rolę w krzewieniu wiedzy przyznano w manifestach przyszłej encyklopedii, kodyfikującej całą wiedzę ludzką⁷.

Niezwykłym zadaniom, jakich podjęli się członkowie „niewidzialnego kolegium” Christiana Rosenkreutza, odpowiada niecodzienny statut tego bractwa, przewidujący aż stuletni okres „ukrytej” działalności (w związku z czym bracia zobowiązani zostali do całkowitego wtopienia się w środowisko, w którym przyszło im żyć), a także bezinteresowne udzielanie medycznej pomocy wszystkim potrzebującym. Statut nakładał na członków kolegium obowiązek corocznych spotkań w „gmachu św. Ducha”, jak również zapewnienie sobie odpowiedniego sukcesora. Pieczęcią i znakiem rozpoznawczym bractwa miały być litery „R.C.”:

Ihre Vergleichung war diese: 1. keiner solle sich keiner andern profession außthun, dann krancken zu curiren, vnd diß alles umbsonst; 2. keiner sol genötigt sein, von der Brüderschafft wegen ein gewiß Kleid zu tragen, sondern sich der Landes art gebrauchen; 3. ein jeder Bruder soll alle Jahr sich auff C. Tag bey S. Spiritus einstellen, oder seines aussenbleibens vrsach schicken; 4. ein jeder Bruder sol sich vmb ein tügliche Person umbsehen, die jhm auff den fall möchte succediren; 5. daß Wort R.C. so jhr Siegel, Losung vnd Character sein; 6. die Brüderschafft sol ein hundert Jahr verschwiegen bleiben. Auff die 6. Articul verlobten sie sich gegen einander [...]”⁸.

Tekst pierwszego manifestu informuje również o edukacji i dokonaniach założyciela bractwa, Christiana Rosenkreutza, o działalności jego uczniów, biegłych nie tylko w medycynie, lecz również w sztuce produkcji złota, a nawet nekromancji; jeden z braci, przebywający na terenie Anglii, dokonał tam aktu wskrzeszenia „młodego hrabiego Norfolk”⁹. Atmosferę cudowności

i tajemnicy pogłębia szczegółowa opowieść o odkryciu sto dwadzieścia lat po śmierci Rosenkreutza sklepionej krypty w gmachu kolegium św. Ducha - mieszczącej grobowiec fundatora bractwa. We wnętrzu grobowca znaleziono doskonale zachowane zwłoki; zmarły trzymał w dłoni pergamin z wypisaną złotą literą „T” i łacińskim tekstem opiewającym jego życie i czyny:

*C. Ros. C. ex nobili, atq; splendida Germaniae R.C. familia oriundus, Vir sui seculi, divinis revelationibus, subtilissimis imaginationibus, indefessis laboribus, ad coelestia atq; humana mysteria, arcanave, admissus, postq., suam (quam Arabico et Affricano itineribus) collegisset, plusq. regiam aut imperatoriam Gazom, suo seculo nondum convenientem, posteritati eruendum custodivisset, et jam suarum artium, ut et nominis, fidos ac conjuncti ssimos haeredes, instituisset, mundum minutum, omnibus motibus magno illi respondentem fabricasset [...]*¹⁰.

Z umieszczonych pod tekstem podpisów braci dowiadujemy się nie tylko, że reprezentowali oni różne profesje - „malarza i architekta”, „kabalisty” i „matematyka” - lecz także, iż ich nowy zwierzchnik, następca Christiana Rosenkreutza pochodził z wyboru (*electione fraternitatis captus*), a sami bracia podzieleni byli na dwie grupy, czy też kręgi wtajemniczenia. Poza założycielem związku wszyscy bracia są postaciami anonimowymi; znamy jedynie ich inicjały, profesję, niekiedy pełnioną w kolegium funkcję lub szczególne zasługi¹¹. Ważnym rysem bractwa Christiana Rosenkreutza jest jego chrześcijański charakter; podkreślają go zawarte w łacińskim pergaminie inwokacje do „nasienia posianego w sercu Jezusa” oraz „Boga, z którego jesteśmy narodzeni i Jezusa, w którym umieramy” (*Granum pectori Jesu institum, Ex Deo nascimur, in Jesu morimur*)¹². Równocześnie jednak nie brak w manifestach aluzji i bezpośrednich odniesień do pradawnych „misteriów”, do mądrości „Azji i Afryki” (jak w tekście pergaminu), a nawet do samego islamu¹³. Jeśli weźmiemy również pod uwagę, iż wiedza jaką zdobyli członkowie bractwa, posiadała tajemny charakter, i że parali się oni alchemią, kabałą a nawet nekromancją, przyznać będziemy musieli, iż chrześcijaństwo członków „niewidzialnego kolegium” dalekie było od ortodoksji. Tak więc racjonalistyczny program - zapowiadający ideały Oświecenia (postęp wiedzy osiągalny dzięki współpracy uczonych całej Europy, plan opracowania encyklopedii itp.) - „ukryty” został pod religijno-mistyczną i alchemiczną symboliką.

Klucz do interpretacji tych symboli stanowi apokryficzna postać założyciela bractwa, którego imię i nazwisko jest aluzją nie tylko do chrześcijańskich, lecz także alchemicznych pojęć: „róży” i „krzyża”¹⁴. Nazwisko *Rosenkreutz* mogło mieć również związek z symboliką rycerskiego zakonu „kawalerów podwiązki”, z którą Andreae zetknął się w okresie poprzedzającym wydanie *Fama* (por. rozdz. VI, § 8). Na korzyść tej tezy, nie wykluczającej zresztą poprzedniej, przemawia i to, że zasady działania

bractwa bliskie są statutowi hermetycznego zakonu „rycerzy złotego kamienia i złotego runa”, przedstawionego w powieści *Chymische Hochzeit*¹⁵. Założyciel bractwa, o którym dowiadujemy się, iż wiedzę zdobywał podczas wieloletniej wędrówki po świecie, a zwłaszcza „wśród Arabów i Afrykanów”, podczas pobytu w Fezie, Hiszpanii, Arabii i Egipcie, gdzie uczył się matematyki i fizyki, a także poznawał arkana magii i kabały, utożsamiony może zostać z postacią Hermesa Trismegistosa¹⁶. Wyraźną wskazówką jest tu motyw ukrytego grobowca Rosenkreutza, w którego wnętrzu zmarły filozof trzyma w dłoni spisany na pergaminie tekst; niemalże identyczny motyw pojawia się w hermetycznej tradycji, zgodnie z którą tekst *Tabula Smaragdina* znaleziony został w grobowcu Hermesa Trismegistosa - w ręku szkieletu¹⁷.

Bohater legendy i jego uczniowie przedstawieni są również jako adepci alchemii, rozumianej wszakże nie tylko jako sztuka produkcji złota, lecz również - i przede wszystkim - jako religijno-filozoficzna tradycja, sięgająca czasów Pitagorasa, Platona i Arystotelesa¹⁸. Owa wiedza, której depozytariuszami byli Enoch, Abraham, Mojżesz i Salomon, zapisana została w *Biblii*, określanej w pierwszym manifeście jako „wielka księga cudów” (*das große Wunderbuch*)¹⁹. *Fama* i *Confessio* podkreślają więc duchowy charakter „prawdziwej” alchemii, przeciwstawiając ją alchemii „pospolitej” (którą wszakże adepci „niewidzialnego kolegium” nie gardzili - wykorzystując dla swych zbożnych celów). Wskazanie na *Stary Testament* jako na źródło tej pierwszej dyscypliny świadczy zarazem o wpływie chrześcijańskiej kabały na program Andreaego. Autor nie pozostawia wątpliwości co do tego, że postulowana przezeń synteza nauki i chrześcijaństwa dokonać się może na gruncie filozofii neoplatońskiej i ezoterycznej tradycji chrześcijańskiej.

Manifesty rzekomego bractwa wyrastały więc z szeroko rozumianej tradycji hermetycznej. Wiara w potęgę ludzkiej myśli, przenikającej i obracającej na korzyść gatunku boskie prawa i zasady, religijny charakter wiedzy o Naturze, wiedzy uzyskanej dzięki duchowemu objawieniu i odkryciu przeszłości, wreszcie kult tajemnicy - wszystkie te elementy obecne są w tekstach Andreaego. Równocześnie jednak pominięte zostały niektóre ważne składniki hermetyzmu. W manifestach nie spotkamy bowiem odwołań do starożytnego Egiptu, budzących sprzeciw wielu chrześcijan pomimo faktu, iż - jak pamiętamy - religię egipską traktowano niekiedy jako poprzedniczkę chrześcijaństwa. Mit egipski ustąpił znamiennym, bo lakonicznym wzmiankom o tym, że Christian Rosenkreutz był adeptem pradawnych mądrości Wschodu, uczniem „Arabów z Egiptu i Hiszpanii”. Nie pojawiły się przy tym charakterystyczne dla pisarzy hermetycznych manifestacje wiary w egzystencję skomplikowanej hierarchii duchowych bytów, zakrytych dla oczu profanów - a więc poglądy trudne do zaakceptowania przez protestantów. Zmiany i różnice odbijały wpływ luteranizmu, ściślej zaś luteranckiej tradycji mistycznej, sięgającej drugiej połowy XVI wieku²⁰.

2. „Chemiczne zaślubiny”, „Turbo” i problem samopoznania

Młodzieńczy, ale literacko dojrzały utwór Andreaego *Chymische Hochzeit* opublikowany został dopiero w 1616 r. Wcześniejszy od manifestów, rozwijał przecież niektóre wątki w nich zawarte i być może z tego powodu wydany został wkrótce po edycji *Confessio*²¹. Centralną postacią powieści jest Christian Rosenkreutz; jej treścią historia trwającej siedem dni inicjacji bohatera do ezoterycznego zakonu „rycerzy złotego kamienia i złotego runa”. Akcja rozgrywa się na terenie niezwykłego zamku, do którego bohater został zaproszony podczas uroczystości królewskich zaślubin. Ta klasyczna powieść inicjacyjna (bohater przechodzi wiele prób duchowych i intelektualnych, zwieńczonych uroczystym przyjęciem do ekskluzywnego związku) nie ma sobie równej w całej literaturze nowożytnej, jeśli idzie o bogactwo i wielostopniowość użytej symboliki.

Wskażmy w tym miejscu jedynie najważniejsze spośród możliwych znaczeń *Alchemicznych zaślubin*. Obok relacji przebiegu wtajemniczenia Christiana Rosenkreutza, odnajdziemy w utworze Andreaego dokładny, wszakże alegoryczny zapis alchemicznego procesu transmutacji - od *nigredo* poczynając, na *rubedo* kończąc. Ta właśnie warstwa powieści znajduje odbicie w jej tytule; „alchemiczne zaślubiny”, proces rozdzielenia, połączenia (właściwy akt „zaślubin”), następnie zaś śmierci i zmartwychwstania antagonistycznych sił i aspektów materii, opisane zostały jako kolejne etapy uroczystości na królewskim zamku. Podczas ich przebiegu alchemicznym metamorfozom ulegają nie tylko postacie „króla” i „królowej”, lecz całe ich otoczenie; zmieniają się barwy zamkowych wnętrz, ubiorów dworzan i służby. Przemianom ulega - stosownie do procesu transmutacji - sam bohater powieści i uczestnik dworskich uroczystości. Przemiany te, których ukryty sens sygnalizuje - przecież nie tłumaczy - autor utworu, powiązane zostały z etapami inicjacji Christiana Rosenkreutza. Narrator (powieść napisana została w pierwszej osobie) przeżywa zaślubiny królewsko-alchemicznej pary jako swoje własne, duchowe (w tym także estetyczne) doświadczenie; można by więc powiedzieć, iż rozgrywają się one w jego jaźni”. Finałem całej, równolegle przebiegającej akcji jest złoto duchowe - akt przyjęcia do zakonu „złotego kamienia”. Jeśli uznać zapis inicjacji Rosenkreutza za najważniejszą warstwę powieści, wówczas nasunie się wniosek, iż wtajemniczenie bohatera opisane zostało jako proces alchemii duchowej, proces doskonalenia i samopoznania zarazem. Podejmując próbę zrozumienia rozgrywających się niezwykłych wydarzeń, Christian Rosenkreutz zmuszony jest poddać refleksji własne przeżycia i doświadczenia²³.

Badaniom Frances Yates zawdzięczamy odkrycie kolejnej, trzeciej już warstwy znaczeniowej powieści. Stanowi go zapis wydarzeń, które miały miejsce w rzeczywistości, w nieodległej przeszłości! Chodziło - zdaniem angielskiej autorki - o zaślubiny księcia elektora Palatynatu, Fryderyka

V Wittelsbacha z angielską księżniczką Elżbietą Stuart, córką Jakuba I²⁴. Uroczystości ślubne książęcej pary miały miejsce w lutym 1613 r. w rezydencji Fryderyka V w Heidelbergu (jak pamiętamy, powieść powstała najprawdopodobniej dziesięć lat wcześniej; wesele na zamku heidelberskim mogło być, co najwyżej, impulsem do jakichś przeróbek tekstu i decyzji o jego opublikowaniu)²⁵. Szczegółowa rekonstrukcja trwających od 7 lutego wielodniowych obchodów, dokonana przez Frances Yates, byłaby jedynie interesującym przyczynkiem do historii kultury późnego Renesansu, gdyby nie wątek polityczny towarzyszący uroczystościom.

Małżeństwo kalwińskiego władcy Palatynatu z anglikańską księżniczką wzbudziło wielkie nadzieje i plany ze strony protestanckich społeczności Niemiec, Holandii i Czech. Plany te skonkretyzowały się już kilka lat później, w chwili wybuchu wojny trzydziestoletniej, kiedy to Fryderyk V interweniował w konflikt między stanami czeskimi i cesarzem i na krótko (jako „król zimowy”) zajął Czechy, koronując się na ich króla. Klęska pod Białą Górą zakończyła protestancki sen o potędze, czy też o „generalnej reformacji całego szerokiego świata” (por. rozdz. IV, § 2). Fryderyk utracił nie tylko koronę królewską, ale i swoje palatynackie dziedzictwo. Elektorat wraz z opiewanymi w *Chymische Hochzeit* skarbami Heidelbergu obrócony został w ruinę, a książęca para udała się na emigrację do Holandii²⁶.

Bez względu na to, czy rzeczywiście *Alchemiczne zaślubiny* stanowią alegoryczne przedstawienie wydarzeń rozgrywających się na zamku w Heidelbergu i czy odzwierciedlają nastroje nadziei, towarzyszącej sojuszowi palatynacko-angielskiemu, powieść ma - podobnie jak oba wcześniejsze manifesty - charakter profetyczny: zapowiada wielkie zmiany, jakie dokonać się mają dzięki wiedzy i nauce. Manifesty *Fama* i *Confessio* zawierają przy tym silne akcenty krytyczne; zdaniem wydawcy aktualny stan wiedzy ludzkiej jest wysoce niezadowolający, podobnie jak moralna i religijna kondycja chrześcijan. Płyynie stąd postulat, aby dzięki współpracy uczonych zharmonizować wszystkie dziedziny ludzkiej aktywności. Naczelną kategorią, czytelną w tekście *Alchemicznych zaślubin* i wyeksponowaną w manifestach jest postęp, rozumiany zarówno jako postęp duchowy - efekt samopoznania i samodoskonalenia jednostki - jak i jako postęp wiedzy i naukowego poznania. Źródłem obu rodzajów postępu może być - w opinii Johanna Valentina Andreaego - wyłącznie pobożna lektura *Biblii* oraz „objawionej księgi Natury”²⁷.

Problemy poznania, edukacji i samowiedzy jednostki, a także jej stosunku do Boga, stanowią przedmiot opublikowanego w tym samym roku co *Chymische Hochzeit* łacińskojęzycznego dramatu zatytułowanego *Turbo*^{1*}. Dramat, ze swym naczelnym motywem faustycznym, jest najbardziej popularnym utworem literackim, jaki wyszedł spod pióra Andreaego. Historia doktora Fausta to opowieść o inicjacji i edukacji, o pełnych błędów i rozczarowań próbach bohatera, pragnącego zrozumieć swój los i zbadać

niożliwość zbawienia. Konsekwentnie przeprowadzona główna myśl dramatu, iż człowiek rodzi się jako szkic czy też plan, który wypełniają dopiero doświadczenia życia, zapowiada popularny w następnym stuleciu gatunek »powieści edukacyjnej" - z jej tendencyjnością i pedagogicznym morałem²⁹.

Turbo nie mieści się w głównym nurcie wczesnego piśmiennictwa Różokrzyżowców, nie ma w tym dramacie tak charakterystycznego dla manifestów i *Zaślubin* optymizmu i profetyzmu, przeświadczenia, iż tylko zespolony wysiłek wybitnych jednostek ulepszyć może świat. Wspólny wszakże, szczególnie z *Chymische Hochzeit*, pozostaje wątek inicjacyjny, zobrazowanie życia ludzkiego jako procesu kolejnych wtajemniczeń (a więc i prób, jakim poddany zostaje kandydat na mędrca i uczonego). Lektura *Turbo* nie pozostawia też wątpliwości co do tego, że zbawienie - rozumiane jako jednostkowe i zbiorowe wyzwolenie człowieka - możliwe jest jedynie dzięki poznaniu. W tym zwłaszcza punkcie program Andreaego odsłania swój nieortodoksyjny charakter; teoria zbawienia poprzez wiedzę kwestionuje tak luterzańską, jak i kalwińską koncepcję łaski Bożej, podważa teorię Predestynacji i zaprzecza jej teologicznym i praktycznym konsekwencjom³⁰.

W *Turbo* Andreae podniósł również kwestię sposobów osiągnięcia wiedzy i ceny, jaką trzeba za nią zapłacić. Rozważania te osłabiają niewątpliwie nieortodoksyjną wymowę całej koncepcji zbawienia, jaka rysuje się w utworach wcześniejszych: bohater dramatu, adept demonologii, fałszywej alchemii i astrologii wchodzi w układ z Szatanem, aby zdobyć wiedzę, a dzięki niej bogactwo, młodość i władzę nad ludźmi. Problem fałszywej wiedzy zaprzętać będzie pisarza w coraz większym stopniu; uczyni zeń temat dwu satyrycznych utworów opublikowanych w latach 1617-1619: *Menippus* i *Mythologia Christiana*³¹. Poruszenie tego właśnie zagadnienia będzie miało związek z rosnącym w Niemczech i poza ich granicami rozgłosem wokół enuncjacji rzekomego bractwa Christiana Rosenkreutza.

3. „Der Turm von Babel”: reakcja na europejski rozgłos manifestów. „Christianopolis”

Manifesty tajnego, a właściwie „niewidzialnego”, gdyż działającego anonimowo, dyskretnie (przynajmniej do chwili ujawnienia w 1614 r.) związku uczonych spotkały się z szerokim rezonansem w całych Niemczech; dotarły również i wywołały pewną reakcję, niekoniecznie pozytywną, w Anglii, Francji i Niderlandach. Odezwały się na koniec głosy z terytorium Rzeczypospolitej, konkretnie z Gdańska, a *Fama* i *Confessio* czytane były - jak wspominaliśmy - na nieświeskim dworze Radziwiłłów³².

Nie wszyscy entuzjaści programu „generalnej reformacji” właściwie odczytali intencje Andreaego. Popularność manifestów i *Alchemicznych zaślubin* w kręgach alchemików, którzy interpretowali utwory tybińczyka

- wbrew ich krytyczno-utopijnej intencji - jako apologię sztuki transmutacji metali, spowodowała, iż autor zaczął się dystansować od swego dzieła³³. Dał temu wyraz w *Der Turm von Babel* (1619), utworze potępiającym żądzę złota alchemików i przeciwstawiającym pospolitym „goldmacherom” (i ich protektorom) wyznawców alchemii duchowej³⁴.

W ostatnim rozdziale *Wieży Babel* Andreae poświęcił bractwu Christiana Rosenkreutza m.in. następujące słowa:

*Wohlan, ihr Sterblichen, ihr dürft auf keine Bruderschaft mehr warten. Die Komödie ist aus. Die Fama hat sie aufgeführt und auch wieder abgeführt. Die Fama sagte ja; jetzt sagte sie nein*³⁵.

Intencją autora była wszakże nie tyle krytyka i odrzucenie idei „nie-widzialnego kolegium”, co wyrażenie niezgody na jej wypaczenie przez profanów. Enuncjacje zawarte w *Wieży Babel* stanowiły przy tym pośrednie - ale czytelne - wyznanie Andreaego, że międzynarodowy związek uczonych nigdy nie powstał. Wyznanie to pisarz wzmacniał stwierdzeniem, iż gdyby udało się powołać „bractwo prawdziwie chrześcijańskie” (*die wahre christliche Bruderschaft*), niechybnie zostałby jego członkiem³⁶.

Przyznając się do popełnienia mistyfikacji, Andreae nie rezygnował więc z pryncypiów swojego programu. Program z czasem przepracował, nadając mu zarazem formę bardziej skończoną. W 1619 r. opublikował powieść utopijną *Rei publicae Christianopolitanae descriptio*³⁷. Zamyka ona pierwszy, „klasyczny” okres w historii piśmiennictwa Różokrzyżowców.

Christianopolis to obraz idealnego społeczeństwa, wzorowany na *Civitas Solis* (1602, 1612) włoskiego dominikanina Tomasa Campanelli (1568-1630)³⁸. Przy wielu zapożyczeniach i paralelach, wspólnej obu dziełom hermetycznej symbolice, *Christianopolis* przeciwstawia utopii katolickiego pisarza własną, luterańską wizję państwa teokratyczno-republikańskiego, zjednoczonego wokół celu, jakim jest wiedza³⁹. Powieść Andreaego wyrasta nie tyle z tradycji platońskiej *Politei*, co ze stuletniej już tradycji angielskiej literatury utopijnej, zapoczątkowanej przez Thomasa Morusa (1478-1535).

We wstępie do *Christianopolis* Andreae raz jeszcze dystansował się od bractwa Christiana Rosenkreutza. Stwierdzał, że *Fama*, która wywołała tak wiele nieporozumień, była „poważnym pismem teologicznym” (*ernsthafte theologische Schrift*). Odcinając się od wszelkiego „kacerstwa i fanatycznego sekciarstwa” (*der Ketzerei und schwärmerischen Sektiererei*), o które był oskarżany przez ortodoksyjnych luteran, pisarz apelował, aby wcielić w życie pozytywny program *Fama*. Radził też nie czekać na prezentujący się w dwuznacznym świetle związek Rosenkreutza, który „tylko w zadufaniu jego zwolenników jest wszechwiedzący” (*die nur in der Aufgeblasenheit ihrer Anhänger allwissend ist*)⁴⁰. Cel, do którego dąży autor, pozostaje niezmienny od czasów manifestów *Fama* i *Confessio*: „przynieść światło i wypędzić ciemności” (*das Licht zurückholen und die Finsternis vertreiben*)

Pomimo przeszkód ze strony „władzy tyranii, sofisterei i obłądy” (*der Herrschaft der Tyrannei, Sophisterei und Heuchelei*)*¹.

Zaproponowawszy, aby czytelnik skierował swą łódź ku gwiazdozbiorowi Raka (w tym samym kierunku rozpoczyna swą podróż inicjowany do zakonu »rycerzy złotego kamienia” bohater *Chymische Hochzeit*), autor rozpoczyna systematyczny opis Christianopolis, miasta-państwa położonego na wyspie Capharsalama⁴². W kolejnych rozdziałach powieści Andreaego przeciwstawia stan Christianopolis błędom i występkom swoich czasów. Tak więc rozległej i szczegółowej panoramie świata idealnego towarzyszy negatywny obraz rzeczywistości. Nowym elementem w stosunku do wcześniejszych utworów są krytyczne akcenty społeczne oraz republikańska opcja polityczno-ustrojowa. Krytyka obejmuje próżniaczą i niewykształconą szlachtę, skorumpowanych i ograniczonych uczonych uniwersyteckich na równi z duchowieństwem i wrogami wolności - monarchami⁴³. W Christianopolis monarchia zastąpiona została rządami uczonych-kapłanów⁴⁴.

Najwyższym celem wolnych, oddanych swej republice i nieustannie doskonalących się obywateli Christianopolis jest wiedza. *Summa scientia nihil scire* - tą sokratejską dewizą kończy Andreae *Alchemiczne zaślubiny*⁴⁵. Podobnie w Christianopolis powszechnym dążeniem jest:

*Zu wissen, wie viel wir doch nicht wissen, und von da her sich der wahren Wissenschaft anzuschließen**⁶.

Wszechstronnej wiedzy, obejmującej matematykę, astrologię, geografię, botanikę, mineralogię, medycynę, mechanikę i sztukę konstruowania maszyn, a także historię, etnologię, sztuki plastyczne z architekturą i nauką o perspektywie, służą takie instytucje jak biblioteka, archiwum oraz kolegium, czyli akademia nauk⁴⁷. Autor wielokrotnie - tak jak we wcześniejszych manifestach - podkreśla związki nauki z religią. Badanie Natury - ku pożytkowi ludzkości - stanowi obowiązek religijny.

Christianopolis odzwierciedla boski plan Uniwersum, stanowi Mikrokosmos w Makrokosmosie. Tak jak Wszechświat posiada prosty, harmonijny plan oparty na okręgu wpisanym w kwadrat - identycznie jak Jeruzalem Niebieskie z *Apokalipsy św. Jana*⁴⁸. W centrum miasta-państwa wzniesiono świątynię na planie centralnym, a szerokim osiom widokowym nadano imiona aniołów⁴⁹. Jedność człowieka z Bogiem - poprzez związek człowieka z Naturą - odzwierciedlona została we wszystkich zasadach funkcjonowania idealnego społeczeństwa. Dotyczy to również systemu edukacji i wychowania, któremu Andreae poświęca szczególnie wiele uwagi. Nauczanie, obowiązkowe dla obu płci, podzielone zostało na osiem stopni, z których niższe obejmują między innymi neoplatońską wersję metafizyki oraz kabałę, zaś dwa najwyższe nauki przyrodnicze i teologię⁵⁰. Inaczej niż w manifestach bractwa Rosenkreutza, filozofia hermetyczna, wraz z towarzyszącymi jej dyscyplinami praktycznymi - astrologią, magią i kabałą praktyczną - nie stanowią już najwyższego celu czy stopnia poznania, lecz środek, „nauki pomocnicze” przyrodoznawstwa i teologii.

Teologia Christianopolitan, a więc drugi z filarów prawdziwej wiedzy, daleka była od jakiegokolwiek chrześcijańskiej ortodoksji. Obywatele idealnego państwa przedstawiają Boga jako architekta kierującego mechanizmem Uniwersum przez biblijną „miarę, liczbę i proporcje”. Atrybutem Boga-Architekta jest światło tożsame z wiedzą. Poważną rolę w opisaną przez Andreae religii odgrywają aniołowie jako pośrednicy pomiędzy niebem i ziemią, między pierwiastkiem duchowym i cielesnym⁵¹. Poznanie tajemnic Boga umożliwiają „klucze Dawida” - czyli kabała, poznanie tajemnic stworzenia - matematyka.

Panująca w Christianopolis religia stanowi więc chrześcijańską wersję świętej kabały; symboliczny język kabały, posługującej się również operacjami liczbowymi (*numericon*), odpowiada w tej koncepcji językowi matematyki. Obie dyscypliny, kabała rozumiana jako ezoteryczna teologia oraz matematyka, pozwalają zrozumieć i opisać Boga oraz jego dzieło - Naturę. Obok wpływu tradycji kabalistycznej dostrzec możemy oddziaływanie tradycji hermetycznej, z charakterystyczną dla niej spekulacją w kategoriach mikro- i makrokosmicznych. Brak w dziele Andreaego tak częstych ongiś odwołań do zasad alchemii duchowej. Nieporozumienia wokół pierwszych manifestów, oskarżenia o herezję tak ze strony katolików, jak i protestantów (zob. rozdz. IV) spowodowały, że pisarz poszukiwać zaczął nowej formuły dla postulowanej syntezy teologii i przyrodoznawstwa.

Idealne państwo zamieszkałe przez uczonych i kapłanów miało być obszarem zamkniętym dla niepowołanych - dla profanów. Narrator *Christianopolis*, identycznie jak Christian Rosenkreutz z *Alchemicznych zaślubin*, przejść musi próby inicjacji, aby dostać się do społeczności mędrców. Podróże bohaterów obu powieści mają charakter symboliczny; odbywają się bardziej w czasie i sferze ducha, niż w przestrzeni. Zwrot od niepewnych i ciemnych spraw teraźniejszości ku światłu poznania symbolizuje astrologiczny znak Raka - kierunek żeglugi podjętej przez obu adeptów⁵².

Znamiennym rysem wyspiarskiej społeczności jest to, iż sama znajdując się poza zasięgiem profanów, pozostaje w nieustannym kontakcie ze światem zewnętrznym. Christianopolitanie władają wieloma językami i wiele podróżują, aby na bieżąco badać i śledzić koleje spraw ziemskich. Nie można ich jednak odróżnić od zwykłych śmiertelników, ponieważ na czas podróży - identycznie jak członkowie bractwa Rosenkreutza - przybierają stroje, język i obyczaje otoczenia. Są więc wśród nas - lecz niewidoczni!⁵³. Czytelnik powieści Andreaego, obdarzony pewną dozą wyobraźni, łatwo mógł wyciągnąć następujący wniosek: z punktu widzenia „profanów” Christianopolitanie są członkami rzeczywistej społeczności, którzy należą jednocześnie do „niewidocznej”, ukrytej przed światem ponadpaństwowej i ponadnarodowej organizacji uczonych-kapłanów. Organizację taką cechuje

niecodzienna, hierarchiczna struktura; o miejscu w tej strukturze decyduje nie urodzenie, lecz wiedza i zasługa członka organizacji. Porównując teksty pierwszych manifestów i *Chymische Hochzeit z Christianopolis* czytelnik wnioskować mógł również, że organizacja z wyspy Capharsalamy jest czymś więcej niż tylko elitarną - kilkunastoosobową - tajną federacją czy bractwem mędrców; stanowi bowiem organizm *de facto* państwowy, rodzaj „państwa w państwie”.

Utopia *Christianopolis* dowodzi, iż pomimo wahań i rosnącego sceptycyzmu (nie tylko własnego, ale i czytelników), Andreae nie zrezygnował z zasadniczej idei *Fama*. Różnica między tajnym bractwem Rosenkreutza a parapaństwową organizacją z wyspy Capharsalamy jest wszakże ta, iż bracia spod znaku „róży i krzyża” usiłują wpływać na bieg historii, zaś *Christianopolitanie* pozostają wobec niej neutralni. Różnica ta świadczyć może o rosnącym z biegiem lat dystansie autora wobec szans „reformacji całego szerokiego świata”. W istocie, konwulsje wojny trzydziestoletniej, później zaś wojny domowej w Anglii, przekreślały nadzieje Andreaego i jego zwolenników. W tej sytuacji ambitny zamiar uzdrowienia ludzkości ustąpił programowi wyodrębnienia ze społecznej i duchowej przestrzeni realnego świata niewielkiej jego części i oddanie we władanie jednostkom wybitnym tak pod względem ducha, jak i intelektu. Podobna oaza mądrości stanowiłaby szansę dla przyszłych pokoleń, gwarancją zachowania wyższych wartości w dobie upadku⁵⁴.

4. „Niewidzialne kolegium”: próba przezwyciężenia kryzysu filozofii hermetycznej

Szerokie echo towarzyszące publikacjom Johanna Valentina Andreaego - o którym to szerzej w następnym rozdziale - świadczyło, iż odpowiadały one tak potrzebom, jak i klimatowi epoki. Klimat ten tworzyły z początkiem XVII w. w znacznym stopniu spekulacje na temat powrotu „złotego wieku”, wystąpienia religijnych prozelitów domagających się - tak jak Andreae - dokończenia dzieła reformacji, wreszcie najróżniejsze przepowiednie i horoskopy, zapowiadające koniec świata i ponowne nadejście Chrystusa, a więc ostateczną batalię pomiędzy siłami dobra i zła - Chrystusem i Antychrystem. Spekulacje te odzwierciedlały powszechne poczucie niepewności, tymczasowości stanu rzeczy tak w materialnej, jak i duchowej płaszczyźnie życia. Ukazywały ciemną stronę intelektualnego i technologicznego postępu, jaki dokonał się w poprzednim stuleciu. Reformacja, odkrycia geograficzne i liczne wynalazki w dziedzinie techniki spowodowały radykalne poszerzenie ludzkich horyzontów, ale też zniszczyły dawne poczucie pewności i ciągłości, skruszyły religijne fundamenty światopoglądowe. Zniszczona została jedność zachodniego chrześcijaństwa, a konflikty

i spory w łonie Kościołów reformowanych nie pozwalały cieszyć się osiągniętymi w XVI w. zwycięstwami nad Papiestwem; przeciwnie, zdawały się wróżyć rychły koniec wyznań protestanckich. Panowało powszechne poczucie niestabilności świata, dezintegracji jednolitej dotąd kultury chrześcijańskiej - poczucie szczególnie silne w przypadku intelektualnych elit zachodnioeuropejskich⁵⁵.

Odmalowane tu nastroje, dominujące w środowiskach protestanckich - od Londynu po Gdańsk, od Sztokholmu po Pragę, - rodziły potrzebę radykalnych i generalnych zmian. Renesansowa tradycja hermetyczna oferowała wąskim elitom nadzieję duchowego wyzwolenia dzięki samopoznaniu, studiom nad Naturą i tajemnicami starożytnego Egiptu. Program ten, obliczony na wieloletni wysiłek i ograniczony społecznie, nie stanowił jednak rozwiązania w szerokiej, ogólnoludzkiej skali. Inna jeszcze sprawa, że właśnie z początkiem XVII stulecia zaczęła kruszyć się niezachwiana dotąd wiara w skuteczność nauk tajemnych - alchemii, astrologii, magicznej medycyny, kabały. W tej sytuacji zasady rozpropagowane w manifestach „niewidzialnego bractwa” zdawały się oczekiwanym od dawna rozwiązaniem. Wychodząc od wartości dobrze znanych ogółowi chrześcijan, sugerując mniej lub bardziej jednoznacznie związek z tajemną wiedzą kapłanów Wschodu, biblijnych mędrców i proroków, program obiecywał gruntowne zmiany nie tylko w życiu jednostek, lecz całej chrześcijańskiej społeczności. „Generalna reformacja” nie wyłączała przy tym katolików, którzy dzięki likwidacji ciemnizącej ich władzy papieży mogliby uczestniczyć w powszechnym braterstwie wiary, braterstwie umocnionym potęgą naukowego rozumu.

Od tradycji hermetycznej Renesansu program Andreaego odróżniały dwa zwłaszcza elementy: próba pogodzenia zasad wiary luteranckiej z nowoczesną filozofią przyrody oraz zamysł stworzenia instytucjonalnych podstaw do podobnej, religijno-naukowej reformy. „Niewidzialne kolegium” Christiana Rosenkreutza uznać możemy za prekursorską wizję międzynarodowej akademii nauk, wizję współczesną lepiej dziś znanym projektom Francisca Bacona (por. rozdz. IV), wszakże ubraną w kostium popularny na przełomie XVI i XVII w. - tajnego stowarzyszenia uczonych-magów. Wydaje się, że właśnie zręcznemu połączeniu przeżywającej się już tradycji renesansowego hermetyzmu z nowatorskimi planami, pisma Johanna Valentina Andreaego zawdzięczały swój międzynarodowy rozgłos, a on sam na prawie dwa stulecia zajął poczesne miejsce w świadomości intelektualnych elit protestanckiej Europy. Ostatnia okoliczność odróżniała zasadniczo recepcję dzieła tybińczyka od recepcji myśli innych pisarzy kręgu „róży i krzyża”, z których jedni, jak Comenius (Jan Arnos Komensky, por. rozdz. IV) zostali zapomnieni już z końcem XVII w., inni z kolei, jak Jakub Böhme, odkryci zostali światu dopiero w następnym stuleciu⁵⁶. Większość spośród kilkudziesięciu autorów aktywnie uczestniczących w międzynarodowej

dyskusji, toczącej się wokół „niewidzialnego kolegium” trwalszego miejsca w historii myśli europejskiej nie zdobyła - ale też ambicji takich nie miała. Dała wszakże wyraz swoim poglądom, świadcząc o randze problemu i przyczyniając się walnie do upowszechnienia idei „generalnej reformacji”. Ich to udziałowi, udziałowi częstokroć anonimowemu, zawdzięczamy fakt, iż idea ta rozsiała ziarna szeroko w Europie i przyniosła skutki, które na pewno zadziwiłyby twórcę programu.

PRZYPISY DO ROZDZIAŁU III

¹ Kwestię autorstwa omawiają m.in.: R. Kienast, *Johann Valentin Andreae und die vier echten Rosenkreuzerschriften*, Leipzig 1926, s. 13-27; F.A. Yates, *Aufklärung*, op. cit., s. 40 n., 102; M.W. Fischer, op. cit., s. 36 n., 49.

J.V. Andreae, *Selbstbiographie (Vita ab ipso conscripta)*. Aus dem Manuskript übersetzt von D.Ch. Seybold, Winterthur 1799, s. 26.

³ Gedruckt zu Cassel, durch Wilhelm Wessel, Anno MDCXIV. Poza wymienionymi w tytule, tj. tekstem *Fama* i *Responsion* Adama Haselmeyera (1612 r.), tom zawiera również: list do czytelnika oraz tekst zat. *Die General Reformation*, czyli niemiecki przekład wyjątków utworu Traiano Boccaliniego *Ragguagli di Parnaso*. Wilhelm Wessel drugie wydanie *Fama* opublikował w tym samym, 1614 r. w Cassel. Jest ono identyczne z pierwszym, zawiera wszakże dodatkowy aneks, w postaci innego *Responsion an die R.C. Brüder*.

Tekst Adama Haselmeyera z 1612 r. był przyczyną wielu kontrowersji wśród historyków. Dla niektórych stanowił dowód na istnienie tajnego bractwa jeszcze przed opublikowaniem pierwszego manifestu; w rzeczywistości dowodzi jedynie wcześniejszego udostępnienia Haselmeyerowi rękopisu *Fama* - co w istocie miało miejsce w 1610 r.; por. F.A. Yates, *Aufklärung*, op. cit., s. 51. Ponad wszelką wątpliwość *Responsion* jezuita Haselmeyera otwiera bibliografię piśmiennictwa poświęconego Różokrzyżowcom, por. *ibid.*, s. 245.

⁴ Pełny tytuł brzmi: *Secretions Philosophiae Consideratio brevis a Philippo a Gabella, Philosophiae Studioso?] conscripta, et nunc primum una cum Confessione Fraternitatis R.C. in lucem edita Cassellis*, Excudebat Guilhelmus Wessellius Illmi. Princ. Typographus. Anno post natum Christum MDCXV. Tom ten zawiera: 1) *Consideratio brevis* w dziewięciu rozdz., dedykowane Bruno Carolusowi Uffelowi i oparte na dziele Johna Dee *Monas hieroglyphica*; stanowi wstęp do *Confessio*; 2) *Confessio Fraternitatis R.C. Ad Eruditos Europae*. Oba manifesty, *Fama* i *Confessio*, wielokrotnie były przedrukowywane i przekładane, tak w XVII jak i XVIII w. Najpełniejszą, jak dotąd, bibliografię zamieszcza F.A. Yates, *Aufklärung*, op. cit., s. 246 n.; M.W. Fischer, op. cit., s. 309 n.; H. Schick, *Rosenkreuzertum*, op. cit., s. 299-302. Krytyczna edycja manifestów, a także *Chymische Hochzeit* por.: J.V. Andreae, *Fama Fraternitatis* (1614), *Confessio Fraternitatis* (1615), *Chymische Hochzeit: Christiani Rosenkreutz. Anno 1459* (1616). Eingeleitet und herausgegeben von R. van Dülmen, 3 Aufl., Stuttgart 1981. Tekst *Fama* i niemiecki przekład *Confessio* również w: F.A. Yates, *Aufklärung*, op. cit., s. 247-267 oraz M.W. Fischer, op. cit., s. 285-308. Wszystkie cytaty za edycją Fischera.

⁵ Na temat twórczości Boccaliniego i jej wpływu na literaturę niemiecką przestarzała już dziś rozprawa: R. Stötzner, *Der Satiriker Trajano Boccalini und sein Einfluß auf die deutsche Literatur*, „Archiv für das Studium der neuen Sprachen und Literatur” 1899, Bd. 103 (Bd. 3. der neuen Serie) s. 107 nn.; streszczenie satyry *Ragguagli di Parnaso*, [w:] M.W. Fischer, op. cit., s. 41 n.

⁶ Por. *Confessio*, s. 303.

⁷ *diß vnser erbitten erwegen, jhre Künste auff genäest vnd scharffst examiniren, gegenwertige zeit mit allem fleiß besehen, vnd dann jhre bedencken, entweder Communicato Consilio oder singulatim, vns Schrifftlich im Truck eröffnen, dann ob wol weder wir noch vnser Versammlung dieser zeit benennet, solle vns doch gewißlichen eines jeden (was Sprach das auch ist) Judicium zukommen*, por. *Fama*, s. 297; por. także: *Confessio*, 7. Capitel, s. 304.

⁸ *Fama*, s. 290.

⁹ *Ibid.*, s. 292-294.

¹⁰ *Ibid.*, s. 294 n.

¹¹ *Ibid.*, s. 290, 291, 293 nn.

¹² Ibid., s. 293, 294 n.; *wir vns zu Christo rein vnnd lauter bekennen [...] ein Christlich Leben führen*, por. *Confessio*, 13. Capitel, s. 307.

¹³ *Fama* s. 294, 286 n.

¹⁴ Na temat religijnej symboliki róży por. G. Duby, *Das Europa der Kathedralen*, Genf 1966, s. 99 nn.; wyd. polskie: idem, *Czasy katedr. Sztuka i społeczeństwo 980-1420*, przeł. K. Dolatowska, Warszawa 1986, s. 175.

Znaczenie obu symboli na gruncie tradycji mistycznej i alchemicznej gruntownie omawiają: A. Marx, *Die Gold- und Rosenkreuzer. Ein Mysterienbund des ausgehenden 18. Jahrhunderts in Deutschland*, Zeulenroda 1930, s. 75 nn.; R. Kienast, *Rosenkreuzerschriften*, op. cit., s. 47 nn; H. Schick, *Rosenkreuzertum*, op. cit., s. 47 nn; s. 273 n.; por. także rozdz. VII, § 1.

¹⁵ J.V. Andreae, *Chymische Hochzeit*, [w:] idem, *Fama* [i inne pisma]. Hrsg. von R. van Dülmen, op. cit., s. 121 n: I. *Ihr Herren Ritter solt schweren, daß ihr ewern Orden keinem Teüffel oder Geist, sondern allein Gott, Ewerm Schöpffer und dessen Dienerin der Natur Jederzeit wollen zuschreiben*; II. *Daß ihr aller Hurerey, Unzucht, Unreinigkeit wollen gehäß sein: Und mit solchen Lastern Ewern Orden nit beschmeissen*; III. *Daß ihr durch Ewere Gaben menniglich wer deren werth, und bedürfftig wollen zu hülf kommen*; IV. *Daß ihr solche Ehr nit begehret zu Weltlichem Pracht, und hohem ansehen anzuwenden*; V. *Daß ihr nit wollet lenger leben, dann es Gott haben will*. Wszystkie cytaty wg. edycji Dülmena.

¹⁶ *Fama*, s. 286 n. Arabskie wędrówki Rosenkreutza w drugim manifestie wzmiankowane są już tylko w sposób aluzyjny, a islam zostaje potępiony na równi z katolicyzmem, por. *Confessio*, I. Capitel, s. 299; 5. Capitel, s. 302. Na temat tożsamości Hermesa Trismegistosa i Christiana Rosenkreutza por. A. Marx, op. cit., s. 75; M.W. Fischer, op. cit., s. 47.

¹⁷ Por. J. Everard [tłum.], *Tabula Smaragdina or The Table of Emerald, said to be found in the Sepulchre of Hermes*, op. cit. s. 313; por. M.W. Fischer, op. cit., s. 47.

¹⁸ *Fama*, s. 295, 297; *Confessio*, 2. Capitel, s. 299 n.; II. Capitel, s. 306.

¹⁹ *Fama*, s. 297.

²⁰ C. Webster, »Macaria«: *Samuel Hartlib and the Great Reformation*, „Acta comeniiana. Revue internationale des études comeniologiques” 1970 (XXVI), nr 2, s. 157; por. D. Stevenson, op. cit., s. 99.

²¹ Obok cytowanej tu edycji Richarda van Dülmena (por. przypis 15) krytyczne wydanie *Alchemicznych zaślubin* także: J.V. Andreae *Chymische Hochzeit*. Herausgegeben von A. Rosenberg, München 1957.

²² Carl Gustav Jung, który zgromadził obszerny materiał dowodowy na poparciu swojej psychologicznej teorii alchemii, nie uwzględnił powieści Andreaego.

²³ Por. ustęp o reakcji bohatera na V artykuł statutu „zakonu złotego kamienia”: J.V. Andreae, *Chymische Hochzeit*, s. 122.

²⁴ F.A. Yates. *Aufklärung*, op. cit., s. 13-26, 69 n., 237.

²⁵ Ibid. Słabą stroną dowodu jest właśnie brak wyjaśnienia, jak i kiedy do utworu powstałego ok. 1604 r. wprowadzono zapis wydarzeń z 1613 roku.

²⁶ Ibid., s. 27-39.

²⁷ *Confessio*, 10. Capitel, s. 305 n.; J.V. Andreae, *Chymische Hochzeit*, op. cit., s. no.

²⁸ J.V. Andreae, *Turbo, sive moleste et frustra per cuncta divigans ingenium. In Theatrum productum Helicone iuxta parnassum*, b.m.w. 1616.

²⁹ Charakterystka dramatu w: M.W. Fischer, op. cit., s. 52 n.

³⁰ Szerzej na temat protestanckiej orto- i heterodoksji: *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. 4: *Die Neuzeit*, 2. Aufl. neubearbeitet von H. Stephan und H. Leube, München 1931; E.Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit der allgemeinen Bewegung des europäischen Denkens*, Bd. 1-2 Frankfurt a.M. 1949-1951; *Handbuch der Kirchengeschichte*, herausgegeben von H. Jedin, Bd. 5: *Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung*, Freiburg a. Br. 1970. Ostatnia pozycja naświetla kwestię z katolickiego punktu widzenia.

³¹ J.V. Andreae, *Menippus sive Dialogorum satyricorum centuria inanitatum nostratium speculum cum quibusdam aliis liberioribus. Helicone iuxta Parnassum*, b.m.w. 1617; por. idem, *Menippus posterior sive Dialogorum satyricorum centuria inanitatum nostratium speculum*, w: idem, *Grammaticorum gratiam castigatum*, Cosmopoli 1618; idem, *Mythologiae Christianae sive virtutum et vitiorum vitae humanae imaginum libri tres*, Argentorati 1619.

³² K.R.H. Frick, *Erleuchteten*, op. cit., s. 154 n.; F.A. Yates, *Aufklärung*, op. cit., s. 51; M.W. Fischer, op. cit., s. 67-94.

³³ P.H. Arnold, *Histoire des Rose-Croix et les origines de la Franc-Maçonnerie*, op. cit., s. 115-164.

³⁴ J.V. Andreae, *Tunis Babel sive Judiciorum de Fraternitate Rosacae Cruris Chaos*, Argentorati 1619.

³⁵ Cyt. M.W. Fischer, op. cit., s. 53.

³⁶ Cyt. *ibid.*; autor wyciąga jednak wnioski odmienne.

³⁷ J.V. Andreae, *Rei publicae Christianopolitanae descriptio*, Straßburg 1619; cyt wg. wydania: idem, *Christianopolis*. Aus dem Lateinischen übersetzt, kommentiert und mit einem Nachwort herausgegeben von W. Biesterfeld, Stuttgart 1975. Pierwszy niemiecki przekład powieści powstał w 1741 r., por. J.V. Andreae, *Reise nach der Insel Caphar Salama und Beschreibung der darauf gelegenen Republic Christiansburg* [...] Uebersetzt von D.S. Georgi, Esslingen 1741.

³⁸ *Civitas solis* Campanella napisał podczas wieloletniego uwięzienia w Neapolu, wskutek oskarżenia o bunt przeciwko hiszpańskiej władzy. Pierwsza włoska wersja powieści powstała w 1602 r. poprawiona w 1612 r., osiem lat później przełożona została na język łaciński. W 1636 r. Campanella raz jeszcze poprawił swoje dzieło. Bliscy przyjaciele Andreaego, Tobiasz Adami i Wilhelm Wense (por. rozdz. IV, § 1) odwiedzali parokrotnie włoskiego mnicha, otrzymując rękopis *Miasta słońca* i udostępniając go następnie Andreaemu, por. G. Bock, *Thomas Campanella. Politisches Interesse und philosophische Spekulation*, Tübingen 1974, s. 19; M.W. Fischer, op. cit., s. 57. Pierwsza edycja powieści miała miejsce we Frankfurcie nad Menem w 1623 r.; *Civitas Solis* ukazało się jako cz. 3 wydania pism Campanelli, por. T. Campanella, *Realis Philosophiae epilogisticae partes IV*. Franckoforti anno 1623.

³⁹ F.E. Held, *Christianopolis. An Ideal State of the Seventeenth Century*, Oxford 1918, zwł. s. 16-40; *ibid.*, s. 41-75 porównanie pomiędzy *Christianopolis* i *The New Atlantis*, która powstała w tym samym okresie.

⁴⁰ J.V. Andreae, *Christianopolis*, op. cit., s. 12.

⁴¹ *Ibid.*, s. 7, 21.

⁴² *Ibid.*, s. 14 n.; idem, por. *Chymische Hochzeit*, op. cit., s. 118. Hebrajska nazwa wyspy, zaczerpnięta z *Biblii* oznacza „wieś pokoju”, por. M.W. Fischer, op. cit., s. 59.

⁴³ J.V. Andreae, *Christianopolis*, op. cit., s. 42, 47, 68.

⁴⁴ *Ibid.*, s. 51-53.

⁴⁵ Por. J.V. Andreae, *Chymische Hochzeit*, op. cit., s. 122.

⁴⁶ J.V. Andreae, *Christianopolis*, op. cit., s. 64. W okresie pracy nad *Christianopolis* Andreae projektował utworzenie akademii nauk i sztuk, „uczzonego towarzystwa chrześcijańskiego”, por. M.W. Fischer, op. cit., s. 60.

⁴⁷ J.V. Andreae, *Christianopolis*, op. cit., s. 63, 70-74. Charakterystyczne, że wśród dyscyplin badanych i nauczanych w idealnym państwie nie było alchemii.

⁴⁸ Por. Ap. 21, 12-21. Wszystkie cytaty biblijne wg.: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, wyd. trzecie poprawione, Poznań 1980.

⁴⁹ J.V. Andreae, *Christianopolis*, op. cit., s. 25.

⁵⁰ *Ibid.*, s. 76-109.

⁵¹ *Ibid.*, s. 88-100.

⁵² Ibid., s. 14 n; por. idem, *Chymische Hochzeit*, op. cit., s. 54; na temat symboliki Raka: M., Martens-Stienon, *L'Occultisme du zodiaque*, Paris 1939.

⁵³ J.V. Andreae, *Christianopolis*, op. cit., s. 53-66 n.

⁵⁴ Por. J. Szacki, *Utopie*, Warszawa 1958, s. 128-136

⁵⁵ T.K. Raab, *The Struggle for the Stability in Early Modern Europe*, New York 1975, s. 15-30.

⁵⁶ Na temat recepcji piśmiennictwa Andreae w XVIII w. brak, jak dotąd, naukowego opracowania; ze wzmianek w opracowaniach i z faktu licznych wznowień i tłumaczeń w „wieku świateł” sądzić możemy, iż znane ono było szczególnie w kręgach wolnomularskich. Prace Andreaego i innych Różokrzyżowców znajdowały się w licznych bibliotekach lożowych (por. proveniencje egzemplarzy w zbiorach Samodzielnej Sekcji Zbiorów Masońskich Biblioteki Uniwersyteckiej w Poznaniu). Edycje niemieckie wymienia: W. Dotzauer, *Quellen zur Geschichte der deutschen Freimaurerei im 18. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 1991, s. 129-131. Na temat recepcji dzieł Comeniusa por. D. Capková, *On the Reception given to the Prodomus pansophiae and the Methodology of Comenius*, „Acta Comeniana” 1987 (t. 7). s. 37-59; M. Beckova, T. Bieńkowski, D. Capková, *Znajomości dzieł Jana Amosa Komeńskiego na ziemiach czeskich, słowackich i polskich od połowy XVII w. do czasów obecnych*, Warszawa 1991; odnośnie do recepcji myśli Jakuba Böhme por. rozdz. IV, § 4 nin. pracy.

ROZDZIAŁ IV

»FAMA BRACHTWA R.C.". DZIAŁALNOŚĆ I PIŚMIENICTWO „STARSZYCH" RÓŻOKRZYŻOWCÓW

„Nasz duch, ten, który potrafi zrozumieć
Architekturę cudowną wszechświata,
każdej planety błędnej tor wymierzyć,
Wciąż pragnie zdobyć wiedzę nieskończoną [...]"

Christopher Marlowe, *Tamerlan Wielki*,
przekład J. Kydryński

I. Uczony krąg wirtembersko-palatynacki

Program rozwiązania religijnych, filozoficznych, czy nawet politycznych problemów współczesności, zaprezentowany w utworach Johanna Valentina Andreaego, kształtował się w szerokim, międzynarodowym środowisku intelektualnym. Najbliższy Andreaemu był bezspornie krąg przyjaciół i współpracowników z luterańskiego uniwersytetu w Tybindze, także grupa uczonych i polityków z Palatynatu (m.in. z fakultetu teologicznego w Heidelbergu), wreszcie wydawcy De Bry i Jennis, obydwaj wyznania luterańskiego, działający w Oppenheim, a po zajęciu Palatynatu przez wojska katolickie i przyłączeniu elektoratu do Bawarii (1623) - we Frankfurcie nad Menem¹. Andreae wraz ze swym wirtembersko-palatynackim otoczeniem posiadał liczne kontakty z protestantami w Czechach (w dobie Rudolfa II, 1576-1612), pośrednio także na Śląsku i w Rzeczypospolitej ; kontaktował się również ze środowiskiem włoskim, szczególnie w Wenecji i Neapolu. W okresie wojny trzydziestoletniej i po jej zakończeniu zacieśnieniu uległy więzy niemieckich przyjaciół Andreaego z Holandią, między innymi dlatego, że w Hadze znalazł schronienie pozbawiony swego państwa elektor palatyn reński².

Poglądy w dziedzinie filozofii i religii Andreae zawdzięczał głównie starszemu o dziewięć lat profesorowi prawa z Tybingi, Christophowi Besoldowi (1577-1638), człowiekowi o szerokich horyzontach, który interesował się kulturą Antyku, dziejami chrześcijaństwa, a także - co znalazło odbicie w manifestach *Fama* i *Confessio* — kulturą i historią islamu oraz krajów arabskich. Besold reprezentował w swej naukowej twórczości charakterystyczne dla epoki tendencje: encyklopedyzm i antykwaryzm, w połączeniu z dążeniem do tworzenia eklektycznych systemów filozoficznych. Znamieniem czasów były także rozterki uczonego w kwestii religijnej ; zniechęcony do luteranizmu (i protestantyzmu w ogóle), pod koniec życia Besold konwertował na katolicyzm, po to jednak, aby powrócić na łono wyznania augsburskiego. Jak wynika z autobiografii Andreaego, niespodziewana dla otoczenia apostazja duchowego przywódcy była wstrząsem, nie pociągnęła

wszak potępienia. Podobnie ostateczna konwersja na luteranizm przyjęta została spokojnie; widać duchowe rozdarcie i kryzysy wiary stanowiły problemy na tyle powszednie, że nawet tak żarliwi wyznawcy luteranizmu jak Andreae nie mogli potępiać ludzi dotkniętych wątpliwościami³.

Zapewne za radą Besolda i dzięki jego kontaktom autor *Chymische Hochzeit* odbył w 1612 r. podróż do Szwajcarii, Austrii i Włoch. W północnej Italii Andreae wizytował liczne „akademie platońskie”, stowarzyszenia o mniej lub bardziej tajnym charakterze. „Akademie”, na których powstanie znaczny wpływ wywarła działalność Giordana Bruna, kultywowały filozofię hermetyczną w wersji upowszechnionej przez genialnego dominikanina⁴. W kręgu oddziaływania Bruna znajdował się radykalny krytyk współczesnych stosunków religijnych i politycznych, Trajano Boccalini - autor *Ragguagli di Parnaso*.

Stosunki z włoskimi pisarzami i artystami, krytycznie nastawionymi wobec Kościoła katolickiego i absolutyzmu Habsburgów, utrzymywał najbliższy przyjaciel Andreaego, prawnik, lekarz i teolog w jednej osobie, Tobias Hess z Tybingi (1568-1614). Łączność z uwięzionym w Neapolu Tomaszem Campanellą luterskie środowisko Andreaego zawdzięczało również Wilhelmowi von Wensem i Tobiasowi Adamiemu⁵. W kręgu najbliższych przyjaciół Andreaego - o czym pisarz donosił w swej autobiografii - zrodził się właśnie pomysł założenia tajnego bractwa, na wzór stowarzyszeń *Giordanisti*, powołanych przez Bruna w czasie jego pobytu w Niemczech i popularnych zwłaszcza wśród luteran. Stowarzyszenia te dążyły do mistycznego pogłębienia chrześcijaństwa i jako takie otwarte były na hermetyzm - główne źródło ezoterycznej inspiracji nowożytnego protestantyzmu⁶.

Inspiratorem podobnego związku mógł być najstarszy spośród nauczycieli i przyjaciół Andreaego - alchemik, wolnomyśliciel i oryginał Simon Studion (1543-160?). W 1568 r. Studion wraz z Tobiasem Hessem wstąpił do działającego w Lüneburgu tajnego stowarzyszenia pod nazwą *Militia Crucifera Evangelica*. W 1604 r. ukończył obszernie dzieło *Naometia tria, seu nuda primi libri intus et foris scripti per clavem Davides...* W symboliczny sposób, inspirowany objawieniem świętego Jana oraz kabałą, Studion przedstawił koncepcję „wewnętrznej” i „zewnątrznej Świątyni”, to jest dwóch sposobów objawienia Boga - w *Piśmie Świętym* i Naturze. Teoria „dwóch ksiąg objawionych” i „dwóch objawień” legła niewątpliwie u podstaw „reformacji całego szerokiego świata”, owocując charakterystyczną dla tekstów Andreaego sakralizacją przyrodoznawstwa, uznaniem badań naukowych za obowiązek religijny

Kabalistyczna interpretacja *Biblii* („klucze Dawida”), w której pojawiły się między innymi symbole „róży i krzyża”, prowadziła Studiona do przepowiedni o rychłym końcu świata. Miał on nastąpić w 1620 r. i być poprzedzony ukrzyżowaniem ostatniego papieża w 1612 roku⁷. W pierwszych

dwóch dekadach XVII w. atmosfera nadciągającej Apokalipsy walczyła w środowiskach protestanckich o lepsze z wyczekiwaniem na wyzwolenie chrześcijan z niewoli Habsburgów i Papiestwa. Głębokie poruszenie, jakie Zapanowało wśród niemieckich ewangelików miało, jak się przekonamy, konkretne polityczne przyczyny.

Nie wiemy, czy zamiar powołania tajnego bractwa religijno-naukowego, jaki powstał w najbliższym otoczeniu Andreaego, został zrealizowany, a jeśli tak - jak długi był żywot związku. Poza wzmianką w jednym z autobiograficznych utworów Andreaego brak jakichkolwiek śladów jego istnienia⁸. Bez względu na to, czy krąg przyjaciół Andreaego łączyły jakieś związki bardziej formalnej natury, czy nie, uznać możemy, że w okresie publikacji *Fama* właśnie on tworzył pierwszy i najważniejszy w Niemczech ośrodek intelektualnego ruchu, którego przedstawiciele nazwali siebie Różokrzyżowcami.

2. Przeciwnicy Habsburgów we Włoszech i w Niemczech

O ile tybińskie koło Różokrzyżowców składało się wyłącznie z luteran, o tyle - jak sygnalizowaliśmy - szersze, międzynarodowe środowisko Andreaego tworzyli również katolicy, tacy jak Campanella i Boccacini - północnowłoscy platonicy, aktywiści antyhabsburskiej opozycji, przeciwnicy „Kościoła walczącego” - *Ecclesia militans*. To ponadkonfesyjne otoczenie Andreaego łączyły wspólne plany polityczne i podobne oczekiwania. Sprowadzały się one do zamiaru odsunięcia dynastii Habsburgów od elekcyjnego tronu rzymsko-niemieckiego - tym samym pozbawienia ich wpływu na bieg spraw w Rzeszy i we Włoszech. Wspólnym wrogiem cementującym zróżnicowane środowisko było również Papiestwo, a zwłaszcza kierowana z Rzymu potężna i odnosząca sukces za sukcesem instytucja: zakon jezuitów⁹. Odzwierciedlenie tych nastrojów i planów ujrzyć możemy w pierwszych manifestach Różokrzyżowców, *Fama* i *Confessio*.

Rękopiśmienny tekst *Fama* krążył w odpisach już w 1610 r. W tymże roku, w Tyrolu, zapoznał się z nim uczony jezuita Adam Haselmeyer, który też inny nie drukowany egzemplarz manifestu odnalazł w 1613 r. w Pradze¹⁰. Stolica Czech była za życia tolerancyjnego Rudolfa II Mekką religijnych dysydentów wszelkiego pokroju; na zamek hradeczański ściągali liczni zwolennicy hermetyzmu: alchemicy, astrologowie, magowie, tak natchnieni wizjonerzy, jak i oszuści - wiedząc że w osobie cesarza znajdują potężnego (choć kapryśnego) protektora. Z Pragi promieniowała na otoczenie kultura żydowska, a właściwie ten jej religijny nurt, który od czasów Pico della Mirandoli stanowił przedmiot zainteresowania chrześcijańskich neoplatoników i hermetystów - święta kabała". Po śmierci cesarza-alchemika w 1612 r. Praga znalazła się w centrum uwagi obu politycznych obozów w Rzeszy Niemieckiej: Protestanckiej Unii i Habsburgów. W atmosferze

nadciągającej konfrontacji między protestancką i katolicką częścią Świętego Cesarstwa manifest tajnego bractwa, który przepowiadał upadek Papiestwa i zjednoczenie chrześcijan, wzbudzić musiał zaniepokojenie jezuita Haselmeyera. Wydając drukiem krytyczną refutację *Fama*, zakonnik z Tyrolu nie spodziewał się zapewne, iż wywoła reakcję łańcuchową polemik i sporów.

Pierwszym i najbardziej eksponowanym kontekstem wystąpienia Andreaego i jego przyjaciół była, zawarta już w tytule *Fama*, krytyka zakonu jezuickiego, z początkiem XVII w. niezwykle aktywnego tak na polu teologii, jak i oświaty. Zamyśl powołania ponadnarodowej, „uczzonej” i wpływającej na monarchów organizacji interpretować można jako próbę stworzenia alternatywnej instytucji protestanckiej, instytucji konkurencyjnej wobec Towarzystwa Jezusowego”.

Publikacje Andreaego z lat 1614–1619 miały też związek – jak wspomniano – z ambitnymi planami elektora Palatynatu Fryderyka V, przywódcy niemieckich książąt wyznań luteranckiego i kalwińskiego. Protestancki, w praktyce antyhabsburski aktywizm palatynackiej linii Wittelsbachów miał długą tradycję. Reprezentował go między innymi elektor Fryderyk IV (zm. 1610) i jego opiekun, administrator Palatynatu, hrabia Jan Kazimierz (zm. 1592)– Jan Kazimierz, protektor francuskich hugonotów i niderlandzkich powstańców, związał elektorat sojuszem z władcą Nawarry, Henrykiem, późniejszym Henrykiem IV. Po śmierci wojowniczego administratora *spiritus movens* polityki palatynackiej został księżem Christian I (zm. 1630), władca Anhalt-Bernburg, doradca Fryderyka IV i jego następcy. Christian, który doprowadził do powstania Unii Protestanckiej, za życia ubezwłasnowolnionego Fryderyka IV sam pretendował do roli przywódcy książąt protestanckich. Od czasu koronacji Fryderyka V i otwarcia się widoków na dynastyczny związek palatynackich Wittelsbachów z władającymi na Wyspach Brytyjskich Stuartami, swoje ambicje Christian ułokował w młodym księciu elektorze i z nim związał swoje dalekosiężne plany¹³.

Plany te, sformułowane jeszcze w XVI w., zakładały przejście korony rzymsko-niemieckiej przez Fryderyka V (choć Christian brał również pod rozwagę kandydaturę saską, brandenburską, a nawet własną). Najprostsza, zarazem jedyna legalna droga do tego celu, wiodła przez Pragę, stolicę Królestwa Czech. Uzyskanie przez Fryderyka V godności króla i elektora czeskiego zapewniłoby protestantom przewagę w kolegium elektorów Rzeszy, w stosunku cztery do trzech. Ważna była również okoliczność, że w praktyce politycznej Świętego Cesarstwa Rzymskiego utrwaliła się zasada, iż tytuł króla Czech predestynuje jego posiadacza do korony cesarskiej¹⁴. W poprzednim stuleciu władcy protestanccy podejmowali, co prawda, innego rodzaju plany, które zasadały się na opanowaniu jednego z trzech elektoratów kościelnych. Sprzeczne z prawem Rzeszy zamiary z osiemdziesiątych lat XVI w. nie powiodły się; Święte Cesarstwo Rzymskie Narodu Niemieckiego nie otrzymało ani luteranckiego, ani kalwińskiego arcybiskupa¹⁵.

W protestanckiej części Rzeszy głośno więc było o planach obalenia Prymatu Habsburgów i o likwidacji Papiestwa; w wielkiej liczbie pamfletów przewidywano zjednoczenie wszystkich chrześcijan i powstanie nowego uniwersalnego cesarstwa z ewangelickim władcą na czele. Plany te otrzymały profetyczną i mistyczną otoczkę - znamienny rys kultury umysłowej późnego Renesansu. Z Paryża kolportowano przepowiednię Nostradamusa (właśc. Michel de Nostre-Dame, 1503-1566), opublikowaną jeszcze w 1555 r. (*Centuries astrologiques*), zgodnie z którą katolickiego cesarza zastąpić miał „heretyk”. Podobnej treści horoskopy i przepowiednie powstawały na terenie Rzeszy, zwłaszcza na Śląsku¹⁶. Obie strony konfliktu, protestanci i katolicy, z całą powagą traktowały takie enuncjacje.

Związek Fryderyka V z Elżbietą Stuart, a więc związek Palatynatu z Anglią - którego architektem był książę Christian Anhalt-Bernburg - zadzierzgnięty został w momencie nowego kryzysu politycznego w Rzeszy, wywołanego śmiercią cesarza Rudolfa II. Jego następcą na tronie rzymsko-niemieckim został tolerancyjny Maciej Habsburg (1612-1619), ale starzejący się (ur. 1557) i nieudolny cesarz tracił wpływy na sprawy Rzeszy. Ujawnione jeszcze w 1616 r. plany arcyksięcia Ferdynanda, który zamierzał koronować się na cesarza za życia poprzednika oraz znieść elekcyjność tronu niemieckiego, zelektryzowały władców protestanckich¹⁷. Ferdynand, wychowanek jezuitów i fanatyczny zwolennik kontrreformacji, wołał „rządzić raczej pustynią niż krajem pełnym heretyków”. W 1617 r., pomimo sprzeciwu stanów protestanckich, wybrany został na króla Czech. Konfrontacja między ewangelicką i rzymsko-katolicką Rzeszą stała się nieunikniona.

Na okres przygotowań Palatynatu do wystąpienia o koronę czeską (1616-1619) przypada największa aktywność środowiska Andreaego i jego zwolenników. Intelktualne centrum ruchu przeniosło się z Tybingi do palatynackiego Oppenheimu, gdzie od kilkunastu lat działała oficyna wydawnicza Johanna Theodora De Bry'ego, przedstawiciela rodu drukarzy z Lüttich. De Bry, spowinowacony ze szwajcarską rodziną słynnych sztycharzy, Merianów, był łącznikiem pomiędzy autorami angielskimi, niemieckimi, holenderskimi i czeskimi. Odegrał poważną rolę jako wydawca i inspirator dzieł z kręgu »róży i krzyża”. Spod jego pras wyszły arcydzieła sztuki poligraficznej, zarazem fundamentalne prace „starszych” Różokrzyżowców: niemieckiego lekarza i alchemika Michaela Maiera (1568-1622), jego londyńskiego przyjaciela, lekarza, alchemika i filozofa Roberta Fludda (1574-1637), a także prace mistrza i poprzednika obydwu - Johna Dee. Palatynackiego wydawcę łączyły liczne więzy i kontakty z oficynami we Frankfurcie, Strasburgu, Antwerpii i Londynie, których właściciele, podobnie jak De Bry, wspierali ruch odnowy religijnej, sami zaś byli członkami nieortodoksyjnych sekt i stowarzyszeń¹⁸.

Daleko nam jeszcze do odtworzenia zarysu sieci tych wszystkich formalnych i nieformalnych powiązań. Nie mamy również pewności co do autentyzmu niektórych organizacji, nawet tych, po których pozostały

statuty, deklaracje ideowe itp. Przekazy źródłowe podobnego typu mogły być - i na ogół były - jedynie odzwierciedleniem intencji ich autorów, którym brakowało bądź to warunków, bądź to energii i odwagi, aby osiągnąć swoje cele. Nie można również wykluczyć mistyfikacji czy intelektualnej prowokacji, podobnej do tej, która towarzyszyła narodzinom bractwa Christiana Rosenkreutza¹⁹.

Powyższe uwagi dotyczą również podjętych w latach 1618-1620 wysiłków Andreaego, aby urzeczywistnić cele wyłożone w manifestach. Założony przez Andreaego związek nazwany *Societas Christiana* musiał mieć - jeśli powstał naprawdę - krótki żywot, przerwany klęską protestantów pod Białą Górą. Choć w papierach mieszkającego w Anglii przyjaciela Andreaego, Samuela Hartliba odnaleziono egzemplarze łacińskojęzycznego *Modelu Societas Christiana*, nadal nie wiemy, gdzie, kiedy i w jakich okolicznościach oraz w jakim składzie uformował się ów związek¹⁰. Wytyczne dla stowarzyszenia, które wyszły spod pióra Andreae, zostały przeszło ćwierć wieku później (1647) przetłumaczone na język angielski i opublikowane w Londynie; jako takie mogły odegrać pewną rolę inspirującą brytyjskie związki wolnomularstwa spekulatywnego²¹. Z punktu widzenia ewolucji ruchu Różokrzyżowców ważne jest również, że wraz z *Modelem* Andreaego opuszczamy epokę „niewidzialnego kolegium” i tajemniczych, działających w przebraniu adeptów alchemii duchowej. *Societas Christiana* miała mieć charakter o wiele bardziej chrześcijański niż „sławne bractwo”, nauki tajemne i chrześcijańska ezoteryka schodziły w niej na plan dalszy.

Na czele *Societas Christiana* stać miał „niemiecki książę, człowiek odznaczający się pobożnością i wiedzą”, któremu podlegać miało dwunastu tajnych radców. Nie byli to wszakże zwykli urzędnicy dworu, lecz uczeni, specjaliści z zakresu różnych nauk²². Reprezentowane przez uczonych dyscypliny wiedzy nie różniły się zasadniczo od przedstawionych w *Fama* i *Christianopolis*. Wyjątkowa rola w zgromadzeniu przypadła miała matematykowi; winien on znać „związki pomiędzy Niebem i Ziemią”, nie tracąc przy tym z oczu celu, jakim jest „jedność chrześcijaństwa”. Poznając „liczbę, miarę i wagę”, matematyk miał starać się ukazać „rozumną architekturę [wzniesioną przez] Boga”²³. Do stowarzyszenia należeć mieli, oprócz Andreaego, jego przyjaciele Tobias Adami i Wilhelm Wense; pracami *Societas Christiana* interesować się miał Johannes Kepler (1571-1630), jednak o uczestnictwie wielkiego astronoma nie mamy żadnych informacji²⁴.

3. „Mania Różokrzyżowców” i jej przeciwnicy

Twórczość Andreaego i historię podejmowanych przezeń prób powołania „stowarzyszenia chrześcijańskiego” działającego na rzecz „reformacji całego świata”, oddzielić trzeba od najróżniejszych wystąpień, publikacji i działań, przez przeciwników określanych jako „mania Różokrzyżowców”²⁵.

Tak pozytywny, jak i negatywny rezonans programu tybińskiego świadczył o tym, że jego twórcy poruszyli problemy prawdziwie ważne dla współczesnych. Ezopowy, symboliczny język manifestów i *Alchemicznych zaślubin* przyczynił się do sukcesu programu, choć był zarazem źródłem wielu nieporozumień ze strony zwolenników oraz demagogicznych oskarżeń Przeciwników.

Przestrogi i wyjaśnienia autora nie zdały się na wiele. W okresie poprzedzającym wybuch wojny trzydziestoletniej i tragedię czeską 1620 r. nastąpił zalew pism różnego gatunku i intelektualnego kalibru. Ich autorzy bądź to z entuzjazmem wypowiadali się o celach i zasadach związku Christiana Rosenkreutza - a często też przyznawali do uczestnictwa w nim - bądź to kategorycznie cele te i zasady odrzucali⁶. Rosnąca liczba enuncjacji Za i przeciw wymaganemu bractwu mogła na postronnych sprawić Wrażenie, że bractwo nie tylko istnieje, ale - zgodnie z intencją wyrażoną w manifestach - zdobyło już wpływ na serca i umysły ludzi w wielu krajach.

Mocne w środowiskach protestanckich przekonanie o autentyczności »niewidzialnego kolegium" było dla katolików okazją do szyderstw i kpin lub też do prowokacji mających zdyskredytować bractwo. W dobie procesów o czary, które stały się plagą na równi krajów katolickich i protestanckich, można było, tak jak to wydarzyło się we Francji w 1623 r., wywołać histerię rzekomym zagrożeniem ze strony „niewidzialnych"²⁷. We Francji Ludwika XIII (1610-1643) oddźwięk na enuncjacje domnianego związku był negatywny nie tylko z powodu protestanckiej, zarazem kabalistyczno-alchemicznej proveniencji utopii Andreaego. Znaczenie mogły mieć również krytyczne aluzje autora do absolutnej władzy monarchów i wszelkich form ceszaropapizmu²⁸.

Była również grupa przeciwników, którzy, jak wnosić można z najróżniejszych karykatur i satyr krążących w Niemczech w dwudziestych latach XVII w., dopatrzyli się w programie tybińskim zamiaru obalenia władzy Habsburgów w Rzeszy i zniesienia zwierzchnictwa papieża w Kościele - za pomocą czarnoksiężskich praktyk. Chociaż alchemiczna formuła chrześcijaństwa nie miała nic wspólnego z politycznym tłem wystąpień Andreaego, to na użytek antyprotestanckiej propagandy można było utożsamić Różokrzyżowców z siłami diabelskimi²⁹.

Przy wielkiej liczbie i różnorodności wrogich Różokrzyżowcom enuncjacji ze strony katolickiej, brakowało - przynajmniej do lat dwudziestych i polemik Francuza Marina Mersenne'a (1588-1648) - poważniejszych prób teologicznej lub filozoficznej egzegezy tekstów Andreaego. Pewien wyjątek stanowiły pod tym względem dwa pisma polemiczne niejakiego S. Mundusa, opublikowane w latach 1618-1619 w Ingolstadt, twierdzący południowo-niemieckiej kontrreformacji, ale i te koncentrowały się raczej na konfesyjno-politycznym aspekcie manifestów³⁰. Podobnie jak Mundus, który oskarżał bractwo Rosenkreutza o zamiar zniszczenia wyznaniowego i politycznego

status quo Rzeszy, wypowiadał się anonimowy autor publikujący we Frankfurcie, w 1617 r.³¹. Polemista, deklarujący się jako „niemiecki patriota” (*ein Liebhaber dess Vaterlandts*), a przez to zwolennik ogólnoniemieckiej polityki Habsburgów, był zdania, że najlepiej sprawie Rzeszy przysłuży się nie nowa reformacja, lecz wspólna walka z najazdem tureckim. Apelowwał o wsparcie austriackiej dynastii bądź to wojskiem, bądź pieniędzmi i za-pytywał:

*Warum kommt man nicht dem Vaterlandt zu Hilfe wider die Türeken? Wäre es nicht beßer, die Vindicten vnd den Zorn gegen die christlichen Blutsfeinde auszugießen, statt vns selbst niederzumetzeln vnd auf die Fleischbank zu allciren?*³².

Publicystyka wroga przywódcom Unii Protestanckiej i samym Różokrzyżowcom nie stanowi zasadniczego przedmiotu naszych rozważań. Warto jednak pamiętać, że oskarżenia przeciwników ruchu dowodziły -niezależnie od przyjętej demagogicznej argumentacji - iż różnorakie podteksty programu Andreaego właściwie odczytywane były po obu stronach ideologicznego frontu. Łatwość, z jaką propaganda Ligi Katolickiej ośmieszać mogła i kompromitować idee Różokrzyżowców, dowodzi iż taktyka zastosowana przez Andreaego i koło tybińskie była błędna. Polityczne interesy kompromitowały religijno-filozoficzne cele ruchu, z kolei idea religijnej, duchowej alchemii obciążała protestanckich polityków. Tę drugą zależność dostrzegł prawdopodobnie sam Andreae, który - jak pamiętamy - szybko zdystansował się od alchemicznych zasad swojego przesłania. Sądzić można, że nie tyle „żądza złota alchemików” - jak sądzą niektórzy historycy - była przyczyną niepożądanych i nieprzyjaznych dla Różokrzyżowców interpretacji, co właśnie zjawisko, które określić moglibyśmy jako „żądze władzy polityków”³³. „Pod skrzydłami Jehowy” nie było miejsca - jak mocno zresztą podkreślano w manifestach bractwa - dla ludzi interesownych, kierujących się wartościami innymi niż chęć niesienia pomocy bliźnim. Postawić możemy w tym miejscu tezę, iż z błędów popełnionych przez Andreaego i przedstawicieli pierwszego, „starszego” pokolenia Różokrzyżowców prawidłowe wnioski wyciągnęli dopiero sukcesorzy ruchu na gruncie brytyjskim³⁴.

Wielu przeciwników wystąpienia Andreae miały również w środowiskach protestanckich. Chrześcijańska formuła (*Ihesus nobis omnia*) nie zmyliła czujnych teologów luterańskich. W intencji autora torować miała drogę ku uniwersalnej (choć w praktyce tylko synkretycznej) formie chrześcijaństwa. Ten aspekt twórczości Andreaego dostrzeżony został przez autorów protestanckich, którzy zarzucali, że lektura manifestów nie pozwala określić, jakiego wyznania są członkowie bractwa Christiana Rosenkreutza³⁵. Po stronie ewangelików nie brakowało również oskarżeń o chęć zdobycia złota drogą alchemicznych eksperymentów, o „uprawianie czarnej magii” oraz o złe zamiary, których dowodem miała być tajność, czy też „niewiedzialność” bractwa. Aktywny polemista protestancki, ukrywający się pod pseudonimem

Menapius (lub Franciscus Gentdorp Gometz Menapio) sformułował znamiennej alternatywę: albo Różokrzyżowcy są niepoważnymi dyletantami, niepotrzebnie „męczącymi drukarza”, albo też „wcielonym diabeł”:

[...] die Fratres seien entweder, als ein[e] zusammenlauffe[ende] unnützer müssiger LeutfeJ, die nicht anders thun, als solche sehr vnd beweiss lose auff die Dam[me] zubringen vnd der Drucker mühe [...] oder da je deren keines, gar incarnirte leibhafftige Teufel³⁶.

Menapius, podobnie jak inni polemicy protestancy, podnosił kwestię apokryficzności tajnego bractwa; uznawszy - hipotetycznie — jego istnienie, zmuszony był zakwestionować przypisywane mu zasługi³⁷. Zapytywał więc, dlaczego kolegium Rosenkreutza ignoruje problemy Rzeszy Niemieckiej, dlaczego nie przychodzi z pomocą ani władcom chrześcijańskim, zagrożonym ekspansją turecką, ani cierpiącym biedę ludziom (*warum wollen sie nicht [...] turbulentum Imperii statum vor augen sehen, Christlichen Potentaten, auch armen betrangten Leuten, nicht persönlich zuhülfe kommen?*)³⁸. Na koniec zaś stawiał retoryczne pytanie: jak mogło się zdarzyć, aby o istnieniu „śławetnego i starożytnego bractwa” nie słyszano niczego poza granicami Niemiec³⁹?

Zarzuty Menapiusa dotyczące fikcyjności „niewidzialnego kolegium” nie kierowały się wszakże przeciw głównej idei manifestów: dokończeniu luteranckiej reformacji i stworzeniu systemu godzącego religię z nauką. Podobnie wybiórczą polemikę prowadził z autorem *Fama* i *Confessio* niejaki Ireneus Agnostus, spod którego pióra wyszło w latach 1617-1620 co najmniej trzynaście tekstów poświęconych bractwu Rosenkreutza. Agnostus, który jak Wynika z jednego z jego pamfletów, trafnie przypisywał Andreaemu autorstwo obu manifestów, krytykował zwłaszcza hermetyczne tło programu; podkreślał jednak pozytywne cele Różokrzyżowców⁴⁰. Za „dziecinne i niepoważne” uznał pretensje członków kolegium do przepowiadania losów i do sztuki produkcji złota i uzdrawiania śmiertelnie chorych. Parodiując treść i styl manifestów oraz utworów apologetycznych, Agnostus relacjonował, na przykład, inicjacyjną wędrowkę jednego z braci wiodącą rzekomo do Arabii, Persji i Indii, w rzeczywistości zaś z miejscowości Lindau nad Jeziorem Bodeńskim do klasztoru Herfeld nieopodal, gdzie „pochowani zostali Alcuin, preceptor Karola Wielkiego, uczony filozof i mistrz optyki Fridericus Risnerus oraz profesor matematyki z Paryża, Petrus Rami”⁴¹. Po rozszyfrowaniu nagrobnej inskrypcji Różokrzyżowiec dowiedział się, że wymienieni uczeni zmarli i pochowani zostali w 1619 r. po narodzinach Chrystusa. W innym miejscu Agnostus posługując się heroikomiczną formą narracji opiewał wierszem wskrzeszenie przez braci „pewnej kobiety z Kolonii” w roku 1400 oraz uczynienie niewidzialną „pięknej kobiety we Włoszech” - tak skutecznie, że mimo upływu dwustu lat nadal nie można jej zobaczyć⁴².

Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, jakimi motywami kierował się autor, ośmieszając kabalistyczno-alchemiczne fantazje zawarte w manifestach

bractwa. Hans Schick, historyk któremu udało się zidentyfikować osobę Agnostusa, jest zdania, iż sprowadzając *ad absurdum* niektóre pomysły Andreaego, polemista pragnął uwolnić program tybińczyka ze wszystkich słabych punktów⁴³.

Jeśli kunsztowne literacko satyry Agnostusa rozprawiły się z legendą Christiana Rosenkreutza w imię zdrowego rozsądku i szacunku dla faktów historycznych, to ortodoksyjni autorzy luterkańscy, tacy jak Eusebius Christianus Crucigerus, Georg Rostius, Christophorus Nigrinus, Johannes Siver-tus, Valentine Griessmann, Johannes Hintnem, szczególnie zaś Andreas Libau (Libavius) podnosili zarzuty poważniejszej, bo teologicznej natury. Wytykali oni niezgodność treści manifestów z prawdami *Biblii*, między innymi w części dotyczącej ziemskiego Raju (jego opis nieznanym jest *Staremu Testamentowi*, który wymienia jedynie nazwy czterech rzek wypływających z Edenu); krytykowali odrzucenie filozofii arystotelejskiej i przyjęcie nauki Paracelsusa, „tego narzędzia diabła”. Eusebius Christianus Crucigerus konstatował liczne podobieństwa pomiędzy programem Andreaego i doktryną kalwińską, trafnie też wytykał autorowi polityczne ambicje, możliwe do zaspokojenia jedynie przy pomocy kalwińskich książąt Rzeszy. Podobna *mutatio ecclesiae ac politicae* niesie - zdaniem polemisty - wielkie niebezpieczeństwo tak dla religii, jak i dla Świętego Cesarstwa. Na koniec Crucigerus zapytywał, czy możliwe jest budować nowe podstawy chrześcijaństwa na niechrześcijańskiej nauce Turków i innych Mahometan⁴⁴.

W erudycyjnym wywodzie historyczno-teologicznym Christophorus Nigrinus wskazywał z kolei na prawdziwych - w jego opinii - „ojców bractwa Rosenkreutza”: Jana Dunsza Szkota (ok. 1270-1308), Berengara z Tours (ok. 1000-1088) oraz Johna Wiklifa (Wycliffe, ok. 1329-1384). Dwóch pierwszych teologów nie było heretykami w ścisłym tego słowa znaczeniu, choć Berengar z Tours, sensualista i wybitny dialektyk dwukrotnie zmuszany był do odwoływania swoich poglądów na temat Eucharystii. Wiklif, do którego nauki nawiązywali Jan Hus i Marcin Luter, potępiony został przez papieża Grzegorza XI (1377) i synod londyński (1382); obok wielu zasad przyjętych później przez luteran głosił teorię, zgodnie z którą Kościół stanowić miał „niewidzialne zrzeszenie predestynowanych”. Być może ostatni pogląd miał na myśli Nigrinus, kiedy krytykował związki pomiędzy „niewidzialnym kolegium” i angielskim teologiem⁴⁵. Polemista, tak jak Crucigerus, odczytywał dosłownie legendę założycielską bractwa i stwierdzał:

Wenn aber die »Confessio« fol. 67 ausdrücklich sagt, ihr Vater sei Anno 1378 geboren worden, redet sie nicht von dem Johanne Scoto, sondern von dem Vater Wicleff, der der vierte vnd letzte der ersten alten Bruderschaft gewesen, so um die angedeutete Zeit gelebte, eben da auch Johann Huß gelebt⁴⁶.

Wśród następców Wiklifa Nigrinus wymieniał przyjaciela, później jednak przeciwnika Lutra, Carlstadta - autora, który „sto dwadzieścia lat

po śmierci Wiklifa [...] wszczął wielce szkodliwy spór o sakramenty"⁴⁷. Cała duchowa (i fantastyczna) genealogia bractwa służyła znanej już nam konkluzji o kalwińskim charakterze doktryny Różokrzyżowców: Carlstadt zapisał się w historii jako twórca nauki o sakramentach, przyjętej i rozwiniętej Przez Zwinglego⁴⁸.

Spośród zarzutów i oskarżeń wytoczonych przez ortodoksyjnych luteran wymieńmy jeszcze dwa. Johannes Hintnem zadeklarowawszy swoją niewiarę w sztukę produkcji złota stwierdzał, że obraźliwe i szkodliwe dla wiary chrześcijańskiej jest „pomieszanie w jednej kolbie Boga i mamony, Chrystusa i Beliala, teologii i alchemii"⁴⁹. Poważnie brzmiało oskarżenie ze strony Valentina Griessmanna, który postawił Różokrzyżowców w jednym rzędzie z „papistami, jezuitami, ponurzeńcami i przechrztami”, czyli „największymi Wrogami chrześcijaństwa”⁵⁰. Zważywszy antypapieską tendencję manifestów, trudno było oskarżyć ich autora o kryptokatolicyzm, niemniej polemiczne Pisma Griessmanna, opublikowane w 1623 r., a więc w czasie wojennych zmagani między protestancką Unią i katolicką Ligą, sugerowały, iż enuncjacje bractwa Rosenkreutza stanowią prowokację obozu habsburskiego, obliczoną na sianie ideowego zamętu po stronie przeciwnej⁵¹. Znamienna jest również okoliczność, iż przeciwko niektórym zasadom Różokrzyżowców, takim jak wiara w rychłe nadejście nowego Jeruzalem i wyzwolenie człowieka w ziemskim Raju, występowali nawet ci autorzy luterkańscy, którzy jak teolog Johann Gerhart aprobowali program zjednoczenia kościołów chrześcijańskich i tym samym interesowali się *Unia Christiana* Johanna Valentina Andreaego⁵².

Do przeciwników zasad przedstawionych w *Fama* i *Confessio* należał również dyrektor gimnazjum w Coburgu, Andreas Libau (zm. 1618). Libau, medyk i filozof, poddał gruntownej i rzeczowej krytyce oba manifesty, wszakże nie na gruncie luterkańskiej ortodoksji (choć sam był wyznawcą Lutra), lecz filozofii arystotelejsko-scholastycznej - wyręczając niejako autorów katolickich, którzy nie zdobyli się na bardziej wyczerpującą egzegezę tekstów Andreaego. Libau dopatrzył się w programie bractwa nie tylko nauki pansoficznej Paracelsusa, lecz także programu politycznego. Przeciwno tej pierwszej zwrócił ostrze swej krytyki; w sprawach przyszłości Rzeszy Niemieckiej wolał się nie wypowiadać. Zdawał się tu raczej na wyroki Boga, który „będzie wiedział, co zrobić z papieżem i czy przyszłym monarchą [Rzeszy] zostanie Hiszpan [tj. Habsburg] czy też Niemiec”⁵³. Libau, tak jak przeciwny był godzeniu religii z nauką Paracelsusa, tak też sądził, iż polityczny program bractwa przyniesie szkodliwe pomieszanie »świeckiej i duchowej hierarchii w Europie”⁵⁴. Wyrażał również wątpliwość, czy władcy Rzeszy Niemieckiej zechcą oprzeć swą władzę na zasadach podsuwanych im przez Różokrzyżowców, którzy przejęli je z kolei od Arabów. Krytykując filozoficzno-religijne podstawy programu bractwa, wskazywał równocześnie na niezdrowe - jego zdaniem - polityczne ambicje

braci, pragnących wpływać na przyszłych władców - tym samym wpływać na losy chrześcijańskiego świata:

Von der Policey ist droben auch gesagt, da die Fraternitas sich under die Römische Monarchy begeben, und in ihrem Globo nit viel von iuris prudentia haben wil, aber gleichwol allhie[r] au[r] ein new Regiment gedencket. Wird vielleicht durch die Regentenschule, unnd Oraculum der Societat auf/gerichtet werden: Daß die Politischen werden in acht haben. Ob aber der Römisch König solches zulassen wird, wie vom Araber geschriben ist, wird Zeit geben. Es scheint ungläublich, es were dann das Römische Reich nit mehr wie vor, sondern von dem Paracelsischen Löwen auß der Türckey, oder anders woher eygenommen. Darauf/ werden die Keyserlichen acht haben⁵⁵.

Zastrzeżenia autora co do podstaw „nowego przymierza” proponowanego przez Andreaego miały nie tylko teologiczną i polityczną, lecz także praktyczną naturę. Jeśli Różokrzyżowcy obiorą naukę Paracelsusa za fundament swej reformacji, może się zdarzyć, że przyłączą się do nich wyłącznie „zauroczeni paracelsiści” - pisał Libau⁵⁶. W innym zaś miejscu konstatował, że inskrypcje, które odkryto w grobowcu założyciela związku, wskazują że Christian Rosenkreutz i Paracelsus są jedną i tą samą osobą. Ponieważ zaś sztuka niemieckiego alchemika posiadała - zdaniem polemisty - zwodniczy, diabelski charakter, nie trudno przewidzieć, iż obietnice Różokrzyżowców co do uniwersalnego lekarstwa, produkcji złota i przepowiadania przyszłości spowodują ich publiczną kompromitację”.

Spośród wielu zarzutów, jakie wysunął Andreas Libau, przytoczmy jeszcze jeden, dotyczący kwestii interpretacji tekstu *Biblii*. Zwrócił on uwagę, iż autor manifestów wyciąga niewłaściwe wnioski z faktu, że *Nowy Testament* opiera się na „przenośniach i parabolach” - w przeciwieństwie do alegorycznego *Starego Testamentu*. Nadużywanie i dowolna interpretacja przenośni i symboli zawartych w *Nowym Testamencie* prowadzi - zdaniem Libau'a - do „diabelskiej magii i ideomanii”. Dlatego też właściwsze jest aby wzorem perypatetyków odrzucić symbole i dociekać istoty rzeczy⁵⁸.

Z poglądami Andreeasa Libau'a, który bronił arystotelejsko-scholastycznej tradycji, współbrzmiał tenor dwóch anonimowych wypowiedzi z 1617 r. przedstawionych w broszurach zatytułowanych *Fraternitatis Rosatae Crucis Confessio Recepta* i *Frater Crucis Rosatae, Rosen Creutz Bruder*. Jak wynika z tekstu drugiej pozycji, autorem obu polemik jest jedna i ta sama osoba, określająca się jako „teozof i teolog”; stawia ona sobie za cel obronę wiary chrześcijańskiej przed zakusami sofistów i pseudoteologów⁵⁹. Wydawca wielokrotnie podkreśla, iż istnieje tylko jedna logika, logika której zasady określił Arystoteles. Obowiązuje ona wszystkich teologów, nie wyłączając teologów niemieckich („nie istnieje nic takiego, jak »teologia niemiecka«”) ⁶⁰. Porzucając pewny grunt uniwersalnej filozofii arystotelejskiej, Różokrzyżowcy tworzą jedynie profański surogat teologii; trudno więc orzekać o jej wartości, o zawartej w niej prawdzie lub fałszu:

Es sey aber auff dißmal gnug von der F.R.C. Glauben oder Glaubensbekänntnuß, da ich nicht gäntzlich auff solche Weise, wie sie, geredet habe, darumb daß sie in ihren Scriptis selten oder gar nicht Terminos philosophicos brauchen, welches wens wir sämptlich jné ablernen, uns in unser Theologia mehr Befördernuß den Hindernüß brächte⁶¹.

Rezygnacja z pojęć i teologii arystotelejskiej oznaczała - w oczach polemisty - po pierwsze odrzucenie powszechnie przyjętej nauki, po drugie odrzucenie teologii w ogóle. Trafnie więc uchwycił on kwestię alternatywności nie tylko religijno-filozoficznego programu bractwa, lecz także całego systemu pojęciowego, na którym został oparty. Jak wykażemy w dalszej części pracy, próba stworzenia nowego filozoficznego instrumentarium, nowego języka zdolnego opisać zarówno „byty niebiańskie jak i ziemskie”, służyć na równi teologom i przyrodnikom, znalazła się w centrum uwagi przedstawicieli „oświecenia Różokrzyżowców”.

Cytowany tu polemista zwrócił uwagę na inną jeszcze kwestię o fundamentalnym znaczeniu: prawnych konsekwencji faktu „niewidzialności” kolegium Christiana Rosenkreutza. W historyczno-prawnym wywodzie, sięgającym czasów biblijnych, autor konstatował, iż najróżniejsze organizacje i stowarzyszenia o charakterze religijnym i zawodowym jednocześnie (*Collegia consortia, Fraternitates, Societates, Gemeinschaften, Zünfften*) działały na mocy nadania lub praw ustanowionych przez władzę zwierzchnią (*cum approbatione superorum*). Wyjątku od tej zasady nie tworzyły nawet „rody czy też cechy” (*Stämmen oder Zünfften*) doby proroków, ponieważ prawa do nauczania (w tym także w materiach politycznych) udzielił im Bóg - pan Izraela (*Gott, der Herr Israel*). Za boskim więc - a nie własnym - przyzwoleniem działał prorok Natan, wychowawca Salomona, także Eliasz, Elizeusz, Jonadab i inni. W bliższych nam czasach udzielenie danej osobie lub grupie ludzi praw do prowadzenia działalności zawodowej i do kształcenia następców wiązało się z koniecznością poddania się publicznej próbie czy też egzaminowi. Jak więc w tym świetle - zapytuje autor - przedstawia się prawo kolegium Rosenkreutza do leczenia chorych i nauczania? Czyjej poddali się weryfikacji? Na koniec zaś stawia pytanie: czy „niewidzialne kolegium”, a więc stowarzyszenie działające niejawnie, może mieć publiczno-prawny charakter?⁶² Autor *Fraternitates Rosatae Crucis Confessio Recepta* nie rozstrzyga wprost powyższych problemów, jednakże z dalszego wyvodu można wnosić, że bractwo Rosenkreutza nie legitymuje się ani boskim ani ludzkim nadaniem. Wyznanie wiary bractwa nie poddaje się egzaminowi teologii, ponieważ - jak już wiemy - zbudowane zostało na zasadach obcych tej dyscyplinie; z kolei „niewidzialność” kolegium czyni niemożliwym uznanie go przez władze świeckie. Nie poddając się ani duchowej ani jakiegokolwiek innej weryfikacji, bractwo Rosenkreutza staje się instytucją nie tylko - i nie tyle - samozwańczą, lecz także mało rzeczywistą.

Dialektyczny dylemat zarysowany przez anonimowego „miłośnika teozofii i teologii” uszedł, co rozumiały, uwadze wszystkich niemieckich i pozaniemieckich entuzjastów programu Różokrzyżowców. Jeśli nawet było inaczej, to wychodząc z przeciwnych do zarysowanych powyżej zasad, a więc z pryncypiów „wolności studiowania *Biblii*” i nieuznawania legitymacji katolickich zwierzchników Rzeszy, dylemat ów rozstrzygali na korzyść „niewidzialnego kolegium” i jego założycieli.

Jak wynika z przytoczonych tu przykładów, luterkańscy przeciwnicy idei „niewidzialnego kolegium” mieli do wyboru: zaprzeczyć istnieniu bractwa, bądź ośmieszając cele i zasady, umniejszyć jego znaczenie, bądź wreszcie oskarżyć o sprzeczne z wiarą chrześcijańską zasady. Inaczej jeszcze polemił katolicy, którzy woleli uznać utopię Andreaego za rzeczywistość i wytoczyć najcięższe zarzuty: uprawianie czarnoksięstwa i działanie na szkodę Kościoła katolickiego i religii, wreszcie podważanie europejskiego ładu politycznego.

4. Zwolennicy programu w Niemczech

Stan badań nad piśmiennictwem zwolenników programu Andreaego, których - nieco umownie - również nazywać będziemy Różokrzyżowcami, różnicując jedynie pod względem pokoleniowym, nie pozwala jeszcze na dokładniejszą jego klasyfikację. Ustalenie wewnętrznych związków pomiędzy poszczególnymi tekstami oraz zewnętrznych pomiędzy autorami - na ogół anonimowymi lub kryjącymi się pod pseudonimami - pozwoliłoby lepiej interpretować znaczenia i intencje. Z punktu widzenia naszego głównego zadania - wyświetlenia kwestii ideowej genezy wolnomularstwa spekulatywnego - klasyfikacja piśmiennictwa Różokrzyżowców jest na szczęście sprawą drugorzędą. Teksty, które stanowią przedmiot naszego zainteresowania, odzwierciedlają pewien sposób myślenia, kreuja wizję świata; jej elementy, uszeregowane w nowym porządku, odnajdziemy u podstaw brytyjskiego wolnomularstwa spekulatywnego. Jeśli nawet wszystkie ścieżki i meandry ewolucji tej myśli nie są nam znane, to kierunek głównej drogi wydaje się dobrze widoczny.

W Niemczech, gdzie pozytywna reakcja na manifesty *Fama* i *Confessio* okazała się najsilniejsza, spośród kilkudziesięciu znanych nam enuncjacji kilka miało oryginalny charakter i wniosło nowe elementy do programu pierwszych Różokrzyżowców. Wspomniany już wcześniej autor, ukrywający się pod pseudonimem „Ireneus Agnostus”, propagował główne idee Andreaego, broniąc ich równocześnie przed - jego zdaniem - niewłaściwą interpretacją ze strony wielu entuzjastów. Agnostus na pewno właściwie odczytał intencje autora manifestów jeśli idzie o dokończenie luterkańskiej reformacji poprzez włączenie do teologii Lutra nowoczesnej filozofii przyrody. Polemista ten silnie podkreślał chrześcijański charakter programu

tybińczyka, ostro krytykując tych, którzy widzieli w nim głównie apologię nauk hermetycznych. Jednocześnie toczył zażartą polemikę z katolickim krytykiem Różokrzyżowców, wspomnianym Mundusem⁶³.

Zaangażowanie Ireneusa Agnostusa w sprawę bractwa Christiana Rosenkretza było przy tym szczególnej natury. Jak wykazały badania Gustava Krugera i Hansa Schicka, Agnostus występował w podwójnej roli: zarówno obrońcy, jak i adwersarza idei Różokrzyżowców. Do odgrywania pierwszej z nich autorowi służył pseudonim „Ireneus Agnostus”; pseudonimy „Menapius”, „Johannes Procopius”, „Georgius Odaxus”, „Francisais Gometz vel Gendorp” skrywały odtwórcę drugiej roli⁶⁴. Za sześcioma różnymi nazwiskami stała jedna z barwniejszych postaci w Niemczech, Friedrich Grick - słuchacz uniwersytetów w Hiszpanii, Francji, Włoszech, Anglii i Rzeszy, nauczyciel języków klasycznych i nowożytnych z Altdorf koło Norymbergi, zarazem przyjaciel wielu niemieckich uczonych⁶⁵.

Na uwagę zasługują również teksty publikowane w latach 1617-1619 pod nazwiskami Theophilusa Schweigharta i Florentinusa de Valentia. Zdaniem historyków, wyszły one spod pióra jednego autora, przybocznego lekarza landgrafa Hesji-Butzbach, Daniela Möglinga⁶⁶. Pisma zatytułowane *Pandora* (1617) i *Rosa Florescens* (1617, wyd. drugie: 1618), komplementarne pod względem treści, polemizują ze wspomnianym wcześniej pseudo-Menapiusem (czyli wcieleniem Friedricha Gricka)*⁷. Dowodzą one wyjątkowo rozległej wiedzy autora, obejmującej praktycznie wszystkie współczesne mu dziedziny naukowe, teologiczne i artystyczne. Szczególnym zainteresowaniem Daniela Möglinga cieszyły się architektura i mechanika, matematyka - a w jej ramach geometria i algebra - oraz sztuki piękne: malarstwo i grafika (np. twórczość Albrechta Durerera, 1471-1528).

Pandora i *Rosa Florescens*, teksty pisane w obronie programu Andreaego, Wydobywają naukowe i filozoficzne wątki manifestów. Podejmują kwestie „studiowania ksiąg Natury” (*lesen in dem Buch dess Lebens, Liber Naturae!*) jako obowiązku religijnego; głoszą istnienie dwóch objawień - w księgach *Biblii* i dziele stworzenia⁶⁸. *Pandora* i *Rosa Florescens* artykułują również postulat wyrażony wcześniej przez Andreaego (m.in. w *Christianopolis*): wiedza ludzka wymaga udoskonalenia, także nowej klasyfikacji⁶⁹. Z pozycji właściwych filozofii neoplatońskiej autor przeprowadził również krytykę metody pracy uczonych, którzy - jego zdaniem - biorą pozór za rzeczywistość, „cienie za ścianę”; zadowolają się scholastyczną dyskusją nad terminami, „porzucając przedmiot badań - Naturę”:

[...] sie [Gelehrten] aber nehmen wenig in Acht, und ist der Gelehrten größte Kunst, von Zweifelligen quaestionibus ein gantzen Tag sein fein pure putè Logicè «ohne Betrachtung der Sachen selber zu discuirim», quo finito, idem plerunquenorunt, quod centé. Sie sehen auff die Terminos unnd lassen die Rest, nehmen den Schatten für die Wandt, wollen dannoch Physici, Naturkündiger und hochgelehrte Köpff[e] sein, wenn man aber solte zu Werck

*schreiten und die Sachen mit der Hand, also zu reden, angreifen, unnd ad oculum demonstrieren*¹⁰.

Autor *Pandora* i *Rosa Florescens* przywiązywał znaczną wagę do sztuk pięknych; nie tylko do architektury, która cieszyła się zainteresowaniem Andreaego, jako dziedzina sztuki najlepiej odzwierciedlająca boski plan świata. Szukając związków pomiędzy człowiekiem, Naturą i Bogiem, Mögling zwrócił uwagę na malarstwo, grafikę i rzeźbę jako dyscypliny posługujące się językiem symboli, językiem który najlepiej wyraża jedność bytu. Rozumowanie autora prowadzi do wniosku, że matematyka i plastyka na różny, choć wewnętrznie tożsamy sposób, pozwalają opisać i zrozumieć strukturę Uniwersum. Matematyka nie jest w tym ujęciu służką sztuk plastycznych, lecz równorzędnym, powszechnym medium⁷¹.

Rozważania dotyczące dróg i metod poznania pozwalają autorowi sformułować zasadniczą myśl, *implicite* zawartą już w tekstach Andreaego: droga do zbawienia, rozumianego jako powrót do stanu sprzed upadku Adama, wiedzie poprzez wiedzę. Zasadniczą częścią owej wiedzy jest samowiedza człowieka, z której czerpie on niezbędną siłę, aby w samym sobie odbudować królestwo Boże:

*Das Reich Gottes kompt nicht mit eusserlichen Geberden, denn sehet, das Reich ist inwending in euch [...] Das Reich Gottes stehet nicht in Worten, sondern in der Kraft. Und dieses ist das [...] Vorwerck Regnum Dei, und die höchste Wissenschaft, von ihnen genand Pansophia*⁷².

„Najwyższa wiedza”, wiedza o drzemiających w człowieku, przecież nie wykorzystywanych przez niego siłach, nazwana *pansofią* zapewni, zdaniem autora, *solchen Perfection, gleich wie es zur Zeit, da unsere ersten Eltern noch in statu integratis gewesen*⁷³.

Pandora i *Rosa Florescens* oraz inne teksty Schweigharta-Möglinga porządkowały i upowszechniały symbolikę pism pierwszych Różokrzyżowców, symbolikę wielu różnych dyscyplin hermetycznych, które złożyły się na eklektyczny system „powszechnej reformacji”. Teksty te odegrać mogły poważną rolę w okresie narodzin ruchu wolnomularskiego, dostarczając mu części systemu pojęć; co równie ważne, wiążąc system tajnego związku z zasadą inicjacji i duchowego wyzwolenia poprzez samopoznanie jego członków⁷⁴.

W sferze promieniowania idei „oświecenia Różokrzyżowców” znaleźli się wybitni przedstawiciele protestantyzmu z Europy Środkowej, wśród nich Comenius, Samuel Hartlib i Jacob Böhme. Comenius, czyli Jan Arnos Komensky (1592-1670), urodzony na Morawach, wychował się w tradycji husyckiej. Obrał karierę duchownego i teologa kalwińskiego, ale sławę zdobył jako nauczyciel i biskup braci czeskich. Po okresie studiów na kalwińskim uniwersytecie Herbom w Nassau, w 1613 r. rozpoczął naukę w Heidelbergu. W stolicy Palatynatu młody Komensky miał okazję uczyć na wykłady takich profesorów, jak: David Paraeus, Johannes Henricus

Altingius, Abraham Sculteus i Bartholomaeus Scopenius. Należeli oni do bliskich współpracowników i doradców elektora Fryderyka V Wittelsbacha. Sculteus był pastorem na dworze księcia, Altingius (właśc.: Alting) ochmistrem dworu heidelberskiego; obydwaj towarzyszyli Fryderykowi V w wyprawie czeskiej. Orientalista Scopenius i teolog Paraeus służyli władcy religijną i polityczną radą⁷⁵. W Heidelbergu Komensky zetknął się z ideą zjednoczenia luteran i kalwinistów, tam również zapoznał się z tekstami manifestów Andreaego. Do końca życia pozostał zwolennikiem i propagatorem „reformacji całego szerokiego świata” i zjednoczenia chrześcijan, a Andreaego uznawał za swego ojca duchowego⁷⁶.

Chrześcijańska gorliwość szła przeciw u Comeniusa w parze z zaciętką nienawiścią nie tylko do Kościoła katolickiego, ale także do każdej sprawy, która czeskiemu uczonemu z katolicyzmem się kojarzyła. Starożytni filozofowie, artyści doby Renesansu, nawet języki klasyczne - wszystko to w jego oczach zarażone zostało nienawistną mu religią. Religijny fanatyzm, wiara w rychłą zagładę wszystkich, których uważał za wrogów, popchnęły Comeniusa do pozbawionych szans, zawsze jednak destrukcyjnych akcji, w rodzaju tej w Siedmiogrodzie, gdzie nakłonił Jerzego II Rakoczego (1642-1660) do najazdu (1657) na Polskę. Szansa na „zniszczenie Habsburgów” tą drogą była o wiele mniejsza niż dzięki czeskim planom Fryderyka V; Rzeczypospolitej atak Rakoczego szczególnie nie zaszkodził, ale doprowadził do zniszczenia Siedmiogrodu i upadku Rakoczyc. Rezultatem działań Comeniusa na polu polityki i opowiedzenia się (1655) po stronie szwedzkiej i przeciwko Janowi Kazimierzowi stało się również spalenie wielkopolskiego Leszna, gdzie to wraz z gminą braci czeskich znalazł w 1628 r. schronienie pod opieką Leszczyńskich⁷⁷.

W czasie pobytu w Lesznie Comenius rozwinął wiele spośród poruszonych w pismach Andreaego kwestii. W polu jego zainteresowań znalazły się między innymi rola nauki i wiedzy w wyzwoleniu ludzkości od skutków grzechu pierworodnego, a więc ciemnoty, przesądów religijnych i społecznych, także związana z tym problematyka nauczania i wychowania. Comenius podjął również charakterystyczną dla piśmiennictwa Różokrzyżowców kwestię nieumiejętnego korzystania przez ludzi z wiedzy objawionej w księdze Natury⁷⁸. Powrócił do myśli znanej pansoficznym filozofom XVI w., iż prawdziwa wiedza - w przeciwieństwie do ziemskiej, profańskiej nauki - to *cognitio experimentalis per amorem*: przez miłość do Boga i ludzi⁷⁹. Ideał ten czeski myśliciel pragnął urzeczywistnić - tak jak autor *Christianopolis* - wznosząc „świątynię światła”, symbol pokoju między narodami, religiami i stanami, zarazem - jak można wnioskować z *Pansophia Prodrumus* (1639) - ostateczny cel misji Różokrzyżowców. Zamiar erygowania *pansophiae templum*, wedle idei, miary i praw najwyższego Architekta i Wszchemogącego Boga”, starał się Comenius wcielić w życie podczas swego pobytu w Anglii w 1641 roku⁸⁰.

Działalność Comeniusa na Wyspach Brytyjskich, której celem było utworzenie naukowego i humanitarnego stowarzyszenia, wspierał przebywający tam od 1628 r. niemiecki kupiec z Elbląga i intelektualista, Samuel Hartlib (ok. 1599 - ok. 1670), tłumacz i wydawca pism Comeniusa: *Conatuum Comenianorum praeludia* (1637) i *Comenii pansophiae prodromus et didactica dissertatio* (1639)⁸¹. Hartlib, przedstawiciel znaczącej w życiu intelektualnym Anglii grupy protestanckich emigrantów z Czech, Niemiec i Polski, był łącznikiem pomiędzy niemieckimi Różokrzyżowcami a środowiskiem naukowym Oxfordu i Londynu⁸².

W szerokim kontekście idei „oświecenia Różokrzyżowców” uwzględnić również trzeba dzieło żyjącego i działającego na Śląsku (krótko w Czechach) Jacoba Böhme (1575-1624). Oddziaływanie myśli jednego z największych mistyków europejskich było początkowo niewielkie. Syn szewca z Görlitz całe życie borykał się nie tylko z niedostatkiem, ale i z niezrozumieniem i wrogością ortodoksyjnie luteranckiego otoczenia. Przez kilka lat władze miejskie Görlitz utrzymywały w mocy rozporządzenie, które zakazywało filozofowi wszelkich wystąpień słownych i pisemnych⁸³. Prawdziwe odkrycie świata myśli Jacoba Böhme nastąpiło dopiero w pierwszej połowie XVIII w. i było ważnym impulsem do wzbogacenia teologii luteranckiej (pietyzm), jak również do powstania ezoterycznego nurtu w niemieckim i francuskim wolnomularstwie spekulatywnym. Niektóre pisma śląskiego mistyka znane jednak były z rękopiśmiennych wersji już w drugim dziesięcioleciu XVII stulecia. Grupa zwolenników starała się zachować i upowszechnić spuściznę Böhme i tylko im zawdzięczamy to, że nie została ona zaprzepaszczona⁸⁴.

Böhme rozpoczął pracę pisarską w okresie pierwszych wystąpień „sławnego bractwa”. *Aurora. Die Morgenröte im Aufgang* ukończona została w 1612 r. Dzieło to, fundamentalne dla teozofii Böhme, przepowiadało ponowny „świt poznania” i identycznie jak *Fama* łączyło poznanie z nowym rodzajem religijnej wrażliwości. Konkretnym celem, do którego dążył teozof, było przewyciężyć za pomocą filozoficznej alchemii (i pokrewnych jej systemów) negatywne cechy luteranckiej religijności: oschłość intelektualną, nadmierny formalizm i rygoryzm⁸⁵. W centrum jego refleksji znalazły się kwestie zła i wolnej woli. Przy całej niekonsekwencji, z jaką rozważał odpowiedzialność Boga za zło, Böhme nie miał wątpliwości co do roli zła i wolnej woli w życiu ludzkim. Obowiązkiem człowieka jest łączyć się ze światłem przeciw ciemności, z dobrem przeciw złu; że zaś jest on wolny w działaniu, przeto jest odpowiedzialny za swój wybór⁸⁶. Wiara w sprawczą moc człowieka, który tworząc swoje życie tworzy samego siebie, tak jak Bóg stwarza sam siebie w oryginalnym i wiecznym akcie, łączyła śląskiego teozofa z głównym nurtem późnorennesansowej filozofii hermetycznej, wraz z jej fundamentalnym założeniem, iż człowiek pod każdym względem stworzony został na podobieństwo Boga.

Oddziaływanie idei Różokrzyżowców obserwować możemy również w protestanckich, głównie luterzańskich środowiskach na Śląsku i w Prusach Królewskich. Jedną z najwcześniejszych i zarazem najważniejszych reakcji na manifest *Fama* miała miejsce w Gdańsku, w którym Julianus de Campis, właściwie Julius Sperber, opublikował w 1615 r. *Echo der von Gott Hoherleuchten Fraternität des löblichen Ordens R.C.*⁸⁷. Julius Sperber zafascynowany był odkryciami w dziedzinie astronomii, fizyki i chemii; ten zwolennik teorii kopernikańskiej odczytał wystąpienie bractwa Christiana Rosenkreutza jako wezwanie do studiowania „ksiąg Natury”. Akceptując główny cel programu Różokrzyżowców, jakim było duchowe odrodzenie ludzkości, zreinterpretował równocześnie koncepcję samego związku. Wskazując teozoficzno-mistyczny charakter bractwa widział w nim szkołę magii (*Magische Schule*), zorganizowaną hierarchicznie według stopnia wtajemniczenia. W swoim *Echu* przedstawił nawet statut „niewidzialnego bractwa” magów i teozofów⁸⁸.

Podobnie jak Julius Sperber interpretował zasady bractwa „niemiecki filozof i lekarz z Görlitz”, Valentinus Tschirnessus, publikujący w Zgorzelcu i Gdańsku. Tschirnessus wymienił warunki, jakie spełnić musiał w jego opinii kandydat do związku Różokrzyżowców: „być panem swego ciała i człowiekiem wolnym”. Również inne sformułowania niewielkich objętościowo pism tego autora stawiają je w centrum uwagi historyka, badającego ideowe korzenie wolnomularstwa spekulatywnego⁸⁹.

5. Anglia: Francis Bacon

Z punktu widzenia historii idei, najdonioślejsze konsekwencje miały wystąpienia angielskich zwolenników programu Andreaego. Paradoksalnie, w królestwie Jakuba I i Karola I Stuartów przesłanie Różokrzyżowców z Tybingi nie wzbudziło ani entuzjazmu - jak w luterńskiej części Rzeszy - ani też oburzenia i odrzucenia - jak we Francji czy Austrii. Recepcja założeń „reformacji całego szerokiego świata” była na Wyspach Brytyjskich ułatwiona, gdyż inspiracje dlań płynęły wcześniej właśnie z elżbietańskiej Anglii. Jednocześnie komplikująca się w XVII w. sytuacja wewnętrzna powodowała, że żywy za czasów Elżbiety I (1558-1603) ruch hermetyczny pod panowaniem nietolerancyjnego i dążącego do absolutnej władzy Jakuba I (1603-1625) uległ osłabieniu i stracił swój jawny charakter. Jakub Stuart znany był ze swej niechęci do nauk tajemnych i chrześcijańskiej mistyki, toteż angielscy i szkoccy protagoniści ruchu musieli się mieć na baczności: łatwo mogli zostać oskarżeni o herezję lub praktyki czarnoksiężskie⁹⁰.

Sytuacja nie uległa zmianie za panowania następcy Jakuba, Karola I (1625-1649). Z kolei okres republiki i dyktatury Cromwella (1653-1658), mimo znacznej swobody słowa i druku (brak formalnej cenzury do 1660

r.), nacechowany był wystarczająco wielkimi namiętnościami religijnymi, aby przedstawiciele nieortodoksyjnego protestantyzmu trzymali się z dala od religijnych polemik i związanych z nimi politycznych konfliktów. Wymuszona neutralność brytyjskich Różokrzyżowców wobec aktualnych sporów wydała przecież bogaty plon na polu nauki i filozofii.

Poza głównym nurtem „oświecenia Różokrzyżowców”, wszakże w kontakcie z nim, sytuuje się filozoficzne i literackie dzieło Francisa Bacona (1561-1626). Jego twórczość inspirować miała dwie kolejne generacje Różokrzyżowców angielskich i szkockich.

Francis Bacon zrobił wielką karierę zarówno jako uczonego, jak i polityk. W 1613 r. mianowany został prokuratorem generalnym (studiował prawo w Cambridge), cztery lata później lordem strażnikiem pieczęci, zaś lordem kanclerzem dwanaście miesięcy po tym awansie. Najwybiniejszy angielski przedstawiciel filozoficznego naturalizmu i zapalony eksperymentator (zmarł nabawiwszy się zapalenia płuc w wyniku prób zamrażania mięsa!) był jednak człowiekiem miernego charakteru, oportunistą, którego świetną karierę załamało oskarżenie o korupcję. Debiutował jako poeta; mistrzostwo literackiej formy *Esejów* z 1597 r. zjednało mu stałe miejsce w historii angielskiej literatury, ale główne dzieło życia odnosiło się bez wątpienia do filozofii. Był „dzieckiem nowej nadziei - jak pisał B.A.G. Fuller - która ukazała się wraz z Odrodzeniem, nadziei, że odkryje się z pomocą rozumu całą prawdę, dotyczącą wszechświata. Tą nadzieją żył już Leonardo da Vinci, a obecnie będziemy mieli sposobność stwierdzić ją u Kartezjusza, przy czym u niego będzie wzmocniona tym, iż dostrzegał możliwości matematyki. Bacon natomiast poprzestaje na rozwinięciu metody badawczej, innym pozostawiając jej użytkowanie [...] Uważa on za wielkie narzędzie rozumienia »inwencję«, czyli rezygnację z przypadkowych odkryć na rzecz rozmyślnego badania. Stąd też pierwszy cel inwencji jest praktyczny: opanowanie natury przez człowieka. Wiedza, powiada nam, to potęga”⁹¹.

Praktyczny umysł Bacona sprawił, iż nie poprzestał on na teoretycznych rozważaniach nad metodą poznania. W swoich głównych dziełach, *The Advancement of Learning* i *Novum Organum* podsumowywał i komentował dotychczasowy stan nauki oraz rozważał konkretne, instytucjonalne metody podniesienia jej na wyższy poziom. Trudno dziś orzec, czy pomysły dotyczące akademii nauki, zaprezentowane w *Novum Organum*, pozostały na papierze z racji nagłego upadku Bacona-polityka, czy też Bacon-uczonego zamierzał poprzestać, podobnie jak w innych materiałach, na naszkicowaniu zasad i sposobów ich realizacji.

The Advancement of Learning, dedykowane Jakubowi I, Bacon opublikował w 1605 r. po angielsku, później zaś, aby trafić do międzynarodowych kół intelektualnych, również w języku łacińskim, pod tytułem *De dignitate et augmentis scientiarum*⁹². Łacińska, rozszerzona wersja *Postępu uczenia* ukazała się w 1623 r., w szczytowym momencie krytyki Różo-

krzyżowców we Francji i katolickich krajach Rzeszy. W 1607 r. ujrzał światło dzienne szkic do *Novum Organum* zat. *Cogita et visa*, zaś właściwe dzieło w 1620 r.⁹³. Wraz z innymi projektowanymi, lecz nie napisanymi, miały tworzyć szeroko zakrojoną sumę, nazwaną *Instauratio Magna* (*Wielka odnowa*). Inny jeszcze nurt w bogatej twórczości Bacona reprezentuje naukowa i polityczna utopia, nawiązująca do Morusa, *The New Atlantis*⁹⁴.

Mimo paraleli pomiędzy myślą Bacona i manifestami Różokrzyżowców, angielskiego naturalistę wiele od Różokrzyżowców dzieliło. Najbliższa duchem „sławnemu bractwu” jest opublikowana w rok po śmierci uczonego Nowa Atlantyda (1627), której lektura dowodzi nie tylko pewnych podobieństw do idei Andreaego, ale i tego, że Bacon musiał znać, jeśli już nie tekst *Fama*, to przynajmniej samą apokryficzną historię Christiana Rosenkreutza⁹⁵. Podobieństwa te dostrzegła wcześniej, bo w drugiej połowie XVII w., uczona publiczność angielska, poruszona wiadomościami o zbraniach Różokrzyżowców i wolnomularzy i o powołaniu akademii nauk. Nastrojom tym dał wyraz John Heydon, autor utopijnej powieści *The Holy Guide* (1662), wzorowanej na *Nowej Atlantydzie*. Heydon interpretował powieść Bacona jako manifest Różokrzyżowców, porównując ją wprost 2 *Fama*⁹⁶.

W *The Advancement of Learning* Bacon wyraził bliską i Różokrzyżowcom myśl, iż postęp naukowy, który może przynieść wyzwolenie ludzkości od dręczących ją plag - chorób i ciemnoty - związany jest z badaniem przyrody. Filozof powtarza tu dobrze znaną od czasu Renesansu myśl, w Anglii upowszechnianą przez pisma Paracelsusa, Giordana Bruna i mistrza Różokrzyżowców angielskich i niemieckich, Johna Dee. Ważniejsza jeszcze wydaje się intencja Francisa Bacona, aby poprzez wpływ na siły natury nie tylko polepszyć jakość ludzkiego życia, ale rozumnie pokierować historią gatunku⁹⁷. Do tej myśli autora *Postępu uczenia* odwoływać się będą w XVIII w. wszyscy utopiści i przedstawiciele radykalnej krytyki oświeceniowej. Nawiąże do niej rewolucja francuska, a w dwu następnych stuleciach marksiści i zwolennicy autorytatywnych ideologii, hitleryzmu nie wyłączać⁹⁸!

Sam Bacon daleki był, rzecz jasna, od świadomości możliwych implikacji swojego dzieła. Szansę realizacji ideałów odnowy poprzez naukę upatrywał w powołaniu międzynarodowego bractwa uczonych. Myśl tę skonkretyzował w *Nowej Atlantydzie*; na kartach powieści związek przybrał formę - identycznie jak w manifestach Różokrzyżowców - kolegium uczonych i kapłanów pod nazwą Domu Salomona. Baconowski projekt urządzenia instytutu wszechbadań naukowych - wykorzystany trzydzieści lat później w trakcie prac nad *Royal Society* - bazował na klasyfikacji umiejętności ludzkich przedstawionej w *De dignitate et augmentis scientiarum*⁹⁹. Z naszego punktu widzenia ważne jest, iż proponowany związek ma charakter tajny, czyli

„niewidzialny”. Fakt przynależności doń nie jest znany opinii, zaś członkowie - znowu na podobieństwo braci Różokrzyżowców - nie wyróżniają się niczym spośród otoczenia, znają wszystkie języki świata i obyczaje wszystkich środowisk i narodów. Ich „niewidzialność” - przynajmniej dla profanów - umożliwia swobodne poruszanie się po świecie, zdobywanie i upowszechnianie wiedzy: „poszukiwanie pierwszego boskiego dzieła stworzenia, którym było Światło; dla oświecenia [...] w celu rozwoju we wszystkich częściach świata”¹⁰⁰.

Zakres prac podejmowanych przez członków kolegium obejmuje nie tylko wszystkie znane w XVII w. dyscypliny nauk, lecz także postulowane przez autora, wśród nich nauki o człowieku (dotyczące człowieka w gromadzie - a więc socjologię) i o przedłużaniu życia ludzkiego - systematyczną historię literatury, naukę o języku itp. Na czoło wysuwa się przecież technika. Bacon opisuje techniczne wynalazki dokonane przez uczonych z Domu Salomona; obok leków i chemicznie preparowanej żywności (przedmioty szczególnego zainteresowania filozofa, który szukał sposobów przedłużenia życia jednostki) również telefon i mikrofon, pojazd poruszany turbiną parową, statek powietrzny cięższy od powietrza. Zwraca uwagę okoliczność, iż brak wśród nich urządzeń służących wojnie i zabijaniu. Przeciwnie, autor tych pomysłów ma nadzieję, iż praktyczne zastosowanie wynalazków podniesie ogólny dobrobyt i rozładuje międzynarodowe konflikty¹⁰¹.

Dwudziestowieczni komentatorzy, z Paolo Rossim i Theodorem Adorno na czele, dopatrują się w myśli Bacona wyrazu nowożytnego przełomu scjentyistycznego lub nawet chęci związania ludzkości z celem, jakim jest uprzedmiotowienie przyrody¹⁰². Nie negując możliwości podobnych implikacji, zauważmy przecież, że twórczość angielskiego filozofa wymyka się jednoznaczny interpretacjom. Różnice ujęć poszczególnych problemów pomiędzy *Novum Organum*, dziełem dedykowanym Jakubowi I, a nie przeznaczoną do publikacji za życia autora *Nową Atlantydą*, ukazują nie tyle ewolucję poglądów, co oportunizm Bacona, który obawiał się oskarżenia o herezję ze strony ortodoksyjnie religijnego monarchy i jego otoczenia i wolał niektórych idei nie ujawniać.

W przeciwieństwie do niemieckich Różokrzyżowców, Francis Bacon sceptycznie zapatrywał się na dotychczasowe dokonania nauki. Zdecydowanie odrzucał - być może ze względu na religijną reakcję w Anglii - nie tylko teorię kopernikańską, lecz także samą matematyczną metodę, która umożliwiła jej sformułowanie¹⁰³. Brak tedy w dziele, całym dziele Bacona, tak charakterystycznej dla Różokrzyżowców fascynacji matematyką jako uniwersalnym językiem nauki i religii. Lord kanclerz odrzucał zresztą całą tradycję hermetyczną z jej teorią Makro- i Mikrokosmosu, przywiązaniem do pojęciowego instrumentarium alchemii duchowej oraz przekonaniem, iż w niej szukać należy klucza do tajemnic bytu.

Z Różokrzyżowcami łączyła Bacona idea „zbawienia poprzez wiedzę”. Również angielski filozof pojmował zbawienie jako ogólnogatunkowe wyzolenie od plag stanowiących następstwo grzechu pierworodnego. Dla Bacona środkiem powszechnego oświecenia miała być nie religia, lecz nauka i technika; nie znaczyło to przecież, że nie doceniał on roli religii. Lord kanclerz pojmował religię w sposób równie daleki od chrześcijańskiej ortodoksji jak hermetyści. Pomimo deklarowanego dystansu wobec zasad filozofii hermetycznej, system wierzeń mieszkańców Nowej Atlantydy opisany przez Bacona żywo przypomina ezoteryczną religię mieszkańców Christianopolis. Atlantydzi - jak Christianopolitanie - byli pobożnymi chrześcijanami; cechowała ich tolerancja (obejmująca również Żydów), wiara w boskie objawienie w „księgach Natury”. Wiedza i umiejętności Uczonych z Domu Salomona nie miały przy tym niczego wspólnego z magią. Kiedy narrator zapytywał gubernatora Nowej Atlantydy, czy „niewidzialność” braci ma jakiś związek ze sferą ponadnaturalną, ten odpowiadał: „ale to traktujemy jako przynależne nie do sfery magicznej, lecz o wiele bardziej anielskiej”¹⁰⁴. W opinii autora wiedza nie miała charakteru magicznego (tym samym nie mogła być kwestionowana jako „zwodnicza”, „fałszywa” lub wręcz „diabelska”) - właśnie dzięki religijnemu źródłu. Podobnie polityczna organizacja Atlantydy, której religijną Proweniencję podkreślała symbolika herbu: „czerwony krzyż” i „skrzydła Cherubinów”¹⁰⁵. Tak jak kolegium Różokrzyżowców, tak i Atlantyda ze swym Domem Salomona skryła się w bezpiecznym cieniu „skrzydeł Jehowy”.

Opublikowana po śmierci Bacona *Nowa Atlantyda* nie jest jedynym świadectwem szybkiej recepcji legendy Różokrzyżowców w Anglii. W 1626 r. jedna z teatralnych inscenizacji Bena Jonsona wykorzystywała temat „niewidzialnego kolegium” oraz symbole „róży i krzyża”¹.

6. Anglia: Michael Maier i Robert Fludd

W okresie przypadającym na pierwsze enuncjacje Johanna Valentina Andreaego promotorem idei Różokrzyżowców był w Anglii Michael Maier (1568-1622), lekarz i alchemik rodem z północnych Niemiec (Rindsberg w Holsztynie). Do ruchu niemieckich reformatorów przywiodło Maiera bardziej zainteresowanie naukami przyrodniczymi i alchemią niż program odnowy moralnej i religijnej, czy postulat zmian politycznych w Rzeszy. Fanatyczne wręcz oddanie „sztuce królewskiej”, alchemii, było przyczyną, dla której młody lekarz praktykujący w Rostocku wyjechał do Pragi, aby objąć funkcję nadwornego medyka Rudolfa II. W czasie pobytu w stolicy Czech Maier nawiązał kontakt z palatynackimi aktywistami skupionymi wokół księcia Christiana, ale po śmierci cesarza-alchemika emigrował do

Anglii. Tam zaprzyjaźnił się z wybitnym filozofem hermetycznym, Robertem Fluddem¹⁰⁷.

W 1618 r. Maier opublikował w oficynie De Bry'iego dedykowaną księciu Christianowi rozprawę alchemiczno-astrologiczną, zatytułowaną *Viatorum, hoc est, De Montions Planetarum septem*¹⁰⁸. Za pośrednictwem emblematów i w pełnym poetyckich alegorii wykładzie uczony zaprezentował podstawowe pojęcia alchemii, rozumianej jako proces intelektualnych poszukiwań, duchowego doskonalenia. Właściwym nawiązaniem do programu Andreaego było wcześniejsze dzieło niemieckiego hermetysty. Wydana przez De Bry'iego i zaopatrzona w piękne sztychy Mattäusa Meriana Starszego *Atalanta Fugiens* z 1617 r. to systematyczny wykład religijnej alchemii. Emblematy wykonane przez szwajcarskiego sztycharza i komentarze Maiera pouczają, że celem alchemii jest dążenie do uniwersalnej - zarówno religijnej, jak i naukowej - prawdy¹⁰⁹.

Jeden z najbardziej zadziwiających emblematów Maiera, wiążących jego koncepcje z *Monas hieroglyphica* Johna Dee, przedstawia filozofa zamierzającego się mieczem na znacznych rozmiarów jajo - zgodnie z poglądem Johna Dee emblemat sztuki alchemii („jajo filozoficzne”) i symbol Kosmosu w stanie pierwotnym (por. il. nr 9). Po lewej stronie ryciny ogień, który jest twórczym elementem bytu, żywiołem opanowywanym i wykorzystywanym w procesie transmutacji. Tło całej sceny stanowi architektura realna i idealna - ukazane w perspektywie. Język matematyki - głosił Dee teraz zaś potwierdza Maier - jest jedynym pewnym instrumentem poznania, ponieważ świat jest dziełem architektonicznym („realna” część architektury), stworzonym „wedle liczby, miary i wagi” („idealna” część architektury)¹¹⁰. Maier powiązał więc trzy dyscypliny - alchemię, architekturę i matematykę - stanowiące w jego oczach trzy filary poznania. Emblemat nie rozstrzyga czy istnieje określona hierarchia między planami poznania; autor zdaje się jednak eksponować rolę alchemii jako wiedzy pozwalającej opisać zarówno duchowy, jak i materialny aspekt bytu. Dodatkową wskazówką może być dla nas mozaikowa posadzka, po której stąpa uzbrojony w miecz filozof. Posadzka mozaikowa (w przyszłości jeden z najważniejszych symboli wolnomularstwa spekulatywnego) to świat ziemskiej materii, w którym toczy się odwieczna walka Dobra i Zła, Światła i Ciemności, zarazem świat niewtajemniczonych, profanów¹¹¹.

Problematykę związków pomiędzy „sztuką królewską” i matematyką podejmuje inny emblemat, zatytułowany *Alchemia i geometria* (il. nr 10). Przedstawia on alchemika i matematyka w jednej osobie, który wykreśla cyrklem okrąg - opisujący równoramienny trójkąt z kwadratem pośrodku oraz postaciami kobiety i mężczyzny. Już w średniowiecznych kodeksach odnajdujemy postać Boga z cyrklem - Boga architekta¹¹². Uczony pragnący odkryć kamień filozofów powtarza niejako boskie dzieło stworzenia; zauważmy jednak, iż czyni to posługując się ułomną i śmiertelną materią! Tę

ostatnią symbolizować może zniszczony mur, z odchodzącą warstwą tynku. Niedoskonałość i czasowość starzejącej się materii silnie kontrastują z doskonałością geometrycznych figur (a także zarysu ludzkich postaci), które są nieśmiertelnymi kreacjami Boga. Jeśli dopuścimy powyższą interpretację, wówczas będziemy mogli konkludować, że droga do poznania wiedzie poprzez jedynie prawdziwe, uniwersalne i nieśmiertelne byty. matematyki. Matematyka wydaje się jednak być służką alchemii, niejako nauką pomocniczą „sztuki królewskiej”, która zapewni uwięzionym w świecie materii ludziom bezpośredni kontakt z wyższą, duchową sferą bytu.

O granicach ludzkiego poznania poucza nas emblemat otwierający cały cykl, zatytułowany *Śladami Natury*. Prezentuje on umykającą postać Natury - niewiasty niosącej kwiaty i owoce. Jej śladami, w ciemnościach nocy, postępuje starzec z laską i w okularach. Lampą, którą trzyma w dłoni, rozjaśnia mrok tylko na tyle, aby dostrzec trop. Uczony, zaopatrzony w „mędrca szkiełko”, postępuje wolno i ostrożnie pośpiech bowiem musi zaprowadzić go na manowce. Dlatego trudno przypuszczać, iż kiedykolwiek dogoni biegnącą postać Natury, ale też jego mozolna wędrówka jest nakazem Boga. Sądzić również można, że trud mędrca nie będzie całkiem jałowy - zapewne na swej drodze odnajdzie któryś z owoców upuszczonych przez uciekającą postać. „Czytać w księdze Natury” - głosiła fundamentalna maksyma Różokrzyżowców; równocześnie zachować pokorę i świadomość ograniczonych możliwości człowieka. Lampa ludzkiej wiedzy nigdy nie zastąpi boskiego Światła (por. il. 11).

Bliskie duchowi programu Johanna Valentina Andreaego jest również dziełko Maiera *Symbola Aurea* (1617), w którym opowiedział się on za religijną reformą, a zwłaszcza opublikowane w latach 1617-1618 traktaty: *Silentium Post Clamores* (1617) i *Themis Aurea* (1618)³. Dwa ostatnie odnoszą się bezpośrednio do sporu powstałego wokół manifestów bractwa Rosenkreutza; biorą w obronę ideę „reformacji całego szerokiego świata” i prezentują własną interpretację Maiera poszczególnych zasad, którymi kierują się członkowie „niewidzialnego kolegium”. W istnienie tajnego związku uczonych autor nigdy nie wątpił; w *Silentium Post Clamores* przyznaje, że sam - jako zbyt mało ważna osoba - nie jest jego członkiem. Przedstawia Różokrzyżowców jako „prawdziwych filozofów” i polemizuje z zarzutem, jakoby motywami ich działania była żądza złota i władzy⁴. Na uwagę zasługuje twierdzenie Maiera, iż w bractwie Rosenkreutza istnieją dwa stopnie wtajemniczenia. Aby uzyskać wyższy stopień, wprowadzający w tajemnice alchemii duchowej - a więc stać się pełnoprawnym członkiem kolegium - kandydat odbyć musi pięcioletni okres próbny, podczas którego poznaje głównie sztukę milczenia¹⁵.

Również w *Themis Aurea* Maier poruszył kwestię struktury organizacyjnej i zasad działania bractwa Różokrzyżowców. Tym razem opisał stowarzyszenie jako zakon rycerski; podał również sześć rządzących nim zasad, cytując

- niemal dosłownie - pierwszy manifest Różokrzyżowców¹¹⁶. Prezentowany w piątym punkcie emblemat bractwa, złożony z liter „R.C.”, stanowił miał odpowiednik emblematów innych zakonów: „złotego runa”, „podwiązki”, „kawalerów maltańskich”. Niemiecki filozof nie wyjaśnił wszakże do końca znaczenia obu liter; po bliższe informacje odsyłał czytelnika do swojego dziełka *Symbola Aurea*

[...] ich habe die Außlegung solcher Charactern R.C. in den Enigmaten, oder verborgen Retzeln deß 6. Buchs Symboli aureae mentae gnugsam erkläret, daß nemlich das R. den Pegasus, C. aber Julium bedeute [...]'¹¹⁷

Lektura cytowanej tu pracy Maiera nie przynosi wyjaśnienia zagadki „Pegaza” i „Juliusza”, kryjących się - zdaniem autora - za literami „R” i „C”. Trop wiedzie - być może - do siedziby Różokrzyżowców, alegorycznie opisaney w następnym fragmencie *Themis Aurea*:

Ein Olympisches Haus nicht weit vom Fluß [...] eine Stadt [...] deren Namen, wie wir glauben, S. Spiritus ist - ich meine Helikon oder Parnassus, wo Pegasus eine Quelle strömenden Wassers zum Fließen brachte, worin sich Diana wusch [...]'¹¹⁸.

Zdaniem Frances Yates trudno wykluczyć, że - podobnie jak Andreae w *Chymische Hochzeit* - Maier opisywał konkretne miejsce: rezydencję Fryderyka V w Heidelbergu, położoną nad rzeką, wśród ozdobionych posagami ogrodów⁹. Jeśli nawet było tak w rzeczywistości, to enigmatyczny opis bardziej mnożył zagadki, niż je rozwiązywał. Alchemicy i autorzy hermetyczni nierzadko odwoływali się do mitologii w celu alegorycznego przedstawienia zasad „sztuki królewskiej” i innych dyscyplin tajemnych. Dlatego też uwaga i wyobraźnia czytelnika kierowały się w tym wypadku raczej ku postaciom Pegaza i Diany. Umieszczenie ich w kontekście emblematu tajnego bractwa nie mogło być przypadkowe mogło oznaczać wartości tradycyjnie przypisywane skrzydlatemu rumakowi bogów: rozum, naukę, natchnienie, także „mądrość reprezentowaną przez pewność kroku i kierunku w ciemnościach, na manowcach”¹²⁰. Jeśli tak, to istnieje wewnętrzny, ukryty związek między postacią mędrca krocącego z lampą pośród ciemności a Pegazem z *Themis Aurea*. Podobnie w przypadku kąpiącej się Diany: to alegoria Czystości zagrożonej przez *Żądze*¹²¹. Popularny temat plastyki epoki Baroku przywodzi przecież na myśl zasadniczą kwestię, podejmowaną tak przez Różokrzyżowców, jak i ich przeciwników: żądy bogactw i władzy kryjącej się za marzeniem alchemików o kamieniu filozoficznym, za pragnieniem, aby „podejrzeć” Naturę, zawładnąć nią dla materialnych celów.

Zaprezentowana tu interpretacja zawiera znaczną dozę dowolności, ale też nie wykracza poza granicę nakreśloną przez doświadczenie epoki. Emblematyczne i symboliczne przedstawienia Maiera otwierały szerokie pole dla gry wyobraźni, przydawały teologicznym i filozoficznym dysputom nowy, poetycki wymiar; jednocześnie relatywizowały zasady hermetycznej

reformy, sprowadzały je do jednostkowego, subiektywnego odbioru. Subiektywna interpretacja symbolicznych przedstawień, wyzwolenie kreatywnej mocy tkwiącej w alchemicznej symbolice - wszystko to stanowiło o atrakcyjności formuły zaproponowanej przez Maiera¹²².

Międzynarodowy rozgłos zyskały również dwie łacińskojęzyczne apologie bractwa Różokrzyżowców, które w latach 1616 i 1617 wyszły spod pióra Anglika Roberta Fludda: *Apologia Compendiaria* i *Tractatus Apologetus*¹²³. Wydawca tych dzieł, Godfrey Basson z Lejdy, syn angielskiego drukarza i właściciela domu wydawniczego, podobnie jak De Bry i Jennis interesował się naukami tajemnymi i promował na terenie Holandii i północnych Niemiec pisma spod znaku „róży i krzyża”¹²⁴. Fludd korzystał również z pras De Bry'iego w Oppenheimie; wydawca ten jest autorem emblematu zdobiącego frontispis encyklopedycznego dzieła angielskiego filozofa - *Utínusque Cosmi Historia*¹²⁵. Emblemat, o którym poniżej, zdobył niezwykłą popularność, trwającą do dnia dzisiejszego.

Pierwsze z pism Fludda poświęconych problematyce Różokrzyżowców, *Apologia Compendiaria*, przynosi informację, iż autor nie miał sposobności zapoznać się z manifestami *Fama* i *Confessio* i zna je wyłącznie z pism przeciwników¹²⁶. Zapoznawszy się wszakże z zarzutami polemistów dochodzi do wniosku, że muszą być one bezpodstawne. Nie sądzi, aby podejmowanie badań nad Naturą miało jakikolwiek związek z „czarną magią” ani też, aby kwestionowanie władzy papieskiej czyniło z Różokrzyżowców wrogów chrześcijaństwa. Przeciwnie, cele jakie sobie postawili, świadczą o tym, że są ludźmi głęboko religijnymi i dobrymi chrześcijanami. Woła Najwyższego jest, ażeby - bez żadnej diabelskiej pomocy - studiować Jego dzieło, „wielką księgę Natury”:

*Quod voluntas Dei ejusque ordinationes, characteribus magni libri Naturae et signaculis novarum stellarum sine ullo Diaboli auxilio declarari possint*¹²⁷.

Fludd powtarza więc przewodnią myśl programu Andreae, iż obowiązkiem chrześcijanina jest wznosić gmach wiedzy. W ujęciu angielskiego autora wiedza posiada przecież dwojaki charakter: egzoteryczny i ezoteryczny, „zwykły” i „tajemny”, ponieważ dwojakiego rodzaju są „boskie księgi” (*Libri Dei tam invisibiles quam visibiles*)¹²⁸. Wyraźne rozróżnienie „widzialnej” i „niewidzialnej”, „materialnej” i „niematerialnej” strony bytu stanowi rys odróżniający twórczość Fludda od pism niemieckich animatorów ruchu. Jeśli u autora *Chymische Hochzeit* i *Christianopolis* misterium Natury rozgrywa się na oczach obserwatora - który dzięki nauce potrafi zrozumieć jego sens - to w przypadku konsekwentnego platonika i gnostyka Fludda „wyższy”, boski poziom tego misterium pozostaje niewidoczny - co nie znaczy, że niepoznawalny. Fludd był przekonany, że Bóg skrywa swe tajemnice przed niepowołanymi; dlatego próby wyprodukowania złota przez chciwych bogactw alchemików skazane są na niepowodzenie. Człowiek nie może - bez narażenia się na karę - uzurpować sobie prawa do kreacji¹²⁹.

W rozumowaniu angielskiego filozofa wyczuwamy nutę pokory, jakiej brak w prowokacyjnych manifestach Andreaego. Fludd daleki był od epistemologicznego optymizmu niemieckich Różokrzyżowców i Francisa Bacona. Ontologiczny dualizm, cechujący twórczość Fludda, powodował, że filozof koncentrował się na poznaniu duchowej strony bytu, główne źródło wiedzy upatrując w „tajemnych znakach Boga”. Dlatego też w interpretacji Brytyjczyka poznanie miało charakter wtajemniczenia, innymi słowy - charakter inicjacyjny.

Wyraźne rozgraniczenie materialnego i duchowego aspektu bytu nie było rzadkością w nowożytnej myśli filozoficznej i w przyrodoznawstwie. Dualizm ontologiczny cechował twórczość dwu następnych pokoleń angielskich przyrodoznawców, z Izaakiem Newtonem włącznie¹³⁰. Co równie ważne z punktu widzenia historii idei, dualizm ów pozwolił Fluddowi rozwinąć koncepcję alchemii duchowej - dzięki oderwaniu „sztuki królewskiej” od zjawisk świata materialnego. Umożliwiło to uwolnienie całego systemu od aktualnych zadań i serwitutów politycznych i religijnych. Alchemia duchowa Fludda nie mogła służyć dziełu religijno-politycznej reformy. Dlatego przedstawiona w zakończeniu *Apologii* prośba angielskiego hermetysty o przyjęcie do związku Różokrzyżowców stanowiła akces nie reformatora religijnego, lecz filozofa i przyrodoznawcy¹³¹.

Prośbę o przyjęcie w poczet bractwa Rosenkreutza Robert Fludd zamieścił również w zakończeniu drugiego dziełka, *Tractatus Apologeticus*. Autor rozwijał w nim podjęty już w *Apologii* problem „dobrej” i „złej” magii, stwierdzając, że potępienie tej pierwszej „unicestwiłoby wszystkie nauki przyrodnicze”. Rozróżnienie między magią „naturalną” i „matematyczną” z jednej oraz „produkcją trucizn”, „kuglarstwem i czarnoksięstwem” z drugiej strony, czy też pomiędzy „białą” i „czarną” magią, charakterystyczne było dla myśli renesansowej, szczególnie dla Giordana Bruna¹³². Magię „naturalną” Bruno utożsamiał z przyrodoznawstwem; Fludd z kolei uznał, że dobry mag to mistrz matematyki i mechaniki. W *Tractatus Apologeticus* znajdziemy szereg przykładów mechanicznych „cudów”, związanych z „matematyczną” magią: automat do gry w szachy, człekokształtnego robota biskupa Alberta. Fludd powtórzył w tym miejscu informacje zawarte w przedmowie Johna Dee do Rogera Bacona (1214 - ok. 1294) *De secretis operibus artis et naturae, et de nullitate magiae*¹³³. Sam termin „magia” miał - zdaniem hermetysty - pochodzenie perskie i stanowił odpowiednik łacińskiej *Sapientia*¹³⁴. Do kwestii magii, rozumianej jako nauka inżynierska oparta na zasadach matematyki, Fludd powracał w wielu innych dziełach, między innymi w przedmowie do anonimowego pisma *Clarissimis restitutionis universi Philosophons, illuminatis Rosae Crucis Fratribus unanims*¹³⁵.

Manifesty bractwa Różokrzyżowców Fludd interpretował jako wezwanie do wielkiej reformy naukowej, która powinna — w jego opinii — objąć

w pierwszym rzędzie „nauki matematyczne”. Nie ulega wątpliwości, że matematykę - której poświęcił odrębny rozdział *Traktatu* - uważał filozof za najważniejszą dyscyplinę naukową, posiadającą najszerze zastosowanie: od architektury, poprzez bankowość i wojskowość, po optykę i muzykę.¹³⁶ Matematyka stanowi w oczach Fludda uniwersalną „wiedzę o stosunkach i proporcjach” i jako taka jest również dziedziną religijną. Wiąże się z tym Podziw filozofa dla „zapomnianej nauki Pitagorasa”, starożytnego mędrca, który rozumiał, że dzieło stworzenia posiada matematyczno-mechaniczne fundamenty i konstrukcję¹³⁷. Bóg w interpretacji Fludda to mechanik lub zegarmistrz, wprawiający w ruch materię świata:

*Wählten sie nicht die Einheit für Gott, als den Werkmeister, und eigneten sie nicht seiner Materie, oder demjenigen andern Wesen, worein der Werkmeister, um eine vollkommene Welt hervorzubringen wirkte, die Zweyheit und Dreyheit zu?*¹³⁸.

Swój obraz bytu i związaną z nim koncepcję jedności nauk, odzwierciedlających doskonałość dzieła stworzenia, Fludd budował w sposób wybitnie eklektyczny. Angielski filozof był zdania, że w każdym poglądzie, w każdym systemie myśli tkwi pewna część prawdy, odbija się jakieś rzeczywiste odkrycie. Dlatego też w swych wywodach wykorzystywał dokonania wybitnych średniowiecznych arystotelików w celu uzasadnienia Wartości filozofii hermetycznej, interpretowanej z kolei w duchu Arystotelesa i Tomasza (prymat matematyki rozumianej jako logicznie poprawna, sformalizowana procedura poznawcza). Eklektyczny rys myśli Fludda ujawnił się zwłaszcza w dwutomowym dziele encyklopedycznym zatytułowanym *Utriusque Cosmi, Historia* (1617-1619)¹³⁹. *Historia obu Kosmosów* podsumowuje stan wszystkich znanych z początkiem XVII w. dyscyplin: od ekonomii i polityki poczynając, na magii, kabale, alchemii i astrologii kończąc. Swój obraz świata autor zbudował tu na tradycji Makro- i Mikrokosmosu oraz koncepcji człowieka jako łącznika między pierwszym i drugim. Skrótowy wykład tego poglądu prezentuje mistrzowska grawiura autorstwa wydawcy, Johanna Theodore'a De Bry'ego (por. il. nr 16). Na rycinie De Bry'ego Makrokosmos symbolizują znaki zodiakalne i planety; Mikrokosmos to postać ludzka wpisana w okręgi makrokosmiczne. „Człowiek jest odbiciem Wszechrzeczy”, jest zwierciadłem i wizerunkiem Boga; dlatego droga do doskonałości wiedzie poprzez samopoznanie. Uwagę odbiorcy przyciąga postać anioła z nogami diabła i klepsydrą na głowie, postać która ciągnie linę obracającą Kosmos. Tradycja gnostyczna, której przypisać należy tę symbolikę, głosiła że twórca świata, Demiurg, jest dwoistością: dobra i zła, światła i ciemności. Działalność Demiurga stała się źródłem czasu, od niego zaczyna się jego wpływ - symbolizowany przez klepsydrę — a więc i historia Kosmosu; sam jednak znajduje się poza czasem. Znamienne dla poglądów Fludda jest to, że siła poruszająca Kosmosem (lina!) to siła mechaniczna. Teoria ta święciła triumf kilkadziesiąt

lat później, kiedy to Izaak Newton ogłosił swoje *Matematyczne zasady filozofii przyrody* (1687).

Filozoficzne i religijne wątki, podjęte w dwutomowej summie, Fludd rozwinął w najciekawszym z naszego punktu widzenia dziełku, *Summum Bonum* (1629)¹⁴⁰. Stanowiło ono odpowiedź na zarzuty katolickiego polemisty, Marina Mersenne'a. W jego końcowej części angielski autor porzucił dotychczasowe spekulacje na temat źródeł wiedzy i jedności człowieka z Naturą - na rzecz apelu o tolerancję religijną i praktyczne stosowanie wspólnych chrześcijanom zasad moralnych. Tylko na gruncie wiary w Chrystusa, „który sam jest Prawdą”, możemy wyobrazić sobie pojednanie chrześcijan i powstanie uniwersalnej religii. Fludd nie rezygnował przy tym z koncepcji ezoterycznego chrześcijaństwa, opartego na tradycji alchemiczno-kabalistycznej. Przeciwnie, wyznawców alchemii duchowej stawiał za wzór wszystkim chrześcijanom. Hermetyści, a więc chrześcijanie, którzy poświęcili się „mistycznej interpretacji *Pisma Świętego*”, nie są ani katolikami, ani luteranami czy kalwinami - lecz po prostu wyznawcami Chrystusa¹⁴¹.

Zasadnicza różnica, dzieląca Maiera i Fludda od Andreaego i kręgu tybińskiego, wypływała z faktu, iż kontynuatorzy idei „reformacji całego szerokiego świata”, angielscy entuzjaści alchemii duchowej, nadali utopii Różokrzyżowców w miejsce luterariskiego (co prawda, dalekiego od ortodoksji), charakter wybitnie alchemiczno-ezoteryczny. Podejmując z programu tybińczyka kwestię symbolicznej, duchowej alchemii jako drogi do wyzwolenia ludzkości z dręczących ją plag - ignorancji i religijnych sporów - okroili go z jego społecznego kontekstu, widocznego zwłaszcza w *Christianopolis*, z elementów politycznej i religijnej krytyki. Maier i Fludd skoncentrowali się na zagadnieniu duchowego doskonalenia jednostki, owej trudnej do odnalezienia drogi, symbolizowanej przez proces transmutacji; tym samym nadali programowi Różokrzyżowców bardziej uniwersalny charakter. Utopie Andreaego zbyt uwikłane były w aktualne polemiki, zwłaszcza krytykę kontrreformacji, aby stanowić mogły bezpośredni punkt wyjścia dla doktryny prawdziwie uniwersalnej: ponadkonfesyjnej, apolitycznej, zarazem kosmopolitycznej. Pod tym względem podjęte przez Andreae środki nie prowadziły do celów zakreślonych w manifestach.

W pismach Roberta Fludda, szczególnie w *Summum Bonum*, odnajdujemy owe zbywające niemieckim Różokrzyżowcom cechy: humanitaryzm i tolerancję. W miejscu postulatów „reformacji całego szerokiego świata” na bazie ezoterycznego protestantyzmu, pojawia się program religijnej tolerancji, zawieszenia sporów teologicznych, zbliżenia przedstawicieli wszystkich wyznań chrześcijańskich. Etyczny stoicyzm oraz dystans wobec zgiełku i konfliktów współczesności zawdzięczali Fludd i pokrewni mu autorzy systemowi, który łączył kabalistyczną i chrześcijańską mistykę z alchemią.

Doktryna fluddystów, najpełniej wyłożona w *Summum Bonum*, stawiała swych wyznawców na uboczu głównych nurtów religijnych, poza wspólnotami protestanckimi, katolickimi czy żydowskimi. Różokrzyżowcy angielscy, nie negując istnienia prawdy objawionej, której szukali - tak jak Andreae — również w Naturze, odmawiali Kościołom prawa jej głoszenia. Jako spadkobiercy tradycji hermetycznej uważali bowiem, że prawda ta zastrzeżona jest dla wybranych. Tworzyli tym samym nowy Kościół, wspólnotę wtajemniczonych mędrców: teozofów, mistyków, magów.

PRZYPISY DO ROZDZIAŁU IV

- ¹ F.A. Yates, *Aufklärung*, op. cit., s. 81 nn.
- ² Ibid., s. 79 n.; na temat włoskich kontaktów Andreaego por. M.W. Fischer, op. cit., s. 38, 40, 57,
- ³ K. Klüpfei, *Geschichte und Beschreibung der Universität Tübingen*, Bd. 2, Tübingen 1849, s. 79-81; M.W. Fischer, op. cit., s. 38 n. Na temat reakcji Andreaego na konwersję Besolda por. J.V. Andreae, *Selbstbiographie*. Aus dem Manuskript Uebersetzt von Prof. D. Chr. Seybold, Winterthur 1799, s. 167 nn.
- ⁴ L. Thomdike, *A History of Magic and Experimental Science*, vol. 8, New-York 1958 jest standardową pozycją z zakresu historii tajnych stowarzyszeń do XVII wieku.
- ⁵ M.W. Fischer, op. cit., s. 39 n.
- ⁶ F.A. Yates, *Giordano Bruno*, op. cit., s. 312 n., 340 nn., 411 nn.
- ⁷ Na temat działalności Simona Studiona, por. K.R.H. Frick, op. cit., s. 149.
- ⁸ J.V. Andreae, *Memorialia, Bena Volentium Honori, Amori et Condolentiae data*, Argenterati 1619, s. 74.
- ⁹ Polityczne plany obozu protestanckiego omawia: H. Duchhardt, *Protestantisches Kaisertum und Altes Reich. Die Diskussion über die Konfession des Kaisers in Politik, Publizistik und Staatsrecht*, Wiesbaden 1977, rozdz. I—III.
- ¹⁰ A. Haselmeyer, *Antwort an die Lobwürdige Brüderschaft der Theosophen vom Rosenkreutz. N.N. v. Adam Haselmeyer, Archiducalem Alumnum Notarium seu Judicem Ordinarium Caesarewn, der Zeyten zum Heyligen Creutz Dörflein bei Hall in Tyroli wohnende. Ad Famam Fratemitatis einfältigst geantwortet*, [w:] *Allgemeine und General Reformation*, op. cit.; por. F.A. Yates, *Aufklärung*, op. cit., s. 51. Szerzej na temat działalności Haselmeyera W. Senn, *Adam Haslmayr, Musiker, Philosoph und „Ketzer“*, „Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft“ 1965 (2), s. 379-400.
- ¹¹ Na temat praskiego dworu Rudolfa II jako ośrodka nauk tajemnych i neoplatonizmu por. R.J.W. Evans, *Rudolf II*, op. cit.
- ¹² F.A. Yates, *Aufklärung*, op. cit., s. 52.
- ¹³ Por. H. Duchhardt, *Protestantisches Kaisertum*, op. cit., s. 100-108, 110 n., 138 n.
- ¹⁴ Ibid., s. 131-134- F.A. Yates, *Aufklärung*, op. cit., s. 29 zasadnie, jak się wydaje, wiąże plany Fryderyka V z polityczną sytuacją Czech. Autorka, znawczyni historii idei, gorzej zorientowana jest, jeśli idzie o dzieje polityczne i ustrój Świętego Cesarstwa Rzymskiego; dlatego nie wykorzystwała wszystkich możliwości interpretacyjnych, a w jej wykładzie na temat Rzeszy i Czech znalazło się kilka błędów faktograficznych.
- ¹⁵ H. Duchhardt, op. cit., s. 109 n.
- ¹⁶ Ibid., s. 89, 134-137; cytowana przez Duchhardta siedemnastowieczna literatura o charakterze profetyczno-astrologicznym nie jest znana F.A. Yates. Potwierdza ona hipotezę angielskiej autorki.
- ¹⁷ H. Duchhardt, op. cit., s. 108 n.
- ¹⁸ Na temat rodziny De Bry'ego: F.A. Yates, *Aufklärung*, op. cit., s. 80-84; problemy sekt religijnych por.: L. Thorndike, *History of Magic*, op. cit., vol. 8; R.F. Jones, *Early English Interpreters of Spiritual Religion: John Everard, Giles Randall, and Others*, [w:] *Spiritual Reformers in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, edited by W. Haller, Boston 1914, s. 235-65 omawia międzynarodowe powiązanie członków radykalnej sekty kalwińskiej *The Family of Love*. Należeli do niej niemieccy i holenderscy wydawcy i drukarze.
- ¹⁹ Odnośnie do manifestów *Fama* i *Confessio* jako intelektualnej prowokacji por. H. Schick, *Das Aeltere Rosenkreuzertum*, op. cit., s. 60 nn, zwł. s. 118-122.
- ²⁰ Ibid., s. 123-132; F.A. Yates, *Aufklärung*, op. cit., s. 162 n.

²¹ Oryginalny tekst *Modelu* wraz z angielskim przekładem, por.: G.H. Turnbull, *Johann Valentin Andreas Societas Christiana*, „Zeitschrift für Deutsche Philologie” 1954 (Bd. 73), s. 407-432; 1955 (Bd. 74), s. 151-185.

²² *Ibid.*, Bd. 74, s. 154.

²³ *Ibid.*, s. 158.

²⁴ F.A. Yates, *Aufklärung*, op. cit., s. 165.

²⁵ Pomimo wielkiego zainteresowania, jakim w historiografii niemieckiej cieszyły się od schyłku XVIII w. teksty „starszych” Różokrzyżowców, dopiero po I wojnie światowej ustalone zostało częściowo ich autorstwo i chronologia. Dzięki temu można było oddzielić twórczość Andreaego i koła tybińskiego od pism apologetów w Niemczech i innych krajach, Por. R. Kienast, *Johann Valentin Andraee*, op. cit., zwł. s. 13-30; H. Schick, op. cit., s. 159-277 (reakcja na pisma Andreae).

²⁶ Por. bibliografia: H. Schick, op. cit., s. 309-334.

²⁷ Por. G. Naudé, *Instruction à la France sur la vérité de l'histoire des Frères de la Rose-Croix*. Par..., Paris 1623.

²⁸ P. Arnold, *Rose-Croix*, op. cit., rozdz. V, s. 115-164.

²⁹ F.A. Yates, *Aufklärung*, op. cit., s. 238 n. Henricus Neuhusius z Gdańska wyraził opinię, iż Różokrzyżowcy są arianami, por. *Pia et utilissima admonitio de Fratibus Rosae Crucis*, Dantzig 1618. Jeśli podobną interpretację trudno uznać za nielogiczną, zważywszy liberalne i pacyfistyczne nastawienie arian, o tyle zdziwienie może budzić fakt dość częstego przypisywania *Fama* jezuitom. Nieporozumienie powstać mogło, co prawda, w wyniku dołączenia do manifestu tekstu austriackiego jezuita, Haselmeyera, ale czynnikiem decydującym musiało być ugruntowane już na początku XVII w. przekonanie - tak w krajach protestanckich jak i katolickich - że Towarzystwo Jezusowe prowadzi, podobnie jak ongiś templariusze, zakulisową lub wręcz tajną działalność - nie bez pomocy nauk „czarnoksiężskich”, por. J.P.D.a.S., *Rosa Jesuitica, oder Jesuitische Rotgesellen. Das ist eine Frag ob die zween Orden der genannten Ritter von der Heerscharen Jesu und die Rosen Creutzer ein einziger Orden sey*, Brüssel 1618; wyd. 2: Prag 1620. Sami jezuita, mimo oficjalnej wrogości wobec ruchu Różokrzyżowców, wykorzystywali w swej działalności na terenie Rzeszy symbolikę róży i krzyża, nadając jej zdecydowanie chrześcijański charakter, por. F.A. Yates, *Aufklärung*, op. cit., s. III n.

³⁰ S. Mundus, *Speck auff der Fall, Das ist: List und Betruch der Newentstandnen Bruderschaft, oder Fraternitet dem. Vom Rosencreutz, Mit welchem sie, durch Verheissung grosser Kunst, Reichthumb, und ihr Parergon das Goltmachen, so wol die Häupter, Ständt, unnd Gelehrten, als auch andere in Europa, an ihren Ketzerischen Glauben zuziehen [...]* Durch S. Mundum Christophori F[ilium] Theosophiae ac pansophiae amantem, [Ingolstadt] 1618; idem, *Rosaea Crucis Frater Thrasonico-Mendax. Das ist: Verlogner Rhumbsichtiger Rosencreutzbrüder. Oder Verantwortung auff die Scardecken Speculi Constantiae, so newlich wider den Catholischen Tractat: Speck auff der Fallen, von einem vermainten Rosencreutzer außgesprengt worden [...]*, b.m.w. 1619.

³¹ *Einwurfund Schreiben auff dero Würdigen Bruderschaft dess Rosen-Creutzes ausgegangene Fama, Confession, und Reformation, Gestellet durch einen Liebhaber dess Vaterlands, [Frankfun] 1617.*

³² *Ibid.*, s. 25.

³³ H. Schick, op. cit., s. 193-200; F.A. Yates, *Aufklärung*, op. cit., s. 114-122.

³⁴ F.A. Yates, *Aufklärung*, op. cit., s. 63-67.

³⁵ H. Schick, op. cit., s. 214-218; M.W. Fischer, op. cit., s. 53.

³⁶ Cyt.: Florentinus de Valentia, *Jhesus Nobis Omnia! Rosa Florescens, contra F.G. Menapii calumnias. Das ist: Kurtzer Bericht und Widerantwort, auff die sub dato 3 Junii 1617 ex agro Norico in Latein, und dann folgend den 15 Julii obgedachtes Jahrs Teutsch publicirte unbedachte calumnias, F.G. Menapii, Wider die Rosencreutzische Societet. Auß einfältigem eyffer*

gestellet Durch Florentinum de Valentia ord. benedicti minimum dient, [Nürnberg] 1617; wyd. 2: 1618, s. [5], brak paginacji.

³⁷ Ibid., s. [2]-[3], brak paginacji.

³⁸ Ibid., s. [8], brak paginacji.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ por.: I. Agnostus, *Fortalium Scientiae, Das ist: Die unfehlbare volkommelige, unerschätzliche Kunst aller Künsten und magnalien; welche allen würdigen, tugendhaften Pansophiae studiosis die glorwürdige, hocherleuchte Brüderschafft deß Rosencreutzes zu eröffnen, gesandt [...]*, [Nürnberg] 1617; idem, *Clypeum Veritatis; Das ist Kurtze, jedoch Gründliche Antwort respective, und verthädigung, auff alle und jede schrifftten und Missiven, welche an und wider die hochlöbliche, seelige Fraternitet deß Rosencreutzes bißhero in offentlichen Truck gegeben [...]*, [Nürnberg] 1618, idem, *Speculum Constantiae: Das ist: Eine nothwendige vernahnung an diejenige, so ihre Namen bereits bey der heiligen gebenedeyten Fraternitet deß Rosencreutzes angegeben [...]*, [Nürnberg] 1618, idem, *Vindiciae Rhodostauroticae, Das ist: Warhaffter gegenbericht der Gottseeligen Fraternitet deß Rosencreutzes, unnd gegründte widertreibung der vor wenig Wochen von S. Mundo Christophori F. wider hochermelte Gesellschaft außgestreuten injuri, verleumbdung, Lügen, und Calumnien [...]*, b.m. w. 1619, idem, *Tintinabulum Sophorum, Oder Fernere, gründliche entdeckung der gotseligen gesegneten Brüderschafft deß löblichen Ordens deß Rosencreutzes [...]*, [Nürnberg] 1619, idem, *Epitimia Fr. R.C. Das ist Endliche Offenbahrung, oder entdeckung und verthädigung deß hochlöblichen Ordens deß Rosencreutzes [...]*, [Nürnberg] 1619, idem, *Föns Gratiae: Das ist, Kunze Anzeyg und Bericht, wenn, zu welcher Zeit unnd Tag derjenigen, so von der heiligen, gebenedeyten Fraternitet deß Rosen Creutzes zu Mitbrüdern aufgenommen, völlige Erlösung und perfection anfangen [...]*, [Nürnberg] 1619, idem, *Frater Non Frater, Das ist: Eine Hochnotdürffige Verwarnung an die Gottselige, fromme Discipul der H. gebenedeyten Societet des Rosencreutzes, Das sie sich für den falschen Brüdern, unnd Propheten fleißig vorsehen, so unter dem Namen, und Deckmantel wolermerter Gesellschaft an S.S. in der Welt herumstreichen [...]*, [Nürnberg] 1619, idem, *Regula Vitae: Das ist, Eine heylsame, nutzliche, und nothwendige Erinnerung an diejenige, welche nach der Hochberümbten, Tugendhafften Fraternitet deß Rosencreutzes ein sehnlisches, hertzliches verlangen tragen und haben, doch derselben noch der Zeit nicht einverleibt sind [...]*, b.m.w. 1619, idem, *Thesaurus Fidei, Das ist: Ein notwendiger Bericht, unnd Verwarnung an die Novitios, oder junge angehende Discipel, welche von der hochlöblichen gesegneten Fraternitet deß Rosen Creutzes auff- und angenommen: Daß sie im Glauben gegen Gott, Liebe dem Nechsten, Gedult, unnd Sanfftmüt der Fraternitet biß ans Ende verharren [...]*, b.m.w. 1619, idem, *Apologia F.R.C. Das ist: Kunze, Jedoch warhaffte, und wolgegründte Ablehnung, aller derer beschuldigung, damit inn verwichener Franckfurter Herbstmäß die Hochgelobte, Weitberühmbte Fraternitet deß Rosenkreutzes bey männiglich, insonderheit aber bey ihren getreuen, unnd gehorsamen Discipulis ohn einige darzu gegebne ursach von Hisaia Sub Cruce Ath. [...]*, [Nürnberg] 1620, idem, *Liber T. Oder Portus Tranquillitatis, Das ist: Ein herrlicher, trostreicher Bericht, von dem höchsten Gut, welches diejenige, so vom Bapsthumb abgewichen, und in den Orden, unnd das Collegium deß Rosen Creutzes aufgenommen worden, durch die Gnad Gottes, und stäten fleiß deß hochemelten gesegneten Rosen Creutzerischen Ordens, diese kurtze zeit über erlangt und bekommen haben [...]*, b.m.w. 1620, idem, *Prodromus Fr. R.C. Das ist: Ein Vorgeschmack und beyläuffige Anzeig der großen außführlichen Apologi, welche baldt folgen sol, gegen und wider den Zanbrecher, und Fabelprediger Hisaiam sub Cruce, Zu steiffer [...]* Sampt zweyen Missiven, eine an die Spanische Nation, die ander, an alle Römisch-Catholischen in Italia, Galia et Polonia et c. publiciert, b.m.w. 1620, wyd. 2 1628; dalszych analiz wymaga nie cytowany w tekście naszej pracy traktat Josefa Stellatusa, por. idem, *Pegasus Firmamenti, Sive Introductio Brevis in Veterum Sapientiam, quae olim ab Aegyptijs et Persis Magia; hodie vero a Venerabili Fraternitate Rosae Crucis Pansophia recte vocalur, in Piae ac Studiosae Juventutis gratiam conscripta A Josepho Stellato, Secretioris Philosphiae alumno*, b.m.w. 1618.

⁴¹ I. Agnostus, *Regula Vitae*, op. cit., s. 24; na temat autorstwa Andreaego, por. idem, *Clypeum Veritatis*, op. cit., s. 17 n.

⁴² I. Agnostus, *Tintinabulum Sophorum*, op. cit., s. 36 n.

⁴³ H. Schick, op. cit., s. 218.

⁴⁴ Ibid., s. 194.

⁴⁵ Na temat „błędów Johna Wiklifa” (*errores Johannis Wyclif*) por. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii*, op. cit., t. 6, op. cit., s. 340, ibid. bibliografia.

⁴⁶ Cyt. H. Schick, op. cit., s. 196.

⁴⁷ Cyt. ibid.,

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Cyt. ibid., s. 197.

⁵⁰ M.V. Griessmann, *Getreuer Eckhart, Welcher in den ersten Neun gemeinen Fragen, der Wiedertäuferischen, Stenckfeidischen, Weigelianischen und Calvino-Photinianischen, Rosen-Creutzerischen Ketzereyen, im Landen herumstreichende und streiffende wüste Heer zu fliehen* [...], Gera 1623, s. 48.

⁵¹ Ibid., s. 49.

⁵² H. Schick, op. cit., s. 199.

⁵³ A. Libau [Libavius], *D.O.M.A. Wolmeinendes Bedencken, Von der Fama und Confession der Brüderschafft deß Rosen Creutzes, eine Universal Reformation und Umbkehrung der gantzen welt vor dem Jüngsten Tage, zu einem jrdischen Paradyß, wie es Adam vor dem Fall inne gehabt, und Restitution aller Künste und weißheit* [...], Frankfurt 1616; wyd. 2: Erfurt 1616 (tu cyt. za wyd. frankfurckim), s. 193.

⁵⁴ Ibid., s. 194.

⁵⁵ Ibid., s. 194 n.

⁵⁶ Ibid., s. 72 nn., szczeg., s. 74.

⁵⁷ Ibid., s. 78 n., 145 nn.

⁵⁸ A. Libau [Libavius], *D.O.M.A. Examen Philosophiae Novae, Quae Veten Abrogandae Opponitur: In quo agitur de modo discendi novo: De veterum autoritate: De Magia Paracelsi ex Crollio: De Philosophia vivente ex Severino per Johantem Haratmannum: De Philosophia harmonica magica Fraternitatis de Rosea Cruce*. [...], Francofurti ad Moenum 1615, s. 283.

⁵⁹ *Fraternitates Rosatae Crucis Confessio Recepta, Das ist: Kurtzer, nicht unvolmeinender, doch kurtzes gründliche Discurs, betreffend fürnemlich der Fratrum Rosatae Crucis Confession, oder Glauben, nützlich zu lesen, denen, so nicht allein ihr zeitliches, sondern auch ihr ewiges Heil betrachten. Anno 1617*. Geschrieben von A. O. M. T. W. Besondern Liebhaber, auch numehr Studioso der pur lautem, so wol Theologiae als Theosophiae, b.m.w. 1617; *Frater Crucis Rosatae, Rosen Creutz Bruder. Das ist, Ferner Bericht, Was für ein beschaffenheil es habe mit den Rosen Creutz Brüdern, Welcherly Leut sie seyen, Sonderlich welcher unter jhrem Orden seyn könne und welcher nicht: Sampt angehengten noch zwoen Fragen 1. Ob und wie einer mit gutem Gewissen umb Dienst in der Kirchen zu dienen könne oder solle anhalten? 2. An Theologia sit Argumentativa? Negatur. Allen Christen, Insonderheit aber Studiosis Theologiae gantz nützlich zu lesen, und hochnothwendig zu betrachten, welchen zu gefallen es beschrieben Durch M. A. O. T. W. [wydawca *Fraternitatis Rosatae Crucis Confessio Recepta...*] [...], b.m.w. 1617. Niezwykle rzadki egzemplarz pierwszej z wymienionych pozycji (nie odnaleziony przez H. Schicka, op. cit., s. 319) znajduje się w zbiorach Samodzielnej Sekcji Zbiorów Masońskich w Ciężeniu n. Wartą.*

⁶⁰ *Frater Crucis Rosatae*, op. cit., s. 22, 38-42; *Fraternitates Rosatae Crucis*, op. cit., k. [10], brak paginacji.

⁶¹ *Fraternitates Rosatae Crucis*, op. cit., sk. [10], brak paginacji.

⁶² Ibid., k. [5 nn.], brak paginacji.

⁶³ Por. przypis 30.

⁶⁴ G. Krüger, *Die Rosenkreuzer. Ein Rückblick*, Berlin 1932; H. Schick, op. cit., s. 225-230.

⁶⁵ H. Schick, op. cit., s. 230-236.

⁶⁶ Ibid., s. 184 nn.

⁶⁷ Th. Schweighart, *Sub umbra alarum tuarum Jehova. Pandora Sextae Aetatis, Sive Speculum Gratiae Das ist: Die gantze Kunst und Wissenschaft der von Gott Hoherleuchten Fraternitet Christiani Rosencreutz, wie fem sich dieselbige erstrecke, auff was weiß sie füglich erlangt, und zur Leibs und Seelen gesundheit von uns möge genutzt werden, wider etliche deroselben Calumianten. Allen der Universal Weißheit, und Göttlichen Magnalien waren liebhabern, treuhertziger meynung entdeckt.* [...], [Nürnberg] 1617. Tom zawiera następujące pozycje: idem, *Pandora sextae aetatis*, s. 1-18; *Sendschreiben an die Brsrschafft des Hochl. Ordens des Rosencreutzes*, s. 19-27; *Ad illustres atque gratiosos heroes*, s. 28-36; *Mors Christi*, s. 37-74. Pod nazwiskiem Florentinus de Valentia ukazał się tekst: idem, *Jhesus Nobis Omnia! Rosa Florescens*, op. cit. Teksty Schweigharta (por. także przypis 74) z *Rosa Florescens*, Florentinusa z Walencji łączył polemiczny charakter, rodzaj argumentacji i osoba adwersarza, Franciscusa Gentdorpa Gometza (vel Menapio, przez H. Schicka utożsamianego z Friedrichem Gricckem).

⁶⁸ *Ora et labora, deo et naturae consentaneus, et eris magnus philosophus*, por. Th. Schweighart, *Pandora*, op. cit., s. 14; Florentinus de Valentia, *Rosa Florescens*, op. cit., s. [34], brak paginacji.

⁶⁹ Th. Schweighart, *Pandora*, op. cit., s. 15 nn.

⁷⁰ Florentinus de Valentia, *Rosa Florescens*, op. cit., s. [3], brak paginacji.

⁷¹ Ibid., s. [7-17], brak paginacji, F.A. Yates, która przypisuje ten utwór samemu Andreaemu, podkreśla zbieżność programu *Rosa* z *Advancement of Learning* Francisa Bacona, por. F.A. Yates, *Auklarung*, op. cit., s. 107.

⁷² Florentinus de Valentia, *Rosa Florescens*, op. cit., s. [31], brak paginacji.

⁷³ Ibid., s. [25], brak paginacji.

⁷⁴ Por. zwł. bogaty w symbolikę traktat Schweigharta (Móglinga): idem, *Speculum Sophicum Rhodo-Stauroticum, Das ist: Weitläuffige Entdeckung deß Collegii unnd axiomatum von der sondern erleuchten Fraternitet Christ-Rosen-Creutz: allen der wahrn Weißheit Begingen Expectanten zu fernerer Nachrichtung, den unverständigen Zoilis aber zur unaußlöschlicher Schandt und Spott* [...], [Frankfurt] 1618. Dziełko kładzie silny nacisk na inicjacyjny charakter bractwa Różokrzyżowców; jego autor należał do grupy apologetów idei „niewidzialnego kolegium”, którzy przyznawali się do członkostwa w bractwie Christiana Rosenkreutza lub nawet głosili, że występują w jego imieniu. Por. zwł.: Th. Schweighart, *Peremptorial vocation aller Rosen Creutzer in deroselben unsichtbare Vestung etc. Auff gnädigen Befehl der Hochlöblichen Societet publicirt von Theophilo Schweighart, ordin. bened. Grafirem*, w: idem, *Menapius. Roseae Crucis* [...], b.m.w. 1619 (druk w zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej w Getyndze).

⁷⁵ W. Rood, *Comenius and the Low Countries*, Amsterdam 1970, s. 22 n.

⁷⁶ Ibid., s. 23 n.; M.W. Fischer, op. cit., s. 78 n. Kwestię wpływu Andreaego na poglądy Comeniusa por. H. Schick, op. cit., s. 149-158.

⁷⁷ M. Niemojowska, *Pochwała utopii. Szkice historyczno-literackie*, Warszawa 1987, s. 158 n.

⁷⁸ J.A. Comenius, *Das wiedergefundene Paradies. Aus dem Böhmischen des Herrn Johann Arnos Comenius übersetzt*, Hamburg 1774 (Jest to przekład z czeskiego oryginału wydanego w 1623 r. w Pradze; drugie wydanie: Amsterdam 1663). Najnowsza edycja to: idem, *Dos Labyrinth der Welt und das Paradies des Herzens. Aus dem Tschechischen übersetzt von Z. Budnik*, Jena 1908. Tekst Comeniusa powtarza treść *Peregrini in patriae errores* (1618), pióra Johanna Valentina Andreaego, por. M.W. Fischer, op. cit., s. 79.

⁷⁹ J.A. Comenius, *Das wiedergefundene Paradies*, op. cit., zwł. *Das 8. Capitel: Von den innerlichen Christen ihrer Ordnung*, s. 36-40.

⁸⁰ M.W. Fischer, op. cit., s. 96 n.

⁸¹ H. Schick, op. cit., s. 151-158; M.W. Fischer, op. cit., s. 97 n. Szczegółowo o zabiegach Comeniusa, mających na celu powołanie akademii nauk, por. L. Keller, *Comenius und die Akademien der Naturphilosophen des 17. Jahrhunderts*, „Monatshefte der Comenius-Gesellschaft” 1895 (Bd. 4), Heft I, s. 1-28; Heft 3/4, s. 69-96; Heft 5/6, s. 133-184.

⁸² G.H. Turnbull, *Hartlib, Dury, Comenius*, Liverpool 1947, s. 73-76. M. Niemojowska, *Pochwała utopii*, op. cit., s. 138-179.

⁸³ W.E. Peuckert, *Das Leben Jakob Böhmes*, Jena 1924, s. 27 nn.

⁸⁴ O znaczeniu teozofii Jakoba Böhme’a i jej wpływie na współczesnych, por. *ibid.*, s. 5 nn.; S. Hutin, *Les disciples anglais de Jacob Böhme aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris 1960, zwł., rozdz. 4-8, s. 81-170; A. Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme*, Paris 1929.

⁸⁵ Na analogie pomiędzy założeniami systemu Böhme’a a ideą powszechnej reformacji Andreaego zwraca uwagę Koyré, por. A. Koyré, op. cit., s. 42-51; pośrednio także: S. Hutin, op. cit., s. 15-36.

⁸⁶ B.A.G. Fuller, *Historia filozofii*, t. 2: *Filozofia nowożytna*. Przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1967, s. 39 n.

⁸⁷ J. de Campis [właśc. J. Sperber], *Echo Der von Gott hochehrleuchten Fraternitet, deß löblichen Ordens R.C. Das ist: Exemplarischer Beweis, Das nicht allein dasjenige was jetzt in der Fama und Confession der Fraternitet R.C. Ausgebotten, möglich und war sey, Sondern schon für neunzehnen und mehr Jahren solche Magnalia Dei, etzlichen Gottesfürchtigen Leuten, mügetheilet gewesen, und von jhren privatschriften depraediciret worden. Wie dessen ein fürtrefflich Magisch Scriptum und Tractätlein, der Höchtlöblichen Fraternitet R.C. dediciret [...]*, Danzig 1615; wyd. 2: 1616. Inny manifest Sperbera ukazał się we Frankfurcie nad Menem w tymże 1615, por. *idem*, *Sendbrieff oder Bericht An Alle welche von der Newen Brüderschaft des Ordens vom Rosen Creutz genant, etwas gelesen, oder von andern per modum discursus der sachen beschaffenheit vernommen [...]*, [Frankfurt] 1615; tekst ten dołączony został do wydań *Fama* i *Confessio* z 1616 (s. 217-250) i 1617 r. (s. 57-82), por. H. Schick, op. cit., s. 315. Schick nie zarejestrował gdańskiej reedycji obu manifestów i *Echa*, dokonanej w 1617 r.

⁸⁸ J. de Campis [właśc. J. Sperber], *Echo*, op. cit., s. 3, 16-20.

⁸⁹ Por. V. Tschirnessus, *Schnelle Botschafft An die Philosophische Fraternitet vom Rosencreutz*, Durch Valentinum Tschimessum Gorlicerum Germanum Phil, et Med. Licentiatum [...], Görlitz [1616]; wyd. 2: Danzig 1616 oraz jako aneks do edycji *Fama* z 1616 i 1617 r.; por. H. Schick, op. cit., s. 333. Na znaczenie tekstu Tschirnessusa z punktu widzenia ideowej genezy wolnomularstwa spekulatywnego zwrócili uwagę P. Arnold, *La Rose-Croix et ses rapports avec La Franc-Maçonnerie. Essai de synthèse historique*, Paris 1970, s. 121 oraz S. Hutin, *La mystique rosicrucienne*, w: *Encyclopédie des Mystiques*, op. cit., s. 375-382, tu: s. 377 n. Otwarty pozostaje problem ewentualnych związków pomiędzy autorem *Schnelle Botschafft* a mieszkającym w Görlitz Jacobem Böhmem.

⁹⁰ F.A. Yates, *Aufklärung*, op. cit., s. 134 nn.

⁹¹ B.A.G. Fuller, *Historia filozofii*, t. 2: *Filozofia nowożytna*, op. cit., s.

⁹² F. Bacon, *Advancement of Learning*, vol. 1-2, London 1605; tu cyt. za: F. Bacon, *The Works*, edited by J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, vol. 1-14, London 1858-1874, Nachdruck Stuttgart 1964, Bd. 2, s. 13-56 por. także przekład niemiecki: *idem*, *XJeber die Würde und den Fortgang der Wissenschaft*. Uebersetzt und mit dem Leben des Verfassers und einigen historischen Anmerkungen hrsg. v. J.H. Pfingsten. Nachdruck der Ausgabe von 1783, Darmstadt 1966.

⁹³ F. Bacon, *Novum Organum scientiarum*, edited by Th. Fowler, Oxford 1889; por. przekład polski: *idem*, *Novum Organum*. Z oryginału łacińskiego przełożył J. Wikarjak. Przekład przejrzął, wstępem i przypisami opatrzył K. Ajdukiewicz, Warszawa 1955.

⁹⁴ Por. F. Bacon, [Preface to:] *Instauratio Magna*, [w:] *idem*, *Works*, op. cit., vol. I, s. 132 nn.

⁹⁵ F. Bacon, *Neto Atlantis*, [w:] idem, *Works*, op. cit., vol. 3i odnośnie do analogii z manifestami Różokrzyżowców por. ibid., s. 65, 130 nn, 135 n, 140, 147; por. także F.A. Yates, *Aufklärung*, op. cit., s. 136-139.

⁹⁶ J. Heydon, *The Holy Guide*, London 1662; por. F.A. Yates, *Aufklärung*, op. cit., s. 139; M.W. Fischer, op. cit., s. 69 nn.

⁹⁷ M.W. Fischer, op. cit., s. 69.

⁹⁸ Por. opinię Woltern na temat filozofii Bacona: Voltaire, *Lettres philosophiques XII*, [w:] idem, *Oeuvres complètes*. Ed. F. Gamier, vol. XXII, Paris 1879, s. 118; na temat destrukcyjnych aspektów baconowskiej idei postępu: M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam 1968, zwł. s. 13-16. Por. także rozdz. VI, § 3.

⁹⁹ F. Bacon, *New Atlantis*, op. cit., s. 140 n. Na temat wpływu koncepcji Bacona na *The Royal Society* por. rozdz. V, § 3.

¹⁰⁰ F. Bacon, *New Atlantis*, op. cit., s. 147.

¹⁰¹ Ibid., s. 140 nn.

¹⁰² Por. P. Rossi, *Francis Bacon: From Magic to Science*, London 1968; idem, *Filozofowie i maszyny (1400-1700)*, z języka włoskiego przełożyła A. Kreisberg. Posłowiem opatrzył B. Suchodolski, Warszawa 1978, Aneks II, s. 171-201; M. Horkheimer, Th. Adorno, op. cit. s. 14 n.

¹⁰³ Por. polemika F.A. Yates, *Aufklärung*, op. cit., s. 130 z poglądami Adorno.

¹⁰⁴ F. Bacon, *New Atlantis*, op. cit., s. 148.

¹⁰⁵ Ibid., s. 147.

¹⁰⁶ D. Stevenson, op. cit., s. 101.

¹⁰⁷ H. Schick, op. cit., s. 246 nn, 257 n.

¹⁰⁸ M. Maier, *Viatorum, hoc est: De Montibus Planetarum septem seu Metallorum*, Oppenheim 1618.

¹⁰⁹ M. Maier, *Atalanta Fugiens, hoc est, Emblemata Nova de Secretis Naturae Chymica, Acommodata partim oculis et intellectui, figuris cupro incisis, adjectisque sententiis, Epigrammatis et notis, partim auribus et recreationi animi plus minus so Fugis Musicalibus trium Vocum [...]* Authore [...] Imperial Consistorii Comité, Med. D. Eq. ex etc., Oppenheim 1617. Bardzo poszukiwane ze względu na szttychy Mattäusa Meriana Starszego i rzadkie dzieło w posiadaniu *British Library* w Londynie oraz *Stb. P.K. - Berlin*.

¹¹⁰ Poglądy Johna Dee por. F.A. Yates, *Aufklärung*, op. cit., s. 93 n; reprodukcja szttychu ibid., tabl. 24 b. Reprodukcyjne wszystkich miedziorytów zamieszczonych w *Atalanta Fugiens* por. H.M.E. De Jong, *Atalanta Fugiens: Sources of an Alchemical Books of Emblem*, Leiden 1969; ibid, komentarze Maiera stanowiące integralną część emblematów.

¹¹¹ Na temat symboliki posadzki por. J. Boucher, *La symbolique maçonnique, ou L'Art Royal remis en lumière et restitué selon les règles de la symbolique isométrique et traditionnelle*, Paris 1980, s. 148-151.

¹¹² D. Forstner OSB, *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Przekład i opracowanie W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990, il. nr 14 (reprodukcja trzynastowiecznej miniatury francuskiej); por. także: J. Boucher, *Symbolique maçonnique*, op. cit., s. 30 n, 198-202.

¹¹³ M. Maier, *Silentium Post Clamores, Hoc Est, Tractatus Apologeticus, Quo causae non solum clamorum seu Revelationum Fraternitatis Germanicae de R.C. sed et Silentii, seu non redditae ad singulorum vota responsionis, una cum malevolorum refutatione, traduntur et demonstrantur*, scriptus Authore Michaelo Maiero Imperialis Consistorij Comité, Eq. Ex. Phil, et Med. D., Francofurti 1617; wyd. 2: 1624; cyt. za przekładem niemieckim: idem, *Silentium Post Clamores, Das ist: Apologi und Verantwortung, wieder ellicher ungestümmer Clamantem (so sich in die Fraternität R.C. auffzunehmen, begehret, aber ihres Gefallens keine Antwort, erlanget) Verlästerungen, und Schmachreden, welche sie wider dieselbe außgegossen:*

Beneben Gründlicher Anzeige, warum gedachte Fraternität bißanhero auß solcher Clamanten unzeitiges Anhalten zu antworten, und nach jhrer jedem Begehren sich zuoffenbahnen, wenigens dieselbe zu jhrer Gesellschaft auffzunehmen, Bedenckens getragen [...], Frankfurt Jenner 16175 'dem, *Themis Aurea, hoc est, De Legibus Fraternitatis R.C. Tractatus, Quo Earum Cum Rei Veritate Convenientia, utilitas publica et privata, nec non causa necessaria, evoluuntur et demonstrantur [...]*, Francofurti 1618; wyd. 2: idem, *Silentium post Clamores*, Ed. altera 1624, s. 101-236; cyt za przekładem niemieckim: idem, *Themis Aurea, Das ist, Von den Gesetzen, und Ordnungen der löblichen Fraternitet R.C. Ein ausführlicher Tractat und Bericht, Darinnen gründlichen erwiesen wird, daß dieselbige Gesetz, nicht allein in Warheit beständig, sondern auch an sich selbst, dem Gemeinen, und Privat Nutzen nothwendig, nützlich und ersprißlich seyen [...]* ins Teutsch übersetzt, durch R.M.F., Frankfurt 1618.

¹¹⁴ M. Maier, *Silentium post Clamores*, op. cit., s. 5-10.

¹¹⁵ Ibid., s. 11 nn, 31, 103-107, 160 n. Nie ulega wątpliwości, iż Maier zamierzał nie tylko „odkryć” zasady rządzące tajnym bractwem, lecz także upowszechnić je i wprowadzić w życie. Intencja ta wyrażona została już w tytule traktatu (*cum... utilitas publica et privata, nec non causa necessaria, evoluuntur et demonstrantur*). Na zbieżność zasady stopniowego wtajemniczenia, spopularyzowanej przez Michaela Maiera z zasadami wolnomularstwa spekulatywnego, zwrócił uwagę już J.E. Buhle, *Rosenkreutzer und Freimaurer*, op. cit., s. 207.

¹¹⁶ M. Maier, *Themis Aurea*, op. cit., s. 25 n. Regułę bractwa, przedstawioną w rozdz. II, autor omawia szczegółowo w następnych dwunastu.

¹¹⁷ Ibid., s. 198; por. także: ibid., s. 25-28, 42, 71 nn, 143.

¹¹⁸ Ibid., s. 198 n.

¹¹⁹ F.A. Yates, *Aufklärung*, op. cit., s. 96; M.W. Fischer, op. cit., s. 76 n.

¹²⁰ Por. W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, s. 159.

¹²¹ Ibid., s. 148.

¹²² W Anglii *Themis Aurea* stała się popularna dzięki przekładowi z 1656 r.: M. Maier, *Themis Aurea. The laws of the Fraternity of the Rosie Crosse. Written in Latin bey Count Mich. Maierus, And now in English for the Information of those who seek after the knowledge of that Honourable and mysterious Society of wise and renowned Philosophers. Whereto is annexed an Epistle to the Fraternity in Latine, from some here in England*, London 1656. O wpływie Maiera na Anglię por.: J.E. Buhle, op. cit., s. 215, 228, 276; A.E. Waite, *The Real History of the Rosicrucians*, London 1887, s. 209 nn; idem, *The Brotherhood of the Rosy Cross*, London 1890, s. 312-328; F.A. Yates, *Aufklärung*, op. cit., s. 96 nn.

¹²³ R. Fludd, *Apologia Compendiaria Fraternitatem de Rosae Cruce suspicionis et infamiae maculis asspersam, veritatis quasi Fluctibus abluens et abstergens: Auctore R. de Fluctibus, M.D. Lond, Leydae 1616; wyd. 2: [w:] idem, Tractatus Apologeticus Integritatem Societatis De Rosae Cruce defendens. In qua probatur contra D. Libavij et aliorum ejusdem farinae calumnias, quod admirabilia nobis à Fraternitate R.C. Oblata, sine improba Magiae impostura, out Diaboli praestigijs et illusionibus praestari possint [...]* Lugduni Batavorum [Leyden] 1617, s. 5-16. W pracy cytowaliśmy niemiecki przekład *Tractatus Apologeticus*: idem, *Schutzschrift für die Aechtheit der Rosenkreutzergesellschaft, von dem Englänger Robert de Fluctibus, der Arzneygelahrtheit Doktor zu London. Wegen seiner überaus großen Seltenheit und Wichtigkeit auf Begehren aus dem Lateinischen ins Deutsche, zugleich mit einigen Anmerkungen übersetzt, von AdaMah Booz [właśc. Adam Melchior Birkholz], Leipzig 1782. Na temat życia i twórczości Fludda najwnikliwiej, jak dotąd: J.B. Craven, *Doctor Robert Fludd (Robertus de Fluctibus). The English Rosicrucian. Life and Writings*, Kirkwall 1902.*

¹²⁴ F.A. Yates, *Aufklärung*, op. cit., s. 85.

¹²⁵ R. Fludd, *Utriusque Cosmi, Historia*, Tomus Primus, *De Macrocosmi Historia [...]*, Oppenheim 1617; wyd. 2: 1618; idem, *Historia*, op. cit., Tomus Secundus, *De Microcosmi Historia*, Oppenheim 1619.

¹²⁶ R. Fludd, *Apologia*, op. cit., s. 7 n., 10 n.

¹²⁷ Ibid., s. 20.

¹²⁸ Ibid., s. 19.

¹²⁹ Ibid., s. 4 n.

¹³⁰ Por. P.M. Rattansi, *Newton's Alchemical Studies*, [w:] A.G. Debus [wyd.], *Science, Medicine and Society in the Renaissance*, vol. 2, London 1972; R.S. Westphal, *Newton and the Hermetic Tradition*, [w:] ibid. Por. także rozdz. V, § 4.

¹³¹ R. Fludd, *Apologia*, op. cit., s. 22 n.

¹³² Ibid., s. 7, 225 R. Fludd, *Schutzschrift*, op. cit., s. 24, 49-54. Identycznie ujmuje tę kwestię autor *Rosa Florescens*, por. Florentinum de Valentia [właśc. D. Mögling], *Rosa Florescens*, op. cit., s. [11], brak paginacji.

¹³³ R. Fludd, *Schutzschrift*, op. cit., s. 54; por. J. Dee [wstęp do:], *Roger. Baconis de secretis operibus artis et naturae et de nullitate magiae*, [w:] E. Ashmole [wyd.], *Theatrum Chemicum Britannicum*, vol. V, London 1652. Reprinted by Johnson Reprint Corporation, New York 1967, s. 932 nn.

¹³⁴ R. Fludd, *Schutzschrift*, op. cit., s. 50.

¹³⁵ Por. R. Fludd [wstęp do:], *Clarissimis restitutionis universi Phosphoris, illuminatis Rosae Crucis Fratribus unanimes*, [w:] E. Ashmole [wyd.], *Theatrum Chemicum*, op. cit., vol. V, s. 1012 nn [zwłaszcza rozdz. 4, 5, 6: *de instrumentis, artificiosis mirabilibus, de experientis perspectivis artificialibus, de experimentis mirabilibus*]. Tekst, który nie został wymieniony w bibliografii H. Schicka, znany jest wyłącznie z wydania Ashmole'a w *Theatrum Chemicum*.

¹³⁶ R. Fludd, *Schutzschrift*, op. cit., s. 169-211 [Th. II, Kap. 4: *von den Hindernissen und Mängeln der mathematischen Wissenschaften*]; na temat zastosowań matematyki por. ibid., s. 170 n.

¹³⁷ Ibid., s. 171 nn, 184.

¹³⁸ Ibid., s. 182 n.

¹³⁹ R. Fludd, *Utriusque Cosmi, Historia*, op. cit. Szerzej na temat eklektyzmu systemu Fludda: J. Goldwin, *Robert Fludd: Hermetic Philosopher and Surveyor of Two Worlds*, Boulder 1979; reprodukuje sztychów por. ibid., s. 126 n.

¹⁴⁰ J. Frizius [właśc. R. Fludd], *Summum Bonum, Quod est Verum Magiae, Cabelae, Alchymiae Verae, Fratrum Roseae Crucis verorum Subjectum. In dictarum Scientiarum laudem et insignis calumniatoris Fratris Marini Mersenni dedecus publicatum*, Per [...], b.m.w. 1629.

¹⁴¹ Ibid., s. 4 n. Por. także rozdz. VII, § 2. Na temat Mersenne'a i jego krytyki filozofii hermetycznej por.: J.B. Craven, *Robert Fludd*, op. cit., s. 130-144; H. Schick, op. cit., s. 260-269; F.A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, op. cit., s. 432-440; idem, *Aufklärung*, op. cit., s. 122 nn. O znaczeniu filozofii Mersenne'a dla rewizji renesansowego animizmu i zastąpieniu go teorią mechanicystyczną, por. R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance de mécanisme*, Paris 1948.

ROZDZIAŁ V

OD „NIEWIDZIALNEGO KOLEGIUM” DO AKADEMII NAUK I LÓŻ WOLNOMULARSKICH

„[...] Wolno, chwiejnymi krokami,
Przez Eden, mocno wzięwszy się za ręce,
Ruszyli w długą i samotną drogę”

John Milton, *Raj utracony*,
przekład Cz. Miłosz

1. Stowarzyszenie Słońca w Znaku Barana. Elias Ashmole

Piśmiennictwo Michaela Maiera i Roberta Fludda tworzyło pomost między pierwotną, niemiecką fazą Różokrzyżowców (zamkniętą upadkiem politycznych planów w Czechach w 1620 r.) a nowym okresem w historii ruchu, otwartym podjętymi w Anglii w 1641 r. staraniami Hartliba, Dury'ego i Comeniusa o powołanie związku uczonych. Wybuch wojny domowej w 1642 r. i wyjazd z Anglii Comeniusa i Dury'ego pomieszał te plany, ale - jak się przekonamy - nie zniweczył.

W wystąpieniach z lat 1616-1617 Maier i Fludd bronili - na co wskazywaliśmy - idei „niewidzialnego kolegium” przed atakami przeciwników, jednakże inaczej niż niemieccy prekursorzy interpretowali cel i zasady działania związku uczonych. W ich ujęciu idea Różokrzyżowców nabrała ezoterycznego charakteru, a na plan pierwszy programu wysunięta została alchemiczna reforma chrześcijaństwa. Hermetyczne pryncypia zażyły na wyborze pomiędzy koncepcją oficjalnej organizacji uczonych i ideą tajnego, mistyczno-alchemicznego stowarzyszenia - na korzyść tej drugiej. Czy Maier, Fludd i ich zwolennicy podjęli konkretne działania na rzecz swojego programu, nie wiemy. Z zachowanego materiału źródłowego możemy wszakże wnioskować, iż jeszcze w pierwszej połowie XVII w. koncepcja alchemii duchowej upowszechniła się w brytyjskich kręgach intelektualnych jako formuła atrakcyjna dla przedstawicieli różnych wyznań chrześcijańskich. Wśród autorów podejmujących kwestie alchemii duchowej i organizacji łączących jej wyznawców spotykamy przedstawiciela umiarkowanego kalwinizmu, ortodoksyjnego anglikanina i wreszcie - w połowie stulecia - radykalnego purytanina¹. Wspólnym celem reprezentantów trzech różnych, skądinąd skłóconych ze sobą kierunków protestanckich, była duchowa regeneracja, którą obiecywała swym adeptom religijna alchemia. Tak jak niemieckim luteranom, tak i brytyjskim anglikanom i kalwinom alchemia dostarczyła filozoficznych i religijnych pojęć i instrumentów, umożliwiających indywidualną, metaforyczną interpretację *Biblii*, zwłaszcza

Starego Testamentu. Anonimowy tekst angielski z pierwszej połowy XVII w., który porównuje zasady „odnowy duchowej” przyjęte w kalwinizmie z ideą transmutacji alchemicznej, dowodzi, iż głębsze struktury obydwu systemów były - przynajmniej w niektórych materiałach - zbliżone*.

Regeneracja duchowa stanowiła cel powołania - w pierwszej połowie XVII w. - hermetycznego bractwa występującego pod nazwą *Society of the Sun in Aries* (Stowarzyszenie Słońca w Znaku Barana). Organizacja, o której faktycznej działalności nie posiadamy żadnych informacji, miała być założona przez „trzech filozofów hermetycznych”, którzy „po trzydziestu latach medytacji i miłosiernej pomocy bliźnim” postanowili przekazać „przyszłym pokoleniom swoją wielką tajemnicę Sztuki i Natury”³. Podobnie jak w wypadku „niewidzialnego kolegium” Christiana Rosenkreutza, mamy tu do czynienia z legendą założycielską związku. Jej przesłanie jest łatwo czytelne: wiedza członków stowarzyszenia posiada pieczęć religijnej tajemnicy i dlatego nie można wejść w jej posiadanie „zwykłymi” sposobami - na przykład drogą edukacji uniwersyteckiej lub cechowej.

Na czele Stowarzyszenia Słońca stanąć miało sześciu jego najstarszych członków (*and not more at one time*), nazywanych „ojcami” (*Fathers*). Zbierać się mieli raz w roku na „Wielkim Zgromadzeniu” (*the Grand Assembly*), w chwili, gdy Słońce wchodzi w znak Barana - w „celu przybrania Synów” (*to adopt Sons*)*. Tak więc hierarchiczna struktura bractwa powiązana została w „naturalny” sposób z cyklem kosmicznym (wejście Słońca w znak Barana oznacza początek astrologicznego roku, zarazem astronomicznej wiosny; znak Barana odpowiada pierwotnej, „zielonej” fazie istnienia materii). Baran jako „Baranek Boży, który gładzi grzechy świata” (Jan, 1, 29), to zarazem jeden z najważniejszych symboli chrześcijańskich, znak eucharystycznego Chrystusa, przedmiot wizji świętego Jana Ewangelisty⁵. Szczegółowe przepisy określały tryb owej duchowej adopcji; istotne znaczenie ma dla nas okoliczność, iż „Synowie” obierani są spośród grupy członków nazywanych „Nowicjuszami” (*Probationers*)⁶.

„Synowie” zobowiązani zostali do „poważnych studiów *Biblii*”; mieli być wprowadzeni w sekretną tradycję stowarzyszenia - za wyjątkiem „Wielkich Arkanów”, zastrzeżonych dla najwyższego stopnia wtajemniczenia. Wtajemniczenia odbywać się winny wyłącznie drogą ustną⁷. Pieczęć tajemnicy, ustne przekazywanie Arkanów (pismo mogłoby dostać się w niepowołane ręce!) wiązały statuty *Society of the Sun in Aries* z tradycją alchemiczną. Również fakt, iż podstawę studiów stanowią księgi *Biblii*, a nie współczesne teksty teologiczne, sugeruje niedogmatyczną duchowość adeptów, duchowość odporną na wyznaniowe konflikty epoki. Dwie spośród nakazanych lektur z *Biblii* - pierwszy rozdział *Genesis* oraz 33 rozdział *Deuteronomium*, wersy 13, 14, 15 i 16 - zasługują na naszą uwagę ze względu na ich znaczenie na gruncie alchemii⁸. Pierwsza stanowiła tekst szczególnie często alegorycznie interpretowany przez hermetystów; podobnie, jeśli idzie o *Deuteronomium*

czyli *Księgę Powtórzonego Prawa* oraz *Księgę Mądrości*⁹. Józef, Salomon, także Mojżesz to postaci bliskie renesansowym i siedemnastowiecznym alchemikom. Wszystkie należały w ich oczach do kręgu wtajemniczonych, depozytariuszy wiedzy objawionej, wszakże zastrzeżonej dla wybranych.

W interpretacji alchemicznej Józefa, Salomona i Mojżesza łączyło również to, że „rozłączeni ze swymi braćmi” żyli przez pewien czas w Egipcie - kraju, w którym biło źródło hermetycznej wiedzy. Zwłaszcza Salomon stał się wzorem mędrca-alchemika. Pogląd taki znajdował uzasadnienie między innymi w wypowiedziach władcy przywoływanego w *Księdze Mądrości*TM. Postać Salomona wyróżnionego *per Sophiom* - Mądrość Bożą - tylko sporadycznie pojawiała się w pismach Różokrzyżowców. Jak pamiętamy, biblijny władca patronował baconowskiej akademii nauk (Dom Salomona); jeśli jego imię pojawiało się w tekstach niemieckich, to jedynie w szerszym kontekście biblijnym - nigdy jako głównego bohatera hermetycznej legendy". Tymczasem stanowił on idealnego patrona nie tylko z punktu widzenia alchemicznej doktryny (tu miał konkurentów w osobach Józefa, Mojżesza i świętego Jana), lecz także politycznego programu niemieckich Różokrzyżowców. Krytyka monarszego absolutyzmu i despotyzmu, pobrzmiwająca w utworach Johanna Valentina Andreaego, Znajdowała poważne wsparcie w *Nauce Mądrości*, która otwiera drugą część *Księgi Mądrości* („Słuchajcie więc, królowie, i zrozumcie, nauczcie się, sędziowie ziemskich rubieży!")¹².

Słowa przestrogi, włożone w usta Salomona („będzie bowiem sąd surowy nad panującymi"), mogły w określonych warunkach zabrzmieć jak credo rewolucjonisty, szczególnie jeśli był on wyznawcą nauki Kalwina. W takim wypadku łatwo mógł uznać się za karzący miecz sprawiedliwości Bożej, za ślepe narzędzie Opatrzności. Trudno byłoby dowieść istnienia bezpośredniego związku pomiędzy egzekucją Karola Stuarta a faktem zdominowania parlamentu przez wyznawców kalwińskiej teorii predestynacji. Nie ulega przecież wątpliwości, że właśnie w dobie angielskiej wojny domowej postać Salomona, przepowiadającego niesprawiedliwym władcom surową karę Bożą, opanowała zbiorową wyobraźnię Anglików¹³. W czasach pokoju po „sławetnej rewolucji" 1688 r. Salomon - prorok sądu nad despotycznymi władcami - ustąpił miejsca Salomonowi mędrcom i pobożnemu budowniczemu Świątyni jerozolimskiej, opiekunowi nauk i sztuk¹⁴.

Politycznego podtekstu pozbawiona była natomiast popularność Mojżesza i Józefa. Obydwaj postrzegani byli przez hermetycznych filozofów jako magowie, przy czym sława Józefa wiązała się, rzecz jasna, z jego rolą interpretatora snów faraona¹⁵. Inne źródło ezoterycznej wiedzy adeptów drugiego stopnia, określone w statucie *Society of the Sun* jako *The Book called Ench: Phic: Restitute*, to popularny w XVII w. podręcznik neoplatonickiej wiedzy zatytułowany *Enchiridion Physicae Restitutae*. Wydany w 1608 r. przez Francuza, Jeana d'Espagnet (1564-1637), w 1651 r. przetłumaczony

został na język angielski¹⁶. Synkretyczna teoria wyłożona w *Enchiridionie*, utożsamiająca Słońce z „uniwersalnym duchem” czy „duszą świata”, stanowiła zapewne bezpośredni intelektualny fundament Stowarzyszenia¹⁷. Z pomocą hermetycznych i neoplatonickich idei, także modlitwy i medytacji, członkowie *Society of the Sun in Aries* dążyli do duchowego oświecenia. Trudno całkowicie wykluczyć, iż nie podejmowali oni prac w dziedzinie praktycznej, jednakże alchemia stanowiła w ich oczach przede wszystkim metaforę duchowej odnowy, metaforę procesu przechodzenia od „ciemnego centrum Ziemi” (*from the dark Centre of Earth*) ku Światłu - ucieleśnionemu w Słońcu (*to created Light, the body of the Sun*)¹⁸. Jak wykazemy w następnej części pracy, pojawia się bliska analogia pomiędzy tym procesem a przedstawionym w *Summum Bonum* Roberta Fludda procesem przeistaczania się człowieka z „martwego” w „żywy”, duchowy kamień. Oba przedstawienia bazują na alchemicznej koncepcji „transmutacji”, choć operują odmienną symboliką¹⁹. Symbole i pojęcia zastosowane przez Fludda zachowały chrześcijański charakter (ale zyskały nowe, nieortodoksyjne znaczenia), zaś te wykorzystane przez adeptów *Society of the Sun* odwołują się do synkretycznego panteizmu dziełka d'Espagneta, a w jego ramach do pojęć ściśle alchemicznych, takich jak „wnętrze Ziemi” (*interior terrae*)²⁰.

Filozoficzno-religijny program angielskiego bractwa hermetystów posiadał również praktyczny, społeczny aspekt. Jak wynika ze statutu, wszyscy członkowie związku winni nazywać się wzajemnie „braćmi” (*brothers*), zaś o przynależności do poszczególnych stopni i o stanowiskach decydować mają wybory większością głosów:

The Sons shall be elected out of the rank of Probationers, and the Fathers from among the number of Sons. The Fathers shall call one another Brothers and so shall the Sons, and so also shall the Probationers".

Podobnych zasad nie postulował żaden z autorów z kręgu „róży i krzyża”. Źródło tej wewnątrzorganizacyjnej demokracji posiada niewątpliwie religijny charakter. W powiązaniu jednak z innymi zasadami Stowarzyszenia Słońca, które nazwać możemy demokratycznymi *sensu stricto*, przyjmuje jednoznacznie społeczny charakter:

*When any of the Father dye, his successor at the next grand Assembly shall be chosen by priority Lots from out of the number of sons then present. In any case any of the Fathers be minded to travel beyond Sea his substitute shall be solemnly chosen by them from among the sons before he depart, and his Tessera delivered to him, which substitute shall have joynt power with the Fathers to act in whatsoever concerns the Society, as fully as if the foresaid Father himself were there present, and may be acquainted with all things except their grand Arcana. And in case the foresaid Father dye before he returns, then shall the foresaid Substitute immediately succeed him, and be sworn in the room and place of the foresaid Father deceased, after which the other Fathers may lawfully discover to him their grand Arcana*²².

Obiór „Ojców”, a także - jak wynika z innego fragmentu statutu - również adopcja „Synów” odbywają się drogą głosowania większości (*by priority Lots*). Zwraca uwagę przepis dotyczący wyboru „Substytutu”, w wypadku zamorskiej podróży „Ojca” oraz sukcesji tego pierwszego po śmierci członka bractwa. Porównanie statutu Stowarzyszenia Słońca z opisanymi zasadami kolegium Różokrzyżowców wykazuje, że w przeciwieństwie do niego, angielskie bractwo powstało (lub miało powstać) w konkretnym środowisku społecznym i opierając się na rzeczywistych rozwiązaniach organizacyjno-prawnych. Na rzecz tej hipotezy przemawiają charakterystyczne szczegóły „ordynacji wyborczej” *Society of the Sun*, wśród nich Problem *quorum*, niezbędnego dla ważności uchwał Wielkiego Zgromadzenia:

*There shall no new order be vallid or Adoption made unless 4 of Fathers be present and have with them also the deputational Tessera (of the I, and him that is absent); but if the Tessera come not by the day then the Power is wholly in the present apearing fathers*²³.

Osoba, która nie zetknęła się z praktyką instytucji o demokratycznych zasadach, nie wprowadzałaby najprawdopodobniej podobnego zapisu. Równocześnie uwaga, jaką autor (autorzy) statutu poświęcił możliwej absencji członków związku, absencji spowodowanej „zamorskimi podróżami”, skłaniałaby do wniosku, iż regulamin *Society of the Sun* powstał w środowisku jednej z protestanckich gmin wyznaniowych. Protestanckich społeczności, którym nieobce były zasady demokracji, a które emigrowały do amerykańskich kolonii, było - rzecz jasna - zbyt wiele, abyśmy w tym miejscu mogli pokusić się o jednoznaczne wskazania jednej z nich. Inna z możliwych interpretacji, nie wykluczająca zresztą pierwszej, wiązałaby *Society of the Sun* ze środowiskiem tworzącej się w Anglii *middle class*, szczególnie środowiskiem zamożnych kupców i finansistów, ludzi z racji zawodu często podróżujących, równocześnie wrażliwych na wyższe, intelektualne i czysto religijne wartości. Istnieją jednak powody, aby sądzić, że statut związku powstał w środowisku prezbiteriańskim, to jest wśród umiarkowanych kalwinistów, którzy nie uznawali episkopalnej organizacji Kościoła anglikańskiego. To właśnie prezbiterianie, którzy w 1642 r. zdobyli większość w parlamencie, usiłowali zaprowadzić w kościołach Anglii kolegialne rządy kapłanów, oparte na wzorach szkockich. Do 1640 r. i po upadku Cromwella prezbiterianie stanowili wyznanie ostro zwalczane nie tylko przez tzw. independentów (czyli przeciwników tak władzy biskupów, jak i prezbiterów), lecz także anglikańską administrację królewską. Było to powodem licznej emigracji prezbiterian przed i po wojnie domowej²⁴. Też o prezbiteriańskiej proveniencji statutu wzmacnia waga, jaką przykłada on do kolegialnej władzy w stowarzyszeniu, do procedury wyborów etc. Znaczenie zaprezentowanego powyżej materiału źródłowego (tak z punktu widzenia ewolucji doktryny Różokrzyżowców, jak i genezy wolnomularstwa spekulatywnego) umniejsza niestety fakt, że nie znamy ani daty powstania statutu *Society*

of the Sun in Aries, ani też jego autora. Co do pierwszej kwestii, to wskazówką - przecież nie całkiem pewną - może być data publikacji angielskiego przekładu *Enchiridiona* Jeana d'Espagneta, tj. rok 1651. Można bowiem sądzić, iż odsyłanie adeptów do tej właśnie lektury mogło być w pełni uzasadnione tylko w sytuacji, gdy tekst był łatwo dostępny i - co jeszcze ważniejsze - zrozumieli dla wszystkich (oryginał powstał w języku łacińskim). Tak więc przyjęcie podobnego rozumowania przesunęłoby datę zredagowania znanej nam wersji statutu na rok 1651 i lata następne.

Nie wiemy również, czy bractwo hermetystów podjęło kiedykolwiek działalność²⁵. Istnieje jednak dowód na to, że w połowie stulecia (a więc w okresie angielskiej publikacji *Enchiridiona*) utworzyło się w Anglii stowarzyszenie o podobnej lub nawet identycznej strukturze organizacyjnej i tym samym, co *Society of the Sun*, celu. Nie możemy przy tym wykluczyć, że chodzi o jedno i to samo tajne bractwo.

Z notatnika Eliasa Ashmole'a (1617-1692), wybitnego angielskiego alchemika, filozofa hermetycznego i historyka, postaci, do której przyjdzie nam jeszcze wielokrotnie powracać, wynika że 3 kwietnia 1651 r. (o godz. 12.30) autor został inicjowany przez Williama Backhouse'a Esq. (1593-1662). Zapis poczyniony przez Ashmole'a brzmi jak następuje:

(...) *the time (12.30 p.m., April 3, 1651) when Mr Bakus [tj. Backhouse] made me his son*²⁶.

Inicjacja według rytu znanego nam z *Society of the Sun* (o czym szerzej w następnym rozdziale) zrobiła na „adoptowanym” wielkie wrażenie, któremu dał wyraz w mistyczno-alchemicznym poemacie dedykowanym Backhouse'owi²⁷. Wśród wielu alchemicznych i religijnych symboli w poemacie pojawia się fundamentalna dla *Society of the Sun in Aries* symbolika przejścia z ciemności ku światłu (*Night Misteries shine cleere as Day*), symbolika wiążąca alchemiczny kamień filozofów (*golden Lyon*) ze światłem idącym ze Wschodu (*that plac'd the golden Lyon in the East*)²⁸.

Wyrażona w poemacie nadzieja narratora na osiągnięcie najwyższego wtajemniczenia spełniła się dwa lata później, 13 maja 1653 r., kiedy to:

*My father Backhouse lying sick in Fleetstreet over against St. Dunstons Church, and not knowing whether he should live or dye, about eleven a clock, told me in Silables the true matter of the Philosophers Stone: which he bequeathed to me as a Legacy*²⁹.

Zauważyć można, że sposób przekazywania Wielkiego Arkanu - ustnie (w formie „sylabizowanej” - ta metoda upowszechniła się w osiemnastowiecznym wolnomularstwie), na łożu śmierci - odpowiada w pełni zasadzie przyjętej przez *Society of the Sun*, za wyjątkiem wszakże okoliczności, iż ani przy inicjacji Ashmole'a, ani przy jego konfirmacji nie byli obecni inni „Ojcowie”. Okoliczności te umożliwiają postawienie hipotezy (trudnej wszakże do zweryfikowania), że to William Backhouse był autorem statutu

tajnego bractwa, a Ashmole pierwszym i być może jedynym adeptem hermetycznego filozofa³⁰.

W okresie pomiędzy swoją inicjacją a otrzymaniem ostatecznego wtajemniczenia Elias Ashmole opublikował *Theatrum Chemicum Britannicum*, liczący (początkowo) ponad 400 stron zbiór angielskiej poezji i prozy alchemicznej³¹. W komentarzu wydawca rozpatruje problem wartości tradycji ustnej w „sztuce królewskiej”, alchemii, informując zarazem czytelnika, w jaki sposób tradycja ta jest dopełniana:

There has ever beene a continued Succession of Philosophers in all Ages, although the heedlesse world hath seldome taken notice of them; For the Auncients usually (before they deyed) Adopted one or other for their Sonns, whom they knew well fitted with such like qualities, as are sett downe in the letter that Norton's Master (Thomas Norton) wrote to him when he sent to make him his Heire unto this Science³².

Wiele miejsca Ashmole poświęcił roli, jaką odegrał Michael Maier w upowszechnianiu angielskiej alchemii na gruncie niemieckim (jak wiemy, to raczej Maier wniósł wiele do angielskiego hermetyzmu), zaś w następnym paragrafie *Theatrum* zacytował fragment manifestu *Fama*, opisujący uzdrowienie hrabiego Norfolkku przez jednego z członków bractwa Christiana Rosenkreutza³³. Związki Ashmole'a z ideą Różokrzyżowców nie ograniczyły się zresztą do przedmiotu alchemii i magicznej medycyny. W 1655 r. angielski hermetysta rozpoczął zbieranie materiału do pracy, której poświęcił następnie kilkanaście lat: historii, przepisom i ceremoniom rycerskiego Zakonu Podwiązki. Dzieło zatytułowane *The Institution, Laws and Ceremonies of the most Noble Order of the Garter*, dedykowane Karolowi II, ukazało się ostatecznie w 1672 r. i stanowiło milowy kamień w historii brytyjskiej i europejskiej mediewistyki³⁴. Podzielając fascynację Johanna Valentina Andreaego średniowiecznym zakonem rycerskim, Ashmole przypisywał „kawalerom podwiązki” ważną rolę w powszechnej odnowie duchowej – tak w przeszłości, jak i współcześnie. W apologii zakonu pobrzmiewają nuty znane z manifestów Różokrzyżowców: hasło dziejowej misji, jaką wypełnić winien elitarny związek, zasada odrębności i tajemnicy jako warunek powodzenia tej misji, wreszcie inicjacyjny charakter rycerskiego związku³⁵.

2. Przełom połowy XVII w. Angielska i szkocka gałąź Różokrzyżowców

Inicjacja Ashmole'a, opublikowanie przezeń *Theatrum Chemicum* i podjęcie badań nad zakonem „kawalerów podwiązki” przypadły na okres nawrotu zainteresowania filozofią hermetyczną w Anglii. Bezpośrednim impulsem mógł być fakt ukończenia w 1640 r. przez Johna Everarda

(1575-1650?) prac nad angielskim przekładem i komentarzami do fundamentalnego źródła hermetyzmu, tekstu *Tabula Smaragdina*³⁶. Everard był radykalnym purytaninem, członkiem tajnej sekty religijnej *Family of Love*, która jeszcze w drugiej dekadzie stulecia miała powiązania z niemieckimi zwolennikami programu Andreaego³⁷. Przekład Everarda dowodzi, iż również ten autor interpretował alchemię jako system religijny i mistyczny, włączając się tym samym w szeroki nurt programu odnowy duchowej za pośrednictwem „sztuki królewskiej”.

W 1652 r. miało miejsce inne ważne dla ruchu Różokrzyżowców wydarzenie. Szkot z pochodzenia, Thomas Vaughan (1622-1666), brat poety lirycznego Henry Vaughana, opublikował angielskie przekłady tekstów *Fama* i *Confessio*, wykorzystując tłumaczenia istniejące już wcześniej (od ok. 1630) w rękopisach³⁸. Thomas był autorem kompilatorskich prac o tematyce religijno-alchemicznej, które łączyły wątki neoplatonickie z kabalistycznymi, paracelsiańskimi i typowymi dla Różokrzyżowców (alchemia duchowa i program intelektualnej i religijnej odnowy świata chrześcijańskiego). W twórczości tej, publikowanej pod pseudonimem „Eugenius Philalethes” zwracają uwagę problemy aktualne - krytyka religijnej nietolerancji doby dyktatury purytanów. W traktacie zatytułowanym *Euphrates, or the Water of the East* (1655) Vaughan podjął ideę dobrze znaną myśli angielskiej od czasów Lyly'ego i Spensera, wszakże nabierającą aktualności w dobie prześladowań religijnych: źródłem chrześcijaństwa jest tylko i wyłącznie „objawienie pierwotne”. Treść tego objawienia stanowi tajemnicę i nie jest znana ani teologom protestanckim, ani tym bardziej katolickim³⁹. Tak jak Robert Fludd i Elias Ashmole nawiązywał do tradycji świętego Pawła, którego Chrystus wprowadzić miał w najgłębsze tajemnice wiary. Zgodnie z poglądem Vaughana, od czasów apostoelskich ludzkość ponownie oczekuje nadejścia Mesjasza, a wraz z nim królestwa Ducha. Tym nowym Mesjaszem ma być - tak głosił Paracelsus - Elias Artysta. Vaughan kompilował tu wątki literatury hermetycznej z wizjami z pierwszych manifestów Różokrzyżowców. Zapowiadane królestwo Ducha to rządy tolerancji i wiedzy, czasy odnowionego chrześcijaństwa i zjednoczonych Kościołów, wyznań i sekt⁴⁰.

Publikacje Vaughana, które walenie przyczyniły się do nadania idei Różokrzyżowców szerszego rozgłosu w Anglii, naprowadzają nas równocześnie na trop mało dotąd poznanej, szkockiej gałęzi ruchu hermetycznego. Znajomości legendy i programu „niewidzialnego kolegium” Rosenkreutza dowodzi spuścizna lorda Balcarresa, (zm. 1641) Szkota, zbieracza alchemicznych rękopisów a także tekstów z kręgu „róży i krzyża”. W zbiorach Balcarresa znajdowały się również przekłady *Fama* i *Confessio* na dialekt szkocki, datowane ręką kolekcjonera na rok 1633. Ważna jest również okoliczność, iż córka szkockiego lorda, Sophia Lindsay wyszła za mąż za sir Roberta Moray'a (1607-1673), oficera, polityka, uczonego, zwolennika

filozofii hermetycznej. W okresie wojny trzydziestoletniej Moray, który znalazł się w niewoli austriackiej jako oficer króla Francji, utrzymywał naukową korespondencję z jezuitą Athanasiusem Kircherem - czołowym autorytetem epoki, jeśli idzie o misteria starożytnego Egiptu, hieroglify i filozofię hermetyczną. Moray patronował pracy Thomasa Vaughana i jemu zapewne edytor manifestów „niewidzialnego bractwa” zawdzięczał posiadanie szkockich przekładów obu tekstów⁴².

W Anglii lata pięćdziesiąte przyniosły wiele publikacji, których autorzy pozostawali w kręgu mitu Christiana Rosenkreutza. Odnotować trzeba zwłaszcza angielskojęzyczną edycję *Themis Aurea* Michaela Maiera (1656), a także pisma astrologa Johna Heydona (ok. 1629-1667), erudyty i zażartego Polemisty, autora *A Rosiecrucian Theological Dictionary* (ok. 1665). Nazwisko Heydona było głośne tak w czasach Cromwella, jak i Restauracji, ze względu na przypisywaną mu przepowiednię, że lord-dyktator Anglii zakończy żywot na szubienicy. Przepowiednia, która na krótko zawiodła autora do więzienia, sprawdziła się o tyle, iż po przywróceniu w Anglii rządów monarchicznych, ciało Cromwella zostało wywleczone z grobu i publicznie powieszono. Serię kilkunastu pamfletów i rozpraw poświęconych różnym aspektom idei generalnej reformacji i alchemicznej odnowy, otwiera *The New Methode of Rosie-Crucian Physick* z 1658 r., zaś zamyka nie opublikowany drukiem, wzmiankowany już słownik. Również inne pisma Heydona, nie nawiązujące bezpośrednio do idei tajnego bractwa uczonych, zawierają wiele pojęć bliskich programowi Różokrzyżowców⁴².

Lektura rzadkich dziś druków Heydona wykazuje, że ich autor był - tak jak Vaughan - typowym dla swych czasów reprezentantem religijnego synkretyzmu, łączącego elementy chrześcijaństwa, alchemii, kabały, magii i astrologii, systemu nazywanego przez Heydona *teomagią* (*Theomagia*). Londyński astrolog posługiwał się znanym z pism Roberta Fludda pojęciem »świątyni ludzkości”, względnie »świątyni mądrości” - na oznaczenie duchowego celu uprawianej przez Różokrzyżowców „teomagii”. W swoich rozważaniach nad warunkami przyjęcia do bractwa Różokrzyżowców na plan pierwszy wysuwał wielostopniowe wtajemniczenie, połączone z moralnymi próbami, którym postulant winien być poddany (*The wise Man's Crown, or the Glory of the Rossie-Cross*, 1664)⁴³.

Heydon nie wątpił w istnienie „niewidzialnego kolegium” Rosenkreutza, lecz podobnie jak Maier i Fludd, później zaś Vaughan, podkreślał, że sam jest osobą zbyt mało znaczącą, aby należeć do sławnego związku uczonych⁴⁴. Publikacje astrologa wraz z przekładami *Fama*, *Confessio* i *Themis Aurea* stanowiły przez dwa-trzy dziesięciolecia główne źródło informacji na temat zasad i programu Różokrzyżowców⁴⁵.

John Heydon nie tylko odnowił i ugruntował w świadomości epoki ideę „niewidzialnego kolegium”, lecz także - jak pamiętamy - powiązał ją z utopią Bacona z *The New Atlantis (Voyage to the Land of the Rosi-crucian,*

1660). Próbam pogodzenia filozofii Bacona z tradycją alchemii duchowej towarzyszyły kontakty między uczonymi reprezentującymi różne szkoły filozoficzne. Ich owocem były powstające w latach wojny domowej wspólne grupy baconistów i hermetystów. Być może właśnie konflikty i prześladowania sprawiły, że idee tolerancji pomiędzy reprezentantami różnych wyznań i szkół filozoficznych nabrały szczególnej aktualności i żywotności.

Pięćdziesiąte lata XVII w. przyniosły jeszcze jedno ważne i znaczące wystąpienie. Purytański duchowny, John Webster, opublikował w 1654 r. pracę poświęconą bliskiej Baconowi idei reformy nauki i nauczania (*Academiarum Examen, or the Examination of Academies*), w której stwierdzał między innymi, że hermetyczna filozofia Różokrzyżowców powinna stanowić przedmiot wykładów uniwersyteckich⁴⁶. Należał do zwolenników idei godzenia teologii protestanckiej z nowoczesną filozofią przyrody; interesował się matematyką oraz pracami Johna Dee i Roberta Fludda. Autorzy ci, zdaniem Webstera, byli największymi uczonymi swoich czasów. Duchowny zajmował się również filozofią Paracelsusa i Jacoba Böhmego i był prawdopodobnie pierwszym autorem, który odnotował wewnętrzne powinowactwo myśli śląskiego mistyka i zasad Różokrzyżowców⁴⁷. Program tych ostatnich starał się godzić z eksperymentalnym systemem Francisa Bacona, ignorując wszystkie różnice między obu kierunkami. Wystąpienia Webstera raz jeszcze dowodziły, że w wypadku brytyjskich elit intelektualnych istniała możliwość pogodzenia teologii kalwińskiej (nawet w tak radykalnym wydaniu jak purytanizm) z pojęciami alchemii duchowej i religijnym fundamentem manifestów *Fama* i *Confessio*. W twórczości Webstera dalszemu wzmocnieniu uległ koncyliacyjny, zarazem eklektyczny charakter myśli Różokrzyżowców.

Próba wypracowania systemu wiążącego dokonania Bacona, fluddystów oraz pryncypia teologii kalwińskiej wywołała sprzeciw w środowisku akademickim. Jeden z inicjatorów późniejszego *Royal Society*, Seth Ward, pisał, iż „nie ma na świecie dwu bardziej różniących się od siebie dróg, jak przyjęte przez L. Verulama [tj. Bacona] i Fludda”, ponieważ pierwszy opiera się na eksperymencie, drugi zaś na mistyczno-idealistycznej argumentacji⁴⁸.

Ward, który reprezentował radykalne skrzydło baconistów, nie był w swych poglądach odosobniony, ale jego niechęci do filozofii hermetycznej, obejmującej również spekulacje matematyczne i pseudomatematyczne (w rodzaju tych, które podejmował John Dee), nie podzielali wszyscy zwolennicy Bacona⁴⁹. Przeciwnie, jeśli prześledzimy losy idei powołania w Anglii akademii nauk, to okaże się, że przez całe dwudziestolecie politycznych konfliktów i zamętu (1640-1660) miała ona zagorzałych zwolenników właśnie wśród Różokrzyżowców tak pierwszej, jak i drugiej generacji, względnie wśród osób pozostających w bliskich z Różokrzy-

zowcami związkach. Tym właśnie grupom przypadła nie tylko zasługa podjęcia pierwszych praktycznych działań na rzecz akademii, lecz także ostateczny sukces, jakim było powołanie w Londynie w 1660 r. *The Royal Society of London for Improving Natural Knowledge* - Towarzystwa Królewskiego.

3. Prehistoria Royal Society

Pierwsze ogniwo w długiej prehistorii Towarzystwa Królewskiego tworzyli protestanci przybysze z polskich Prus, Czech oraz ze Szkocji, wspomniani już Samuel Hartlib, Jan Arnos Komensky i Szkot John Dury (1596-1680). Hartliba i Dury'ego łączyły długoletnie więzy przyjaźni, zadzierzgnięte jeszcze w Elblągu, gdzie ten pierwszy pozyskał wygnańca ze Szkocji dla swych idealistycznych planów zjednoczenia Kościołów i naukowo-moralnej reformy ludzkości. Dury pozostawał w bliskich związkach z przebywającą na emigracji w Hadze Elżbietą Stuart, wdową po Fryderyku V, elektorze palatynie i „zimowym królu” Czech. Wraz z sir Thomasem Roe, byłym posłem króla Szwecji, Gustawa Adolfa i doradcą Elżbiety, Dury działał na rzecz powrotu następcy Fryderyka V na tron palatynacki. Łącznikiem pomiędzy parą elbląskich Przyjaciół a Comeniusem był Palatynatczyk Theodore Haak (1597-1680), który od 1640 r. zabiegał o sprowadzenie czeskiego uczonego z Polski do Anglii⁵⁰.

Aktywność antyabsolutystycznej opozycji w Anglii i przejęcie inicjatywy przez Długi Parlament w 1640 r. ożywiły nadzieje grona emigrantów na rychłą realizację ich planów. Samuel Hartlib zwrócił się do parlamentu z memoriałem w formie literackiej fikcji, zatytułowanym *Macana*. Nawiązując bezpośrednio do utopii Thomasa Morusa (*Macaria* to wymyślona kraina z dzieła Morusa), Hartlib odmalował królestwo, w którym wszystkie prawa i cała aktywność społeczna skoncentrowane były na duchowym i naukowym doskonaleniu obywateli. Skłócony z monarchą i wewnątrznie podzielony parlament angielski nie był w stanie spełnić marzeń o państwie prawa, państwie w całości oddanym idei postępu. Niemniej, zawarta w *Macarii* krytyka despotyzmu i religijnej nietolerancji spodobały się deputowanym. Pochwały pod adresem Hartliba sprawiły, że ten w pełnych entuzjazmu listach kierowanych do Comeniusa nalegał na jego szybkie przybycie do Anglii i urzeczywistnienie planów „niewidzialnego kolegium” czy „Domu Salomona” Andreaego i Bacona⁵¹.

Jak pamiętamy, przywódca braci czeskich usłuchał wezwania i w 1641 r. zjawił się na Wyspach Brytyjskich, witany niemalże po królewsku. Ulegając entuzjazmowi panującemu w kręgach angielskiej opozycji, Komensky napisał *Via lucis* (*The Way of Light*), manifest programowy drugiego

pokolenia Różokrzyżowców, przez niektórych autorów przyrównywany do *Fama Johanna Valentina Andreaego*⁵². *Via lucis* tchnie optymizmem nie tylko, jeśli idzie o zdolności poznawcze człowieka, lecz także co do oceny współczesności. Świat - stwierdza Comenius - jest sceną, na której rozgrywa się wielka komedia, w której główne role odgrywają „mądrość Boża (*Sophia*) oraz ludzie. Dramat jeszcze się nie zakończył, wkrótce rozpocznie się ostatni akt, którym będzie „powszechne oświecenie”. Koniec ludzkiej historii, ostatnią odsłonę dramatu, zwińczy „sztuka wszystkich sztuk, nauka wszystkich nauk, najwyższa spośród mądrości - Światło”⁵³. Odkrycia ostatnich czasów - takie jak wynalazek druku, teleskopu i wyniki podróży dalekomorskich - otwały drogę Światłu. Powstanie szkoła uniwersalnej wiedzy, przepowiadana przez Francisa Bacona; dlatego też „prorocy wiedzy” ze wszystkich krajów powinni już dziś otrzymać możliwość nawiązywania wzajemnych kontaktów⁵⁴.

Profetyczny ton i religijna symbolika światła („droga Światła”, „Światło mądrości”, „postęp Światła”, „oświecenie”) nie wykluczyły ani dosadnej krytyki sytuacji panującej na polu organizacji nauki, ani też planów na przyszłość. Sporo uwagi Comenius poświęcił metodom wymiany informacji naukowej i identycznie jak prawie trzydzieści lat wcześniej Johann Valentin Andreae, postulował opracowanie encyklopedii, *Księgi Pansofii*, która podsumowałaby dotychczasowy dorobek intelektualny człowieka i wytyczyła drogi rozwoju nauki. Punktem ciężkości *Via lucis* jest wszakże sprawa powołania międzynarodowego kolegium uczo-nych, *pansophiae templum*. Wyraźny wpływ Bacona łączy się w traktacie Comeniusa z tradycją Różokrzyżowców, z właściwą dla tej tradycji protestancką pobożnością i przekonaniem o zwycięstwie „Światła Ewangelii” nad ciemnościami, którymi chcieliby okryć świat „papiści” i inni „bałwochwalcy”⁵⁵. Nie brak w *Drodze Światła* elementów neopitagorejskich i neoplatońskich, a także związanej z dwoma pierwszymi symboliki alchemicznej, z alegorycznym przedstawieniem Boga jako Wielkiego Architekta⁵⁶.

W dziele połączenia angielskiego baconizmu z programem Różokrzyżowców *Via lucis* odegrała rolę szczególną, ale synteza obu kierunków nie byłaby możliwa bez intelektualnego wkładu Samuela Hartliba. Hartlib, w przeciwieństwie do Bacona i Comeniusa, pozostawał pod wpływem idei Johna Dee, którego *Wstęp do Euklidesa* tłumaczył na łacinę w 1655 r.⁵⁷. W pracy nad przekładem pomagało mu dwóch matematyków, wywodzących się ze szkoły hermetycznej Dee - John Pell (1610-1685), autor *Idea of Mathematics* (1638) i wynalazca znaku dzielenia, William Petty (1623-1687), wielki autorytet w sprawach ekonomii, statystyki, a także astronomii i nawigacji⁵⁸. Obok „ducha matematyki” Hartlib wniósł do baconizmu protestancką religijność, pojętą wszakże w sposób daleki od luteranckiej czy kalwińskiej ortodoksji.

Tradycję matematyki, rozumianej jako uniwersalny język nauki i religii, podtrzymywał w gronie uczonych związanych z Hartlibem również John Wilkins, późniejszy anglikański biskup Chester, autor pracy *Mathematicall Magick* (1648). *Matematyczna magia* to w ujęciu Wilkinsa głównie mechanika, a zwłaszcza ten jej dział, który obejmował tak modne w XVI i XVII w. automaty. Partie pracy dotyczące mechaniki autor oparł na *Utriusque Cosmi, Historia* Roberta Fludda, a sam odwołał się w swym dziele do legendy Christiana Rosenkreutza i jego „niewidzialnego kolegium”⁵⁹.

Do koła angielskich i niemieckich uczonych, ogarniętych ideą powołania akademii nauk, dołączył pod koniec lat czterdziestych młody Robert Boyle (1627-1691), chemik, fizyk i filozof, późniejszy twórca przełomu w dziedzinie chemii, autor metody jakościowej analizy chemicznej. Boyle przeszedł do historii również jako przeciwnik alchemii praktycznej i alchemików, ale niezgoda na ich teorię budowy materii i laboratoryjne metody nie oznaczała wcale odrzucenia systemu alchemii duchowej. W korespondencji z lat 1646-1647 Boyle powracał wielokrotnie do idei „niewidzialnego czyli filozoficznego kolegium”, interpretując zasady związku całkowicie w duchu Różokrzyżowców. Sądzić można, że podobne rozumienie kwestii zawdzięczał Hartlibowi, z którym korespondował⁶⁰.

Programy i pomysły uczonych, w różny sposób związanych z osobą Samuela Hartliba, zawiły przecież w próżni wskutek wybuchu wojny domowej w Anglii w 1642 r. Na prawie półwiecze rozwiały się marzenia Hartliba, Comeniusa i Haaka o „prawdziwej republice”, jaką miała zostać Anglia pod współrządami króla i parlamentu. Po raz drugi już w historii Różokrzyżowców wielkie plany niszczyła wojna. Przegrana bitwa entuzjastów idei „niewidzialnego kolegium” nie oznaczała przecież całkowitej klęski. Dyktatura Cromwella i dominacja purytanów w życiu politycznym i intelektualnym nakazywały ostrożność w działaniu, ale nie uniemożliwiały sprzecznej z kalwińską ortodoksją aktywności naukowej.

W 1645 r. powstało w Londynie koło uczonych, zainteresowanych badaniami w dziedzinie nauk przyrodniczych i medycyny, do którego należeli między innymi John Wilkins i Theodore Haak. W 1648 r. uformowała się inna grupa, tym razem w *Wadham College* w Oxfordzie, którą łączyła z pierwszą osoba Wilkinsa. Wśród członków koła oxfordzkiego spotykamy wspomnianych wcześniej Williama Petty'ego i Roberta Boyle'a, wybitnego architekta i matematyka Christophera Wrena (1632-1723) i wreszcie Eliasza Ashmole'a⁶¹. Grupę tę, przez Boyle'a nazwaną „niewidzialnym kolegium” - ze względu na jej nieoficjalny i dyskrecjonalny charakter - historiografia uważa zazwyczaj za bezpośrednią protoplastkę zawiązanego w 1660 r. *Royal Society*⁶¹. Tymczasem istniała jeszcze jedna organizacja w pełni zasługująca na przejętą z tradycji Różokrzyżowców nazwę *invisible college*.

W 1646 r., a więc na dwa lata przed uformowaniem się grupy oxfordzkiej, Ashmole powołał do życia tajną organizację nazwaną Domem Salomona (*Haus Salomonis*), która zbierała się pod bezpiecznym szyldem londyńskiej „kompanii” (*company*) muratorów - w *Mason's Hall*, na *Mason's Alley* Basing Hall Street. Dom Salomona stanowił rodzaj sanktuarium, w którym zwolennicy alchemii duchowej oddawali się studiom i dysputom na temat tajemnic Natury, a także nad istotą ludzkiego szczęścia. Charakterystyczne, że druga z głównych materii podejmowanych w Domu Salomona rozważana była nie na gruncie filozofii Bacona, która szczęście gatunku ludzkiego wiązała z postępem naukowym, lecz opierając się na mistycznych koncepcjach wyłożonych przez Roberta Fludda w *Tractatus Apologeticus* z 1616 r. Do członków organizacji Ashmole'a, której struktury organizacyjnej niestety nie znamy, należeli astrolog William Lilly (1602-1681), lekarz Thomas Warton (1614-1673), matematyk William Oughtred (1575-1660), a także John Harwitt i John Pearson, obydwaj figurujący w źródle jako „doktorzy”, wszakże bez podania dyscypliny naukowej, którą reprezentowali⁶³.

Węższe, ale też bardziej realne cele wyznaczyła sobie grupa matematyków, astronomów, fizyków, chemików i lekarzy, której udało się w momencie upadku dyktatury Cromwella powołać do życia *Royal Society*, zaś dwa lata później, w 1662 r., uzyskać nad nim patronat Karola II. Wśród 114 członków założycieli akademii spotykamy „weteranów” idei „niewidzialnego kolegium”: Eliasa Ashmole'a, Theodore'a Haaka, Williama Petty'ego i Roberta Boyle'a. Do twórców *Royal Society* należeli również sir Robert Moray, który też obrany został pierwszym przewodniczącym Towarzystwa Królewskiego oraz uczestnik spotkań oxfordzkich, Christopher Wren. Ludzie ci, reprezentujący szerokie spektrum poglądów filozoficznych - od radykalnych zwolenników Bacona po mistycyzujący odłam fluddystów - a także zróżnicowany stosunek do kwestii wiary, rezygnowali z wielu ideałów „oświecenia Różokrzyżowców” - takich jak duchowa odnowa ludzkości, czy bezinteresowna pomoc okazywana chorym i cierpiącym. Statut towarzystwa nakazywał im również całkowitą rezygnację z dyskusji na temat religii - i poświęcenie się badaniom przyrodznawczym. Realizacją starej idei Różokrzyżowców była natomiast instytucja członków zagranicznych, spełniająca postulat międzynarodowego charakteru związków uczonych.⁶⁴

4. Izaak Newton Różokrzyżowcem?

Historyczne znaczenie *Royal Society* wynika przede wszystkim z faktu, że za swój ideowy fundament obrało ono eksperymentalną filozofię Bacona i w takim kontekście wymieniane jest we wszystkich wykładach historii nauki. Trzeba jednak pamiętać, iż nie miały udział w naukowym sukcesie Towarzystwa miała tradycja Różokrzyżowców z ich kultem matematyki

- kultem w dosłownym tego terminu znaczeniu. Tezę tę potwierdzają późno, bo dopiero w trzydziestych latach XX w. odkryte fakty z intelektualnej biografii Izaaka Newtona (1643-1727), przedstawiciela drugiej generacji członków *Royal Society* (od 1672 r.).

Brytyjski uczony był twórcą pierwszego w dziejach nauki matematycznego modelu świata, który przeszedł zwycięsko weryfikację za pomocą eksperymentu. Droga Newtona do praw wyłożonych w *Matematycznych zasadach filozofii przyrody* (wyd. 1687) wiodła - o czym jego potomni długo nie mieli pojęcia - również poprzez duchową alchemię. Dowodzą tego obszerne hermetyczne zbiory uczonego, własne rękopisy i notatki, wśród których znajdujemy kopie obu manifestów Różokrzyżowców w przekładzie Thomasa Vaughana, dzieła Michaela Maiera i Roberta Fludda, *Theatrum Chemicum Britannicum* Eliasa Ashmole'a, a nawet traktat o kamieniu filozoficznym Michała Sędziwoja (1566-1646) - autora, którego Newton wysoko cenił, i którego tezy szczegółowo komentował. Co jeszcze ważniejsze, uczony oddawał się mistyczno-alchemicznym eksperymentom i spekulacjom, których wynik zapisywał w poetyckiej formie; studiował tekst *Apokalipsy*, stanowiącej niewyczerpane źródło religijnej i filozoficznej inspiracji wielu pokoleń mistyków i alchemików⁵.

Religijność Newtona, który był członkiem Kościoła anglikańskiego i wielokrotnie stawał w jego obronie przed atakami wolnomyślicieli, miał zarazem wiele cech wspólnych z nieortodoksyjną wiarą Różokrzyżowców⁶. Tak jak oni wierzył w Boga objawionego w Naturze i chociaż sformułował teorię „pierwszego impulsu” (*primum movens*) oraz fizykoteologiczny dowód istnienia Boga, pełen był wahań co do tego, w jakim stopniu Wielki Matematyk ingerował w prawa przez siebie ustanowione. Jeśli dla Kartezjusza Wszechświat był tylko doskonałą maszyną, idealnym zegarem, który »wyszedł spod ręki Boga”, to Newton pozostawiał Najwyższej Inteligencji wiele miejsca na ingerencję w prawa Natury. „Newton zdawał się przypuszczać - stwierdza Herbert Butterfield - że ciężenie ma swą przyczynę w Bogu (a nie tylko w mechanizmie świata), że jest czymś, co czyni Boga logicznie koniecznym i wyzwala Wszechświat z nadmiernej mechanizacji, jaką przypisywał mu Kartezjusz”⁷. Bóg Newtona nie ograniczał się więc do „pierwszego impulsu”, który wprawił w ruch zegar Wszechświata, lecz pilnował porządku ciągle i zawsze.

Alchemiczne rękopisy wielkiego fizyka pozwalają lepiej wytłumaczyć niekonsekwencje jego fizykoteologii, niekonsekwencje, których był w pełni świadom. Newton zdawał sobie sprawę z faktu, iż udało mu się poznać jedynie cząstkę boskich tajemnic, że sformułowane na podstawie rachunku matematycznego prawo powszechnego ciężenia, dowodząc istnienia Boga, nie orzeka jednak o jego naturze. Dlatego szukał w alchemii duchowej narzędzi poznania, pozwalających na penetrację głębszych praw Natury. „Miał nadzieję — komentuje Mircea Eliade — odkryć za pomocą alchemii

strukturę mikroświata, aby ją związać ze swoim systemem kosmologicznym [...] Ale mimo że w latach od 1669 do 1696 r. nie ustawał w badaniach, nie udało mu się zidentyfikować sił rządzących cząsteczkami"*⁷. Podobnie jak wszyscy przedstawiciele hermetyzmu Newton sądził, że tajemnice Boga i Natury odkryte zostały zaledwie garstce „wybranych”. Ezoteryczna wiedza została z czasem zapomniana, bądź też ukryta w symbolicznych formułach „sztuki królewskiej”. Angielski uczoney miał nadzieję odkryć ją ponownie dzięki doświadczeniu - i to w sposób bardziej ścisły. Dlatego też starał się ukryć wyniki swych prac przed profanami; przez kilkanaście lat powstrzymywał się z opublikowaniem swych *Matematycznych zasad filozofii przyrody*⁶. Jeśli powyższa interpretacja jest prawidłowa, wówczas potwierdzi się - i to w sposób spektakularny, zważywszy rangę odkryć Newtona - że synkretyczny system alchemii duchowej dostarczył kolejnemu, trzeciemu już pokoleniu aparatury pojęciowej, pozwalającej łączyć matematyczny - a więc naukowy - opis świata z intuicyjno-mistycznym oglądem jego istoty, którą niezmiennie stanowił otoczony tajemnicą Bóg.

5. Różokrzyżowcy w lożach muratorów

Duchowa alchemia sprzęgnięta z programem Bacona to pierwsza brytyjska gałąź wyrastająca z pnia „oświecenia Różokrzyżowców”. Druga pojawiła się w tym samym mniej więcej czasie co pierwsza. Dla wolnomularskiego rozdziału w historii Różokrzyżowców przełomowy moment to lata 1641-1646. 20 maja 1641 r. przyszedł prezes *Royal Society*, sir Robert Moray inicjowany został jako wolnomularz (*the Mason*). Protokół loży w Edynburgu stwierdza, że we wspomnianym terminie zebrano się, aby:

*to hell Master off the Masone off the Log off edenbroth guherto they heawe set to ther handes or Markes [...] R. Moray*⁶⁹.

Jako nierzemieślnik Moray otrzymał tytuł „mistrza” (*Master of the Masons*) lub też - jak wzmiankuje inny protokół „członka i mistrza cechu” (*fellow and masters of the craft*), względnie „członka i brata cechowego” (*fellow and brother of the craft*)⁷⁰. Przyjęcie Moray'a do loży cechowej w stolicy Szkocji nie pozostawało, być może, w związku z głównym nurtem wydarzeń, płynącym korytem angielskim. Łoże szkockie - jak się przekonamy - miały odmienny charakter od angielskich. Silnie powiązane były z lokalnymi elitami, u których od wielu dziesięcioleci skutecznie szukały wsparcia i ochrony interesów⁷¹.

Jeśli przyjmiemy taki, zapewne przesadnie ostrożny punkt widzenia, wówczas pierwszą znaną nam datę kontaktu Różokrzyżowców z lożami muratorów przesunąć będziemy musieli o pięć lat - do 16 października 1646 r. W tym dniu, dokładnie o godz. 16³⁰, do loży cechowej w Warrington

- miejscowości w hrabstwie Lancashire - przyjęty został Elias Ashmole. Dzięki zapiskom w dzienniku uczonego znamy zarówno nazwisko drugiej inicjowanej tego samego dnia osoby, którą był pułkownik Henry Mainwaring, jak również nazwiska innych członków loży:

*I was made a Free Mason at Warrington in Lancashire, with Coll. Henry Mainwaring of Karincham in Cheshire. The names of those that were then of the lodge: Mr RichfardJ Renket, Warden, Mr James Collier, Mr RichfardJ Sankey, Henry Littler, John Ellam, RichfardJ Ellam, and Hugh Brewer*⁷².

Wzmianka w diariuszu wybitnego Różokrzyżowca była przedmiotem analizy dwóch historyków, którym udało się ustalić, że spośród wymienionych Richard Penketh to zubożały przedstawiciel gentry, ziemianin z okolic Warrington, James Collier (lub Colliar) to najprawdopodobniej ziemianin z tychże okolic, Richard Sankey również ziemianin, z rodziny określanej w źródłach jako *gentleman*. Czterech następnych członków loży nie posiadało tytułu *mister*, a więc nie byli w świetle siedemnastowiecznych pojęć dżentelmenami; John Ellam (zm. 1689) i Richard Ellam (zm. 1667) to drobni właściciele ziemscy, z których Richard określił się w testamencie jako *freemason* z zawodu, zaś o dwóch ostatnich nie mamy żadnych wiadomości⁷³. Wiemy również, że anglikanin Ashmole, który przez cały okres wojny domowej pozostawał rojalistą, przyjęty został do loży wraz z purytaninem, zwolennikiem Cromwella - pułkownikiem Mainwaringiem⁷⁴. Pozwala to stwierdzić, że loża w Warrington (o której powstaniu i dalszej egzystencji nie posiadamy żadnych informacji) miała ponadpartyjny i ponadkonfesyjny charakter, oraz że gromadziła przedstawicieli różnych warstw społecznych (*gentry, gentlemen* i niższych warstw, wśród nich operatywnego wolnomularza, a więc członka cechu muratorów). Wbrew jednak niektórym, zbyt daleko idącym interpretacjom, ustalenia te nie rozstrzygają zasadniczej kwestii, czy loża była jeszcze „operatywna” czy już „spekulatywna”, choć bez wątplenia jej członkowie to zarówno zwykli, cechowi, jak i „przyjęci” (*accepted*) wolnomularze⁷⁵.

Trudno dziś orzec jednoznacznie, czy fakt przyjęcia do loży w Warrington wpłynął w istotny sposób na życie Eliasa Ashmole'a (tak jak było to w wypadku inicjacji w 1651 r. przez Williama Backhouse'a) i czy, na przykład, okoliczność iż 9 dni po wizycie w Warrington poznał astrologa Williama Lilly'ego (pod którego wpływem zajmował się przez następne lata astrologią i alchemią), wiązał się w jakikolwiek sposób z wolnomularskim epizodem⁷⁶. Bardziej prawdopodobna wydaje się odpowiedź negatywna, jako że systematycznie i nieprzerwanie prowadzony dziennik Asmole'a nie zawiera żadnych wzmianek o wolnomularstwie aż przez 35 lat od daty przyjęcia w Warrington. Dopiero pod datami 10 i 11 marca 1682 r. Ashmole raz jeszcze odnotował swój udział w zebraniu loży. Miało ono miejsce

w londyńskiej siedzibie wolnomularzy operatywnych (cechowych), *Mason's Hall*, gdzie odbyła się uroczystość przyjęcia nowych członków związku, zakończona wykwintnym obiadem w jednej z gospód na Cheapside - na koszt nowoprzyjętych. Wzmianka w diariuszu zawiera nazwiska przyjmowanych i przyjmujących:

March 1682. 10 About 5h p.m. I rec[eive]d a Sumons to appear at a Lodge to be held the next day, at Masons Hall London. 11. Accordingly I went, and about Noone were admitted into the Fellowship of Free Masons, S[i]r William Wilson Knight, captfain] Rich[ard] Borthwick, Mr Will[iam] Woodman, Mr Wfilliajm Grey, Mr Samvell Taylour, and Mr William Wise.

I was the senior Fellow among them (it being 35 year since I was admitted). There were present beside my selfe the Fellowes after named:

Mr Tho[mas] Wise M[aste]r of the Masons Company this present yeare, Mr Thomas Shorthose, Mr Thomas Shadbolt, Waindford Esq", Mr Nich[olas] Young, Mr John Shorthose, Mr William Hamon, Mr John Thompson, and Mr WillfiamJ Stanton.

We all dnyed at the hálfe Moone Taverne in Cheapside, at a Noble Diner prepaired at the charge of the New-accepted Masons⁷⁷.

Jak pamiętamy, siedziba londyńskiej *Company of Freemasons* na *Mason's Alley Basing Hall Street* służyła Ashmole'owi i jego przyjacielom za miejsce spotkań utworzonego przez nich hermetycznego bractwa pod nazwą *Haus Salomonis*. O cechowym charakterze łoży zbierającej się w *Mason's Hall* zdaje się przede wszystkim świadczyć skład obu grup: przyjmowanych i przyjmujących. (Świadomie nie posługujemy się określeniem „inicjowanych”, ponieważ ani wzmianka źródłowa z 1646 r., ani też z 1682 r. nie zawiera takiego sformułowania). Zgodnie z ustaleniami historyków brytyjskich, aż 8 z 15 osób obecnych było już wcześniej członkami londyńskiej *Company of Freemasons*; Nicholas Young, John Shorthose i William Hamon to znani w swojej epoce budowniczości katedry świętego Pawła w Londynie. Spośród „przyjętych” (*admitted, new-accepted*) tylko sir William Wilson i kapitan Richard Borthwick nie wchodzili w skład cechowej *Company*. Fakty te dowodziłyby, iż nie tylko istniał ścisły związek pomiędzy cechem budowniczych i łożą (*lodge*) czy też bractwem (*fellowship*), ale że również łoża miała strukturę społeczno-zawodową zbliżoną do struktury cechu, to znaczy, że w obu organizacjach zasiadali na równi muratorzy i „przyjęci” dżentelmeni (i przedstawiciele *gentry*)^{1*}. Podobnie jak w wypadku łoży w Warrington, nie jesteśmy w stanie jednoznacznie określić, jaki charakter miała łoża zbierająca się w *Mason's Hall* i tym samym, jaką funkcję odgrywać w niej mogli intelektualisci i reprezentanci warstw wyższych, szlachty nie wyłączonej. Odrębność organizacyjna łoży i cechu sugerowałyby, iż cel istnienia tej pierwszej musiał być inny niż samego cechu, i że obecni

w niej „przyjęci” wolnomularze mieli do wypełnienia rolę odmienną od tej, jaka przypadała im w samej *Company*. W tej drugiej niecechowi członkowie zasiadali w charakterze protektorów - nawiązując do sięgającej jeszcze Średniowiecza tradycji.

Z drugiej połowy XVII w. pochodzi jeszcze jedna wzmianka źródłowa o uczestnictwie intelektualisty, choć już nie Różokrzyżowca, w organizacji wolnomularzy operatywnych. Około 1665 r. do loży w Chester przyjęty został Randle Home the Third (1627-1699), antykwarysta i genealog, zgodnie ze słowami Karola II „dżentelmen niezwykle surowy” (*gentleman severe in extraordinary*). W opublikowanej w 1688 r. *Academie of Armory* Randle Home wzmiankował o swoim członkostwie w „bractwie masonów” czy „towarzystwie wolnomularzy”:

I cannot but honour the Fellowship of the Masons because of its antiquity, and the more as being [myself] a member of that Society called Fre-masons¹⁹.

Randle Home musiał być szczególnie zainteresowany „starożytnym bractwem”, skoro około 1640/1650 r. przepisywał własną ręką cechowe *Constitutions of the Masons* z końca XV w. W wykazie członków loży w Chester, sporządzonym przed 1673 r., figuruje na 14 miejscu; spośród 27 członków 6 było muratorami, zaś pozostałych 15 reprezentowało inne zawody związane z budownictwem⁸⁰. Wydaje się, że tego niecechowego członka loży przywiodły do wolnomularstwa operatywnego zainteresowania historyczno-naukowej natury, chęć bliższego poznania obyczajowości trwającego od Średniowiecza związku. Trudno przypuszczać, iż „surowy dżentelmen” z Chester zamierzał wdawać się w filozoficzno-religijne dysputy z murarzami, cieślami i dekarzami.

Skrupulatnie gromadzone przez historyków wzmianki o uczestnictwie wykształconych dżentelmenów, wśród nich osób parających się religijną alchemią, w cechowych związkach i łóżach muratorów i architektów, nie rzucają światła na zasadniczy problem motywów tego uczestnictwa. Nie można wykluczyć najprostszej z możliwych hipotez, że cel, dla którego interesujące nas postacie przystąpiły do łóż, był ściśle charytatywny (Moray, Ashmole i wzmiankowane przez tego drugiego osoby z warstw wyższych) lub ściśle naukowo-poznawczy (Home). Innymi słowy, członkostwo Różokrzyżowców, przedstawicieli ziemiaństwa, korpusu oficerskiego i biznesu podeprzeć miało finansowo i moralnie podupadające związki cechowe, organizacje które już pod koniec XVI w. stanowiły pewną osobliwość, interesujący relikw z czasów Średniowiecza⁸¹. Jeśli jednak, śladem niektórych autorów, uznamy, iż akces Różokrzyżowców i innych intelektualistów miał za cel główny ukrycie przed światem charakteru i treści prowadzonych przez nich dyskusji czy spekulacji, to wówczas odpowiedzieć będziemy musieli na pytanie, dlaczego wybór padł właśnie na mularzy - a nie, na przykład, posiadających równie czcigodny związek sukienników?⁸². Wybór

ten mógł bowiem być uzasadniony jakąś tradycją, która wiązała Różokrzyżowców z architektami i kamieniarzami (czy murarzami) i wyróżniała kompanie wolnomularzy spośród innych cechów i gildii.

Ostatnia hipoteza znajduje uzasadnienie w źródłach; nie rozstrzygają one wszakże sprawy w sposób definitywny. Ze wzmianek, które przytaczamy poniżej, wynika, że członkowie łóż muratorów uchodzili za depozytariuszy pewnych tajemnic, tajemnic podobnych do tych, którymi szczylicili się wyznawcy alchemii tak praktycznej, jak i duchowej.

Prawdopodobnie pierwsza wzmianka źródłowa, dotycząca alchemii i wolnomularstwa jednocześnie, pochodzi z XV w. i znajduje się w popularnym aż do XVII w. kompendium alchemicznym Thomasa Nortona (zm. 1477), *Ordinall of Alchimy*. Dziełko Nortona wspomina, iż pomocnikami w alchemicznym *magisterium* mogą być wolnomularze, nie tłumacząc wszakże, jakie to cechy czy zasady zawodowe predestynują ich do tego zaszczytu⁸³.

Inny ślad interesujących nas związków odnajdujemy w twórczości szkockiego poety Henry Adamsona. W 1638 r. w wierszowanym opisie miejscowości Perth i jej okolic wymienia on „braci Różokrzyżowców” jako tych, którzy posiadają „słowo masońskie”:

*For we be brethren of the Rosie Crosse,
We have the Mason's Word and the second sight*⁸⁴

W dalszej części poematu, który nosi tytuł *Muses Threnodie*, mowa jest o profetycznych umiejętnościach Różokrzyżowców. Znacznie później, bo w 1676 r., w satyrycznej londyńskiej gazecie „Poor Robin's Intelligence” zamieszczono niby-ogłoszenie, które anonsowało wspólną biesiadę „kabalistów”, „hermetycznych adeptów - starożytnego bractwa różanego krzyża” oraz „przyjętych wolnomularzy”, biesiadę o niezwykłym menu, na którą - jak powiada anonimowy autor - „należy zabrać okulary”, ponieważ oba stowarzyszenia „będą niewidzialne”⁸⁵. W satyrze, prawdopodobnie pierwszej, jaka poświęcona została wolnomularstwu, zwraca uwagę określenie *accepted freemasons* - odróżniające „przyjętych” wolnomularzy od pospolitych:

*These are to given notice, that the Modern Green-ribbon'd Caball, together with the Ancient Brother-hood of the Rosy-Cross, the Hermetick Adepti, and the Company of Accepted Masons, intend all to Dine together on the 31 of November next, at the Flying-Bull in Wind-Mill-Crown-Street; having already given order for great store of Black-Swan Pies, Poach'd Phoenixes Eggs, Haunches of Unicorns, etc [...]*⁸⁶.

Tak więc obiadujący wspólnie z kabalistami i Różokrzyżowcami to wyłącznie dżentelmeni, wolnomularze „przyjęci”; odnotowany w satyrze związek z przedstawicielami nauk tajemnych nie dotyczy zwykłych muratorów, lecz co najwyżej ich wykształconych protektorów i opiekunów.

Wzmianki źródłowe o związkach wolnomularzy (ale wolnomularzy „przyjętych”) z różnego rodzaju tajemnicami, mnożą się w miarę upływu

XVII stulecia. W 1686 r. doktor Robert Plot (1640-1696), profesor chemii w Oxfordzie, sekretarz *Royal Society*, równocześnie historyk i pierwszy kustosz muzeum alchemiczno-przyrodniczego, założonego przez Ashmole'a, opisywał w *The Natural History of Staffordshire* stowarzyszenie wolnomularskie (*Society of Freemasons*) działające w hrabstwie⁸⁷. Z opisu tego wynika, że uczestnicy zgromadzeń, „nazywanych lożą”, porozumiewają się za pomocą „pewnych tajemnych znaków” oraz posiadają zastrzeżoną dla siebie wiedzę, dotyczącą historii bractwa:

To these add the Customs relating to the County, whereof they have one, of admitting Men into the Society of Free-Masons, that [...] seems to be of great request than any where else, though I find the Custom spread more or less all over the Nation; for here I found persons of the most eminent quality, that did not disdain to be of this Fellowship. Nor indeed need they, were it of that Antiquity and honor, that is pretended in a large parchment volum they have amongst them, containing the History and Rules of the craft of masonry. Which is there deduced not only from sacred writ, but profane story, particularly that it was brought into England by St. Amphibal, and first communicated to St. Alban [...]

*Into which Society when any are admitted, they call a meeting (or Lodg as they term it in some places), which must consist at least of 5 or 6 of the Ancients of the Order, whom the candidats present with gloves, and so likewise to their wives, and entertain with a collation according to the Custom of the place: This ended, they proceed to the admission of them, which chiefly consists in the communication of certain secret signes, whereby they are known to one another all over the Nation [...]*⁸⁸.

W opisie Roberta Plota zwraca uwagę terminologia określająca związek wolnomularzy: „stowarzyszenie” lub „towarzystwo” (*society*), „bractwo” (*fellowship*), a nawet „zakon” (*order*). Tylko raz pojawia się termin „rzemiosło” i to w kontekście historii związku (*the History and Rules of the craft of masonry*). Udział osób „o najbardziej wybitnych cechach” świadczyć może, że bractwo miało elitarny charakter lub do takiego pretendowało. Bez względu na odnotowany w relacji fakt nobilitacji związku wolnomularskiego, w oczach autora pozostaje on zjawiskiem bardziej ze sfery obyczajowej (czy wręcz etnograficznej) niż intelektualnej! Robert Plot pisze o masonerii jako o „obyczaju” (*custom*) upowszechnionym w całej Anglii (*spread... all over the Nation*); odnotowuje równocześnie, iż obrządku wolnomularskie i towarzysząca im terminologia różniły się stosownie do miejsca. Tajemne znaki i tradycje, które wspomina, są częścią obyczajowości masonów, nie zaś celem czy przedmiotem ich aktywności.

Stosunkowo obszerna i zapewne miarodajna relacja historyka, kustosza spuścizny po Eliaszu Ashmole'u, przynieść musi rozczarowanie wszystkim

badaczom początków masonerii spekulatywnej sądzącym, że na gruncie tradycji cechowej zrodziły się pewne treści i idee ezoteryczne. Robert Plot, który nie tylko obserwował obrzędy wolnomularskie, lecz także kolekcjonował źródła dotyczące masonerii, z pewnością odnotowałby fakt występowania w lożach jakichś elementów nauk tajemnych.

Ostatnia siedemnastowieczna wzmianka o tajemnicach wolnomularskich pochodzi ze Szkocji, z 1691 r. Jej autorem jest pastor Robert Kirk z Aberfoill; zgodnie z jego relacją, masoni nie tylko rozpoznają się za pomocą „pewnych znaków tajemnych przekazywanych z ręki do ręki” (*from hand to hand*), lecz także posiadają „słowo masońskie” (*masonic Word*), które - zdaniem Kirka - ma związek z rodzajem tradycji rabinackiej⁸⁹. Tę ostatnią dokumentuje obecność dwu kolumn Jakin i Boaz, wzniesionych w świątyni Salomona⁹⁰.

Inne, bardzo zresztą lakoniczne, wzmianki o wolnomularzach, odkryte przez historyków, np. teksty Johna Aubrey'a (1626-1697) z 1686 i 1691 r., nie posuwają naszych rozważań; potwierdzają jedynie, że niecechowi członkowie łóż posiadali tytuł „przyjętych”, zwykli zaś mularze „wolnych” (*free*)⁹¹. Wraz z cytowanymi powyżej zdają się potwierdzać tezę, że w opinii współczesnych istniał związek pomiędzy członkami łóż operatywnych (lub pseudooperatywnych, lecz jeszcze nie spekulatywnych) a Różokrzyżowcami, ale że związek ten dotyczył raczej tajemnej części obrzędów masońskich (szczególnie „słowa” i „znaków”), nie zaś określonej nauki, idei czy zasady o charakterze ezoterycznym. Związek ów był więc powierzchowny, co nie musiało zresztą przeszkadzać tym przedstawicielom ruchu Różokrzyżowców, którzy przystąpili do łóż. Wbrew istniejącej do dziś tendencji historyograficznej, brak tajemnej nauki w siedemnastowiecznych lożach angielskich stanowi w naszej opinii argument nie przeciw, lecz właśnie za hipotezą, iż zasadnicza część wolnomularskiego programu, znanego w pierwszej połowie XVIII w., miała genezę „hermetyczną”, że przyjęta została od Różokrzyżowców. Prezentowany w ostatnim rozdziale materiał dotyczący Szkocji dowodzi, że w tych, raczej nielicznych lożach, w których pojawiły się elementy ezoteryki, miały one ewidentnie alchemiczno-hermetyczną proveniencję, i że przeniknęły do łóż za pośrednictwem wykształconych, „przyjętych” patronów i opiekunów.

PRZYPISY DO ROZDZIAŁU V

¹ R.M. Schuler [wyd.], *Spiritual Alchemies*, op. cit., s. 294.

² *This Parallisme [sie] shewes That the Regeneration of Man and the Purification of Menail haue like degrees of Preparation and Operation to their highest perfection*, w: Ibid., s. 304-306.

³ *A society instituted by 3 Hermetick Philosophers (who after 30 yeares deliberate, and charitable consideration) humbly concluded to make chaise of this way, to convey downwards to some son deserving among future generations their great Mystery of Art, and Nature, the donation of which nevertheless they left to the Pleasure and good will of God through his providential disposure fell vnto J:E M:E Frater et Pater , por. The Laws and Statues agreed on, ordained, and made by the Founders at the Institution, [w:] R.M. Schuler [wyd.], *Spiritual Alchemies*, op. cit., s. 295-296, tu: s. 295.*

⁴ *The said Fathers shall yearly assemble on that day wherein the [sun] enters into [Aries], or from thence to his exaltation, and at such place as they shall agree upon (at least 3 months before) which annual meeting shall be called the Grand Assembly. Other meetings and offener they may have which any of them please to appoint*, por. ibid.

⁵ J.E. Circlot, *Dictionary of Symbols*, op. cit., s. 18 n.; D. Forster OSB, *Symbolika chrześcijańska*, op. cit., s. 258-263.

⁶ „Laws and Statutes”, op. cit., s. 295.

⁷ *To the Sons may be committed the word of the Society as well as the Title and Signe: and any other Secretes, except their grand Arcana*, ibid.

⁸ Por. A.G. Debus, *Science and Education in the Seventeenth Century: the Webster-Ward Debate*, London 1970, s. 18-20; idem, *The English Paracelsians*, London 1965, s. 108-110; H. Fisch, *Jerusalem and Albion*, New York 1964, s. 201-205, 218 n.

⁹ H. Fisch, *Jerusalem and Albion*, op. cit., s. 215 n.

¹⁰ *On mi dal bezbłądną znajomość rzeczy;
poznać budowę świata i siły żywiołów,
początek i kres, i środek czasów,
odmiany przesileni i następstwa pór,
obroty roczne i układy gwiazd [...]
Poznałem i co zakryte, i co jest jawne,
pouczyła mnie bowiem Mądrość - sprawczyni wszystkiego!*
Por. Mdr 7: 17-19, 21.

¹¹ Por. np. *Fama*, s. 297, gdzie Salomon wymieniony został pośród innych mędrców.

¹² *Słuchajcie więc, królowie, i zrozumiejcie,
nauczcie się, sędziowie ziemskich rubieży!
Nakłońcie ucha, wy, co nad wieloma panujecie
i chlubicie się mnogością narodów,
bo od Pana otrzymaliście władzę,
od Najwyższego panowanie:
On zbada uczynki wasze i zamysły wasze rozsądzi.
Będąc bowiem sługami Jego królestwa, nie rozsądzaście uczciwie,
aniście prawa nie przestrzegali,
aniście poszli za wolą Boga,
przeto groźnie i rychło natrze On na was,
będzie bowiem sąd surowy nad panującymi*
Por. Mdr 6: 1-5.

¹³ H. Fisch, *Jerusalem and Albion*, op. cit., s. 215 n, 228 n.

¹⁴ Ibid., s. 220 n. B.E. Jones, *Freemasons' Guide and compendium*, 2nd edition, London

1963, s. 404 informuje o modelach świątyni Salomona eksponowanych w Londynie i innych miejscowościach Anglii w pierwszej połowie XVIII wieku.

¹⁵ R.M. Schuler [wyd.], *Spiritual Alchemies*, op. cit., s. 298 n. Związków pomiędzy Józefem i Hermesem Trismegistosem dopatrywał się siedemnastowieczny teolog franciszkański, Rapine de Sainte-Marie, który uznał Hermesa za współczesnego Chrystusowi, zarazem jednego z uczniów Nazaretańczyka, por. D.P. Walker, *The Ancient Theology*, London 1972, s. 206. Szczególne znaczenie miał dla hermetystów drugi sen Józefa, opisany w *Genesis* (Rdz. 37, 9), w którym Józef ujrzał „słońce, księżyc i jedenaście gwiazd” oddających mu pokłon, a który to opis stał się źródłem wielu apokryficznych tekstów opisujących alchemiczne i magiczne dokonania biblijnego bohatera, por. R.M. Schuler, op. cit., s. 299.

¹⁶ J. d'Espagnet, *Enchiridion Physicae Restitutae*, Paris 1608; przekład angielski: idem, *Enchrydion Physicae Restitutae; or, the Summary of Physicks recovered. Wherein the true Harmony of Nature is explained, and many Errors of the ancient Philosophers, by Canons and certain Demonstrations, are clearly explained*, London 1651. Wyd. krytyczne: J. Ferguson [wyd.], *Bibliotheca Chemica*, vol. 1, London 1906, rpt. London 1964, s. 250-380.

¹⁷ B.J.T. Dobs, *The Foundation of Newton's Alchemy: or „The Hunting of the Greene Lyon”*, Cambridge 1975, s. 38, por. R.M. Schuler, op. cit., s. 299 n.

¹⁸ Cyt. za: B.T.J. Dobs, *Newton's Alchemy*, op. cit., s. 38; R.M. Schuler, op. cit., s. 300.

¹⁹ Por. rozdz. VII, § 2.

²⁰ Trzeba jednak pamiętać, że częstokroć (por. przypis 15) pierwotna wykładnia symbolu zastępowana była alchemiczną. W takich wypadkach pełniejsza interpretacja zależała będzie od kontekstu, w którym pojawia się dany symbol. Jeśli idzie o „ciemne centrum Ziemi”, symbol, który upowszechnił się w osiemnastowiecznym wolnomularstwie, mamy do czynienia z bezpośrednim odniesieniem do słynnej alchemicznej formuły inicjacyjnej, akronimu V.I.T.R.I.O.L.: *Visita interiorem terrae rectificando invenies operae lapidem* („Znijdź do wnętrzości Ziemi; destylując znajdziesz kamień filozoficzny”) lub *Visita interiera terrae rectificando invenies oecultum lapidem* („Zbadaj wnętrze Ziemi; destylując odnajdziesz ukryty kamień”), por. J. Boucher, *La symbolique maçonnique, ou l'Art Royal remis en lumière et restitué selon les règles de la symbolique ésoterique et traditionnelle*, Paris 1980, s. 26, 30; W. Kopaliński, *Słownik symboli*, op. cit., s. 442.

” „Laws and Statues”, op. cit., s. 295.

²² Ibid., s. 296.

²³ Ibid.

²⁴ Na temat konfrontacji różnych teorii religijnych, filozoficznych i politycznych w dobie wojny domowej i dyktatury Cromwella por. Ch. Hill, *The World Turned Upside Down*, London 1972; społeczne aspekty ruchów religijnych omawiają: R.W. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, New York rpt. 1961; R. Schlatter, *The Social Ideas of Religious Leaders, 1660-1688*, Oxford 1940 (rozdz. I syntetycznie omawia okres wojny domowej). Na temat związków pomiędzy filozofią hermetyczną i purytaniem por. P.M. Rattansi, *Paracelsus and the Puritan Revolution*, „Ambix”, vol. 11: 1964, s. 24-32. Na temat konfliktów religijnych okresu Restauracji por. G. Straka, *The Anglican Reaction to the Revolution of 1688*, Madison, Wisconsin, 1962.

²⁵ R.M. Schuler, op. cit., s. 294.

²⁶ Cyt. ibid., s. 300.

²⁷ Biografię Williama Backhouse'a opracował C.H. Josten, *William Backhouse of Swallowfield*, „Ambix” 1949 (vol. 4), s. 1-33.

²⁸ Cyt. R.M. Schuler, op. cit., s. 301.

²⁹ Ibid., s. 300 n.

³⁰ Ibid.

³¹ E. Ashmole, *Theatrum Chemicum Britannicum containing several poeticall Pieces of our Famous English Philosophers, who have written the Hermétique Mysteries in their own*

Ancient Language. Faithfully collected into our Volume, with annotation thereon, by London w: A.G. Debus [wyd.], *Theatrum Chemicum Britannicum*, rpt. by Johnson Reprint Corporation, New York 1967.

³² Ibid., s. 440. Na temat cytowanego przez Ashmole'a kompendium Thomasa Nortona *Ordinall of Alchimy* por. przypis 83.

³³ E. Ashmole, *Theatrum Chemicum*, op. cit., *Prolegomena*, s. A 2 recto i verso; por. F.A. Yates, *Aufklärung*, op. cit., s. 205 n.

³⁴ F.A. Yates, *Aufklärung*, op. cit., s. 208 n.

³⁵ Na temat „antykwarycznych” prac Ashmole'a por. obszerną, dwutomową biografię C.H. Josten, *Elias Ashmole*, vol. I, Oxford 1966; odnośnie do „zakonu podwiązki”: ibid., s. 182, 237-241.

³⁶ Por. J. Everard, *Tabula Smaragdina*, op. cit., s. 313-316.

³⁷ John Everard oskarżony w 1636 r. o herezję i przez kilka miesięcy więziony, był „wczesnym wyrazicielem idei religijnej tolerancji”, por. Ch. Hill, *World Turned Upside Down*, op. cit., s. 149; R.M. Schüller, op. cit., s. 308-312. Na temat *Family of Love* por. R.M. Jones, *The Family of Love*, [w:] *Studies in Mystical Religion*, London 1909, s. 428-448; W.C. Johnson, *The Family of Love in Stuart Literature: a chronology of name-crossed lovers*, „Journal of Medieval and Renaissance Studies” Spring 1977 (vol. 7), s. 95-112, ibid, obszerna bibliografia. Doktryna „familizmu”, głoszona przez tę sektę, zbliżona była do anabaptystycznej, Por. Ch. Hill, op. cit., s. 21 n.

³⁸ Eugenius Philalethes [właśc. Thomas Vaughan] [wyd.], *Fame and Confession of the Fraternity of the R.C.*, London 1652; faksymile tego wydania wraz ze wstępem Vaughana opublikował F.N. Pryce, por. idem [wyd.], *Fame and Confession of the Fraternity of the A.C.* Published by Societas Rosicruciana in Anglia, Margate 1923. Pryce argumentuje, iż Pierwotny tekst przekładu był angielski, a Balcarres jedynie go „zeszkotyżował”, por. ibid., s. 3-6.

³⁹ Eugenius Philalethes [właśc. T. Vaughan], *Euphrates, or the Water of the East*, London 1655, w: A. Rudrum [wyd.], *The Works of Thomas Vaughan*, Oxford 1984, s. 540 nn.

⁴⁰ Eugenius Philalethes [właśc. T. Vaughan], *Introitus apertus ad occultum regis Palatium*, w: Langtet Du Fresnoy, *Histoire de la Philosophie hermétique*, t. II, [Paris] 1699.

⁴¹ A. Robertson, *The Life of Sir Robert Moray. Solder, statesman and man of science*, London 1922; D. Stevenson, op. cit., s. 101, 166-168.

⁴² J. Heydon, *The R.C. infallible Axiometer*, London 1660; idem, *The Rossie-Cross Uncovered*, London 1662; idem, *The Holy Guide*, op. cit.; idem, *Theomagia, or the Temple of Wisdom in three parts: spiritual, celesstial and elemental*, vol. 1-3, London 1662-1664; idem, *The Wise Man's Crown, or the Glory of Rossie-Cross*, London 1664. Wiele pism Heydona nie zachowało się do dnia dzisiejszego i znanych jest tylko z tytułów, por. L. Spence, *The Encyclopedia of the Occult*, London 1988, s. 209 n.

⁴³ J. Heydon, *The Wise Maris Crown*, op. cit., s. 13-17-

⁴⁴ Heydon utrzymywał wszakże, iż pozostaje w kontakcie z niektórymi członkami „niewidzialnego bractwa”, wymieniając niejakiego „brata Walfoorda” i „brata Williamsa”, którzy rezydowali jakoby w pałacu-świątyni, przypominającej tę z opisu w *Fama*, por. P. Arnold, *Rose-Croix et Franc-Maçonnerie*, op. cit., s. 217; L. Spence, *Encyclopedia of the Occult*, op. cit., s. 209.

⁴⁵ Sześćdziesiąte lata XVII w. również w Niemczech i we Francji przyniosły nawrót zainteresowania domniemanym bractwem Różokrzyżowców. Benedictus Bhenson wydał w latach 1660-1661 traktat Sperbera, który zapowiadał nadejście „Trzeciego Królestwa” rządzonego przez Ducha. W 1687 r. Bhenson opublikował również bogato ilustrowane *Scrutinum chymicum per oculis et intellectui accurate accomodata, figuris cupro appositissime in cosi* [Frankfurt 1687] Michaela Maiera. We Francji w 1660 r. pewien aptekarz parający się alchemią założył efemeryczne bractwo Rozokrzyżowców. Bractwo podzieliło los innych tajnych stowarzyszeń i pracowni alchemicznych w związku z głośną sprawą otrucia markiza de

Brinvilliersa i procesem jego żony, Marie-Madeleine'y d'Aubray (1630-1676). Tajne stowarzyszenia neoplatoników i hermetystów, posiadzone o sataniczne praktyki i trucicielstwo, przeniosły się z Francji i Włoch na prawy brzeg Renu, na terytoria Rzeszy Niemieckiej. W Strasburgu od 1633 r. działało towarzystwo *Du Sapin*, dziesięć lat później ukonstytuowało się bractwo pod nazwą *Trois Roses*. W Norymberdze w 1644 r. zawiązał się *Orden der Blume*, zaś w 1671 r. istniejący już od 1580 r. związek *Indissolubilis* połączył się z powstałą w 1617 r. *L'Académie du Palmier*, por. P. Arnold, *Rose-Croix et Franc-Maçonnerie*, op. cit., s. 217 n. Autor podkreśla, iż związki te swą strukturą organizacyjną nie przypominały angielskich łóż masonerii spekulatywnej, por. *ibid.*, s. 218.

⁴⁶ J. Webster, *Academiaram Examen, or the Examination of Academis*, London 1654, s. 19-26. Na temat filozofii Webstera szerzej: P.M. Rattansi, *Paracelsus and the Puritan Revolution*, op. cit., s. 28 n.; F.A. Yates, *Aufklärung*, op. cit., s. 196 n.

⁴⁷ J. Webster, *Examen*, op. cit., s. 19 n, 52, 105 a także *Epistle to the Reader* (Sig. B 2).

⁴⁸ Cyt. F.A. Yates, *Aufklärung*, op. cit., s. 197.

⁴⁹ Z poglądami Warda polemizował Webster, biorąc przy tym w obronę Johna Dee, oskarżonego wówczas o czarnoksiężstwo, por. J. Webster, *The Displaying of Supposed Witchcraft*, London 1677. Tło sporu naświetla P.M. Rattansi, *Paracelsus and the Puritan Revolution*, op. cit., s. 31 n.; por. także: F.A. Yates, *Aufklärung*, op. cit., s. 198; R. Bugaj, *Nauki tajemne w dawnej Polsce*, op. cit., s. 137-139. Przyczyną nasilanych ataków na Johna Dee okazała się edycja jego dzienników (wyd. M. Casaubon, London 1659), por. A.G. Debus u., *Science and Education*, op. cit., s. 20 n.

⁵⁰ G.H. Turnbull, *Hartlib, Dury and Comenius*, op. cit., s. 127-130; F.A. Yates, *Aufklärung*, op. cit., s. 186 n., ostatnio zaś A.C.F. Jackson, *Rosicrucianism and Its Effect on Craft Masonry*, „Ars Quatuor Coronatorum. Transactions of Quatuor Coronati Lodge N° 2076” 1984 (vol. 97), published November 1985, s. 115-135, zwł. s. 123-132.

⁵¹ F.A. Yates, *Aufklärung*, op. cit., s. 187; M. Niemojowska, *Pochwała utopii*, op. cit., s. 154 n. Szerzej na temat związków Hartliba z Comeniusem i okoliczności przybycia tego drugiego do Anglii por. G.H. Turnbull, *Samuel Hartlib. A Sketch of his Life and his Relations to A.J. Comenius*, Bristol 1920.

⁵² *Vialucis* opublikowana została po raz pierwszy w 1668 r. w Amsterdamie. Porównania utworu Comeniusa z *Fama* dokonał Will-Erich Peuckert, por. idem, *Rosenkreuzer*, op. cit., s. 206.

⁵³ Cyt. za przekładem angielskim: J.A. Comenius, *The Way of Light*, translated by E.T. Campagnac, Liverpool 1938, s. 38.

⁵⁴ *Ibid.*, s. 108-111, 170-172. Rezultatem „nauczania młodzieży chrześcijańskiej bardziej zgodnego z celami prawdziwego chrześcijaństwa” oraz „reformy studiów prawdziwej mądrości” miało być to, że „wszyscy łatwiej przeciwstawiać się będą próżnościom świata, do których przywykli, i łatwiej będą mogli rozpoznawać prawdziwe drogi do rzeczywistej szczęśliwości”, cyt za: M. Niemojowska, op. cit., s. 163.

⁵⁵ J.A. Comenius, *The Way of Light*, op. cit., s. 172 n.

⁵⁶ Elementy hermetyzmu i chiliazmu, obecne w tym i innych dziełach Comeniusa stały się przyczyną datującego się od XVII w. silnego krytycyzmu wobec autora „*Pansophiae Prodromus*”. Por. M. Becková, T. Bieńkowski, D. Capková, *Znajomość dzieł Komeńskiego*, op. cit., s. 8 n.

⁵⁷ F.A. Yates, *Aufklärung*, op. cit., s. 191 n.

⁵⁸ P. French, *John Dee*, op. cit., s. 175; F.A. Yates, op. cit., s. 191.

⁵⁹ M. Purver, *The Royal Society: Concept and Creation*, London 1967, s. 161-163.

⁶⁰ *Ibid.*, s. 193-195. Jeden z listów Boyle'a do Hartliba cytuje F.A. Yates, *Aufklärung*, op. cit., s. 193.

⁶¹ Na temat początków *The Royal Society* i obu grup por. zwłaszcza M. Rattansi, *The Intellectual Origins of the Royal Society*, w: *Notes and Records of the Royal Society of London*,

vol. 23, London 1968, s. 120-143; H. Hartley [wyd.], *The Royal Society, its Origins and Pioneers*, London 1960.

⁶¹ Tradycję tę zapoczątkował już pierwszy dziejopis Towarzystwa Królewskiego, Thomas Sprat, por. idem, *History of the Royal Society*, London 1667, s. 53-55; por. F.A. Yates, *Aufklärung*, op. cit., s. 195.

⁶³ E. Lennhoff, *Die Freimaurer*, Zürich 1929, s. 64 n.; E. Lennhoff, O. Posner, *Internationales Freimaurerlexikon*, Wien 1932, reprint Graz 1965, szp. 1334; K.R.H. Frick, *Erleuchteten*, op. cit., s. 175 n.

⁶⁴ M. Rattansi, op. cit.; J. Jacob, *Restoration, Reformation and the Origin of the Royal Society*, „History of Science” 1975 (vol. 13), s. 155-176; T. Hoppen, *The Nature of the Early Royal Society*, „British Journal for the History of Science”, 1976(vol. 9), s. 1-24; 243-273.

⁶⁵ F.E. Manuel, *A Portrait of Isaac Newton*, Cambridge, Mass., 1968, s. 160-190. Niezliczone alchemiczne rękopisy Newtona zostały po raz pierwszy zanalizowane przez Betty Teeter Dobbs w pracy *The Foundations of Newton Alchemy*, Cambridge 1975. Autorka ustaliła, że uczoney przeprowadził w swoim laboratorium opracje „na skalę, jakiej nie osiągnął nikt inny, ani przednim, ani po nim”, por. ibid., s. 86. Por. także M. Eliade, *Kowale*, op. cit. s. 173.

⁶⁶ Na temat stosunku Newtona do Kościoła anglikańskiego por. zwłaszcza M.C. Jacob, *The Newtonians and the English Revolution*, op. cit., s. 143-161.

^{66a} M. Eliade, *Kowale*, op. cit., s. 173

⁶⁷ H. Butterfield, *Rodowód współczesnej nauki 1300-1800*, Warszawa 1963, cyt. za: R. Przybylski, *Klasycyzm czyli Prawdziwy koniec Królestwa Polskiego*, Warszawa 1983, s. 172.

⁶⁸ F.E. Manuel, *Isaac Newton*, op. cit., s. 160-170; J.E. McGuire, P.M. Rattansi, *Newton and the Pipes of Pan*, w: *Notes and Records of the Royal Society*, op. cit., vol. 21, s. 108-141.

⁶⁹ Cyt. za: D.M. Lyon, *History of the Lodge of Edinburgh*, Edinburgh 1873, s. 96-98 (wyd. 2: 1900, s. 103-105); W. Begemann, *Freimaurerei in England*, op. cit., Bd. 2: *Die alten englischen Werklogen und ihre Sprößlinge*, Berlin 1909, s. 357 n.

⁷⁰ D.M. Lyon, op. cit., s. 80 (87 n); W. Begemann, op. cit., s. 358.

⁷¹ Por. zwł. D.M. Lyon, op. cit.; D. Stevenson, op. cit.

⁷² W. Begemann, op. cit., s. 360. Wzmiankę o przyjęciu Ashmole'a powtarza za diariuszem uczonego James Anderson w drugim wydaniu konstytucji Wielkiej Łoży Londynu, Por. J. Anderson, *The new book of Constitution of the Ancient and Honourable Fraternity of Free and Accepted Masons. Containing Their History, Charges, Regulations, etc. Collected and Digested By Order of the Grand Lodge from their old Records, faithful Traditions and Lodge-Books, For the Use of the Lodges* London 1738, In the Vulgar Year of Masonry 5738 [cyt. dalej: J. Anderson, *Constitutions*, 1738], s. 100.

⁷³ W. Begemann, op. cit., s. 361 n.

⁷⁴ E. Lennhoff, O. Posner, *Freimaurerlexikon*, op. cit., szp. 988 n.

⁷⁵ B.E. Jones, *Freemasons' Guide*, op. cit., s. 93, zwraca uwagę, iż w okresie przed inicjacjami połowy XVII w. różniczenie między wolnomularzami „spekulatywnymi” i „operatywnymi” nie ma większego sensu, i że pierwsi prawdziwie „spekulatywni” to Różokrzyżowcy (podobnie W. Begemann, op. cit., s. 58 n.). Ze swej strony dodajmy, iż wysiłek interpretacyjny Wilhelma Begemanna, który starał się określić charakter łóż na podstawie tego, czy ich członkowie nazywani byli *masons* czy też *freemasons*, poszedł na marne. W miarę pewną wskazówką może być pod tym względem jedynie to, czy dana osoba była zwykłym członkiem loży cechowej, a więc *fellow*, czy też należała do wąskiej grupy *accepted* (lub *master masons*) - jak Robert Moray.

⁷⁶ W. Begemann, op. cit., s. 370 n. Ashmole zaprzyjaźnił się z dwoma jeszcze astrologami, Johnem Bookarem i Franciszem Moorem, por. B.E. Jones, op. cit., s. 99.

⁷⁷ Cyt. W. Begemann, op. cit., s. 366.

⁷⁸ B.E. Jones, op. cit., s. 99-101.

⁷⁹ Cyt. ibid., s. 102 n.

⁸⁰ Ibid., s. 103.

⁸¹ Ibid., s. 93. J. Hamill, *The Craft. A History of English Freemasonry*, Wellingborough 1986, s. 18 n., 20 n. Fakt podjęcia przez wczesne loże działalności charytatywnej podkreśla w klasycznej dziś pracy H. Sadler, *Masonic Facts and Fictions*, London 1887. Reprinted Wellingborough 1984. D. Stevenson, op. cit., s. 140-150.

* Pytanie to stawia sobie Wilhelm Begemann, wszakże nie wychodzi poza krąg tradycyjnych dla masonerii brytyjskich rozważań nad „szczególnym charakterem” związków muratorów, por. W. Begemann, op. cit., s. 353. Por. także J. Hamill, *The Craft*, op. cit., s. 19.

⁸³ L. Spence, *Encyclopedia of the Occult*, op. cit., s. 174, 298.

⁸⁴ E. Lennhoff, O. Posner, *Freimaurerlexikon*, op. cit., s. 13.

⁸⁵ B. Knoop, G. P. Jones, D. Hammer, *Early Masonic Pamphlets*, Manchester 1945, s. 30.

⁸⁶ Cyt. Ibid.; por. B.E. Jones, op. cit., s. 103.

⁸⁷ B.E. Jones, op. cit., s. 104.

⁸⁸ Cyt. ibid.

⁸⁹ S. Hutin, *Les Francs-Maçons*, Paris 1960, s. 55.

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ Por. W. Begemann, op. cit., s. 398 n.

ROZDZIAŁ VI

KATEGORIE POJĘCIOWE A ZASADY PROGRAMU RÓŻOKRZYŻOWCÓW

„Znam zagadki Nauki, znam owe przewody,
Które maszynę życia utrzymują w pędzie;
Wiem dobrze, co pożyczył rozum od przyrody,
A co sam, niczym skrzętna gospodyni, przede
Tworząc prawa, strategie; co sama natura
Zdradzi, a co z niej wydrze chemiczna tortura;
Znam dzieje dawnych odkryć, o nowych się uczę,
Znam krążenie pieniądza, gwiazd i soków w glebie,
Wszędzie mam przystęp wolny lub w ręku mam klucze.
Lecz kocham Ciebie.”

George Herbert, *Pęta*,
Przeł. S. Barańczak

1. Alchemia duchowa i dwa objawienia

Wielkim dokonaniem intelektualnym obu generacji Różokrzyżowców, (dokonaniem którego świadomość miało wielu jego przedstawicieli) było wyodrębnienie systemu pojęciowego nauk hermetycznych (zwłaszcza alchemii i świętej kabały) od samych tych nauk. Oderwanie symboliki alchemicznej od „sztuki królewskiej” alchemii i stworzenie kategorii „alchemii duchowej” było zabiegiem nieprawomocnym z punktu widzenia hermetyzmu, którego zasadami były symultaniczność i komplementarność procesów rozgrywających się w duchowej i materialnej sferze bytu. Rezygnacja z fizykalno-chemicznej części procesu transmutacji oznaczała kres praktycznej alchemii. Pociągała za sobą rezygnację z poszukiwań kamienia filozoficznego, tym samym rezygnację ze wszystkich korzyści (złoto, „eliksir nieśmiertelności”), jakie obiecywała alchemia klasyczna.

Z perspektywy historii nauki fakt widocznego z początkiem XVII stulecia kryzysu praktycznej alchemii interpretowany bywa w kategoriach „naukowego postępu”. Jednocześnie niektórzy historycy skłonni są uznać powstanie alchemii duchowej za ważny etap w procesie oddzielenia nauki od religii¹. Analiza postaw siedemnastowiecznych Różokrzyżowców prowadzi tymczasem do wniosku, że porzucenie alchemii praktycznej na rzecz duchowej nie wynikało wcale ze zniechęcenia do skądinąd bezowocnych eksperymentów laboratoryjnych (bezowocnych, jeśli idzie o cel główny - uzyskanie kamienia filozoficznego). Czołowi pisarze „oświecenia Różokrzyżowców” albo nigdy nie zajmowali się alchemią praktyczną - jak

Andreae, Comenius, Böhme, Mögling - albo też nigdy nie porzucili „prawdziwej alchemii” - jak Maier i Fludd. Zainteresowanie „sztuką królewską” nie skończyło się też na generacji „starszych” Różokrzyżowców. Alchemią właściwą parali się również „średni” Różokrzyżowcy, tacy jak Elias Ashmole, a jej zasadami interesował się - jak pamiętamy - Izaak Newton. Ostatnia, zarazem najburzliwsza faza w historii sztuki transmutacji metali przypadła na późne Oświecenie, kiedy to do adeptów alchemii należeli nie tylko szarlatani w rodzaju hrabiego Cagliostre (właściwie Giuseppe Balsamo, 1743-1795), lecz także luminarze epoki, jak Stanisław August Poniatowski (1732-1798)².

System alchemii duchowej kształtował się - na co już wskazywaliśmy - na gruncie myśli renesansowej, przekształcając ją wszakże i wydobywając z niej to, co aktualne w zmienionych warunkach historycznych. Zrodziły go potrzeby reformy religijnej, naukowej, a nawet politycznej, zarazem przeświadczenie, że pomiędzy teologią chrześcijańską i nauką nie istnieje zasadnicza sprzeczność. Podejmowane przez dwa pokolenia Różokrzyżowców próby godzenia religii reformowanych z nowoczesnym przyrodoznawstwem nie oznaczały jednak powrotu do systemów średniowiecznych, które sprzeczności te usuwały podporządkowując filozofię teologii. Intencją siedemnastowiecznych autorów, zawartą jeszcze tylko *implicitie* w manifestach *Fama* i *Confessio*, a zwerbalizowaną przez innych autorów (między innymi Möglinga-Schweigharta, Maiera i Fludda) było odnalezienie wspólnego źródła tak religii, jak i nauki. Pragnęli oni stworzyć system religijno-filozoficzny, który byłby zdolny wydobyć z mroku i opisać uniwersalne prawa rządzące obu światami: ducha i materii.

W przekonaniu Różokrzyżowców oba światy przenikały się wzajemnie; duch Boży „objawiał się w Naturze”, toteż - jak podkreślaliśmy - „studiowanie ksiąg Natury” stanowiło obowiązek religijny. Deifikacja Natury była znamienym rysem pism Andreaego, Böhmeo, Comeniusa, Möglinga-Schweigharta, Maiera. Autor *Rosa Florescens* (1617) śladem Paracelsusa, a także wcześniejszego o pięć lat dzieła Böhmeo, *Morgenröte*, identyfikując Naturę z Bogiem nazwał wiedzę o niej „wiedzą najwyższą” (*die höchste Wissenschaft*) - *Pansofią*³. Zapewne właśnie Möglingowi termin *Pansophia* zawdzięczał swoją popularność w kręgu „róży i krzyża”, ugruntowaną później przez pisma Comeniusa.

„Księga Natury” w interpretacji Möglinga to „księga życia” (*Buch deß Lebens*), „księga świata” (*Liber Mundi*), źródło prawdy objawionej na równi z *Biblią**. Myśl zawarta w *Rosa Florescens* jest łatwo czytelna; uwypukla ona założenia pierwszych manifestów Andreae: istnieją dwa objawienia, których treść jest komplementarna. Pierwsze to „objawienie Biblii”, drugie „objawienie Natury”; analogicznie istnieją dwie księgi objawione - *Biblia* i *Natura*.

W tym punkcie twórcy systemu pansoficznego napotykali na zasadniczą trudność tak logicznej, jak i teologicznej natury. Treść objawienia biblijnego

nie łatwo dawała się pogodzić z treścią objawienia naturalnego - z takim trudem odkrywanego przez pokolenia uczonych przyrodnawców. Różnice pomiędzy nauką i teologiami chrześcijańskimi pogłębiały się, pomimo deklarowanej już przez hermetystów poprzedniego stulecia wiary, iż nie zachodzi pomiędzy nimi jakakolwiek sprzeczność. Dla ratowania jedności nauki i religii trzeba było jawnie poświęcić wszystkie wersje oficjalnej teologii.

Powyższa myśl przebija z niektórych pism Różokrzyżowców. Wyraził ją Julius Sperber (Julianus de Campis) w swoim *Echu* z 1615 r., zaś dwa lata później Radtichs Brotofferr w *Elucidarius Chymicus*, ale tak publikujący w Gdańsku doradca księcia Anhalt-Dessau, jak i działający w Goslarze alchemik, zawężili pojęcie przyrodnawstwa do wiedzy tajemnej - pierwszy magii, drugi alchemii. Sperber przedstawił koncepcję „boskiej mądrości”, nazwanej *Magnolia Dei*, „bezpośrednio objawionej” (*unmittelbar geoffenbart*) Adamowi, a następnie przekazanej między innymi Noemu, Semowi, Esdrasowi, Zachariaszowi, wreszcie Szymonowi Magowi⁵. *Magnalia Dei*, tożsama z „prawdziwą magią” (*rechte Magia*) była przedmiotem nauczania Chrystusa, którego Sperber opisał jako „mistrza”, względnie „wielkiego mistrza” (*der große Meister*) „magicznej szkoły i kolegium”:

[...] sie [*Magnalia Dei*] ist zugleich mit dem neuen Testament erst recht angegangen; dann als er der Herr Christus auf dieser Welt so weit zu Jahren gekommen, das er in sein Ampt getreten, Discipul und Lehrschüler angenommen, hat er - unter seinen Discipulen eine Magische Schule und Collegium angerichtet⁶.

W swej „magicznej szkole” Chrystus nauczał na „różnych poziomach” (*in den verschiedenen Stufen und Arten der Weisheit*), a wśród jego uczniów wyróżniali się apostołowie Jan i Paweł, Paweł wtajemniczył w „wielkie misteria i tajemnice” kolejne pokolenia; ostatnim ogniwem łańcucha wtajemniczeń jest „podobne [do Chrystusowego] kolegium” - to jest „niewidzialne kolegium Różokrzyżowców”⁷.

W ujęciu Sperbera właściwym celem istnienia bractwa nie jest więc ani religijna, ani też naukowa reforma, lecz kabalistyka; treścią objawienia, rozumianego jako „objawienie pierwotne” zaledwie „prawdziwa magia”. Sperbera krytyka luterńskiej wykładni Biblii polegała głównie na wskazaniu na Chrystusa jako uczonego maga, który wtajemnicza apostołów. Autor głosił więc pogląd, zgodnie z którym nauka chrześcijańska jest w zasadzie zgodna z treścią objawienia; wymaga ona jedynie uzupełnienia o treści hermetyczne. Koncepcja zawierała przy tym wygodną dla teologów furtkę: skoro Chrystus nie uznał za stosowne, aby objawić ludziom całość swej nauki (zachowując jej część dla wybranych), również Kościoły nie mają obowiązku dzielić się nią z wiernymi. Zwróćmy jednak uwagę, iż podobne poglądy miały nieortodoksyjne wydźwięk szczególnie na gruncie luteranizmu, tak wielką wagę przypisującemu równemu uczestnictwu wiernych i kapłanów we wszystkich sakramentach i zawartych w nich tajemnicach.

Znacznie jeszcze dalej poszedł w swej koncepcji Radtichs Brotofferr, który poddał krytyce niekonsekwencje „reformacji całego świata” Johanna Valentina Andreaego. Zdaniem Brotofferra, radykalnego zwolennika filozofii hermetycznej w alchemicznym wydaniu, cała reformacja Różokrzyżowców „polega na wprowadzeniu boga Apollina, który ukazywał się poganom w słynnych *oraculis et mysteriis*”⁸. Autor przeciwny jest jakiegokolwiek reformacji religijnej, ponieważ uważa, że pociąga ona za sobą jedynie grzech i zniszczenia:

*[...] die Sünde, Laster vnd Vntugend - so wir in unser Reformation taxiret, vnnd heutiges Tages bey Hohen so wohl als Niedrigen, vnnd zwar inn allen Ständen im schwange gehen [...] Darumb wollen wir unter solchen eusserlichen Reformation der Welt etwas anders angedeutet haben, welches einer der kein ignorant, sondern ein Filius Hermetis ist*⁹.

Jak wynika z dalszego wywodu Brotofferra, prawdziwa, „wyższa” wiedza, na której winny się oprzeć tak religia jak i nauka, to wiedza o istocie kamienia filozoficznego, *de secreto lapidis Philosophorum*¹⁰.

W podobnym duchu wypowiadał się również Robert Fludd, z tym, że jego teoria otrzymała gruntowną teologiczno-historyczną podbudowę, a wiedza o kamieniu filozoficznym podniesiona została do rangi religii. Jak wynika z takich tekstów, jak *Apologia Compendiaria* (1616), *Tractatus Apologeticus* (1617), *Tractatus Theologo-Philosophicus* (1617) oraz *Summum Bonum* (1629) i *Clavis Philosophiae et Alchymiae* (1633) angielski filozof sądził, iż istnieje pewna religijna i filozoficzna prawda, starsza od religii chrześcijańskiej”. Stanowi ona treść „objawienia pierwotnego”, udzielonego Adamowi i przekazywanego drogą wtajemniczenia kolejnym pokoleniom: Mojżeszowi, Jozuemu, Dawidowi, Salomonowi, następnie zaś Hermesowi Trismegistowi i jego uczniom, to jest: pitagorejczykowi, Apolloniuszowi z Tyany, mędrcom indyjskim, egipskim, etiopskim i greckim”. Na pytanie, gdzie szukać mamy owej tajemnej wiedzy, wskazuje Fludd na *Biblię* (którą czytać należy „z pomocą ducha Bożego”, równocześnie jednak na „wielką księgę Natury” (*das große Naturbuch*): niebo, ziemię, zwierzęta:

*Unsere Bezeichnungen sind von Gott hin und wieder in die Bibel eingerücket worden; sie sind aber auch dem Himmel, der Erde, und den Thieren sehr deutlich eingegraben*¹³.

Z cytowanego tu tekstu *Apologia Compendiaria* wynika przecież nie-dwuznacznie, że z dwu „ksiąg objawionych” większą wartość ma dla człowieka ta druga - księga Natury! Wniosek, na którego sformułowanie nie odważył się żaden z poprzedników Fludda, wypływa bezpośrednio z przyjętej przez filozofa koncepcji dwu języków, za pomocą których Bóg komunikuje się z ludźmi: „żywego” i „martwego”, z których pierwszy to „język symboliczny”¹⁴. Kwestią języka i sposobów jego zapisu zajmujemy się w następnym paragrafie; w tym miejscu odnotujmy, iż fluddowska apologia „objawienia w Naturze”, odsuwająca w konsekwencji na plan

drugi „objawienie *Biblii*”, wiąże się z krytyką „martwego języka”, którym jest język pisany, w tym również język *Biblii*! Powołując się na fragmenty *Nowego Testamentu* (głównie z *Listu do Koryntian*, II, 6) i nie bacząc na Pewną sprzeczność tkwiącą w całym rozumowaniu („martwy język” *Biblii* nie powinien być podstawą do analizy zamiarów Boga), Fludd stwierdza, co następuje:

Gott hat uns tüchtig gemacht, das Amt des Neuen Testaments zu führen, nicht des Buchstaben sondern des Geistes. Denn der Buchstaben tödtet; aber der Geist macht lebendig. Woraus erhellt: das er durch den Buchstaben jene künstliche Zeichen, mit welchen wir schreiben, verstehe; durch den Geist aber die geistigen und den Menschen und Geschöpfen in der Schöpfung durch Wort übernatürlicher Weise eingegraben Bezeichnungen. Denn nachher sagt er: Ihr seyd ein Brief Christi, nicht mit Tinte, sondern durch den Geist des lebendigen Gottes geschrieben. Denn das Wort Gottes bleibet in Ewigkeit, Corinth., XL¹⁵.

Powyższy fragment odbija myśl obecną w całej nowożytnej tradycji hermetycznej: głębsze prawdy i tajemnice Boga mogą być komunikowane nie za pomocą pisma, lecz wyłącznie ustnie. Tylko Słowo, które „było na początku” (*Jan*, I, 1) posiada kreatywną moc „zapisywania się w cielesnych tablicach serc”¹⁶. Dlatego też prawdy objawione nie zostały „zapisane atramentem” lub - jak dodaje Fludd w innym miejscu - „nie tylko na kamiennych tablicach” - lecz zawierają się w Słowie Bożym, to zaś „pozostaje w wieczności”. Sugerując, że tekst *Biblii* winien być odczytywany alegorycznie, jako że znaczenie ma jedynie jej „duch” (w przeciwieństwie do „litery”), Fludd koncentruje całą swą uwagę na różnorodnych „tajemnych znakach” („widzialnych” i „niewidzialnych”), zapisanych w księdze Natury. Różnorodność tych znaków (sposobami ich odczytywania filozof zajmuje się w I części *Apologii*) nie pozostała bez konsekwencji dla struktury nauki, czy też - zgodnie z użytą przez autora terminologią - Pansofii (*Weltweisheit*). Jej głównymi dyscyplinami są: „magia naturalna i matematyczna”, kabała i astrologia, przy czym pierwsze określenie („magia naturalna”) moglibyśmy zastąpić tu terminem „przyrodoznawstwo”¹⁷. W interpretacji Fludda, inaczej niż u Sperbera, „objawienie w Naturze” wraz z „objawieniem *Biblii*” zawierało całościową wiedzę o bycie, stanowiło ontologiczną sumę - tożsamą z kamieniem filozoficznym. Było źródłem wszystkich nauk i sztuk, które też dzięki wspólnemu pochodzeniu są wzajemnie od siebie zależne:

Diese jene alte verdrängende neue Weltweisheit ist das Haupt, die Summe, der Grund, und Innbegriff aller Fakultäten, Wissenschaften und Künste. Sie wird vieles von der Gottes- und Arzneygelehrtheit enthalten, wenig aber, nach Beschaffenheit unsers Jahrhunderts, von der Rechtsgelehrtheit. [...] Wem aber der Schatz der natürlichen Weltweisheit verborgen bleibt, der darf sich auch keiner Vollkommenheit in der Arzneywissenschaft rühmen; weil die natürliche Weltweisheit der Grund von der Arzneywissenschaft ist. Denn wo die Weltweisheit aufhört, fängt die Arzneywissenschaft an¹⁸.

Tę zależność Fludd egzemplifikuje również związkiem muzyki (czy też harmonii) z matematyką:

*Die Tonkunst folgt eben so auf die Rechenkunst, wie die Arzneywissenschaft auf die natürliche Weltweisheit. Es ist ihr, als einer Wissenschaft und Kunst, eigen und gemein f...]*⁹.

Przekonanie co do istnienia wspólnego źródła ludzkiej wiedzy, „dawnej Pansofii”, rodzaju pranauki, sprawia, że Robert Fludd przykłada wielką wagę do kabały, owych „kluczy Dawida”, którymi żydowscy mędrcy potrafili stworzyć obie „księgi objawione”. Analogiczne umiejętności przypisuje Fludd sekcje pitagorejczyków, którzy potrafili zrozumieć zależności pomiędzy liczbami i nazwami rzeczy, pomiędzy proporcjami i imieniem Bożym:

*Marianus Capella behauptet, daß die Rechenkunst Gott mit seinem eigentlichen Namen belegt habe [...] aber die Kenntnis dieser höchst merkwürdigen Proportionszahl, in welcher alle Zahlen eine jede, sowohl musikalischer als geometrischer Proportion, ja der Name Gottes selbst genau enthalten sind*¹⁰.

Rekapitułując: Bóg objawia się w *Biblii* (wszakże tylko w jej „duchu”; „litera” powinna być rozumiana jako zapis symboliczny), przede wszystkim jednak w Naturze; w niej to „ukryty” został „naukowy”, matematyczno-geometryczny plan - odczytany ongiś przez sektę pitagorejczyków. Plan ów aktualizuje się (w sensie arystotelejskim) na różne sposoby, których właściwą interpretacją zajmują się poszczególne dyscypliny nauki i sztuki.

Koncepcja „dwóch objawień” Fludda wpisana jest w soteriologiczny kontekst, bo też - jak wynika z najważniejszego traktatu filozofa, *Summum Bonum* - zbawienie jest przyczyną i celem ludzkiego dążenia do wiedzy. W opublikowanym w 1629 r. *Summum Bonum* Fludd porzuca teorię „dwu objawień”, którą rozwijał we wcześniejszych pracach, na rzecz „objawienia pierwotnego”, udzielonego w raju Adamowi¹¹. Fakt „objawienia pierwotnego” deprecjonuje „objawienie *Biblii*”, którego dosłowne, literalne znaczenie Fludd podważał już w *Apologii*. Jeśli u Johanna Valentina Andreaego i większości jego zwolenników gnostyczne „zbawienie poprzez wiedzę” ma bardziej zbiorowy niż indywidualny charakter, bardziej doczesny niż eschatologiczny, to w przypadku Fludda możemy mówić o powrocie do czysto gnostycznej koncepcji zbawienia. Angielski hermetysta głosił koncepcję ezoterycznego, a więc dostępnego tylko wybranym, chrześcijaństwa. W jego interpretacji stanowiło ono nie tyle mistyczną formę panującej religii, co odrębny, w gruncie rzeczy pseudochrześcijański system.

Powyższe, zasadnicze różnice pomiędzy interpretacją objawienia z jednej, zaś zbawienia z drugiej strony, prezentowaną przez Fludda a nauką Andreaego i większości niemieckich Różokrzyżowców dostrzegli współcześni polemści. Trafnie zinterpretowali doktrynę Fludda jako całkowite odejście od nauki chrześcijańskiej, podczas gdy innym przedstawicielom ruchu

zarzucali co najwyżej „bezbożne praktyki” (to jest uprawianie „czarnej magii”), czy też nieuzasadnione roszczenia do głębszej, nieznannej Kościołom wiedzy religijnej. Główny polemista Fludda, Marin Mersenne, wytykał, że Brytyjczyk i jego zwolennicy zajmują się nauką niechrześcijańską, jako że „podstawa Kościoła chrześcijańskiego, z którego cała ludzkość winna czerpać prawo i obowiązki, jest przeciwieństwem ścisłej tajemnicy”¹².

2. Język uniwersalny: matematyka

Dążenie Fludda i innych przedstawicieli „oświecenia Różokrzyżowców” do zastąpienia ortodoksyjnych teologii chrześcijańskich doktryną alchemii duchowej miało na celu uniwersalny system, który obejmowałby wszystkie dziedziny poznania. W praktyce - widać to dobrze na przykładzie tekstów Michaela Maiera - efektem były eklektyczne (i synkretyczne) summy filozoficzno-religijne, łączące tradycję arystotelejską z platońską, renesansowy animalizm z racjonalizmem itd. Z punktu widzenia historii idei wartość tych zabiegów polegała głównie na podjęciu kwestii języka i pojęciowego instrumentarium, służących owym summom. Trudno oprzeć się wrażeniu, iż autorzy *Pandora*, *Rosa Florescens* (Daniel Mögling), *Atalanta Fugiens* (Michael Maier), a szczególnie Robert Fludd, zdawali sobie sprawę z tego, że poznanie języka stanowi klucz do wszelkiego poznania. Na zagadnienie to nie zwrócił dotąd uwagi żaden historyk, tymczasem ma ono istotne znaczenie dla „oświecenia Różokrzyżowców” i późniejszego wolnomularstwa spekulatywnego²³.

Poszukiwanie uniwersalnego kodu jako podstawy religijnej i filozoficznej summy, podjęte przez Różokrzyżowców, szło w trzech głównych kierunkach: alchemii duchowej, matematyki i sztuki. Był wszakże i czwarty kierunek: w okresie angielskiej wojny domowej Samuel Hartlib, obok mniej lub bardziej praktycznych projektów, podjął próbę ułożenia „uniwersalnego języka”, za pomocą którego „dwie osoby mówiące różnymi językami mogłyby porozumieć się ze sobą”²⁴. Usiłowania emigranta z Elbląga, wyprzedzające o dwieście kilkadziesiąt lat powstanie *esperanto*, były w XVII w. odosobnione, ale też odzwierciedlały ogólną tendencję epoki do zbudowania nowego uniwersalnego ładu. Pamięć średniowiecznego uniwersalizmu pozostawała wciąż żywa, a zastąpienie łaciny językami narodowymi choć niezmiernie poszerzyło krąg odbiorców słowa pisanego, stworzyło nieznaną dotąd trudności w porozumiewaniu się przedstawicieli różnych narodów, również ludzi wykształconych.

Najbogatszy plon przyniosło odwołanie się do tradycji alchemicznej i jej to głównie wolnomularstwo spekulatywne zawdzięczać będzie swój symboliczny język. Również odnotowane wcześniej spekulacje Różokrzyżowców na temat jedności matematyki i sztuki nie pozostały bez następstw.

Nie udało się, co prawda, połączyć w praktyce wszystkich trzech dyscyplin, ale wskazano - jak uczynił to Michael Maier - że wspólnym intelektualnym twórczym alchemii i sztuki (zwłaszcza architektury i muzyki) może być matematyka²⁵. Spekulacje te, metodycznie niepoprawne i raczej intuicyjne, przecierały przecież drogę ku racjonalizmowi Kartezjusza i pogładowi, iż istnieje jedno wspólne źródło poznania - rozum ludzki i stworzone przezeń struktury intelektualne²⁶.

Pamiętać przy tym musimy, iż przedstawiciele „oświecenia Różokrzyżowców” inaczej pojmowali funkcję matematyki i matematycznego opisu Uniwersum, niż to utarło się w wywodzącej się od Newtona a trwającej do dziś tradycji. Matematyczny model świata przyjęty przez siedemnastowiecznych filozofów hermetycznych przenikał duch pitagorejskiego mistycyzmu, który przydawał boskim „miarom i proporcjom” walorów na równi etycznych i estetycznych. Architektura Uniwersum - bo w tym wypadku mówić można wprost o architekturze świata - organizowała teologiczna zasada doskonałości. Określenie „zasada” zawiera tu również dwudziestowieczne pojęcie „praw przyrody”, ale przede wszystkim jest dyrektywą, której muszą podporządkować się bardziej szczegółowe rozwiązania. Spełnia więc funkcję metanaukowej reguły²⁷. Tymczasem obecny model nie jest podporządkowany *a priori* jakiegokolwiek dyrektywie, poza zasadą logicznej poprawności, co oznacza również, że nie może być sprzeczny z mierzalnymi aspektami świata. Dzięki przyjęciu takiej zasady matematycznej model Uniwersum (lub raczej modele), którego formalną strukturę łączy z rzeczywistością wynik pomiaru, okazał się najbardziej skutecznym modelem opisu świata. Nie wyklucza to zresztą ani estetycznych, ani metafizycznych walorów podobnego opisu²⁸.

Jeśli zgodzimy się co do tego, że zarówno w siedemnastowiecznym, jak i dzisiejszym opisie świata matematyka pełniła i pełni funkcję metajęzyka (choć służącego różnym dyrektywom metodologicznym), to wskazać będziemy musieli na różnice w jego pojmowaniu. Zasadniczą cechą późnośredniowiecznej i renesansowej refleksji matematycznej jest jej ścisły związek z filozofią, której matematyka zawdzięczała podstawowe kategorie i pojęcia. Zasługą szkoły Jana Dunsza Szkota (ok. 1270-1308), inspirowanej myślą Platona i Augustyna, było między innymi to, że rangę jednej z najważniejszych kategorii filozoficznych zyskała nieskończoność. „W tym właśnie punkcie - stwierdza Stefan Swieżawski - jesteśmy świadkami silnych bodźców działających na rozwój matematyki od strony refleksji filozoficznej. W kuzańskiej (Mikołaj z Kuzy, 1401-1464) *explicatio* i *complicatio* zarysowują się już pierwsze przełomowe późniejszych pojęć matematycznych różniczkowania i całkowania. Mikołaja Oresmego (zm. 1382) fascynowała [...] problematyka związana z nieskończonymi szeregami liczb, która nabierze znów aktualności w wieku XVI. Leonardo da Vinci (1452-1519) wielokrotnie powraca do tematyki nieskończoności, przytaczając

rozne typy postępu geometrycznego i przyjmując podzielność odcinków. Przynajmniej potencjalnie sięgającą w nieskończoność. Nie tylko zresztą motywy filozoficzne kojarzą się w tym punkcie z matematycznymi; myślenie nieskończonościowe jest jak gdyby wyrazem epoki i zjawia się wówczas w najróżniejszych, pozornie nie związanych z tą tematyką dziedzinach"²⁹.

Przeplatanie się motywów filozoficznych i matematycznych, i wzajemne inspiracje filozofii i matematyki charakterystyczne były - jak pamiętamy - dla piśmiennictwa Różokrzyżowców. Spostrzegli oni i na swój sposób wykorzystali możliwości, jakie otwierał przed nimi rozwój algebry.

Algebra jako dział matematyki w Starożytności i Średniowieczu powiązana była z geometrią. Kiedy Euklides (ok. 365 - ok. 300 p.n.e.) i Diofantos (druga poł. III w.) rozwiązywali równania drugiego stopnia, to dokonywali tego za pomocą metod geometrycznych. Przełom w rozwoju dyscypliny nastąpił w XVI stuleciu dzięki matematykom włoskim (Scipione del Ferro, Niccolo Tartaglia, Geronimo Cardano, Luigi Ferrari). Wprowadzenie w 1591 r. przez Francuza François Vieta (właśc. Viète, 1540-1603) liter jako oznaczeń algebraicznych umożliwiło nie tylko dalszy rozwój algebry, ale i całej matematyki³⁰. Od tego czasu matematyka zaczęła się posługiwać językiem *par excellence* symbolicznym, to znaczy, iż znak graficzny (litera) nie tylko wyrażał określoną wartość liczbową, lecz otwierał się (już jako symbol) ku niewiadomej, zmiennej lub ku nieskończoności³¹. Dla Różokrzyżowców, 2 których wielu dobrze obeznanym było z kabalistycznymi operacjami na tekście hebrajskim *Starego Testamentu*, przekształcenia algebraiczne wydawały się bliskie. Szczególne znaczenie miały dla nich nie tylko dywagacje nad tzw. kwadraturą koła, podjęte przez czołowych matematyków XVI w., ale także związane z nimi rozważania nad właściwościami liczby n , prowadzone między innymi przez François Vieta.

Wyraźny ślad tych spekulacji odnajdziemy w *Rosa Florescens* Florentinusa de Valentia (tj. Daniela Möglinga). Wspominając o ukrytych a nie wykorzystanych możliwościach matematyki, autor wskazuje jednocześnie na niedostatek wiedzy matematycznej:

Was ist in Arithmetis? Ist nicht in „Algebra“ noch viel verborgen? Wer weiß jetzund die weiß auff Pythagorisch biss zur erkentnuß Gottes zu numerirn? Wer weiß den rechten Usum „Rytchomachia“? [...] In „Geometria“: ist nicht „quadratura circuli“, sive proportio recti ad curvuum, divisio anguli, in impares et quae sunt alia complura, daran viel hundert jr Heil versucht, auch offtmals vergeblich gerühmet, noch der Zeit unverkannt?³¹

Pod urokiem matematyczno-algebraicznych spekulacji pitagorejczyków pozostawał - jak pamiętamy - Robert Fludd. Podzielał on ich poglądy, iż „boska sztuka liczenia” stanowi klucz do zrozumienia struktury *Universum*, która jest strukturą matematyczną³³. W podobnym duchu wypowiadał się Fludd w swojej *Utriusque Cosmi, Historia*. Angielski filozof przekonany był, iż tylko niewielki dystans dzieli ludzkość od ponownego odkrycia

geometrycznych tajemnic Egipcjan (piramidy) i Greków, od rozwiązania *quadraturae circuit* i innych problemów, z którymi radzili sobie starożytni. Postęp zauważalny w dziedzinie matematyki pozwala żywić nadzieję, iż lepiej poznamy naturę rzeczy - zawsze i wszędzie odzwierciedlających boski plan świata³⁴.

Spekulacje algebraiczne i trygonometryczne, czasami bezowocne, jak te dotyczące kwadratury koła, prowadzone równoległe do pseudomatematycznych operacji na gruncie kabały (tzw. *numéicon*) otwierały wszak perspektywę na dzisiejszy przedmiot algebry wyższej, którym są abstrakcyjne twory, takie jak: grupy, pierścienie, ciała, struktury, przestrzenie wektorowe i inne³⁵. Zainteresowanie matematyką jako symbolicznym metajęzykiem, zdolnym opisać wszelkie twory materialne i abstrakcyjne (duchowe), wiązało się z neoplatońską koncepcją bytu. Matematyczne i pseudomatematyczne twory stanowiły w oczach platoników symboliczne odbicie świata bytów doskonałych - boskich idei, które mogły być przedmiotem nie tylko intelektualnej, lecz także mistycznej kontemplacji. Tej ostatniej, zgodnie z utartą już tradycją, służyły symbole alchemii i innych dyscyplin hermetycznych. W opinii wszakże głównych przedstawicieli ruchu, od jego „ojca założyciela”, Johna Dee poczynając, ku mistycznemu poznaniu podążać należało drogą matematyki. Jej symboliczny język najlepiej łączył to, „co ziemskie, z tym, co niebiańskie”, „materialne z duchowym”, „skończone z nieskończonym”³⁶.

Decydująca rola intuicji, uczucia i zmysłu estetycznego w tak interpretowanym poznaniu za pośrednictwem języka matematyki, w krótszej perspektywie historycznej skazywała „starszych” Różokrzyżowców, a zwłaszcza ich kontynuatorów i epigonów w XVII i następnym stuleciu, na ślepy tor w rozwoju matematyki i nauk przyrodniczych. U progu swojej niezwykłej kariery „nauki ścisłe” uwalniały się od mistyczno-religijnego balastu; rzecz przedstawiała się identycznie, jeśli idzie o filozofię. Przyjaciel Kartezjusza, Marin Mersenne, najpoważniejszy intelektualny przeciwnik Różokrzyżowców, potępiał nauki hermetyczne nie tylko w imię katolickiej ortodoksji, lecz również w imię emancypacji rozumu, metodologicznej poprawności i czystości filozofii i matematyki³⁷. Inaczej jednak kwestia ta prezentuje się w dłuższej, sięgającej XX w., perspektywie. Matematyka, pojmowana jeszcze w XVIII stuleciu jako nauka o liczbach i figurach geometrycznych, posługująca się metodą dedukcyjną, wyłamała obecnie ramy wszelkich definicji³⁸. Referując tę kwestię Richard Courant stwierdza, że „nie udało się dotąd znaleźć określenia, które charakteryzowałoby matematykę w pełni i zadowalało choćby samych matematyków. Jakie są jej cechy wyróżniające, jest kwestią sporną”³⁹. Dlatego też dwudziestowieczni autorzy proponują zastąpić definicję matematyki pewnym jej obrazem:

Matematyka jako wyraz myśli ludzkiej odzwierciedla czynną wolę, kontemplacyjny rozum i dążenie do doskonałości estetycznej. Jej podstawowymi elementami są: logika i intuicja, analiza i konstrukcja, uogólnienie i indywidualizowanie. Różne tradycje podkreślały różne spośród tych przeciw-

*stawnych sil, walka o ich syntezę stanowi o żywotności, użyteczności i ogromnym znaczeniu matematyki*⁴⁰.

„Obraz” matematyki, zaprezentowany przez jednego z najwybitniejszych przedstawicieli tej dyscypliny w XX w., Richarda Couranta, przystawać może do każdej dziedziny nauki. „Czynna wola, kontemplacyjny rozum i dążenie do doskonałości estetycznej” charakteryzowały w równym stopniu siedemnastowiecznych neoplatoników, którzy w doskonałości estetycznej dopatrywali się pierwiastka boskiego, a z dążenia ku pięknu uczynili imperatyw tak uczonego, jak i artysty⁴¹. Podobnie, jeśli idzie o wskazane przez Couranta elementy czy aspekty matematyki - logikę i intuicję.

Inną, nie wskazaną dotąd właściwością wspólną matematyce klasycznej i filozofii hermetycznej jest metoda dedukcyjna. Wymaga ona abstrahowania od większości cech indywidualnych, i to właśnie przesądziło o jej nieużyteczności w konfrontacji ze zjawiskami przyrodniczymi czy społecznymi. Triumf nowożytnego przyrodoznawstwa, reprezentowanego przez Galileusza i Newtona, był triumfem metody indukcyjnej. Przejście od szczegółowego pomiaru do ogólnego prawa stanowi jedyną metodę formułowania zdań (praw) naukowych. Równocześnie jednak tylko charakterystyczne dla dedukcji zubożenie nieskończonego bogactwa właściwości przedmiotów rzeczywistych gwarantuje ogólną ważność twierdzeń matematycznych, prawdziwych „zawsze i wszędzie”. Identyczny cel przyświecał Różokrzyżowcom, którzy szukali - na przekór tendencji epoki analizującej i różnicującej każdą materię - praw uniwersalnych i obiektywnych. Ponieważ praw tych nie znajdowali już w teologii, która miała łączyć, dzieliła, skierowali się ku alternatywom, nieortodoksyjnym poglądom religijnym - oraz ku matematyce. Doświadczenie dwóch najbliższych pokoleń wykazało jednak, że zastosowanie metody dedukcyjnej w dziedzinach nie dość abstrakcyjnych zawodzi; stało się tak w przypadku *Etyki* Spinozy (wyd. pośmiertne 1677) i wielu dzieł powstałych w XVII wieku⁴². Z punktu widzenia naszej analizy ważna jest konstatacja, iż u progu „Wielkiego Wieku” poszukiwanie języka uniwersalnego, zdolnego opisać wszystkie aspekty znanego ówczesnie świata prowadziło w kierunku matematyki z jednej i alchemii z drugiej strony.

3. Proces postępu

Do najważniejszych kategorii zastosowanych w manifestach *Fama* i *Confessio* należy, prócz „alchemii duchowej”, kategoria „postępu” - czy też „postępu możliwości poznawczych” człowieka. Intencją Andreaego było „obwieszczenie” („proklamowanie” - *Ausrufung*) zasad działania i programu tajnego związku Christiana Rosenkreutza⁴³. „Generalna reformacja całego

szerokiego świata", będąca ostatecznym celem związku, możliwa będzie - jak wynika z obu tekstów - tylko dzięki postępowi naukowego poznania. Stąd intencja, aby doprowadzić do spotkania uczonych ze wszystkich krajów i dzięki ich wspólnej pracy „wydobyć na jasne, widoczne światło” (*an das helle offenbare Licht zu bringen*) całą „wiedzę zdobytą w naszym stuleciu” (*in unserem Saeculo mitgeteilte Wissen*)**. Również postawiona przez Andreaego i podtrzymywana przez jego zwolenników teza, iż dotychczasowa nauka znalazła się w stanie kryzysu - który przezwyciężyć będzie można dzięki instytucjonalnej współpracy uczonych - pośrednio dowodzi wiary w możliwość „intelektualnego postępu”.

Zdaniem M.W. Fischera, „umieszczenie w centrum refleksji człowieka wraz z postępem naukowego poznania stanowi wybitnie renesansowy rys antropologii pisarza”⁴⁵. Interpretacja „postępu” jako „postępu ludzkiej wiedzy” znana była przecież w Średniowieczu. Nowatorstwo ujęcia Andreaego, później zaś Francisca Bacona, zasadało się na tym, że uzależnili oni postęp wiedzy od zmian w sferze społecznej, to znaczy od reformy systemu badań, kształcenia oraz upowszechnienia wiedzy. Pamiętać również należy, że pojęcie „postępu naukowego poznania”, rozwinięte przez Francisca Bacona i wyniesione przezeń do rangi zwornika systemu, nie pojawiło się w pismach tej klasy autorów, co Michael Maier i Robert Fludd. Ci ostatni utożsamili „postęp” z procesem wewnętrznego doskonalenia jednostki, z procesem analogicznym do procesu transmutacji metali - ograniczonym wszakże do sfery duchowej. Tak więc kontynuatorzy programu Andreaego w Anglii rezygnowali zarówno z perspektywy postępu dokonującego się w szerszej skali społecznej, jak i w sferze materialnej. Podobne ambiwalencje (postępu indywidualnego i zbiorowego, naukowo-technicznego i duchowego), widoczne w piśmiennictwie Różokrzyżowców, miały źródło w zależności autorów od różnych tradycji religijnych, filozoficznych a nawet politycznych, ale tkwiły one również w samym pojęciu „postępu”.

W patrycystyce i średniowiecznej scholastyce „postęp” utożsamiony został z „dążeniem do Boga”, z procesem duchowego dążenia człowieka do życia wiecznego. Święty Augustyn podkreślał, iż kto dążył będzie ku światłu, ten zostanie stopniowo oświecony (*in lucern procedens, paulitim progrediendo illuminatur*)⁴⁶. „Postęp” identyczny jest tu z drogą ziemskiego życia chrześcijanina; w tradycji żywej do schyłku XVII w. sprowadzony zostaje do „ziemskiej pielgrzymki”⁴⁷. Takie rozumienie interesującej nas kategorii nieobce było - jak się przekonamy - również Różokrzyżowcom.

W opozycji do tradycji patrystyczno-scholastycznej pojawiły się już w Średniowieczu interpretacje wiążące postęp nie tylko z dążeniem ducha ludzkiego do Boga i zbawienia. Święty Tomasz z Akwinu (ok. 1225-1274) nauczał - pod wpływem nauki arystotelejskiej - iż wiedza ludzka ulegnie z biegiem czasu „pomnożeniu” (*augmentum*); w tym ujęciu celem ducha

ludzkiego jest „stopniowe” (*paulitum*) i „postępujące” (*processisse*) poszukiwanie źródła rzeczy⁴⁸. Inaczej jeszcze Duns Szkot (ok. 1270-1308), który dopatrywał się w postępie rodu ludzkiego „wzrostu prawdy” (*In processu generationis humani semper crevit notitia veritatis*)⁴⁹.

Podobne twierdzenia prowadziły do relatywizacji Autorytetu: tak starożytnych pisarzy, jak i ojców Kościoła. W epoce nowożytnej zaowocowały Poczuciem wyższości nad uczonymi Antyku. Wszakże już dla Alberta Wielkiego (ok. 1206-1280) nie ulegało wątpliwości, że wiedza starożytnych nie stanowiła alfy i omegi ludzkiego poznania, ale że „przygotowała” ona jedynie i „otwarła drogę” ku dalszym odkryciom. Warto zwrócić uwagę na fakt, że Albert użył pojęcia „odkrycia” (*inventio*), które w powiązaniu z „postępem” przydało temu drugiemu nowej jakości. „Postęp” oznacza tu odkrywanie przez człowieka nieznanych mu wcześniej zjawisk i faktów, względnie nawet praktyczne wyzyskanie wiedzy o zjawiskach. Jesteśmy tu o krok od pojęcia „eksperymentu” z jednej i „wynałazku” z drugiej strony. Pojęcia te nieobce były Rogerowi Baconowi (ok. 1214-1294), który twierdził, że dzięki „filozofii eksperymentalnej” można będzie odsłonić tajemnice Natury i wpływać na bieg rzeczy ziemskich. Znajomość Natury - zdaniem tego myśliciela - umożliwi przedłużanie życia ludzkiego, pozwoli konstruować maszyny latające, samobieżne pojazdy poruszające się na lądzie i pod wodą itp.⁵⁰

Jakościowe zmiany, jakie dokonały się w epoce nowożytnej co do interpretacji zasady uniwersalnego postępu, najpełniej zapewne wyrazili Giordano Bruno i Francis Bacon. Uczeni ci, przepojeni dumą z najnowszych osiągnięć nauki i techniki, odważyli się zakwestionować autorytet i rzekomą nieomylność starożytnych. Bruno dowodził, iż naturalnym biegiem rzeczy starsi dysponować muszą większym doświadczeniem niż młodzi: „jesteśmy starsi i mamy za sobą więcej lat niż nasi poprzednicy”⁵¹. Francis Bacon zaś dodawał, iż czasy najnowsze były świadkami odkryć, o jakich starożytni nawet nie śnili: odkrycia nowych lądów i nowych gwiazd, wynalazków druku, prochu i busoli. „Te trzy wynalazki - pisał - zmieniły całkowicie oblicze rzeczy i stosunki na świecie: pierwszy w dziedzinie nauk, drugi w sztuce wojennej, trzeci w żegludze morskiej. W ślad za tym poszły niezliczone dalsze zmiany, tak że żadna władza, żadna sekta, żadna gwiazda nie wywarła - zdaje się - większego skutku i jakby wpływu na sprawy ludzkie niż te wynalazki mechaniczne”⁵². Odnosząc się do sporu pomiędzy „nowożytnikami” i „starożytnikami” Bacon stwierdzał, iż przesadna część dla starożytnych stanowi „jałowy sprzeciw wobec postępu wiedzy”. Podobnie Kartezjusz sądził, że zwolennicy Arystotelesa są jak „bluszcz, który pragnie wznieść się ponad drzewo, które go podtrzymuje”; w rezultacie pozostaną oni równie nieoświeceni jak ci, którzy nie podjęli jakichkolwiek studiów nad tym filozofem⁵³.

W tym samym duchu, w 1668 r. członek *The Royal Society*, John Glanvill pisał, że w ciągu kilku lat swojego istnienia Towarzystwo osiągnęło

znacznie więcej niż arystoteleicy w ciągu dwóch tysięcy lat. Współcześni przewyższają swoich poprzedników na polu wielu sztuk, w wynikach obserwacji i w dziedzinie wynalazków] skonstruowali bowiem mikroskop, teleskop, termometr i barometr, pompę próżniową i wiele innych urządzeń i instrumentów zwiększających możliwości człowieka⁵⁴.

Francis Bacon łącząc się ze swymi współczesnymi w dezaprobacie dla kultu starożytnych, nawiązywał w pewnym stopniu do myśli Średniowiecza, kiedy naświetlał kwestię postępu w kontekście historii gatunku: „dobrodziejstwa wynalazków mogą rozszerzyć się na cały gatunek ludzki” (*Universum genus humanuni*). W jego interpretacji postęp oznaczał „zwycięstwo Sztuki nad Naturą” (*victoriae cursus artis super naturam*); kiedy indziej znów służyć miał przywróceniu prawdziwych związków pomiędzy człowiekiem i Naturą⁵⁵. Sprzeczność pomiędzy dwoma ostatnimi twierdzeniami Bacona usuwa inna myśl zawarta w *Novum Organum*: zwycięstwo nad Naturą możliwe jest tylko wtedy, kiedy człowiek postępuje jej śladem, innymi słowy - kiedy wykazuje się aktywnością⁵⁶. Fascynacja produktywną aktywnością gatunku ludzkiego każe filozofowi odrzucić „piękne medytacje i spekulacje”, a także zaprzeczyć celowości „dysput” i „magicznych ceremonii”⁵⁷. Wiedza i praktyczne umiejętności pozwolą człowiekowi odzyskać daną mu od Boga a utraconą wskutek grzechu pierworodnego władzę nad przyrodą. W interpretacji Bacona, uniwersalny postęp posiada swój cel i swoje granice. Wyznacza je moment odzyskania dawnej władzy i potęgi, wypełnienia przez Boga przyrzeczenia danego człowiekowi w chwili jego stworzenia⁵⁸. Postęp naukowego poznania przywraca więc - w opinii angielskiego myśliciela - człowieka Bogu; prowadzi wszystkich przedstawicieli gatunku, całą ludzkość ku zbawieniu.

Tajemna wiedza i umiejętności reprezentowane przez członków Domu Salomona z *Nowej Atlantydy* nie prowadzą - jak możemy stwierdzić - do „odkryć” w dosłownym tego terminu znaczeniu. Umożliwiają raczej „przypomnienie” wiedzy dostępnej ongiś człowiekowi. Jeśli przyjmiemy podobną interpretację, wówczas w innym świetle ukaże się nam fundamentalna dla dzieła Bacona kategoria „inwencji” - rozmyślnego i planowego badania zjawisk przyrody. „Inwencja” doprowadzić może ludzi do wyższego stanu świadomości, przecież ów stan „wyższy” nie jest bynajmniej stanem „nowym”. Odkrycia w dziedzinie medycyny i techniki Bacon rozumiał więc jako środki dane od Boga, które umożliwią człowiekowi bezpieczny i szczęśliwy żywot, identyczny z egzystencją pierwszych rodziców w Raju.

Jeśli uwypukliliśmy tu religijny kontekst baconowskiej koncepcji postępu, to nie tylko dlatego, iż w długiej tradycji myśli europejskiej, prowadzącej od encyklopedystów XVIII w., poprzez pozytywistów i marksistów do szkoły frankfurckiej, był on pomijany lub nie doceniany⁵⁹. Problem postępu wiedzy jako jedyne go środka zapewniającego gatunkowi ludzkiemu powrót do rajskiej szczęśliwości stanowi - mniej lub bardziej widoczną - nie

przewodnią całego piśmiennictwa Różokrzyżowców. W ich twórczości kategoria postępu przybiera skończony, historyczno-religijny wymiar - określa go zawsze *Biblia* z jej wizją człowieka stworzonego „na podobieństwo Boga”, następnie zaś skazanego na cierpienie, głód i choroby. Koncepcja jego „odrodzenia poprzez wiedzę” stanowiła analogię do teologicznej zasady „odrodzenia poprzez wiarę”⁶⁰. Różnice pomiędzy poszczególnymi autorami polegały w tej materii na tym, iż u jednych wiedza ta posiada bardziej naukowy (Andreae), u drugich zaś bardziej duchowy charakter. W każdym wypadku bliska była tradycji gnostycznej, z jej koncepcją człowieka jako upadłej istoty wyższej, „upadłego anioła”.

Istniały, rzecz jasna, inne jeszcze niż gnoza odniesienia. W twórczości Andreaego pojęcie „uniwersalnego postępu” uzyskało wyznaniową, specyficzną luterzańską konotację. Dla niemieckiego autora „postęp” równoznaczny jest z naukowo-religijną „nową reformacją”. Ostatnie pojęcie nie było znane ani Baconowi, ani działającym w Anglii Różokrzyżowcom; również niektórzy autorzy z Niemiec odrzucali tradycję reformacyjną na rzecz bardziej, ich zdaniem, uniwersalnej formuły mistyczno-alchemicznej⁶¹. Z kolei na gruncie refleksji mikro- i makrokosmicznej, uprawianej przez Michaela Maiera, „postęp” miał charakter ściśle duchowy i wiązał się z samowiedzą jednostki. Również w dziele Roberta Fludda wyzwolenie zbiorowe ustąpiło indywidualnemu, możliwemu dzięki alchemii duchowej.

Zwrot ku problematyce jednostkowego doświadczenia, doskonalenia duchowego a nie naukowego, pociągnął znamienity powrót do średnio-wiecznej koncepcji postępu jako „wędrówki” lub „pielgrzymki” - prowadzącej ku wyzwoleniu. W tym duchu wypowiadał się Maier w *Themis Aurea* przypominając, iż „wiele świętych i innych tekstów głosi, że w tym życiu jesteśmy sami pielgrzymami i gośćmi, wędrującymi do niebiańskiej ojczyzny” (*daß wir in diesem Leben allein Pilgram und Fremdlinge seyen, vnnnd nach dem himmlischen Vaterland wandern sollen*)⁶². Maier przykładał zasadnicze znaczenie do tej myśli, toteż z obowiązku podjęcia przez adeptów „niewidzialnego kolegium” trwającej sto lat wędrówki po świecie uczynił „szóstą i ostatnią zasadę” bractwa Christiana Rosenkreutza⁶³. Tłumacząc przyczyny, dla których założyciel stowarzyszenia wprowadził taki przepis, stwierdzał:

[...] nach so lange Zeit etwan eine Gelegenheit sich erzeigen, darin die Tugend und Warheit wider die Laster vnnnd Irrthumb oberhand behalten würde. Wir sehen vnnnd erkennen auch, wie grosse Veränderung in der Welt hierzwischen vorgelauffen, so viel die freyen Künste belanget, sonderlichen in Teutschland, auch viel trefflicher Sachen erfunden, vnterschiedliche grosse Mißbrauch geoffenbaret, vnnnd abgeschaffet [...] Darumb dann auch so viel weniger weiterer Verzug hat sollen gebraucht werden, diese Fraternität durch die „Famam”, „Confessionem”, vnnnd andere Schriften zu offenbaren. Vnd zwar wann wir deß ersten Stiffers Gemüth ein wenig besser besehen, hat er

*diese Societet hundert Jar verborgen haben wollen, nach welcher Zeit Verfliessung ihnen sich in Schrifften zu offenbaren, frey gelassen*⁶⁴.

4. Tajemnica i symbol

Zgodnie z definicją myśl hermetyczna bazowała na pojęciu „tajemnicy”. Zadaniem filozofa było poznanie i zrozumienie ukrytych, czy też tajemnych duchowych sił rządzących Uniwersum; chociaż rezultat wysiłku poznawczego służyć miał całej ludzkości, to jako taki nie mógł być komunikowany ogółowi. Utrzymywany był w tajemnicy przez jednostki, znacznie jeszcze częściej przez małe grupy adeptów - co prowadziło do prawdziwego „kultu tajnych stowarzyszeń”*⁵. Bez względu na to, czy stowarzyszenie o charakterze tajnym pozostawało - jak w wypadku Różokrzyżowców - bardziej ideą niż rzeczywistością, czy też istniało realnie - jak *Dom Salomona Ashmole'a* - tajemnica spełniała, czy też spełniać miała, wiele funkcji natury tak religijno-filozoficznej, jak społecznej i psychologicznej.

Jeśli idzie o pierwszą z wymienionych funkcji, to zachowanie tajemnicy nakazywał szczególnie, religijny charakter wiedzy o Naturze. Deifikacja Natury, właściwa hermetyzmowi, prowadziła bezpośrednio do sakralizacji wszystkich zdań i formuł odnoszących się do niej. Posłużywszy się terminologią Mircea'i Eliadego można by określić nowożytne sądy o Naturze jako „hierofanie”, a więc nośniki świętości, a całość podobnej wiedzy - w ślad za innymi już autorami - jako odpowiednik gnozy⁶⁶. Konsekwencją było powszechne wśród hermetystów przekonanie, iż tylko osoba zachowująca czystość duchową godna jest dostąpić prawdziwej wiedzy, która ze względu na swój sakralny charakter stawała się rodzajem objawienia. Jeśli tak, to filozof - bardziej mag niż przyrodznawca - winien treść tego objawienia zachować dla siebie lub sobie równych⁶⁷. Kolejną implikacją tego sposobu myślenia była obawa przed niepożądanymi skutkami, jakie pociągnąć musiałyby udostępnienie wiedzy o Uniwersum niepowołanym, profanom. Wiedza posłużyłaby w takim wypadku siłom zła - tym samym obróciłaby się przeciwko ludziom. Chroniąc ludzi przed niekontrolowanymi skutkami wiedzy, tajemnica chroniła równocześnie *gnosis* przed profanacją.

Podobny sposób myślenia charakterystyczny był dla obu pokoleń Różokrzyżowców. Przed możliwością utraty przez uczonych kontroli nad wydartymi Naturze tajemnicami przestrzegał Andreae w *Turm der Babel*, w *Turbo* i *Christianopolis*⁶⁸. Nawet Francis Bacon, entuzjasta postępu naukowego i technicznego, wyrażał na kartach *Nowej Atlantydy* swoje wątpliwości co do niekontrolowanego przez władzę, żywiołowego rozwoju nauki⁶⁹. Właściwy, głębszy sens istnienia „niewidzialnego kolegium” płynął z przeświadczenia o religijnym i wyjątkowym charakterze wiedzy, jaką dysponowali członkowie związku. Omawiana już ilustracja z *Colegium Rhodo-Stauroticum* Schweig-

harta nie pozostawia wątpliwości co do tego, iż nierozważny adept ukarany zostanie w najsurowszy sposób; konsekwencje poniesie również jego otoczenie⁷⁰.

Niemniej ważne były społeczne i psychologiczne funkcje tajemnicy. Cementowała ona związki pomiędzy jej depozytariuszami, a więc nadawała nawet odległym przestrzennie i sporadycznym więzom międzyludzkim trwały duchowo, jednocześnie zaś rzeczywisty charakter⁷¹. Dobrze ilustrują ten problem zasady *Society of the Sun (in Aries)*, którego to członkowie spotykać się mieli tylko raz w roku - i to wyłącznie w „celu przybrania Synów”. Doroczne spotkania bractwa Christiana Rosenkreutza wspominał Michael Maier w *Themis Aurea* i *Silentium Post Clamores*⁷². O fizycznym oddaleniu Różokrzyżowców czerpiemy wiedzę zarówno z obu manifestów Andreaego, jak i z *Chymische Hochzeit*, z którego to utworu dowiadujemy się, iż kawalerowie zakonu „złotego runa i złotego kamienia” spotkali się jeden, jedyny raz - w dniu swojej inicjacji do tajnego stowarzyszenia⁷³. W apokryficznych relacjach siedemnastowiecznych, opisujących brzemienne w skutki dla narratorów spotkania z Różokrzyżowcami, adepci pojawiają się zawsze pojedynczo; nikt nie widział dwóch Różokrzyżowców jednocześnie!⁷⁴. Identycznie prezentowani są członkowie „niewidzialnego kolegium” na rycinie z traktatu Schweigharda (por. il. nr 18). Tak więc tajemnica wiążąca adeptów tworzyła *defacto* stowarzyszenie; bez niej byłoby ono jedynie nieuchwytną siecią przyjacielskich bądź czysto zawodowych kontaktów. Z tego też punktu widzenia przyjacielski krąg Andreaego prezentuje się jako tajne, a więc związane tajemnicą bractwo hermetycznych filozofów. Powyższa zasada zachowuje swą prawomocność również w odniesieniu do siedemnastowiecznej „manii Różokrzyżowców”. Kolegium Christiana Rosenkreutza nie zawiązało się ani w XVII, ani tym bardziej - jak głosiła „legenda założycielska” - w XIV w. Powszechna wszakże wśród nowożytnych elit świadomość jego tajnego charakteru i ograniczonego do „wybranych” składu powodowała, iż każdy adept filozofii neoplatonickiej i hermetyzmu mógł poczuć się faktycznym członkiem „niewidzialnego kolegium”. Okoliczność ta w znacznym stopniu tłumaczy może, że tak wielu autorów uznało się Różokrzyżowcami i przyznawało do przynależności do ich stowarzyszenia⁷⁵.

Popularność idei „niewidzialnego kolegium” odsłania kolejną, nieco paradoksalną funkcję tajemnicy. Zapewniając elitarny charakter stowarzyszenia, przyciągała nowych, licznych kandydatów. Snobizm, chęć uczestnictwa w wąskim i stawiającym wysokie wymagania swym członkom związku zapewniały wysoką frekwencję każdemu - istniejącemu realnie, czy też tylko symbolicznie - przedsięwzięciu⁷⁶. Mechanizm ten z całą wyrazistością ujawnić się miał w następnym, osiemnastym stuleciu, kiedy to dziesiątki tysięcy ludzi, z takich czy innych względów aspirujących do wysokich pozycji społecznych, zapragnęły wstąpić do łóż wolnomularskich⁷⁷.

Tajemnica spełniała inną jeszcze ważną funkcję natury tak społecznej, jak i psychologicznej. Jeśli dany związek zaistniał formalnie i faktycznie, tajemnica stanowić mogła poważny instrument wychowawczy; konieczność jej zachowania dyscyplinowała i cementowała związek⁷⁸. Jednocześnie wzmacniała głębię przeżycia świętości, bez względu na to czy dane „hierofanie” posiadały charakter religijny *par excellence*, czy były tylko zsakralizowanymi przednaukowymi sądami o Naturze⁷⁹. Wgląd w tę, ze swej istoty niezwykle intymną, sferę daje nam szczęśliwie zachowane podwójne świadectwo Eliasa Ashmole'a, dotyczące jego uczestnictwa w związku Williama Backhouse'a. W mistycznym poemacie napisanym zapewne niedługo po inicjacji, Ashmole utrwalił przeżycia trwającego całą noc, aż do południa następnego dnia misterium, zakończonego aktem położenia dłoni na głowie przyjętego. Poemat ukazuje dwa, równoległe toczące się procesy: alchemicznej transmutacji (*my crude Mercury's transmute to Gold*) oraz duchowej odnowy, rozumianej jako ponowne narodziny:

*Your Son! 'This soe! for I begin to finde,
Your Auncestors large Thoughts grow in my Minde:
I feele that noble Blood spring in my Heart,
Which does intytle me to some small parte
Of grande sire Hermes wealth; and hope to haue
Interest in all the Legacies he gave,
To his Successiue children; from whome too,
I must derive what is confer'd by youj^o*

Wymienione funkcje tajemnicy, przejawiające się już w efemerycznych późnorennesansowych „akademiach”, ugruntowane w teorii i praktyce ruchu Różokrzyżowców, pełne i doskonałe rozwinięcie znalazły dopiero w spekulatywnym wolnomularstwie XVII i XVIII w. Wielorakie funkcje tajemnicy przechowywanej przez adeptów wiązały się bezpośrednio z symbolizmem języka - objawiającego boskie tajemnice, równocześnie jednak skrywającego je przed oczyma profanów. Jak pamiętamy, manifestował się on na gruncie hermetyzmu w formie hieroglifów i emblematów. Nie inaczej rzecz przedstawiała się w przypadku siedemnastowiecznych Różokrzyżowców. Szczególnie twórczość Michaela Maiera bogata była nie tylko w symbole, lecz także prezentowała charakterystyczny dla tradycji ezoterycznej punkt widzenia na genezę, historię i rolę symbolicznego opisu świata. Typowość poglądów niemieckiego alchemika nie wyklucza przy tym faktu, iż wykazywał on sam wielką inwencję w dziedzinie kreowania i interpretowania symboli, że jego prace tchnęły poetyckiego ducha w manifesty i enuncjacje Różokrzyżowców.

Symbolizm był przedmiotem refleksji zwłaszcza w *Themis Aurea* i *Silentium Post Clamores*. Oba traktaty Maiera, bezpośrednio odnoszące się do zasad i celu działania „niewidzialnego kolegium”, podkreślały znaczenie

dwóch odrębnych form symbolicznego przekazu: formy ustnej i pisemnej. Przy czym ta ostatnia również występowała w dwojakiej postaci:

Dass auch vor alten Zeiten bey andern Nationen vnnd Völckem, Philosophische Fraternitäten, Collegien vnnd Gesellschaften gewesen, welche die Geheimnissen der Natur, vnnd diese Medicin mit höchstem Fleiß, vnd viel hundert Jar gleichsam von Mund jren Nachkommenen, so sie auß dem andern Philosophen erwehlet hinder lassen haben. [...] Es haben die Egypter zweyerley Buchstaben oder Schrifften gehabt, die Gemeine und die Heilige [podkr.: T.C.J, so durch Figuren und Natur oder Eygenschaften der Thier vorgebildt wird. [...] Vnnd wurde das gemeine Volcke durch die „Hieroglyphica“ bewegt, solchen Thieren, deren Bildnüß in der heyligen geistlichen Sachen, sie gebrauchet zu Verden, sahen, vnnd doch nicht verstehen honten, Göttliche Ehr zubeweisen. Dieses nun ist der Ursprung vnnd Anfang des Egyptischen Aberglaubens, welcher andere Völcker vnnd fast die gantze Welt gefolge⁸¹.

Typowe dla hermetycznej tradycji rozróżnienie pisma egzoterycznego - dla opisu spraw „pospolitych” - i ezoterycznego - które wyraża głębsze problemy duchowe i religijne - Maier uzupełnia interesującym dla nas spostrzeżeniem na temat źródła przesądów religijnych. Jeśli w jego opinii przyczyna bałwochwalstwa tkwiła w boskiej czci oddawanej hieroglificznym (a więc tylko symbolicznym) wizerunkom zwierząt, to pogląd ten może być dla nas wskazówką co do prawdziwego charakteru religii Egipcjan. Religia ta - zdaniem Maiera - była ściśle monoteistyczna; kapłani czcili nie przybierających zwierzęcą postać bogów, lecz za pośrednictwem zwierzęcej i fantastycznej symboliki opisywali związki pomiędzy Bogiem i człowiekiem⁸². Prawdziwe znaczenie i konsekwencje tych związków zakryte były (i zakryte być musiały) dla zwykłych śmiertelników.

Koncepcja religii starożytnego Egiptu jako źródła chrześcijaństwa znana już była - jak pamiętamy - szesnastowiecznym hermetystom. Maier przejął ją i upowszechnił w najbardziej radykalnej postaci: religia Egipcjan pod wielom względami stała wyżej od chrześcijaństwa! Najważniejszą przyczyną owej wyższości był, bez wątpienia, ezoteryczny charakter wiary starożytnych. Myśl tę niemiecki Różokrzyżowiec rozwija w *Silentium Post Clamores*:

Es haben die Egyptier ihre sonderliche Götter, nemlich „Sigalion“, oder „Harpocratem“, zu sampt dem „Sphynge“ auff die Altar zusetzen pflegen, die Verschwiegenheit darmit anzusetzen, wie dann auch die „Pythagorej“ fünff gantzer Jahr deß Stillschweigens sich beflissen, vnnd noch an jetzo solches von der Fraternität [des R.C.J wird in acht genomment, damit die Geheimnissen der Natur nicht ohne Vnderscheyd Männiglichen werden geoffenbaret, vnnd vnder die Fusse getreten⁸³.

W łańcuchu ezoterycznej tradycji, łączącej egipskich kapłanów poprzez pitagorejczyków, z bractwem Christiana Rosenkreutza, naczelną zasadą pozostawało milczenie; adepci prawdziwego kultu zohowywali się do trwającego przez pięć lat milczenia. W takim kontekście tajemnica ujawnia

nie tylko swój sens religijny, lecz także społeczny. Wspólnota duchowa ludzi, którzy przeszli zwycięsko przez próbę milczenia, musiała być szczególnie silna⁸⁴. Jak wynika z wywodu Maiera, milczenie jako praktyczna forma tajemnicy łączy się bezpośrednio z symbolicznym, względnie alegorycznym językiem religii Egipcjan. Prawda skrywa się pod liśćmi hieroglifów przed oczyma niepowołanych; ci którzy potrafią zrozumieć jej sens - milczą⁸⁵.

Tajemnica i milczenie, symbol jako język religii - to zasady, które przyświecały również poganom - Rzymianom, Grekom i Arabom (znamiennie, iż do pogan Maier nie zalicza ani Egipcjan, ani Pitagorejczyków): *alle Zeiten, Stätte, Stände und Personen, gemeine vnnnd sonder ihre „Secreta“, vnnnd Geheimnüssen gehapt vnnnd haben, welche man erforschen, oder darwieder thun solle*⁸⁶. Wtajemniczeni w prawdy religijne tworzyli odrębne „kolegia i stowarzyszenia” (*Collegien und Gesellschaften*), których członkowie rozpoznawali się i porozumiewali za pomocą specjalnych znaków. Tajemnicą objęte były zarówno miejsce dorocznych spotkań adeptów, jak i ich czas i skład osobowy. Kwestii owych tajemnych znaków, umożliwiających adeptom rozpoznawanie się w tłumie i wymianę niezbędnych informacji, Maier poświęcił szczególnie wiele uwagi w *Themis Aurea* - w kontekście zasad regulujących życie „niewidzialnego kolegium” Rosenkreutza. Ukryty pod symbolami i alegoriami znany nam już opis miejsca spotkań członków stowarzyszenia poprzedza autor następującą informacją:

*Was aber es vor ein Ort, oder wo, vnnnd zu welcher Zeit solche Versammlung vnnnd Zusammenkunfft geschehe, kan man nicht eygentlich benennen. Mögen also diese Vmbständt ändern [...] noch zur zeit verborgen bleiben, ob wir gleich von dem Ort jrer Wohnung gnugsamlich, durch „aenigmata“, wie sichs gebüret, in „symbolis aureae mensae“ im 6. Buch tractiret, darmit wir vielleicht recht angetroffen, oder warn.*⁸⁷.

Poprzez symbolizm języka i milczenie - jako praktyczne manifestacje tajemnicy - dochodzimy w tym miejscu rozważań Maiera do całkowicie nowej funkcji tajemnicy. Sfera tajemnicy rozszerza się z religijnych czy też filozoficznych prawd, znanych adeptom, na całą działalność organizacyjną. Sprawa „niewidzialności” związku Rosenkreutza, budzącą tak wiele kontrowersji, zostaje na nowo zinterpretowana i skonkretyzowana. Jeśli z opisów zawartych w utworach Andreaego wysnuć mogliśmy wniosek, iż „niewidzialność” braci była raczej poetycką metaforą, a w praktyce wynikała z faktu całkowitego wtopienia się adeptów w środowisko, to *Themis Aurea* Maiera ujawnia istnienie tajnego związku *sensu stricto*, to znaczy związku, którego struktury, członkostwo, miejsce i czas zebrań ukryte są przed oczyma niepowołanych. Tak rozumiana tajemnica przenosi nas w dziedzinę społeczno-prawną: z racji swojego tajnego charakteru bractwo Rosenkreutza sytuuje się poza systemem prawnym kraju, w którym działa; staje się niezależne nie tylko od społeczeństwa, lecz także od władzy politycznej, która nie wie nic o istnieniu związku, tym samym nie może regulować jego działalności.

Przypomnijmy w tym miejscu, iż identycznie jak Maier tajemność kolegium Różokrzyżowców interpretował anonimowy autor pamfletu *Frater Crucis Rosatae* z 1617 r., który pośród licznych zastrzeżeń wysuniętych pod adresem założyciela związku i jego współwyznawców, wymienił również fakt nielegalności kolegium, brak zarówno boskiego, jak i ludzkiego nadania⁸⁸. W opinii Michaela Maiera ów brak politycznej czy prawnej legitymacji nie mógł, rzecz jasna, stanowić przeszkody w działalności związku, jako że jego tajny charakter wynikał z wielowiekowej tradycji religijnej i filozoficznej, i że sankcjonowany był wyższym, boskim porządkiem świata. Jeśli władza cywilna nie chciała pogodzić się z tym faktem - łamała tym samym porządek Natury i stawiała się poza społeczeństwem. Widzimy więc, iż prawno-polityczne konsekwencje teorii tajnego związku były poważnej natury. Godziły one - na razie tylko pośrednio - w kształtującą się w epoce nowożytnej koncepcję suwerennej, a więc absolutnej władzy monarchy - tożsamego z państwem i jego prawem i instytucjami⁸⁹. Teoria tajnego związku Maiera budowała podwaliny pod konkurencyjny program, afirmujący pełną religijną i polityczną autonomię jednostki, na razie tylko jednostki wybitnej. Koncepcja wolności politycznej kształtowała się jako utopia tajnego związku⁹⁰.

Społeczny i prawno-polityczny aspekt tajemnicy realizowanej poprzez związek tajny prowadzi nas do jednej jeszcze, nieco odrębnej kwestii »niewidzialnego kolegium" Różokrzyżowców jako związku inicjacyjnego.

5. Związek tajny jako związek inicjacyjny

Polityczno-prawne konsekwencje utopii tajnego związku nie mogą nam przesłonić faktu, iż jedynym źródłem tajemnicy pozostawała w nim religia, czy też religijnie interpretowana wiedza o Naturze. Religijne źródło stowarzyszenia determinowało zasady jego działania, kryteria przyjęcia do wspólnoty, a także sam jej charakter, który określić moglibyśmy jako *inicjacyjny*. Pod tym względem wizja związku, wykreowana w piśmiennictwie Różokrzyżowców, bliska była zasadom znanym wielu kulturom - tak archaicznym, jak i nowoczesnym.

Inicjacja może być zdefiniowana jako „ceremonialne (rytualne) przejście od jednego stanu egzystencji do innego", które to zazwyczaj towarzyszyło zmianom w społecznym statusie jednostki⁹¹. Podobne „ryty przejścia", włączając w nie chrzest, regulowały akt wejścia do wspólnoty religijnej lub, jak w przypadku ślubu, moment radykalnej zmiany społecznej pozycji mężczyzny, i wejścia do nowej grupy rodzinnej w przypadku kobiety. W wielu kulturach do szczególnie ważnych rytuałów należały te, które związane były z przejściem mężczyzny od stanu dzieciństwa do dorosłości lub też, co łączyło się często z pierwszą okolicznością, z inicjacją seksualną.

Ryty towarzyszące wejściu do społeczności dorosłych lub też do odrębnych grup wewnątrz tej społeczności - związków zawodowych (cechów, korporacji) lub religijnych (bractw świeckich, zakonów duchowych i rycerskich) zawierały zazwyczaj elementy próby, jakiej poddawany był kandydat do związku, a także symbolicznie wyrażony temat śmierci i ponownych narodzin⁹². Próby mogły mieć różnorodny charakter i sprawdzać zarówno fizyczną jak i psychiczną odporność postulanta; w określonych przypadkach przybierały formę sprawdzianu czy też egzaminu sprawności zawodowej. Zróznicowane były również funkcje tak rozumianej próby.

Utrudniając przejście od jednego statusu do drugiego, próby ukazywały, jak ważna była zmiana i podnosiły wartość nowego statusu w oczach kandydata. Działał tu prosty i sprawdzony mechanizm psychologiczny, o którym wspominaliśmy przy okazji tajemnicy: im trudniej jest uzyskać przepustkę do określonej grupy, tym bardziej jej posiadanie staje się pożądane. Trudności z uzyskaniem danego statusu społecznego podnoszą równocześnie jego rangę w oczach tych, którzy już go posiadają - co dodatkowo wzmacnia więzy między członkami grupy. Spoistości grupy sprzyja również świadomość, iż każdy jej uczestnik przejść musiał przez identyczne próby. Rytuał przyjęcia wywoływał jeden jeszcze efekt psychologiczny, ważny z punktu widzenia funkcjonowania związku: silny stress może podwyższyć gotowość jednostki do przyjęcia nowych idei i wartości lub uławić nauczanie się tajnych formuł i znaków właściwych dla nowego statusu. Strach i ból (tak fizycznej, jak i psychicznej natury) bywa pomocą dla pamięci - okoliczność tę wykorzystują wszyscy zwolennicy kar cielesnych, nie bacząc na to, że wyuczona dzięki przemocy lekcja może być opacznie przyjęta⁹³.

Wstrząs psychiczny towarzyszący próbom „rytu przejścia”, przez zwolenników psychologii głębi nazywany jest szokiem inicjacyjnym. Zgodnie z ich koncepcją, może on być przyrównany do szoku, jaki towarzyszy narodzinom człowieka. Teoria ta tłumaczy zasadę symbolicznie wyrażoną w rytuale inicjacyjnym: śmierci kandydata i jego ponownych narodzin. W religijnych misteriach zasada przybiera, z definicji, wymiar eschatologiczny; w misteriach świeckich czy parareligijnych ogranicza się do sfery społecznej: postulant opuszcza na zawsze jedną grupę społeczną na rzecz drugiej; kierunek zmian jest więc nieodwracalny⁹⁴. Nieodwracalność nowego statusu staje się dodatkowym czynnikiem wzmacniającym spoistość związku inicjacyjnego.

Wskazane powyżej, z konieczności w skrócie, właściwości „rytów przejścia” i organizacji inicjacyjnych sugerują, iż najdoskonalszą formą związku tajnego musiała pozostawać forma inicjacyjna. Kryterium skuteczności wspierało w tym wypadku zasadę religijnego (czy też pseudoreligijnego) wtajemniczenia, zasadę determinującą rytualny w ogólności, zaś inicjacyjny w szczególności charakter stowarzyszenia. Lektura piśmiennictwa Rózo-

krzyżowców prowadzi do wniosku, iż inicjacyjny charakter „niewidzialnego kolegium” był dla nich rzeczą oczywistą. Różnice pomiędzy poszczególnymi autorami rysują się dopiero w odniesieniu do konkretnych form organizacyjnych i rytualnych, jakie przyjęło domniemane bractwo uczonych.

Jak wykażemy w następujących paragrafach, symboliczne przedstawienie związku Rosenkreutza jako gmachu kolegium św. Ducha sugerowało, iż inicjacja Różokrzyżowców nie miała jednorazowego charakteru i była procesem rozłożonym na etapy. W wypadku pism Andreaego - bo o nich tu mowa - wielostopniowość inicjacji, tym samym całej organizacji nie jest sprawą oczywistą⁹⁵. Pewność co do tej kwestii zyskujemy w przypadku piśmiennictwa entuzjastów programu Andreaego. Dotyczy to zwłaszcza *Echa* Sperbera i cytowanych wcześniej rozpraw Maiera. Z tekstu *Echa* dowiadujemy się, że w swej „magicznej szkole i kolegium” Chrystus, „wielki mistrz magii”, nauczał na różnych poziomach, oraz że zróżnicowanie poziomów nauki znalazło odbicie w organizacyjnej strukturze szkoły⁹⁶. W twórczości Michaela Maiera kwestia „niewidzialnego kolegium” jako związku inicjacyjnego o wielostopniowej strukturze urosła do rangi głównego tematu.

Swoje rozważania na temat bractwa Christiana Rosenkreutza Maier poparł obszernym wywodem historycznym, z którego wynika, że forma organizacyjna kolegium jako związku inicjacyjnego przesądzona została już przed tysiącletiami. „Niewidzialne kolegium” Różokrzyżowców jest dziesiątym w kolejności stowarzyszeniem tego rodzaju. Poczet antenatów otwierają - co oczywiste - kapłańskie kolegia starożytnego Egiptu. One też stanowiły niedościgły wzór dla wszystkich późniejszych organizacji⁹⁷. Należały do nich kolejno: założone przez Orfeusza, „pierwszego greckiego kapłana”, kolegium eleuzyjskie (sztuka „parabolicznych alegorii” wprowadzona przez Orfeusza znana była również kapłanom misteriiw dionizyjskich w Beocji), następnie kolegia samotrackie, „mędrców perskich, czyli Chaldeczyków”, braminów w Indiach, które „stało się najgłośniejsze w świecie”, kolegium Apolloniusa w Etiopii, pitagorejczyków w Grecji i Italii, arabskie w Arabii, którego adepci „bardzo przyjacielsko i godnie przyjmowali Christiana Rosenkreutza”, na koniec zaś mauretańskie kolegium w Tessie⁹⁸. Maier podkreśla, że niektórym adeptom - jak na przykład kapłanom greckim - znana była „alchemiczna wykładnia misteriiw”; wszystkich zaś łączyło poświęcenie życia dla kolegium, czystość i zachowanie celibatu, wreszcie - wzorem Pitagorasa - obowiązek pięcioletniego milczenia⁹⁹. Elitarny charakter opisanych tajnych stowarzyszeń, wysoki poziom moralny i intelektualny ich członków sprawiał, iż w niektórych epokach i krajach powierzano im władzę polityczną. Również pod tym względem wzorem był Egipt, gdzie „królowie wybierani byli spośród kapłanów, zaś kapłani spośród filozofów”¹⁰⁰. Wzmianka o politycznych kwalifikacjach i ambicjach egipskich kapłanów-filozofów - zawarta w *Themis Aurea* - pozostaje w związku z planem Andreaego i jego zwolenników, aby

Różokrzyżowcy roztoczyli opiekę nad edukacją przyszłych władców i tym samym wywierali pozytywny wpływ na politykę.

Liczba członków danego kolegium była i jest, w przypadku bractwa Rosenkreutza, niezmienna. Problemu sukcesji - jak stwierdza Maier - nie pozostawia się „prawu Natury”; więzy pokrewieństwa nie odgrywają tu żadnej roli - liczą się wyłącznie moralne i umysłowe kwalifikacje kandydata:

*Vnnd wird in dieser freyen Philosophischen Wahl nicht auff das Recht der Natur, oder Verwandtnuß, ja auch nicht auff die Succession, oder Nachfolger der Brüder, oder eygne Kinder, sondern allein auff die Tugendt, Geschickligkeit, Verschwiegenheit, Gottesforcht vnnd andere Gaben deß Gemüths gesehen*¹⁰¹.

„Cnotliwość, zręczność, dyskrecja i bogobojność” - to zalety, które czynią z Różokrzyżowców - tak jak czyniły ich z poprzedników - idealnych urzędników i doradców panujących. Tymczasem w otoczeniu władców spotyka się ludzi pełnych przywar; wynika to - zdaniem Maiera - z niewłaściwych kryteriów doboru na urzędy państwoweTM. Krytykę panujących obyczajów autor łączy z apoteozą „niewidzialnego kolegium” Różokrzyżowców, które rekrutuje swych członków spośród „najlepszych z najlepszych”. Właściwy dobór następców umożliwia im system prób, którym podołać muszą kandydaci. I w tym wypadku Maier poszukuje historycznej legitymacji dla prezentowanych przez siebie zasad działania tajnego związku. Znajduje je między innymi w obrzędowości starożytnych Greków, w pełnym symbolicznych znaczeń biegu z pochodniami:

*Vor alten Zeiten wurden zu Athen sonderliche Wettungen vnnd Spiel mit angezündeten Fackeln gehalten, „Lampadaphoria” gennent, dem „Prometheo Vulcano”, vnnd der „Minervae” zu ehren [...]. Durch welche Ceremonien dann anders nichts verstanden worden, dann die Vortpflanzung etlicher gewissen Geimnüßen, die weil die ausgelöschte Fackel deß vorgehenden Todt bedeutet, vnnd der folgendte mit einer brennendten Fackel, deß folgendten Leben.*¹⁰³.

Bieg z pochodniami, w istocie sąd boży, wyrocznia wskazująca, jakie są zamiary Boga względem poszczególnych kandydatów, umożliwiał Grekom „próbowanie ducha i umysłu ludzi, tak aby nie dać miecza do ręki szaleńcowi”¹⁰⁴. Przykłady z historii starożytnej, wsparte przykładami z czasów mniej odległych - turniejów rycerskich Średniowiecza - dowodzą, iż kwestię prób, na które wystawiano kandydatów do „niewidzialnego kolegium”, Maier interpretował całkowicie w duchu teorii predestynacyjnej. Wyboru dokonywali nie ludzie - lecz sam Bóg; zadanie śmiertelnych ograniczało się do właściwej interpretacji boskich wyroków. Zgodnie z tradycją hermetyczną, której Maier był konsekwentnie wierny, wola Wszchemogącego objawiała się w tajemnych znakach. Symbol - taki jak zgaszona pochodnia lub pęknięty miecz w ręku rycerza - nie był wytworem ludzkiej wyobraźni, tworem kultury, lecz elementem kodu ustanowionego przez Boga.

Inicjacyjny charakter bractwa Różokrzyżowców sankcjonowała tradycja sięgająca Starożytności, wszakże manifestowała się w niej - w opinii

Michaela Maiera - wola Stwórcy. Inicjacja połączona z elementem Próby czy też sądu bożego wiązała się równocześnie z pojmowaniem świata jako systemu znaczeń. Nie tylko więc Natura, ale i kultura była objawioną księgą, w której zapisane zostały sympatycznym atramentem symboli prawdy o planach i wyrokach ich autora. Problem tajemnicy i inicjacji naprowadza nas na kwestię deifikacji kultury jako kolejnego filaru myśli Różokrzyżowców. Podobny stosunek do tradycji, do duchowego dziedzictwa przeszłości stanowił - naszym zdaniem - logiczną konsekwencję interpretowania rzeczywistości jako racjonalnego gmachu - którego plan przeniknąć mogły umysły „wyższe”, wtajemniczone.

Rozwój utopii tajnego stowarzyszenia w drugim pokoleniu Różokrzyżowców zdaje się potwierdzać powyższą konstatację. Sprawił on zarazem, że pewne niekonsekwencje myśli Andreaego, Maiera i ich współczesnych zostały usunięte i rozwiązane, być może dzięki jej praktycznej weryfikacji. W koncepcji Maiera, na przykład, zwraca uwagę brak pewności co do tego, jak kształtuje się kolejność prób, którym poddany jest postulant i jaki jest związek pomiędzy nimi. Czy próba pięcioletniego milczenia poprzedzać ma „sąd boży”, czy odwrotnie? Czy też, czego wykluczyć nie można, właśnie próba milczenia jest owym sądem, do którego autor przykładał tak wielką wagę? Nie ulega wątpliwości, iż niemiecki filozof hermetyczny nakreślił wyłącznie idealny obraz tajnego stowarzyszenia, nie zastanawiając się nad kwestią konkretnych rozwiązań organizacyjnych. Nasuwa się również Wniosek, że poza zakonami rycerskimi, wspomnianymi w *Themis Aurea*, Maier nie miał przed oczyma żadnej realnie istniejącej organizacji¹⁰⁵. Jego wiedza na temat misterii doby starożytnej nie pozwalała - z braku przekazów źródłowych - na bardziej szczegółowe rekonstrukcje.

Jak sugerowaliśmy w poprzednim rozdziale, powiązania z praktyką określonej grupy społecznej - angielskich prezbiterian - charakteryzują statut działającego w połowie XVII w. *Society of the Sun in Aries*. Wewnątrzorganizacyjna demokracja, zasada obioru „Ojców” i adopcji „Synów” w głosowaniu większością - *by priority Lots* - przybliżając stowarzyszenie inicjacyjne do życiowej praktyki, nie pozbawiały go jednocześnie religijnej legitymacji. Z punktu widzenia rozwoju inicjacyjnych struktur organizacyjnych szczególną wagę posiada fakt, iż Stowarzyszenie Słońca posiadało hierarchiczną, trzystopniową budowę¹⁰⁶.

Trzystopniowa struktura *Society of the Sun in Aries* powiązana była nie tylko z wiekiem adeptów, lecz także ze stopniami wtajemniczenia. „Nowicjusze” nie mieli prawa poznać „Słowa”, a ich wiedza powinna była ograniczać się do zrozumienia „nazwy Stowarzyszenia”. Analogicznie do bractwa Rosenkreutza nazwa Stowarzyszenia posiadała ukryte znaczenie wyrażające cel i po części charakter i program organizacji¹⁰⁷. Swoją drogę ku poznaniu „Nowicjusze” powinni rozpocząć od lektury *Biblii*: pierwszego

rozdziału *Genesis* (*Księgi Rodzaju*), *Psalmów Dawida*, pierwszego rozdziału *Ewangelii św. Jana*¹⁰⁸.

„Synów”, a więc drugi stopień wtajemniczenia, wyróżniał przede wszystkim fakt „adopcji” do związku, wyrażający się w skrótowo tylko opisanym obrzędzie inicjacyjnym:

*The Sons [...] shall receive their Adoption humbly upon their knees; All the Fathers present imposing their right hands upon their heads, and ye Ancientest Father (by priority of Election) shall pronounce the blessing, which is to be taken out of the 33, Ch. of Deut [Jerome] verse 13, 14, 15 and 16 etc.*¹⁰⁹.

„Synowie” mieli być wtajemniczeni w „słowo Stowarzyszenia”, jego „nazwę i znak” oraz inne sekrety - za wyjątkiem „Wielkich Arkanów”¹¹⁰. Zobowiązani zostali do „poważnych studiów *Biblii*”, a także do lektury dzieła Jeana d'Espagneta *Enchiridion Physicae Restitutae* (1608)¹¹¹. Jak wskazywałem, wymienione teksty interpretowane były w epoce nowożytnej w duchu alchemicznym; również pieczęć tajemnicy oraz wyłącznie ustne komunikowanie treści „Wielkich Arkanów” wiązały statuty *Society of the Sun in Aries* z tradycją hermetyczno-alchemiczną. Proces stopniowego wtajemniczenia proponowany przez twórców bractwa stanowić musiał analogię do alchemicznego procesu „transmutacji” - doskonalenia bytu, przechodzenia jego form niższych w wyższe dzięki działającym nań z zewnątrz siłom.

6. Tajemnica a postęp wiedzy

W programie Różokrzyżowców zasady tajemnicy i postępu łączyły się na tyle ściśle, że największy intelektualny adwersarz tego programu, Marin Mersenne uznał za konieczne zaprotestować przeciwko „uroszczeniom alchemików” tworzących „akademię nauk na bazie tajemnic i sekretów”¹¹². W pojęciu Mersenne'a, który był zwolennikiem i propagatorem idei współpracy intelektualnej, wiedza „przekazywalna”, intersubiektywna, a zatem zawsze możliwa do wykorzystania i podlegająca doskonaleniu, znacznie przewyższała wszelkie formy samotnej refleksji. Spór z Różokrzyżowcami, podjęty przez francuskiego filozofa, płynął również z odmiennej interpretacji pojęcia „tajemnicy”, które w żadnym wypadku nie oznaczało zamykania się uczonych na potrzeby społeczne. Takiemu rozumieniu tajemnicy przeczy chociażby apel skierowany do uczonych, w którym autor *Fama* i *Confessio* postulował opracowanie uniwersalnej encyklopedii, mającej służyć edukacji przyszłych pokoleń¹¹³.

Wydaje się, że istoty problemu związanego z ideą „niewidzialnego kolegium” dotknął znacznie później Leibniz, kiedy w 1671 r. nakreślił projekt poprawienia i udoskonalenia wydanej w 1630 r. w Herborn *Encyklopedii* Johanna Heinricha Alsteda¹¹⁴. Leibniz, pełen entuzjazmu dla Baconowskich projektów odnowy i pansoficznego uniwersalizmu Comeniusa,

poddał krytyce postawę Kartezjusza, jego „zarozumiałe dążenie do solipsyzmu”. Samotności Kartezjusza niemiecki filozof przeciwstawił uniwersalną »rzeczpospolitą umysłów“. „Jeśli mamy wierzyć temu - pisał w *Discours touchant la methode* - co opowiada w *Rozprawie o metodzie*, Descartes czytał dość niewiele i spędzał raczej czas na podróżach i wojnach”¹⁵. »Jeden człowiek - dodawał - niewiele znaczy w porównaniu ze związkiem wielu ludzi“, dlatego rzeczywisty postęp ma źródło w przeszłości nauki, w dokonaniach wielu uczonych; również tych, którzy mylili się i błądzili. Zdaniem Leibniza, dzieło Kartezjusza zrodziło się „bardziej z jego geniuszu niż z jego metody“. Postawa francuskiego myśliciela zasługuje na nagane, podobnie jak postępowanie wyznawców kartezjanizmu, którzy „studiują dzieła mistrza, zamiast księgi przyrody”¹⁶.

Różokrzyżowcy również nawoływali do studiowania (pobożnego!) ksiąg Natury. Marzyli o powołaniu międzynarodowej akademii nauk, ale należeli równocześnie do tych, którzy - w opinii Leibniza - gardzili innymi, „jakby samodzielnie mogli dokonać czegoś wielkiego”⁷. Dla Leibniza podmiotem poznania była cała ludzkość, dla Różokrzyżowców zamknięta, działająca w ukryciu grupa uczonych. „Zamiast trzymać się za ręce i prowadzić nawzajem, aby nasza droga stała się pewniejsza, biegamy zdani na łaskę przypadku” - pisał Leibniz - a myśl ta mogłaby odnosić się do programu Andreaego, który nakazywał „niewidzialnym” braciom rozproszyć się po cały świecie, wtopić w tłum i nasłuchiwać, co dzieje się wśród zwykłych śmiertelników”⁸.

Trzeba, rzecz jasna, zastanowić się nad tym, skąd płynęło głębokie przekonanie Różokrzyżowców o niedojrzałości ludzi do tego, aby „trzymać się za ręce i prowadzić nawzajem” ku poznaniu; także przekonanie o tym, że misja szerzenia wiedzy przypada w udziale jedynie wybranym. Wspomnieliśmy wcześniej, iż zachowanie tajemnicy nakazywał religijny charakter wiedzy o Naturze, że charakterystyczna dla tradycji hermetycznej deifikacja Natury prowadziła do sakralizacji teorii przyrodoznawczych. Na gruncie tej interpretacji uczony wywyższony został do rangi prawdziwego „kapłana wiedzy”, depozytariusza świętych tajemnic. Jako dobry kapłan i sumienny nauczyciel wykorzystywał powierzoną mu wiedzę dla dobra ludu; służył radą i uzdrowiał chorych, oświecał możliwych tego świata. Wspierając potrzebujących i kierując nieoświeconymi nie pozwalał im tym samym wyrosnąć z intelektualnego dzieciństwa, stanąć na własnych nogach - choćby za cenę błędu i niepowodzenia. Pod tym względem „oświecenie Różokrzyżowców” dzieliła cała epoka od Oświecenia takiego, jakim widział je Immanuel Kant - jako zerwanie z niezawinioną niedojrzałością, na którą skazała ludzkość religia”⁹.

Wydaje się również, że przywiązanie formacji Różokrzyżowców do ezoterycznej koncepcji wiedzy i poznania miało swe źródło w głębokim pesymizmie co do aktualnego stanu spraw ziemskich. Program Andreaego

i jego sukcesorów wyrastał z krytyki stosunków religijnych i politycznych, z poczucia, iż zarówno teologia, jak i nauka przeżywają głęboki kryzys. Byłoby niekonsekwencją, aby przy podobnej ocenie rzeczywistości zawieńczyć umiejętnościami i dobrej woli ludzi. Należało raczej wbrew woli samego chorego zaaplikować mu skuteczną terapię. Istnieje - naszym zdaniem - pewna analogia między programem Różokrzyżowców, nakładającym specjalne obowiązki na uczonych, zarazem lekceważącym społeczeństwo - a programem oświeconego absolutyzmu. Ten drugi, z jego dewizą „wszystko dla ludu, nic dzięki ludowi”, upowszechnił wizję monarchy jako „pierwszego sługi państwa”, sługi, zarazem surowego nauczyciela, który narzuca uczniom korzystne dla nich zasady¹²⁰. Ekskluzywizm „niewidzialnego” bractwa Christiana Rosenkreutza korespondował z ekskluzywizmem z bożej łaski monarchów. Logiczną konsekwencją tego stanu rzeczy okazał się pomysł Andreaego, aby Różokrzyżowcy starali się wywrzeć wpływ na panujących. Stając u boku władców, kierując nauką i wychowaniem ich następców Różokrzyżowcy mimo woli wywyższali się ponad społeczeństwo, przyczyniając się równocześnie do wywyższenia władców.

„Tajemnica” Różokrzyżowców posiadała więc społeczny i polityczny wymiar. Jako taka miała swe źródło w przekonaniu o intelektualnej i moralnej niedojrzałości społeczeństwa; pogląd ten wspierała wiara, że tylko wybitna, światła jednostka wyposażona w odpowiedni zakres władzy zdolna jest zapewnić społeczeństwu pokój, sprawiedliwość i dobrobyt¹²¹. W paternalistycznie rządzonym państwie zdobycze nauki i techniki znajdowałyby się raczej w gestii panujących niż samych uczonych i wynalazców; dystrybucja dóbr duchowych, z wiedzą na czele, posiadałaby niedemokratyczny charakter. Program Różokrzyżowców odsłania w tym momencie realistycznie zakreślone ramy społeczne i historyczne.

Konstatacja Bacona i Leibniza, że postęp naukowy i techniczny jest dziełem całej ludzkości, była niewątpliwie odkrywcza i trafna, ale obydwaj łudzili się co do możliwości powierzenia kierownictwa nauką samym uczonym. Technokratyczne koncepcje myślicieli XVII stulecia znacznie wyprzedzały swój czas, jako że w późnofeudalnym społeczeństwie nie zrodziły się - poza szczytami hierarchii władzy - siły zdolne przejąć kierownictwo nauką, finansować badania - i czerpać z nich korzyści. Najbliższe postulowanemu modelowi było społeczeństwo angielskie. *Royal Society* królewskim pozostawało bardziej z nazwy; autonomia zrzeszonych w nim uczonych mogła być znaczna. Powstała w 1666 r. pod bezpośrednią opieką Colberta francuska Akademia Nauk nie mogła się poszczycić podobną suwerennością. Program badań tej placówki służył w pierwszym rzędzie militarnym i administracyjnym potrzebom absolutystycznego państwa. Przy wszystkich różnicach pomiędzy akademią angielską i francuską, obie służyły społecznym elitom: pierwsza dzierżącej władzę w Anglii plutokracji ziemian,

bankierów i kupców z *City of London*, druga kaście królewskich urzędników zainteresowanych modernizacją militarnej i cywilnej maszyny państwowej. Społeczny mecenat w wypadku pierwszej akademii był ograniczony, w wypadku drugiej nie istniał w ogóle¹". Obie zbliżone były do modelu „niewidzialnego kolegium” - z jego tajemnicami i reglamentacją wiedzy.

Nietrudno zauważyć, iż podobna koncepcja - wiążąca organizacje uczonych z interesami i potrzebami nowożytnego państwa - stała w całkowitej sprzeczności z wyłożoną wcześniej ideą tajnego stowarzyszenia, usytuowanego poza prawem i ustrojem takiego państwa. Wykluczające się opcje tkwiły potencjalnie w utopii Różokrzyżowców; bieg wypadków zdecydować miał, że obie znalazły praktyczne zastosowanie. Idea „niewidzialnego kolegium” zaowocowała na równi w formie akademii nauk i spekulatywnych łóż wolnomularskich. Nie było też sprawą przypadku, iż ojczyzną obu okazała się Wielka Brytania. W społecznie, ekonomicznie, politycznie i religijnie zróżnicowanym środowisku Anglii, Szkocji, Walii i Irlandii znalazło się dość duchowej przestrzeni dla wszystkich możliwych rozwiązań.

7. Kult przyjaźni

„Pustelnie” hermetycznych filozofów, tajne stowarzyszenia i akademie pączkujące w pierwszej dekadzie XVII w., zwłaszcza zaś prawdziwe i wymaginowane bractwa Różokrzyżowców, rodziły się jako „instytucje dobrowolne i woluntarystyczne”. Ich celem było nie tylko poszukiwanie sposobu powszechnego zbawienia. Równie ważny okazał się cel mniej odległy, przecież łatwiejszy do osiągnięcia: stworzenie nowej więzi społecznej. Zróżnicowane pod względem światopoglądowym środowiska łączyło marzenie, aby zastąpić dotychczasowe, najeżone konfliktami stosunki międzyludzkie formą gwarantującą pokój społeczny, zapewniającą jednostce poczucie bezpieczeństwa i umożliwiającą jej samorealizację³.

Epoka Różokrzyżowców nie przyniosła konkretnego programu społecznego, a problemy stosunków między ludźmi starała się rozwiązać na gruncie ściśle etycznym. Uderza jednak różnica pomiędzy programem Różokrzyżowców a „klasycznym” piśmiennictwem religijnych dysydentów poprzedniego stulecia. Nauka Kościołów i sekt protestanckich rysowała wizję powszechnego pokoju społecznego, który można było osiągnąć dzięki powrotowi do - różnie interpretowanych - zasad ewangelicznych. Pod tym względem nie było zasadniczej sprzeczności pomiędzy naukami wielkich reformatorów wiary. Starali się oni udowodnić, że nieszczęścia, jakie spadły na chrześcijan, stanowią zasłużoną karę za sprzeniewierzenie się zasadom i wartościom głoszonym przez Chrystusa i apostołów. W programie Różokrzyżowców lokoowało się tymczasem znamienne przesunięcie akcentów z płaszczyzny religijnej na świecką, z teologii ku nauce z jednej, zaś etyce z drugiej

strony. Można w tym miejscu postawić tezę, iż centralną wartością „towarzystwa” Różokrzyżowców pozostawała przyjaźń.

Pojęcie „przyjaźni” jest dziś wielce niejednoznaczne. Zawiera w sobie tak rozmaite konotacje, jak na przykład: „przyjaźń między narodami”, „przyjaźń między człowiekiem i zwierzęciem” czy „przyjaźń erotyczna”. Na gruncie tradycji neoplatonickiej - bo tu właśnie rozwinęło się i upowszechniło interesujące nas pojęcie - przyjaźń przybrała formę ściśle określonych, zarazem bardzo intensywnych związków. Przyjaźń należała do intymnych, wszakże całkowicie nieseksualnych relacji pomiędzy przedstawicielami tej samej lub różnej płci. Postulat epoki nowożytnej, aby ściśle wyróżnić przyjaźń spośród innych, zawierających erotyczne podteksty związków, był oczywiście nierealny; wszakże opinia ówczesna w pełni akceptowała możliwość podobnego rozróżnienia. Zgodnie z nią, admiracja nie tylko duchowego, lecz także fizycznego piękna mogła być częścią przyjaźni, z tym jednak, że związek nie mógł mieć fizycznego charakteru w żadnym innym sensie. Dlatego dopuszczalne było, aby zamężna kobieta pozostawała w związku przyjaźni z innym mężczyzną⁴.

Rozróżnienie pomiędzy przyjaźnią i miłością stanowiło spadek po filozofii Antyku, przy czym stanowisko Platona nie było w tej kwestii ani radykalne, ani też jednoznaczne. W myśli przedsokratejskiej przyjaźń, *filia*, należała do zasad kosmologicznych; dla Peryklesa z Syros i Empedoklesa (ok. 490 p.n.e. - ok. 435 p.n.e.) przyjaźń stanowiła zasadę porządkującą i jednoczącą. Empedokles dowodził, że przyjaźń (przez niektórych historyków interpretowana wszakże jako miłość) oraz niezgoda występują na przemian, wprawiając w ruch cztery żywioły⁵. Problem przyjaźni u Platona (ok. 427 p.n.e.-347 p.n.e.) należał również do zasadniczych, gdyż posłużył filozofowi do udowodnienia konieczności istnienia form. „W jednym ze swych najwcześniejszych dialogów, zwanym *Lysis* - komentuje B.A.G. Fuller - Platon wysunął myśl, iż pod powłoką przyjaźni kryje się głębokie dążenie do osiągnięcia jakiegoś absolutnego i ostatecznego dobra, które cenimy dla niego samego. Podczas słynnej biesiady, opisaney w *Uczcie*, tę myśl podejmuje i rozwija wielu rozmówców w dyspacie nad istotą i znaczeniem miłości. Miłość, jak nam tam mówią, jest rzeczą wspaniałą, dającą natchnienie do bohaterskiej ofiary [...] Trzeba jednak rozróżnić dwa jej rodzaje: świętą i pospolitą; ta ostatnia zajmuje się ciałem osoby umiłowanej, pierwsza zaś jej umysłem i charakterem”⁶. U Platona przyjaźń tożsama jest więc z wyższą formą miłości, której obiektem staje się piękno duchowe drugiego człowieka. Dalsza, na wespół żartobliwa część wywodu, włożona w usta poety Arystofanesa, uzasadnia możliwość takiej »platonickiej« miłości również pomiędzy istotami tej samej płci: »kochają przecież to, co do nich samych podobne”⁷. W oczach Platona przyjaźń (wraz z „platonicką” miłością) należy nie tylko do kategorii etycznych, ale i - tak jak dla Empedoklesa - kosmologicznych. Wraz z obyczajnością i rozważą prowadzi

do kosmicznej równowagi, która w planie społecznym realizuje się jako Polityczna zgoda"⁸.

Uważny czytelnik *Lyzis* i *Ucztu* dojść więc mógł do wniosku, że zasada Przyjaźni stanowi niezbędny element tak etycznego, jak i politycznego porządku. Wniosek ten zyskiwał wsparcie ze strony Arystotelesa, Epikura (ok. 342-ok. 270 p.n.e.) oraz szkoły stoików. Dla Stagiryty przyjaźń tworzyła centrum ludzkich, politycznych interesów. Motywami przyjaźni były, w jego opinii: dobro, użyteczność i przyjemność, z tym, że dwie ostatnie zasady, ze względu na różnice interesów, względnie zmienny charakter sympatii, nie prowadzą same z siebie do przyjaźni, ale dobro, które jest warunkiem przyjaźni, czyni je możliwym dzięki swym przymiotom. Jeszcze dalej poszedł Epikur, który uczynił z przyjaźni główną cnotę. Ona to - jego zdaniem - umożliwiając rozładowywanie konfliktów gwarantuje człowiekowi szczęście w jego codziennym życiu¹²⁹. Znaczenie przyjaźni w etycznym systemie Epikura jest tym większe, iż kładzie on szczególny nacisk na wolność człowieka i jego odpowiedzialność moralną. Tracąc rangę zasady kosmicznej, a więc siły niezbędnej dla trwania świata, przyjaźń znalazła się w centrum refleksji i aktywności ludzi, którzy - zgodnie z Epikurem - są panami własnych losów; nie ulegają ani przeznaczeniu, ani też przypadkowi¹³⁰.

Humanizacja pojęcia *filia* charakteryzuje również filozofię stoików, którzy jednak w przeciwieństwie do Arystotelesa i epikurejczyków podkreślających przyjemności płynące z przyjaźni, uczynili z niej zasadniczy środek umożliwiający osiągnięcie celu, jakim jest *apatia*. W oczach stoików przyjaźń stała się przywilejem mądrości, dążącej do osiągnięcia psychicznej i kosmicznej równowagi. Stoicy, którzy wyznawali naukę o Mikro- i Makrokosmosie, wpisywali przyjaźń w porządek metafizyczny. W dalszym jednak rozwoju myśli stoickiej dokonał się wyraźny odwrót od metafizycznej ku praktyczno-humanistycznej interpretacji etyki. W myśli Panecjusza (ok. 189 p.n.e. - 109 p.n.e.) i Posejdoniusza (135 p.n.e. - 51 p.n.e.) reprezentujących tzw. średnią Stoę, przyjaźń nadal znajdowała się w centrum; stanowiła aspekt cnoty rozumianej - w duchu arystotelejskim - jako złoty środek¹³¹. Cicero (106 p.n.e. - 43 p.n.e.), który przetłumaczył i adaptował część pism Panecjusza i Posejdoniusza, a którego poglądy miały charakter eklektyczny, połączył stoickie i epikurejskie rozumienie przyjaźni. W *Laeliusie* powtórzył stoicką tezę o monopolu na przyjaźń ze strony ludzi obdarzonych mądrością - uznając jednocześnie *filia* za źródło przyjemności i satysfakcji. Przyjaźń traktował jako przywilej obdarzonych *virtus* wybitnych mężów¹³².

Wpływ stoików na myśl nowożytną był trudny do przecenienia. Etyka stoicka, upowszechniona w późnej, rzymskiej i eklektycznej wersji (Seneka, Cicero) znakomicie dawała się pogodzić z niektórymi elementami platonizmu, znanego również nie tyle z jego pierwotnego źródła, co z interpretacji Plotyna, czy dzieł jego renesansowych kontynuatorów: Plethona i Pico Mirandoli¹³³. Pojęcie przyjaźni okazało się użyteczne na równi dla tych

przedstawiciele neoplatonizmu, którzy koncentrowali się na duchowym aspekcie procesu postępu, jak i dla tych, którzy - jak Morus, Campanella, Bacon i Andreae - okazywali zainteresowanie również reformą polityczno-ustrojową. Znaczenie przydane przyjaźni i wyniesienie jej wręcz do rangi sztuki miało źródło najprawdopodobniej w wywodzącej się od Plotyna tradycji interpretowania sztuki jako objawienia tego co boskie. Uroda świata postrzegana była przez Plotyna jako bezpośrednie objawienie rozumnego ładu, który jest rdzeniem świata. Wszystko, co pomaga duszy wznieść się wzwyż ze świata rzeczy dostępnych zmysłom ku światu uchwytnemu dla intelektu, stanowiło rodzaj sztuki. Z tego punktu widzenia nie istniała różnica pomiędzy» na przykład, tańcem i muzyką a ekonomią polityczną, architekturą czy cnotą przyjaźni. Cnoty, tak jak sztuka, są środkami oczyszczenia; pomagają duszy pożądaną Bogu wznieść się ku niemu i wielbić go jako najwyższe Piękno¹³⁴.

Echo podobnych poglądów odnajdziemy u różnych pisarzy siedemnastowiecznych. Nie tracąc z oczu zasadniczej różnicy pomiędzy przyjaźnią a miłością - podkreślanej przez starożytnych - nadawali oni pojęciu przyjaźni silnie chrześcijański charakter. Uwidocznili się u nich wpływ takich filozofów, jak Ambrosius (ok. 340-397) i Augustyn (354-430), którzy nie zrezygnowali z pojęcia cnoty przyjaźni, tak wysoko cenionej przez pogańskich poprzedników, ale którzy szukali jej źródła w samym Bogu. Pojęcie „przyjaźni Bożej” upowszechniło się w scholastyce i mistyce średniowiecznej i mogło mieć wpływ na późnorenesansowych teologów i filozofów¹³⁵.

Friendship is the nearest love and the nearest society of which the persons are capable — pisał Jeremy Taylor, autor dyskursu na temat przyjaźni opublikowanego w Anglii w 1657 r.¹³⁶. W jego opinii przyjaźń stanowiła najdoskonalsze ucieleśnienie *agapy*, braterskiej i mistycznej biesiady chrześcijan, uniwersalnym ekwiwalentem przyjaźni byłaby *caritas*, chrześcijańska miłość bliźniego. Christoph Besold, nauczyciel i przyjaciel Johanna Valentina Andreaego, człowiek, którego wiedza i osobowość wywarły decydujący wpływ na autora *Fama* i *Confessio*, nadawał przyjaźni sankcję religijną. Uważał, że „miłe Bogu życie” (*gottwohlgefällige Leben*) winno być nacechowane dążeniem do „wspólnego rozmyśłu i wzajemnej braterskiej pomocy” (*gemainsame Ueberlegung und gegenseitige brüderliche Hilfe*)¹³⁷. Z kolei Andreae w pośmiertnym wspomnieniu o Tobiasie Hessie nie zawahał się napisać, iż jego „miłość znaczyła więcej niż miłość kobiety” (*Deine Liebe galt mir mehr als die Liebe eines Weibes*)¹³⁸. W istocie, swojej żonie Andreae poświęcił niewiele miejsca w licznych szkicach autobiograficznych i wspomnieniach; jego umysł i serce bez reszty zaprzętały związki przyjaźni z uczonymi, teologami, politykami i artystami. W podobnym, jak tybińczyk, duchu wypowiadał się autor szkocki, Sir George Mackenzie:

*Friendship! that wiser Rival of vain love,
Which does more firm, tho' not so fiery prove*

Stawiając przyjaźń wyżej od „próżnej miłości”, Mackenzie przeprowadził równocześnie paralelę pomiędzy kultem przyjaźni a nową, instytucjonalną formą więzi społecznej. Zmienna, zazwyczaj nierozumna miłość nie stwarza podstawy solidnym i długotrwałym związkom - jakie cechują przyjaźń. Tak więc preferencje udzielane przyjaźni oznaczały - w epoce Andreaego, Taylora i Mackenziego - deprecjację tych wszystkich związków międzyludzkich, którym brakowało racjonalnych podstaw. Łatwo zauważyć, że dystans siedemnastowiecznych autorów wobec uczucia dotyczyć mógł nie tylko erotycznej sfery stosunków międzyludzkich, lecz także, a może nawet przede wszystkim - sfery religijnej.

Istnieje związek pomiędzy upowszechnieniem kultu przyjaźni a faktem Załamania się wielkich ambicji epoki Renesansu i Reformacji, zaniechania tych dążeń do wiedzy i objawienia, które prowadziły raczej do nowych konfliktów niż zbawienia. Heroiczne czyny, podejmowane przez jednostkę w imię wiary lub w służbie miłości, ustąpiły dążeniu do psychicznej satysfakcji, jaką zapewniały przyjacielskie więzy i instytucje społeczne na nich oparte¹⁴⁰. Tajne stowarzyszenia XVII stulecia ukazują nam tu podwójne oblicze: woluntarystycznych instytucji, działających obok lub wbrew oficjalnym instytucjom państwa i Kościołów i jako takie burzących dotychczasowy ład społeczny, równocześnie jednak organizacji integrujących i odbudowujących ów ład na nowej zasadzie.

Kwestii przyjaźni, jako siły integrującej, zarazem treści wypełniającej strukturę tajnego związku, poświęcił specjalną uwagę Michael Maier w cytowanym już traktacie *Themis Aurea*. Przyrównując przyjaźń do wina i złota, które nabierają wartości w miarę upływu lat, podkreślał konstruktywne skutki płynące z osobistego kontaktu między ludźmi i z okazywanej sobie wzajemnie pomocy:

Wie dann auch viel Freunschafften allein durch lange Abwesenheit guter Freundt, auf/gehoben, unnd gantzlich verloschen sind. Dann auch ein Freundt demjenigen, zu dem er nimmer kommet, nich nutzen kan, oder was kan ein Bruder dem andern behülfflich seyn in der Noth, wann er nicht bey ihm? Es können zwar durch schreiben abwesendte Personen sich unter einander bereden: Aber viel - mehr Krafft vnnd Nachdruck haben deß gegenwertigen Freundts Reden, vnnd Geberdten, vor den blossen stummen Brieffen, welche kein Antwort auff die Frag geben können, ja auch vnterveilen dermassen obscur vnnd dunckel, daß sie gantz nich können verstanden werden. [...]

Wie dann auch etliche sagen, daß man die Freundschaft nicht mit den Pferden könne vergleichen, welche je jünger sie seyn, je angenehmer sie sind, sondern vielmehr mit dem Wein und Goldt, welche stück, je älter sie sind, je angenehmer vnnd köstlicher Pflegen gehalten zu werden¹⁴¹.

Bliższe wejrzenie w biografie głównych przedstawicieli „oświecenia Różokrzyżowców” ukazuje ów konstruktywny charakter związków przyjaźni, tworzących - wraz z zasadą tajemnicy - faktyczną strukturę wszystkich

„niewidzialnych” kolegów, domów i świątyń. Stwierdziliśmy wcześniej, że jedyne „prawdziwe” bractwo Christiana Rosenkreutza tworzył krąg uczonych przyjaciół Johanna Valentina Andreaego. Dla powstania idei „niewidzialnego kolegium” największe znaczenie miały lata 1605-1614, nacechowane przyjacielskimi związkami Andreae z Christophem Besoldem, Tobiasem Hessem, Tobiasem Adamim, Abrahamem Hölzelem i wieloma innymi osobami. Zachowane źródła prezentują obraz obustronnych więzów przyjaźni, łączących ludzi w różnym wieku, i - jak się przekonamy - także różnej kondycji społecznej. Więzy te wyrastały ze wspólnych pasji naukowych, ale także z zainteresowań problemami współczesnego świata¹⁴².

Stosunek Andreaego do najbliższych przyjaciół, szczególnie do Tobiasa Hessa, nacechowany był wszakże nie tylko „wspólnym rozmysłem”, o który apelował Besold. Wspominając zmarłego przedwcześnie „chrześcijańskiego Herkulesa”, Hessa, Andreae przybierał ton patetyczny, a także pełen egzaltacji:

*O Heß, ob ich mich dich Vater, Bruder, Lehrer, Freund oder Gefährten nenne, vnnd alle diese Namen hast du allein um mich verdient, nun fehlst Du mir so oft, als einer von diesen einem hinweggerafft wurde [...]*¹⁴³.

Osoba, którą dojrzały mężczyzna (tekst powstał ok. 1619 r.) nazwał „ojcem, bratem, nauczycielem, przyjacielem i towarzyszem”, była starsza od Andreaego o 18 lat. Autor manifestów Różokrzyżowców potrafił także przyjaźnić się ze starszym od siebie o kilkadziesiąt lat mężczyzną, jak emerytowany pastor Johann Vischer (ur. ok. 1545)¹⁴⁴. Przyjaźń, nazywana w kręgu tybińczyków „braterską miłością” (*brüderliche Liebe*) pokonywała nie tylko generacyjne, lecz także stanowe bariery. Większość spośród przyjaciół Andreaego tworzyli - tak jak on sam - intelektualiści mieszczańskiego pochodzenia. Właściwszym określeniem byłby może „stan duchowny” (który to stan w warunkach Kościoła luterańskiego reprodukował się w sposób naturalny i spełniał szersze funkcje niż jego odpowiednik w Kościele rzymskokatolickim). Z rozsianych po autobiografiach Andreaego wzmianek wynika, iż wielu przedstawicieli tej grupy borykało się z trudnościami materialnymi. Luterańska, tak jak katolicka, suknia duchowna nie znaczyła wiele, jeśli jej posiadacz nie otrzymał konkretnego urzędu kościelnego lub uniwersyteckiego. Reprezentantami grupy duchownych uczonych mieszczańskiego pochodzenia byli, obok już wymienionych przyjaciół Andreaego: dr Tobias Lansius (1577-1657), dr David Magirus (1561-1635), Georg Achatius, Wilhelm Bidembuch, Johann Scherman, Heinrich Schilling, Johann Wied, Heinrich Welling¹⁴⁵.

Równocześnie w ścisłym kręgu Różokrzyżowców z Tybingi znaleźli się młodzi przedstawiciele szlachty, podobnie jak Andreae zainteresowani nieortodoksyjną interpretacją zasad wiary i badaniami w dziedzinie nauk matematyczno-przyrodniczych: Abraham Hölzel, luteranin z Austrii oraz Wilhelm von Wense (z którym przyjaźń zaważyła na życiu Andreaego

z racji znajomości Wensego z Tobiasem Adami i Campanellą). Do grona tego dołączył w późniejszym czasie Wilhelm von Remckingen, podobnie jak dwaj poprzedni reprezentujący kategorię *Landesadel*, „szlachty krajowej” Podległej zwierzchności niemieckich książąt (tzw. stanów Rzeszy)¹⁴⁶.

Kariera duchowna i naukowa Tobiasa Adamiego zaprowadziła go w 1616 r. na dwór książąt Sachsen-Altenburg. Adami otrzymał tytuł radcy dworu, ale prawdziwie przyjacielskie stosunki nawiązał z władcą innego kraju - z Augustem, księciem Brunszwiku i Lüneburga, jednym z najbardziej wykształconych panujących w Rzeszy i Europie. I w tym wypadku wspólne Pasje intelektualne stworzyły grunt pod trwałe - trwające kilkadziesiąt lat - i bliskie więzy. Pod osobistym kierownictwem księcia Augusta Adami utworzył słynną *Bibliotheca Augusta* w Wolfenbüttel i walnie przyczynił się do sukcesu *Sprachgesellschaft* - stowarzyszenia wzorowanego na kapitułach zakonów rycerskich i orderowych, wszakże nakierowanego na krzewienie dobrych obyczajów i poprawę języka niemieckiego¹⁴⁷. W 1630 r. korespondencję z księciem Augustem podjął również Andreae; wnosząc z bezpośredniego i rzeczowego tonu tej korespondencji uczony tybińczyk odnosił się do księcia z szacunkiem należnym nie tyle władcy, co uczonemu, partnerowi w wymianie opinii, książek itp.¹⁴⁸

Równość stanów w obliczu duchowej i intelektualnej równości nie stanowiła jednak *expressis verbis* wyrażonej myśli, nie stała się częścią programu ani Andreaego, ani jego naśladowców i zwolenników w Niemczech i Anglii. Zawarta była wyłącznie *implicite* w działalności Różokrzyżowców. Zasada przyjaźni jako faktycznego spoiwa tajnego stowarzyszenia, które łączyło ludzi różnych kondycji społecznych, przyświecała wszakże późniejszym próbom podejmowanym na gruncie brytyjskim. Jako zasada programowa i przedmiot refleksji rozwinięta została dopiero przez wolnomularstwo spekulatywne.

Podjęcie problematyki przyjaźni, rozumianej jako czynnik stabilizujący i cementujący stosunki międzyludzkie, zawdzięczała brytyjska masoneria takim wybitnym przedstawicielom ruchu Różokrzyżowców, jak Szkot Robert Moray i Anglik Elias Ashmole. Okoliczność sprzyjającą stanowił tu bez wątpienia fakt, iż praktyczne koleżeństwo i solidaryzm zawodowy to cnoty praktykowane przez bractwa muratorów, w których sztucznie podtrzymywane struktury już w pierwszej połowie XVII w. przeniknęli brytyjscy Różokrzyżowcy.

Sir Robert Moray należał do osób nie tylko - jak niemieccy Różokrzyżowcy - kultywujących więzy przyjaźni, lecz także traktujących przyjaźń jako centralną kategorię etyczną, zarazem intelektualną podstawę „metafizycznej alchemii”. W liście do kronikarza Johna Evelina pisał na ten temat między innymi:

There is a kind of Metaphysical Alchemy that I use in such cases that searches the very hirnes [tj. narożniki lub szczeliny] of the fountains without

*looking after the streames [...] the pulse is not a suver indice of the heart's motions, then the rules of this Science are of friendship*¹⁴⁹.

W opinii Moray'a „naukę” czy raczej „sztukę” przyjaźni symbolizował pentagram. Figura ta - jak zobaczymy - symbolizowała również różę, wyrażała zasadę dyskrecji i tajemnicy. Pięcioramienną gwiazdę, którą często posługiwał się w korespondencji zamiast swojego nazwiska, a także wykorzystywał jako ekslibris, Moray połączył z greckim słowem *agapa*. Jak wynika z listów szkockiego Różokrzyzowca, owo połączenie pentagramu z *agapą* stanowiło wynalazek autora. Znaczenie obu symboli jest komplementarne - ranga przyjaźni podniesiona zostaje dzięki wpisaniu jej w tradycję mistycznego braterstwa chrześcijan. Symbole te Moray umieścił na ufundowanym przez siebie nagrobku panny Margaret Blagg - młodej damy, z którą łączyła go wieloletnia platoniczna przyjaźń¹⁵⁰.

Jeśli w środowisku brytyjskim przyjaźń rzeczywiście stanowiła rodzaj sztuki, której całkowicie się oddawano, to Moray był jej arcymistrzem. Takim też zapisał się w pamięci potomnych¹⁵¹. Znamiennym rysem epoki i środowiska Moray'a jest okoliczność, iż posiadając wiele szczegółowych informacji na temat jego życia, przyjacielskich związków, którym hołdował, nie wiemy prawie niczego o jego wyznaniu. W czasie swojej kariery wojskowej Sir Robert służył katolickiemu królowi Francji, episkopalnym królom brytyjskim, Karolowi I i Karolowi II, wreszcie szkockim presbiterianom, a tak podzielona lojalność płynęła nie tylko z zasad profesjonalnego żołnierza, kondotiera kolejnych brytyjskich i europejskich wojen. Jak stwierdza biograf wolnomularskiej działalności tego oficera-filozofa, David Stevenson, już w okresie angielskiej wojny domowej Moray uciekł w prywatną religię - silnie przenikniętą duchem stoicyzmu. Szkocki Różokrzyżowiec był szczęśliwy odnalazłszy w Karolu II władcę obojętnego na sprawy religii. Taka postawa monarchy pozwoliła Moray'owi i wielu innym szkockim i angielskim poddanym Stuartów porzucić instytucjonalną religię na rzecz nieoficjalnych lub prywatnych związków, takich jak łoże wolnomularskie i *Royal Society*, w których praktykować mógł uniwersalny, ponadkonfesyjny i ponadstanowy ideał przyjaźni¹⁵².

Przykład Roberta Moray'a wskazuje, że kult przyjaźni otrzymał silny impuls ze strony zmieniającego się w dobie wojny domowej stosunku Brytyjczyków do kwestii wiary. Zmęczenie i rozczarowanie religijnym fundamentalizmem, sprzeciw wobec wojen wynikłych z doktrynerstwa i fanatyzmu w sprawach wiary - wszystko to zaowocowało poszukiwaniem nowej interpretacji religii. Znamienna była pod tym względem reakcja neoplatoników z uniwersytetu w Cambridge, którzy za centrum religijnej wiary i obserwacji uznali symbiozę *Caritas* - uniwersalnego odpowiednika jednostkowej przyjaźni - z osobistą pobożnością manifestującą się bardziej w miłosiernych uczynkach, niż w uczestnictwie w oficjalnym obrządku. Latitudariańskie tendencje wewnątrz Kościoła ang-

likańskiego (por. rozdz. VIII) umacniały emfazę dla prywatnej religii, dla idei tolerancji wobec religijnych praktyk i przekonań bliźnich¹⁵³.

8. Symbolika związku: „róża i krzyż”

Alchemiczna symbolika posłużyła Różokrzyżowcom do prezentacji moralno-religijnych i naukowych celów związku, do ukazania jego inicjacyjnego charakteru i wielostopniowej struktury. Na plan pierwszy wysuwają się tu symbole „róży i krzyża” (traktowane łącznie), a związane z osobą legendarnego założyciela bractwa, Christiana Rosenkreutza, oraz gmach-siedziba „niewidzialnego kolegium”, stanowiący alegorię celu, do którego dążyć mieli Różokrzyżowcy.

Symbole „róży” i „krzyża” rozpatrywane oddzielnie posiadały bogatą treść religijną, głównie maryjną (róża) i chrystologiczną (krzyż). Dla Rzymian róża była symbolem miłości i urody, bogactwa - ale i przemijania. W *Historia naturalis* Pliniusz Starszy pisał: „Kwiaty i zapachy natura zrodziła na krótki okres; powinno to być przestrożą dla ludzi, że to, co przepięknie kwitnie (jak róża), szybko też więdnie”¹⁵⁴.

Podwójne symboliczne znaczenie zyskała w starożytności dzika róża, ze względu na kształt i morfologię. Pierwsze z nich stanowi przeciwieństwo wspomnianej symboliki przemijania. Według Arystotelesa pięć płatków kwiatu, otaczającego koncentrycznie jego podstawę, wyobraża cykliczność zdarzeń kosmicznych, wieczny ruch, zarazem strukturę Uniwersum, który składać się miał z pięciu elementów. Drugie znaczenie odnosi się do możliwości wyprowadzenia z budowy kwiatu figury geometrycznej zwanej pentagramem (gwiazdy pięcioramiennej) - symbolu i pieczęci spraw tajemnych, zapewne także niewidzialności. Dlatego, kiedy róże pojawiały się zawieszane u stropu, oznaczało to, że prowadzone *sub rosa* rozmowy powinny być zachowane w tajemnicy. „Umieszczenie rzeźbionej róży na sufitach staroniemieckich sal ratuszowych winiarni, a nawet konfesjonatów, jeszcze długo zachowało tę dawną wymowę”¹⁵⁵. Wzmiankowany już francuski pamflet z 1623 r., wymierzony w Różokrzyżowców, konstatuje ów fakt i właśnie z powszechnie w Niemczech utrwalonego obyczaju wywodzi nazwę „niewidzialnego kolegium”. Identyczną wymowę - symbolu milczenia i dyskrecji - posiadała róża także w Anglii i Szkocji, przy czym znane nam źródło powołuje się właśnie na praktykę niemiecką¹⁵⁶.

Inne figury, które można było uzyskać w wyniku obserwacji poziomego rzutu kwiatu róży, na przykład okrąg, siedmiokąt, ośmiokąt, posiadały w tradycji niechrześcijańskiej bogate znaczenia. Okrąg łączony był z mandalą, siedmiokąt z siedmioma kierunkami przestrzeni, siedzioma planetami, siedzioma stopniami wtajemniczenia lub alchemicznego procesu doskonalenia. W tym znaczeniu siedmiopłatkowa róża pojawia się jako emblemat

DCCXXIII w *Ars Symbolica* Hieronima Boscha, oraz w *Summum Bonum* Roberta Fludda¹⁵⁷. Z kolei kwiat róży o ośmiu płatkach oznaczał, również w tradycji chrześcijańskiej, regenerację, odrodzenie i zmartwychwstanie¹⁵⁸.

W tradycji biblijnej róża łączona jest z „wieczną Mądrością” (*Syr* 24, 14) zaś święty Paweł w *Drugim Liście do Koryntian* mówi o aromatycznych roślinach, w tym o róży w kontekście tajemnicy kształtowania się człowieka w Kościele - Mistycznym Ciele Chrystusa (*2 Kor* 2, 14). Zasadnicze znaczenie symbolu róży łączy się jednak w chrześcijaństwie z męczeństwem i Chrystusem. Dlatego ciernie róży wyobrażają grzechy i cierpienie, szczególnie cierpienia męczenników, zaś czerwona róża jest symbolem męczeństwa¹⁵⁹. Złota róża symbolizuje królestwo Chrystusa i ubóstwo osoby Zbawiciela, zaś poświęcenie złotej róży w niedzielę Laetare (czwartą niedzielę Wielkiego Postu) stanowi „znak duchowej radości”. Biała róża symbolizuje czystość Dziewicy Marii, która jest „prawdziwą różą wśród cierni”. Tak więc róża jest na równi kwiatem Chrystusa i Marii, a jako symbol męczeństwa łączy się z symboliką krzyża¹⁶⁰.

W dziełach literatury Średniowiecza, jak w *Roman de la rose* Jeana de Meunga, czy w *Boskiej Komedii (Raj)* Dantego (gdzie poeta ukazuje rzeszę zbawionych w „postaci jasnej różanej korony”), a zwłaszcza w malarstwie (krzak róży, ogród różany), symbol róży uległ dalszemu wzbogaceniu i pogłębieniu¹⁶¹. Madonna ukazana na tle różanej altany lub różanego żywopłotu stanowić będzie ważny motyw sztuki włoskiej, później zaś niemieckiej (Stephan Lochner, ok. 1440, Martin Schongauer, ok. 1473). W czasach Durera i w twórczości tego artysty pojawił się motyw Madonny spoczywającej na różanej ławce pośrodku ogrodu zamieszkałego przez zwierzęta. Jesteśmy tu blisko kolejnego motywu malarskiego, zarazem nowego znaczenia symbolu róży - ogrodów rajskich. W piętnastowiecznym malarstwie niemieckim odnajdujemy przedstawienie Madonny czytającej lub bawiącej się z Dzieciątkiem, strzeżonej przez świętych i aniołów - w zamkniętej przestrzeni różanego ogrodu, *Hortus conclusus*¹⁶².

Róża jako symbol niepokalanego poczęcia i żywopłot różany jako symbol rajskiego ogrodu, stanowią łącznik pomiędzy ikonografią chrześcijańską i ikonografią chrześcijańskiej alchemii - jak na przykład w *Złotym koniku* (ok. 1400), francuskiej proveniencji obrazie w kościele Wniebowstąpienia w Alt-Oetting¹⁶³. W tradycji alchemicznej symbol róży zyskuje kolejne znaczenia, nie tylko dzięki mistycznej reinterpretacji symboliki chrześcijańskiej, lecz także poprzez rozszerzenie jego zakresu o elementy greckiej mitologii, tradycji gnostycznej, żydowskiej kabały itp. Róża łączy się z mistycznym centrem duszy, z sercem, z wiarą, z ogrodem Erosa; jest również emblematem bogini Wenus. Złota róża alchemików to symbol doskonałości i spełnienia, podczas gdy róża niebieska symbolizuje brak, niemożność, niespełnienie. Swoją wymowę mają również relacje między czerwoną i białą różą, podobnie jak związki pomiędzy „białą” (*albedo*) a „czerwoną” (*rubedo*)

fazą procesu transmutacji. Zakres znaczeniowy przesuwają się wyraźnie ku pełnej, doskonałej i spełnionej miłości, która na gruncie „klasycznej” alchemii ma na równi duchowy i fizyczny charakter. Dzięki temu, jak również poprzez prastarą funkcję symbolu tajemnicy, róża urasta do rangi fundamentalnego symbolu alchemii. Kwiat ten obrazuje tajemną regułę czy też metodę alchemii, jaką jest „jedność przeciwieństw” (*coincidentia oppositorum*) - metodę przedstawianą zazwyczaj jako „alchemiczne zaślubiny”¹⁶⁴.

Procesem alchemii rządzi miłość, wzajemna „sympatia” przeciwstawnych żywiołów (ognia, powietrza, wody, ziemi), jakości (suchości, ciepła, wilgotności, zimna), humorów („żółci” żółtej i czarnej, krwi i flegmy), temperamentów (cholerycznego, sangwinicznego, flegmatycznego i melancholicznego) i wszelkich możliwych do wyobrażenia elementów, sił i aspektów Makro- i Mikrokosmosu¹⁶⁵. Mistycznym efektem „alchemicznych zaślubin”, a więc ciążenia ku sobie („sympatii”, „powinowactw”) przeciwnych wartości jest - jak pamiętamy - kamień filozofów, przedstawiany jako anioł-hermafrodyta, „dwoje w jednym duchu”. Emblematowi temu towarzyszy często schematyczny, pentagramalny wizerunek róży¹⁶⁶.

W pismach Różokrzyżowców przedstawienie róży pełni wielorakie funkcje. Róża występuje w roli „symbolu symboli”, zarazem alchemicznej „pieczęci tajemnicy”; towarzyszy postaci Christiana Rosenkreutza w czasie jego inicjacji do „zakonu złotego runa i złotego kamienia” i w wędrówce do Christianopolis¹⁶⁷. W połączeniu z krzyżem, w *Chymische Hochzeit* przedstawianym jako czerwony krzyż, nabiera nowych znaczeń, z których część wykracza poza obszar alchemii. W alchemii krzyż jest symbolem światła, w łacińskim brzmieniu „różokrzyż” - *rosea-crux* - upodabnia się do terminu *ros-crux* („rosa”-„krzyż”), który oznaczać będzie „łzy nieba” - środek uwalniający z materii duchowe, alchemiczne złoto. Gra słów, często spotykana w tekstach hermetycznych, odzwierciedla sposób myślenia poprzez analogie. Najpełniejszą i być może najciekawszą interpretację symbolu „różokrzyża” odnajdziemy na kartach *Summum Bonum*. „Czerwony krzyż - wyjaśnia Fludd - znany jest dobrze jako ten, który pojawił się na piersi chrześcijańskich rycerzy walczących z Turkami i Saracenami [...] Krzyż jest symbolem mistycznej mądrości, czerwień zaś krwi Chrystusa, która zgodnie z *Pismem Świętym* obmywa nas ze wszystkich grzechów - nie krwi ludzkiej lecz krwi mistycznej i boskiej. Krzyż adorowany jest przez róże i lilie, w centrum naszego krzyża znajduje się róża koloru krwi, aby pokazać - konkluduje Fludd - że winniśmy pracować aż do pełnego oczyszczenia substancji. Tą pracą jest boska i święta alchemia, a rozkwitła róża na krzyżu to jej wypełnienie”¹⁶⁸.

Paul Arnold w swojej *Histoire des Rose-Croix* zwrócił uwagę na paralele występujące pomiędzy epizodem „rycerzy czerwonego krzyża” w *Królowej fenu* (1596), eposie Edmunda Spensera (ok. 1552-1599) a wątkiem „rycerzy

złotego runa i złotego kamienia" w *Chymische Hochzeit* Johanna Valentina Andreaego¹⁶⁹. Dwie zgoła różne fikcje literackie, w których wątek zakonu rycerskiego spełniał funkcję alegorii, mogły jednak mieć wspólne źródło inspiracji. Znajdowało się ono w Anglii i wiązało z powołanym w 1350 r. „zakonem podwiązki”, elitarnym świeckim zakonem posługującym się znakami róży i czerwonym krzyżem z tarczy św. Jerzego. W przypadku powieści Andreaego interpretacja ta wydaje się bardzo prawdopodobna, zważywszy trwające wiele lat zainteresowanie pisarza historią angielskiego zakonu rycerskiego¹⁷⁰.

Interpretację, która wiązała symbole związku Rosenkreutza ze znakami zakonów rycerskich, zaprezentował po raz pierwszy Michael Maier w *Themis Aurea* z 1617 r. W opinii niemieckiego alchemika, znakiem „podwójnego krzyża” posługiwali się członkowie zakonów maltańskiego i zakonu złotego runa; krzyż świętego Jerzego służył z kolei rycerzom podwiązki. Maier zauważył również, iż znak rycerzy złotego runa posiada nie tylko religijne, lecz także „alegoryczne i (al)chemiczne znaczenie”:

*Die Maltheser haben vorzeiten mit großen eyffer das dopple Creutz, zur gedächtniß deß Herzen Christi Creutze [...] Gleich also ist von dem zeichen deß Ordens deß gülden Fluß zu verstehe, welches ob es wohl von aufang mehr allegorische, und einer chymische bedeutung, als historische, wie wir im 2. Buch Hierogl. gnugsam erwiesen, kan es doch tropice auff das Lamb Gottes, zur anreit zung der forcht Gottes gezogen werde*¹⁷¹.

Trzy wskazane wyżej warstwy znaczeniowe symboli róży i krzyża: religijną, alchemiczną i związaną z zakonem rycerskim przyporządkować możemy trzem obszarom aktywności tajnego związku, przy czym ostatni, społeczny miałby, rzecz jasna, ograniczony, elitarny charakter.

9. Symbolika związku: „niewidzialny gmach” i jego budowniczy

Równie głębokie korzenie jak nazwa związku posiadała symbolika gmachu - siedziby „niewidzialnego kolegium”. Jego opis zaprezentowany w *Fama* i *Confessio* rozbudowany został w dziełku Schweigharta (Moglinga), *Speculum Sophicum Rhodostauroticum*.

W świetle fabuły pierwszego manifestu Różokrzyżowców członkowie bractwa rezydować mieli w kamiennym gmachu, „kolegium św. Ducha”. Sto dwadzieścia lat po śmierci założyciela bractwa jeden z jego członków, „który był dobrym budowniczym”, podczas niezbędnych napraw budynku odkrył niewidoczne dotąd drzwi. Drzwi, które zaopatrzono w łacińską inskrypcję *post CXX annos patebo*, otwarte zostały dopiero następnego dnia, jako że odkryto je w wigilię rocznicy śmierci Rosenkreutza. Prowadziły do obszernej, sklepionej krypty w kształcie siedmiokąta, pośrodku której znajdowały się „okrągły ołtarz” i grobowiec uczonego. Grobowiec - silnie

oświetlony, „choć słońce nigdy tam nie docierało” - pokryty był kolejnymi inskrypcjami. Pierwsza z nich głosiła: *A.C.R.C. Hoc universi compendium vivus mihi sepulchrum feci. Jesus mihi omnia*. Inne zaś brzmiały: *Nequaquam vacuum, Legis jugum, Libertas Evangelii* oraz *Dei Gloria intacta*¹⁷².

Następnego dnia członkowie bractwa odkryli nienaruszone zwłoki Christiana Rosenkreutza; w rękę zmarłego spoczywał pergamin ze złotą literą „T” (tau)¹⁷³. Zgodnie z sugestią zaprezentowaną w pierwszej inskrypcji (*Hoc universi compendium vivus mihi sepulchrum feci*) bracia podzielili przestrzeń krypty na trzy części - sklepienie, ściany, posadzkę - z których każda oznaczać miała określoną część lub aspekt Uniwersum, symbolizując zarazem siły przeciwne złu utrzymującemu ludzkość w niewoli. I tak posadzka przeciwstawiona została „władzy i przemocy panujących”, ściany - „ignorancji i ciemności”, sklepienie - „fanatyzmowi i nienawiści”. Każdy z boków siedmiokąta bracia zaopatrzyli w drzwi prowadzące do szaf, w których pomieścili księgozbiór oraz najróżniejsze przyrządy i przedmioty symboliczne¹⁷⁴.

Dokładna analiza przytoczonej tu fikcji literackiej nie jest ani potrzebna, ani możliwa. Niektóre jej elementy zinterpretowane zostały przez samego autora; łacińskie inskrypcje wyjaśniają zarówno znaczenie architektury grobowca jak i religijno-filozoficzne pryncypia, którymi kieruje się tajny związek. Czytelnik łatwo też może się zorientować, że kolegium Rosenkreutza przyjęło zasadę stopniowego wtajemniczenia swych członków: dopiero sto dwadzieścia lat po śmierci założyciela bracia odkryli właściwy plan, czyli cel istnienia kolegium, a także jego ideowe fundamenty. Również penetracja odkrytych pomieszczeń odbywała się stopniowo, etapami: tajne drzwi do podziemi otworzono dopiero po upływie doby, grobowiec Christiana Rosenkreutza po upływie następnej. Uwagę historyka wolnomularstwa, poszukującego ideowych korzeni ruchu, zwraca okoliczność, iż program Różokrzyżowców prezentowany jest za pośrednictwem alegorii gmachu. Oczywiście jest więc, że odkrywca jego tajemnych fundamentów (tj. krypty grobowej Rosenkreutza) mógł być jedynie „dobry budowniczy” (*ein guter Baumeister*). „Dobry budowniczy” legitymować się musiał solidną wiedzą matematyczną, szczególnie w dziedzinie geometrii. Jego umiejętności pozwoliły braciom lepiej zrozumieć boski plan Universum („ukryty” w architekturze krypty) - plan oparty na zasadach geometrii.

Dostępna jedynie dla wtajemniczonych, zbudowana na planie siedmiokąta, krypta kryjąca grobowiec Rosenkreutza, bibliotekę i pracownię braci, tworzy symboliczną przestrzeń - odzwierciedlenie Makrokosmosu. Przyporządkowano mu różne sfery Mikrokosmosu - życia politycznego i religijnego nie wyłączając. W tradycji judeo-chrześcijańskiej już samej liczbie siedem przypisano wiele znaczeń: stworzenia świata w siedem dni, siedem sfer niebieskich i siedem planet, siedem tonów gamy, dalej zaś siedem sakramentów, siedem grzechów głównych, siedem pieczęci Apokalipsy, siedem listów wysłanych do siedmiu Kościołów, którymi kieruje siedmiu aniołów,

siedem wzgórz, rogów smoka, panien itd. W Starym i *Nowym Testamencie* siódemka zajmuje pozycję dominującą, jest liczbą świętą. Liczba siedem oznacza ziemskie życie człowieka, który składa się z ciała, symbolizowanego przez liczbę cztery (cztery elementy i pory życia) oraz duszy, której odpowiada liczba trzy (symbol boskości i Trójcy). W liczbie siedem mieści się również cały czas świata; dopiero po jego wypełnieniu się nastanie dzień ósmy - dzień Sądu¹⁷⁵.

Symptomatyczne jest również usytuowanie biblioteki w świętej przestrzeni krypty do której prowadzi siedmioro drzwi. Tekst *Fama* nie informuje ani o strukturze, ani o tematyce księgozbioru. Możemy się jednak domyślić, że istnieje związek pomiędzy naukami pobieranymi i rozwijanymi przez założyciela bractwa (a więc teologią i filozofią, matematyką i geometrią, medycyną, magią i kabałą, architekturą i sztukami pięknymi) a zawartością księgozbioru. Jeśli tak, to biblioteka Rosenkreutza musiała mieć uniwersalny charakter, podobnie jak biblioteka Izydora z Sewilli (ok. 560-ok. 636), autora znanej summy (*Originum sive Etymologiarum libri XX*). Arcybiskup Sewilli tak opisał swój księgozbiór:

*Sunt hic plura sacra, sunt mundalia plura;
Ex his si qua placent carmina, tolle, lege.
Prata vides plena spinis et copia floris;
Si non vis spinas sumere, sume rosas*¹⁷⁶.

„Księgi święte” i „doczesne”, wiedza „pełna cierni i róż”, zarazem biblioteka ukryta w centrum labiryntu (jak w klasztorze w Sankt Gallen, ok. 820 r.) - takie elementy średniowiecznego jeszcze stosunku do wiedzy i jej nośnika - książki - odnajdujemy w manifestach Różokrzyżowców¹⁷⁷. Pojawia się również zasady charakterystyczne dla epoki nowożytnej: wiedza o świecie zapisana w książkach powinna znaleźć praktyczne zastosowanie - na gruncie medycyny i farmacji, techniki i agrotechniki itp. Zadaniem braci będzie wszakże nadal - tak jak przedstawił to Izydor z Sewilli - oddzielanie „cierni” od „róż”, wiedzy prawdziwej i pożytecznej od tej, która może zaszkodzić jej depozytariuszom. Jak pamiętamy, problem właściwego wykorzystania osiągnięć nauki znajdował się w centrum programu Andreago i jego zwolenników.

Jeśli opis zawarty na kartach *Fama* uznać możemy za obraz zasad i wewnętrznej struktury bractwa, to wzmiankowana już ilustracja z frontispisu dziełka Schweigharta-Moglinga *Speculum Sophicum Rhodostauroticum*, prezentująca „niewidzialne kolegium” Różokrzyżowców (por. il. nr 18), stanowi alegorię celu bractwa. Autor porządkuje tu i komentuje w zasadzie tylko te elementy programu, które pojawiły się w pierwszych manifestach tybińskich. Uwypukla znaczenie wezwania *Sub umbra alarum tuarum Jehova*, którym Andreae zamknął pierwszą część *Fama*¹⁷⁸. Kolegium bractwa umieszczone zostało dosłownie „w cieniu skrzydeł Jehowy”. Jako budowla

wzniesiona z pojęć właściwych dla tradycji hermetycznej jest jednak czymś innym niż biblijna Świątynia Salomona.

Interpretując nie dosłownie, lecz jako symbol okoliczność, iż gmach kolegium posiada skrzydła i porusza się na kołach, dojdziemy do konkluzji, iż „latające” *Collegium Fraternitatis R.C.* jest marzeniem, utopijnym planem - identycznie jak Dom Salomona z *Christianopolis* Andreaego. O alegorycznym znaczeniu gmachu przekonuje nas ostatecznie następujący komentarz autora *Speculum*:

Es ist ein Bau, ein großer Bau, carens fenestris et foribus, ein Fürstlich ja Kayserlich Palast, allenthalben sichtbar, vnd doch vor den Augen der Menschen verborgen, geziert mit allerhandt Göttlichen vnd Naturvermöglichen Dingen, deren genugsambt Betrachtung, Theoria vnd Praxis, ohne sonderbare remuneration oder Costen jeglicher vergönnt; doch von wenigen in acht genommen wirdt, sintemal das Gebäu schlecht, gering, alt vnd bekant scheint vor dem Gemüthe der Neuheit begierenden unbedachten Pöbels, an ihm Selbsten aber ist es also köstlich, so zierlich, künstlich vnd wunderlich aufgefüret, daß auch kein Kunst, kein Wissenschaft, kein Reichthumb, Golt, Edelgestein, Gelt, Gutt, Ehr, Autoritet, vnd Reputation aufgantzter Welt mag ernent werden, welche nicht in Hochgedachten Palast in summo gradu¹¹⁹.

Gmach „widzialny, przecież zakryty dla oczu ludzkich”, pełen „rzeczy boskich i naturalnych” - efekt syntezy teorii i praktyki - intelektualny i materialny ideał; taki gmach nie jest mieszkaniem członków bractwa, lecz celem ich pracy i ich modlitw. „Niewidzialne kolegium” Rosenkreutza przeistacza się tu z tajnego bractwa uczonych w kamień filozoficzny, staje się summa i summy tej materializacją. Zastanawiać może i to, że wśród alegorycznych postaci, symboli inskrypcji umieszczono również dłoń dzierżącą miecz. Pytanie, czy ów miecz sprawiedliwości miał jakiś związek z politycznymi planami środowisk protestanckich w Rzeszy, pozostanie bez jednoznacznej odpowiedzi.

Na omawianej ilustracji Bóg, zgodnie z judeo-kabalistyczną wykładnią *Starego Testamentu*, pozostaje niewidoczny i bezimienny („Jehowa”); dostrzec możemy jedynie „cień jego skrzydeł”. Siedemnastowieczny sztych stanowi plastyczną ilustrację koncepcji rzeczy ziemskich jako cieni boskich idei. Inaczej, choć również w zgodzie z tradycją kabalistyczną i neoplatońską, przedstawiony został Stwórca w *Pansophia Prodromus* Comeniusa. Jak pamiętamy, czeski teozof nie tylko propagował, ale i starał się urzeczywistnić ideę „świątyni światła”, wzniesionej według „idei, miary i praw Najwyższego Architekta”. Tytułowa strona *Pansophia Prodromus* prezentuje trzy atrybuty Boga-architekta: księgę praw objawionych, węgielnicę oraz świecę, a więc boskie prawa, miary i idee¹⁸⁰.

Symbolika gmachu jako celu, do którego dąży związek Różokrzyżowców, Stwórcy - ale i człowieka - jako architekta, znalazła rozwinięcie w *Summum Bonum* Roberta Fludda. W najważniejszej z naszego punktu widzenia pracy

brytyjskiego filozofa architektoniczne motywy zreinterpretowane zostały w duchu chrześcijańskim z jednej i alchemicznym z drugiej strony. Jak wynika z tekstu traktatu, „prawdziwa wiedza”, czy też „prawdziwe poznanie” posiada charakter ezoteryczny. Istota poznania sprowadza się do rozróżnienia materialnej i duchowej strony bytu, rozróżnienia między *kominem carnalem* i *kominem spirituaelem*. Chrystus nauczał, że jego Kościół zbudowany będzie na skale. W tym miejscu autor objaśnia, iż mowa jest o „duchowej skale” - *de petra spirituale*, której częstkami będą ludzie jako „żywe kamienie” - *lapides vivi*. Obowiązkiem każdego chrześcijanina jest dążenie do przeistoczenia się z „martwego” w „żywy”, duchowy kamień, z *homine carnale* w *kominem spirituaelem*¹⁸¹. W ten sposób powstanie prawdziwie katolicki Kościół, „świątynia ludzkości” (nazywana też dalej „świątynią mądrości”), której żywym fundamentem i kamieniem węgielnym będzie Chrystus (*Christum ergo petram spirituaelem et vivam nobis inkabitare*)¹⁸².

Podjmując trud przemiany w żywe kamienie, ludzkość wyjdzie ze stanu grzechu, spowodowanego upadkiem Adama, do stanu niewinności i doskonałości; ze stanu pospolitych metali do doskonałości czystego złota, mistycznego kamienia filozofów:

*Concludimus igitur, quod sit templi humani lapis angularis, cujus exaltione non aliter exaltabitur ejus templum, quam tempore Salomonis, finitis ejus precibus, gloria Domini dictum est fuisse repletum, atque ita ex Caepha seu Abenmortuis lapides vivi facti sunt homines pii, idque transmutatione reali ab Adami lapsi statim in statum suae imiocentiae et perfectionibus, h.e. a vili et leprosi plumbi conditione in auri purissimi perfectionem, idqua mediante auro illo vivo, lapide philosophorum mystico; Sapientia dico et emanatione divina*¹⁸³.

Istotne znaczenie ma okoliczność, że w procesie duchowej alchemii Fludda prawdziwy chrześcijanin, czyli brat (adept) występuje w podwójnej roli: żywego kamienia i mularza, który „wmurowuje się sam” w świątynię ludzkości. Dochodzimy więc do symbolu muratora, czyli architekta stawiającego duchową świątynię ludzkości:

*Sub Architecti figura operatur Frater ad hujus operis perfectionem; unde Apostolus ait: Secundum gratiam Dei, quae mihi data est, ut sapiens Architectus fundamentum posui, alius autem super aedificat; fundamentum enim nemo aliud ponere praeter id, quod positum est, quod est solus Christus. — Atque sub istiusmodi Architecti typo nos monet Propheta, ut ascendamus montem rationabilem, ut aedificemus domum Sapientiae*¹⁸⁴.

Johann Gottlieb Buhle wskazując na *Summum Bonum* jako główne, jego zdaniem źródło wolnomularskich pojęć i symboli, zauważył, iż gdyby „założyciele pierwszych łóż” wybrali alegorię rolnika czy ogrodnika, miast „wolnomularza” mielibyśmy „wolnego ogrodnika” - rzecz jasna w sensie alegorycznym¹⁸⁵. W istocie, *Biblia* oraz teksty hermetyczne inspirować mogły powstanie postaci „wolnego ogrodnika” lub „wolnego siewcy”.

Wskazuje na to chociażby następujący fragment:

*In particulari sua instructione, more analogico discurrens, nos docet (Apostolus), ad mysterii perfectionem vel sub Agricolae, vel Architecti [podkreślenie moje, T.C], typo pertingere*¹⁸⁶.

Wydaje się jednak, że alegoryczna postać architekta znacznie lepiej łączyła się z symboliką Różokrzyżowców - na czele z ich gmachem, siedzibą niewidzialnego kolegium. Angielski filozof pierwszy opisał ów symboliczny gmach jako zbudowany z kamieni - kamieni żywych i duchowych. Równocześnie - podkreślmy po raz wtóry - pozbawił ów fundamentalny dla Różokrzyżowców symbol jego aktualnej treści związanej z nauką i polityką. Jeśli uznamy twórczość Roberta Fludda za ważną z punktu widzenia ewolucji idei „reformacji całego szerokiego świata”, stwierdzić będziemy musieli, iż moment ten oznaczał rozejście się dwóch głównych celów ruchu: naukowego (i do pewnego stopnia politycznego) oraz etyczno-religijnego.

Robert Fludd wybrał alchemię i teologię jako właściwy przedmiot aktywności ezoterycznego bractwa, ponieważ przejście człowieka od martwego do żywego kamienia możliwe jest tylko dzięki „mistycznej, tajemnej alchemii:

*Tam Chymici, quam Theologi, commune habent subjectum. - Nec quidem veram practicae Theologiae partem (non intelligo, moralem, sed occultam et mysticam), quicquam aliud esse putamus, quam Chymiam mysticam et occultam, utpote mediante qua lux illa divina tenebris occulta in lucern ad nostram salutem proferri queat, sapientiam dico illam mysticam et occultatem, de qua intelligit Apostolus, et Salomon per tota sua Proverbia, et in libro de Sapientia, Verbum dico, erat, ab initio quod erat in tenebris, et tenebrae non comprehenderunt illud secundum Evangelistam*¹⁸⁷.

10. Erudycja jako typ poznania

Pomimo całej mistycznej otoczki, manifesty Johanna Valentina Andreaego, pamflety jego zwolenników i przeciwników były dziełami erudytów, utworami adresowanymi do wykształconej publiczności w całej Europie¹⁸⁸. Również aktualny polityczny podtekst piśmiennictwa Różokrzyżowców, zawarte w nim akcenty religijno-polemiczne nie negują faktu przynależności do szerokiego nurtu w myśli XVII w. Jego przedstawiciele postawili sobie za cel z jednej strony obiektywne badanie faktów, z drugiej zaś integrację wiedzy, stworzenie nowego systemu kształcenia¹⁸⁹.

Narodziny epoki Erudycji, epoki w której pisarstwo erudytów, pozostających dotąd w cieniu twórczości humanistów i teologów, zdominowało zainteresowania uczonej Europy, przypadły na przełom między Odrodzeniem i Barokiem, a więc na okres ok. 1590-1610 r. „Oświecenie Różokrzyżowców” z jego dążeniem do sformułowania pewnej i niezawodnej metody poznania, do stworzenia uniwersalnego systemu wiedzy i międzynarodowej organizacji

uczonych, uznać możemy za wczesną fazę epoki Erudycji. Cechą tej fazy była pewna ambiwalencja celów stawianych sobie przez europejską społeczność uczonych. Swoją wiarygodność stracili w ich oczach dotychczasowe, wewnętrznie spójne - przecież nie przystające do rezultatów obserwacji - wizje świata proponowane przez oficjalne teologie chrześcijańskie. W ich miejsce proponowali całościowe systemy wiedzy, w rodzaju *Novum Organum* Bacona i *Pansophia* Comeniusa. Równocześnie jednak przekonanie, że „źródła i fakty powinny mówić same za siebie”, rosnący sceptycyzm badawczy połączony z pogłębieniem naukowej specjalizacji (i tym samym powstaniem nowych dyscyplin naukowych) nakazywały zachowanie dystansu wobec wszelkich prób tworzenia nowych uniwersalnych systemów. Stąd częsta wśród uczonych-erudyków ucieczka w mikrografię (w przypadku historyków), czy wyszukiwanie tego co wyjątkowe, szczególne (jeśli idzie o przedstawicieli nauk przyrodniczych)¹⁹⁰.

Podobną ambiwalencję postaw epistemologicznych odnajdziemy w twórczości niemieckich i angielskich Różokrzyżowców. Wskazywaliśmy już, że począwszy od manifestów *Fama* i *Confessio* myślą przewodnią ich wystąpień był postulat ponownego zharmonizowania nauki i teologii oraz systematyzacja wiedzy ludzkiej w formie encyklopedii - dzięki międzynarodowej współpracy uczonych. W tym miejscu zwróćmy uwagę na tendencję przeciwną.

Próby nowej integracji wiedzy podejmowali Różokrzyżowcy i ich zwolennicy opierając się na rozmaitych i nie przystających wzajemnie dziedzinach filozoficznych i naukowych. Dla jednych dziedziną taką mogła być filozofia hermetyczna lub nieortodoksyjna wersja teologii (Studion, Johann Valentin Andreae, Robert Fludd, John Webster), dla drugich matematyka w połączeniu z architekturą (Daniel Mögling, Michael Maier, Samuel Hartlib, John Pell, William Petty), mechanika (John Wilkins), medycyna (Thomas Wharton), pedagogika (Comenius) czy nawet historiografia na równi z alchemią duchową (Elias Ashmole). Dostrzeżone przez siebie sprzeczności w dziedzinie metody poznania, które dzieliły poszczególne dyscypliny, starali się przezwyciężyć głównie za pomocą eklektycznej formuły alchemii duchowej. Ambitne próby, widoczne zwłaszcza w pismach Möglinga i Maiera, wyzyskania matematyki jako metajęzyka nauki torowały drogę ku metodzie Newtona, ale z braku solidniejszych podstaw teoretycznych skazywały ich autorów na teologiczne i pseudoteologiczne spekulacje.

Szczególnie charakterystyczną dla epoki Erudycji postawę reprezentowali Friedrich Grick w pierwszym pokoleniu Różokrzyżowców i Elias Ashmole w drugim. Grick to nie tylko autor pamfletów *pro* i *contra* Różokrzyżowcom, występujący pod sześcioma pseudonimami, lecz także wydawca pism politycznych. Publiczności niemieckiej znany był również z polemiki prowadzonej pod pseudonimem Johannes Procopius z matematykiem, inżynierem i fanatycznym zwolennikiem alchemii, kabały i astrologii, Johannem Faulhaberem (1580-1635)¹⁹¹. Grick - jak wynika z jego utworów

- z łatwością posługiwał się łacińską metryką i paradiował klasycznych autorów (umiejętność, której mógłby mu pozazdrościć niejeden renesansowy humanista). Legitymował się znajomością wielu języków - martwych i współczesnych (obok hebrajskiego, greki i łaciny również wszystkich języków romańskich i angielskiego), wreszcie gruntownym wykształceniem filozoficznym, teologicznym, matematycznym i prawniczym. Wcielając się w rolę bądź to luteranśkich, bądź to katolickich polemistów, cytował *Biblię*, ojców Kościoła, teologów protestanckich i religijnych polemistów swoich czasów. Wykazał się rozległą wiedzą historyczną z jednej i znajomością współczesnych realiów z drugiej strony. Swoje wywody, pełne erudycji, dalekie przecież od nudnej pedanterii, okraszał mnóstwem anegdot i sensacyjnych informacji. Nigdy nie gubił się w gąszczu przytaczanych przez siebie faktów; był konsekwentnie zmierzającym do celu polemistą. Jeśli zważyć okoliczność, że swoją wiedzą i umiejętnościami służył równocześnie dwu przeciwnym poglądom - raz to krytykując i wyszydając, raz biorąc w obronę Różokrzyżowców - to był polemistą doskonałym. Trudno oprzeć się wrażeniu, iż niezależnie od deklarowanych sympatii dla „zdrowego jądra” idei Różokrzyżowców, Grick wierzył jedynie w metodę, metodę wychodzącego od faktów i opartego na regułach logiki rozumowania. Intelktualne gry i mistyfikacje musiały być wyrazem głębokiego religijnego i filozoficznego sceptycyzmu ich autora, wyrazem typowej dla wieku Erudycji niewiary w autorytet i tradycję.

Alchemik, przyrodnik, filozof i historyk Elias Ashmole próby opracowania nowego systemu uniwersalnego zarzucił na rzecz badań archiwalnych, edytorstwa źródeł do historii alchemii i Zakonu Podwiązki. Reprezentował typ antykwarysty (*antiquarius*), uczonego, który poświęcił się kolekcjonowaniu „osobliwości”, poszukiwaniu dawnych druków, rękopisów, inskrypcji, zabytków architektury. Prace te służyć miały poznaniu i opisaniu *antiquities* - dawnych praw, ceremonii, zdarzeń i obyczajów¹⁹².

Z punktu widzenia więzi grupowej erudycja Różokrzyżowców służyła jako środek krystalizacji dumy narodowej (Andreae i Ashmole), była też narzędziem samookreślenia się przedstawicieli różnych wyznań i profesji. Miały na nią wpływ także zmiany w zachowaniach czytelniczych: upowszechnienie się typu odbiorcy sięgającego po liczne i różnorodne lektury - ale też podejmującego lektury jednorazowo i czytającego raczej powierzchownie. Demokratyzacja czytelnictwa, powstanie licznej publiczności chłonnej kulturalnie i aktywnej społecznie, ukształtowały w konsekwencji „ideał wiedzy łatwo dostępnej i zrozumiałej, takiej która pomagałaby ułożyć sprawę ziemskie zgodnie z postulatami rozumu. Przepaść między uczonymi a nieuczonymi zmniejszyła się, zarówno wskutek porzucania łaciny jako języka uczonego, jak i awansu kulturalnego mieszczaństwa; asortyment księgarstwa rozszerzył się o gatunki przeznaczone dla szerszej publiczności; eseje, publicystykę, literaturę piękną, poradniki”¹⁹³.

Faktyczna demokratyzacja wiedzy i czytelnictwa stały w oczywistej sprzeczności z roszczeniami Różokrzyżowców do rozwijania wiedzy tajemnej, wiedzy zastrzeżonej dla wybranych. Prowadziło to do paradoksalnych sytuacji, widocznych zwłaszcza w następnym, XVIII stuleciu: księgarnie i księgozbiory pełne były druków o hermetycznej tematyce, opatrzonych klauzulą tajemnicy. W wieku Oświecenia los taki spotkał wydawnictwa przeznaczone dla wolnomularzy; każdy zakupić mógł książki poświęcone tajnym rytuałom i świętym symbolom. Rzekome tajemnice masonerii stały się tajemnicami Poliszynela. Adeptci „sztuki królewskiej” składali uroczyste i sankcjonowane rytualną zemstą przysięgi, zgodnie z którymi nie wolno było im wyjawiać tajemnic, o których można było przeczytać broszurę w księgarni za rogiem budynku lożowego.

Piśmiennictwo Różokrzyżowców niemal w całości mieściło się w opisywanych powyżej tendencjach XVII stulecia. Stanowiło przejaw narodzin europejskiej *respublicae litterae* - intelektualnej wspólnoty widocznej również wtedy, kiedy jej członkowie różnili się między sobą nawet w kwestiach fundamentalnych. Fakt, że wrogie obozy polityczne i wyznaniowe prowadziły publicystyczną polemikę, dowodził, iż militarne lub policyjne rozstrzygnięcia (*vide* wojna trzydziestoletnia i polowanie na Różokrzyżowców we Francji) nie mogły zapewnić rządu dusz. Na plan pierwszy wysunęła się propaganda jako najskuteczniejsze narzędzie polityki i religii.

Ostatni aspekt „oświeczenia Różokrzyżowców” uszedł uwadze badaczom zagadnienia. Tymczasem wydaje się on ważny z punktu widzenia genezy masonerii spekulatywnej. Powszechność i dostępność głoszonych za pośrednictwem druku programów zapowiadała powszechność zasad nowoczesnego wolnomularstwa. Znajomość ideologii Różokrzyżowców wśród umysłowych elit XVII w. torowała drogę recepcji mniej przecież złożonego i bardziej spójnego wewnętrznie programu angielskiej masonerii nowego typu. Klucz do popularności tej ostatniej tkwił więc w egalitarnych tendencjach umysłowości Wielkiego Wieku.

PRZYPISY DO ROZDZIAŁU VI

¹ Pogląd głoszony m.in. przez Amerykanina, Roberta S. Westmanna, krytycznie ustosunkowanego do głównych tez F.A. Yates, por.: R.S. Westmann, J.E. McGuire, *Hermetism and the Scientific Revolution*. Two papers read at the William Andrews Clark Library Seminar, March 9, 1974, Los Angeles 1977. Bardziej jeszcze radykalne, gdyż klasycznie pozytywistyczne stanowisko zajmuje Paolo Rossi, dla którego alchemia - w jakiegokolwiek postaci - była przejawem metodologicznego błędu; por. P. Rossi, *Filozofowie i maszyny (1400-1700)*, z języka włoskiego przełożyła A. Kreisberg. Posłowiem opatrzył B. Suchodolski, Warszawa 1978, s. 56-69. Na temat genezy i ewolucji alchemii duchowej w następnym, XVIII w. - na przykładzie autorów szkockich - por. A.L. Donovan, *Philosophical Chemistry in the Scottish Enlightenment*, Edinburg 1976.

² Por. J. Ujejski, *Król Nowego Izraela. Kartka z dziejów mistyki wieku oświeconego*, Warszawa 1924, s. 2-12; S. Małachowski-Łempicki, *Różokrzyżowcy polscy*

wieku, „Przegląd Powszechny” 1930, z. 1-3. Interesujące szczegóły - pomimo absurdalnej tezy głównej o „spisku alchemików” przeciwko Rzeczypospolitej - [w:] K.M. Morawski, *Źródło rozbioru Polski*, Warszawa 1935, zwł. s. 232-235; por. także: T. Cegielski, *„Sztuka królewska” a chrześcijaństwo*, op. cit.

³ Florentinum de Valentia [właśc. D. Mögling], *Rosa Florescens*, op. cit., s. [31], brak paginacji.

⁴ Ibid., s. [34].

⁵ J. de Campis [właśc. J. Sperber], *Echo*, op. cit., s. 3 nn.

⁶ Ibid., s. 5.

⁷ Ibid., s. 6.

⁸ R. Brotofferr, *Elucidarius Chymicus*, op. cit., s. 28 n.

⁹ Ibid., s. 27.

¹⁰ Ibid., s. 32-39.

¹² Por. R. Fludd, *Apologia Compendiaria*, op. cit.; idem, *Tractants Apologeticus*, op. cit.; R. Otreb [właśc. R. Fludd], *Tractants Theologo-Philosophicus, In Libros tres distributus; Quorum I. de Vita. II. de Morte. III. de Resurrectione. Cui inseruntur nonnulla Sapientiae veteris, Adami in fortunio superstitis, fragmenta: ex profundiori sacrarum Literarum sensu et lumine, atque ex limpidiori et liquidiori saniorum Philosophorum fonte hausta atque collecta, Fratribusq̄ à Cruce Roseae dictis, dedicata à Rudolf o Otreb Britanno*, Oppenheim [1617]; J. Frizius [właśc. R. Fludd], *Summum Bonum*, op. cit.; R. Fludd, *Clavis Philosophiae et Alchymiae Fluddanae, Sive Roberti Fluddi Armigeri, Et Medicinae Doctoris, Ad Epistolicam Petri Gassendi Theologi, Exercitationem Responsum. In quo: Inanes Marini Mer senni Monachi Obiectiones, querelaeque ipsius iniustae, immerito in Robertum Fluddum adhibitae, examinantur atq; [...]*, Francofurti 1633.

¹² R. Fludd, *Tractants Apologeticus*, op. cit., cyt. za tłum. niem: idem, *Schutzschrift für die Aechtheit der Rosenkreutzergesellschaft, von dem Engländer Robert de Fluctibus, der Arzneygelehrtheit Doktor zu London. Wegen seiner überaus großen Seltenheit und Wichtigkeit auf Begehren aus dem Lateinischen ins Deutsche, zugleich mit einen Anmerkungen übersetzt, von AdMah Booz* [właśc. A.M. Birkholz], Leipzig 1782, s. 8 n, 12, 15.

¹³ Ibid., s. 42 n.

¹⁴ Na temat dwóch „języków Boga” por. ibid. rozdz. IV, s. 84-102, zwł. s. 84 nn.

¹⁵ Ibid., s. 103 n.

¹⁶ Ibid., s. 86.

¹⁷ Ibid., s. 50-54.

¹⁸ Ibid., s. 43, 150 n.

¹⁹ Ibid., s. 185.

²⁰ R. Fludd, *Schutzschrift*, op. cit., s. 179, 180 n., por. ibid., s. 76 n; por. idem *Tractatus Theologo-Philosophicus*, op. cit., s. 75. 122.

R. Frizius [właśc. R. Fludd], *Summum Bonum*, op. cit., s. 4 n. Podkreślić trzeba, że fluddowska koncepcja „objawienia pierwotnego” różni się zasadniczo od dwudziestowiecznej wykładni tego pojęcia, przyjętej w teologii katolickiej; por. K. Rabner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, przełożyli T. Mieszkowski, P. Pachciarek. Słowo wstępne ks. prof. A. Skowronek, Warszawa 1987, s. 287.

²² Cyt. J.G. Buhle, *Rosenkreutzer*, op. cit., s. 303.

²³ Por. także: *Eulogistia e symbolo Ordinis de Rosae Cruce*, Francofurti 1616.

²⁴ M. Niemojowska, *Mędrzec z Elbląga*, op. cit., s. 170 n.

²⁵ F.A. Yates, *Aufklärung*, op. cit., s. 93 n.

²⁶ P. Rossi, *Francis Bacon*, op. cit., zwł. rozdz. VI.

²⁷ N.M. Wilders, *Obraz świata a teologia. Od średniowiecza do dzisiaj*, przekład W. Ostrowski, Warszawa 1985; C.S. Lewis, *Odrzucony obraz*, przekład W. Ostrowski, Warszawa 1986.

²⁸ *Trzysta lat sukcesów w dialogu ze światem, w dialogu prowadzonym metodą matematycznych modeli - przy równoczesnym braku sukcesów tak długo, jak długo ten dialog był prowadzony innymi metodami, uprawnia nas do twierdzenia, że struktura świata i struktury matematyczne, które współczesna nauka wykorzystuje do jego modelowania, są ze sobą ściśle spokrewnione. Średniowieczny Model zaspokajał estetyczne i metafizyczne potrzeby człowieka, ale był fałszywy. Modele współczesnej nauki są piękne i przybliżają nas do prawdy o świecie. I w tym tkwi ich metafizyczna wartość*, por. M. Heller, *Odrzucony obraz*, „Wiedza i Życie” 1990, nr 8, s. 11-17, tu: s. 17.

²⁹ S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 5, op. cit., s. 69.

³⁰ D.J. Struik, *Krótki zarys historii matematyki do końca XIX wieku*, tłumaczył P. Szeptycki, wyd. drugie poprawione przygotował S. Dobrzycki, Warszawa 1963, s. 69, 83 n, 126 nn. „Uzyskanie nowych wyników stało się możliwe tylko dzięki nowemu sposobowi pisania (znaków algebraicznych)”, ibid., s. 127.

³¹ E. Cassirer, *Mathematische Mystik und mathematische Naturwissenschaft*, „Lychnos” 1939 (25)» (Uppsala 1940), s. 80-99, tu: s. 84 n.

³² *Florentinum de Valentia* [właśc. D. Mögling], *Rosa Florescens*, op. cit., s. [12], brak paginacji.

³³ R. Fludd, *Schutzschrift*, op. cit., s. 179-190.

³⁴ R. Fludd, *Utriusque Cosmi, Historia, Tomus Primus*, op. cit., s. 10 nn, 15-18, 23 nn, 67-70, 90 nn.

³⁵ W.W. Sawyer, *Algebra*, w: *Matematyka w świecie współczesnym*. Zbiór artykułów z „Scientific American”, Warszawa 1966, s. 92-121.

³⁶ E. Cassirer, *Mathematische Mystik*, op. cit., s. 82 n, 94 n.

³⁷ F.A. Yates, *Aufklärung*, op. cit., s. 121-124.

³⁸ Pod tym względem przełom dokonał się ok. 1800 r., por.: W.W. Sawyer, *Algebra*, op. cit., s. 92-95; D.J. Struik, *Historia matematyki*, op. cit., s. 215.

³⁹ R. Courant, *Matematyka w świecie współczesnym*, [w:] *Matematyka w świecie współczesnym*, op. cit., s. 9-34, tu: s. 12.

⁴⁰ R. Cournat, H. Robbins, *Co to jest matematyka*, tłum. E. Vielrose, wydanie drugie poprawione, Warszawa 1964, s. 11.

⁴¹ R. Przybylski, *Klasycyzm czyli Prawdziwy koniec Królestwa Polskiego*, Warszawa 1983, s. 42-91.

⁴² B. Spinoza, *Etyka*, [w:] idem, *Dzieła*, przełożył I. Halpern, t. 1, Warszawa 1914, wyd. 2: Warszawa 1927; także: idem, *Etyka*, przekł. I. Myśliński, oprac. i wstęp L. Kołakowski, Warszawa 1954; por.: W.V. Quine, *O naturze wartości moralnych*, [w:] idem, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*. Wybrała, przełożyła i wstępem opatrzyła B. Stanosz, Warszawa 1986, s. 163-175.

⁴³ *Also wissen wir gewiß, es werde noch einmal die zeit kommen, da wir daß jenige, so jetzunder noch ingeheim gehalten wirdt, frey öffentlich, mit heller Stimme außrufen, vnd vor jederman bekennen werden, welches denn der günstige Leser mit vns, daz es auff dz aller baldeste gescheckten möge, von Hertzen wüntschen wolle.*, por. *Confessio*, s. 298 n, podkr. moje: T.C.

⁴⁴ *Fama*, s. 295.

⁴⁵ M.W. Fischer, op. cit., s. 44.

⁴⁶ Cyt. *Wörterbuch der Philosophie*, hrsg J. Ritter, Bd. 2: D-F, Basel 1982, szp. 1035.

⁴⁷ Por. J. Bunyan, *The Pilgrim's Progress from this World to that which is to come* (1678), edited by R. Charrock, London 1963.

⁴⁸ *Thomas Aquinas Dictionary*, edited by M. Stockhammer, preface by T.E. James, Cambridge 1965, s. 125 (*substantias separatis, de y*); por. J. Seępa, *Poznawalności świata zewnętrznego w oświeceniu św. Tomasza*, Lwów 1930.

⁴⁹ Cyt. *Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, op. cit., szp. 1035; por. J. Legowicz, *Zarys historii filozofii. Elementy doksografii*, Warszawa 1964, s. 169.

⁵⁰ *Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, op. cit., szp. 1036; szerzej na temat „filozofii eksperymentalnej” Rogera Bacona por.: S. Swieżawski, *U źródeł konfliktu nowożytnego przyrodoznawstwa z filozofią scholastyczną. Atak Rogera Bacona na mistrzów paryskich*, »Roczniki Filozoficzne Uniwersytetu Katolickiego w Lublinie” 1948.

⁵¹ *Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, op. cit., szp. 1040.

⁵² F. Bacon, *Novum Organum*, Z oryginału łacińskiego przełożył J. Wikarjak. Przekład przejrzał, wstępem i przypisami opatrzył K. Ajdukiewicz, ks. I, af. 129 (s. 159).

⁵³ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, przełożył T. Boy-Żeleński, Warszawa 1956, ks. 6, 70, s.

⁵⁴ J.G. Glanvill, *Plus ultra or the Progress and Advancement of Knowledge since the days of Aristotle*, London 1668; reprinted London 1958, s. 5 n., 8, 21, 24 n., 28, 46.

⁵⁵ F. Bacon, *Novum Organum*, op. cit., ks. I, af. idem, *Novum Organum scientiarum*, I, edited by Th. Fowler, Oxford 1889, s. 320, 196.

⁵⁶ F. Bacon, *Novum Organum*, op. cit., ks. I, af. 3, af. 129 (s. 57, 159).

⁵⁷ *Ibid.*, ks. I, af. 10, af. 85, ks. II, af. 52 (s. 59, 113. 369)-

⁵⁸ *Człowiek bowiem przez upadek utracił stan niewinności i stoczył się jednocześnie z tronu królewskiego do rzędu stworzeń. Jedno zai i drugie jeszcze w tym życiu w pewnej mierze można naprawić: pierwsze przez religię i wiarę, drugie przez umiejętności i nauki. Albowiem wskutek klątwy nie zbuntowało się stworzenie całkowiec i do ostatka, lecz na mocy owego dekretu: »W pocie oblicza twego będziesz pożywał swój chleb« poprzez różne trudy (nie przez dysputy oczywiście ani przez próżne ceremonie magiczne) zostało wreszcie w pewnej mierze zmuszone do dostarczenia człowiekowi chleba, to jest do oddawania usług życiu ludzkiemu*, por. *ibid.*, ks. II, af. 52 (s. 368 n.).

⁵⁹ Por. K. Ajdukiewicz, *Franciszek Bacon z Werulamu. Dzieło i życie*, [w:] F. Bacon, *Novum Organum*, op. cit., s. LXV-LXXVII; autor ten konstatuje jednak w dziele Bacona „należałości niezgodne z materializmem”, *ibid.* s. LXX. W opinii przedstawicieli szkoły frankfurckiej, Maxa Horkheimera i Theodora W. Adorno, Francis Bacon stworzył syntezę oświeceniowej mitologii - technokratycznej i totalitarnej (!), por. M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam 1968, s. 13-28.

⁶⁰ Analogię taką *expressis verbis* przeprowadził Bacon, por. przypis 54.

⁶¹ Por. R. Brotofferr, *Elucidarius Chymicus*, op. cit., s. 23-29.

⁶² M. Maier, *Themis Aurea*, op. cit., s. 206.

⁶³ *Ibid.*, s. 203-211.

⁶⁴ *Ibid.*, s. 210 n.

⁶⁵ *Cult of secret societas* - określenie użyte przez R.J.W. Evansa, za którym referujemy tę kwestię, por. R.J.W. Evans, *Rudolf II*, op. cit., s. 271.

M. Eliade, *Traktat o historii religii*, op. cit., rozdz. I, s. 7-39; o gnostyckim obrazie świata: G. Quispel, *Gnoza*, przełożyła B. Kita, Warszawa 1988, rozdz. III, s. 73-84.

⁶⁷ R.J.W. Evans, *Rudolf II*, op. cit., s. 272 n.j C.A. Patrides, *Preface* [do:] *The Cambridge Platonists*, Cambridge 1969, s. 19 n.

⁶⁸ Por. rozdz. III, § 3.

Hierarchiczna struktura Domu Salomona zapewniała 36 zgromadzonym w nim uczonym dokładną, wielokrotną kontrolę wszystkich projektów i wynalazków, por. F. Bacon, *Nova Atlantis*, [w:] *Der utopische Staat*. Uebers. u. mit einem Essay *Zum Verständnis der Werke* hrsg. v. K.J. Heinisch, Reinbek b. Hamburg 1974, s. 195-202. Zdaniem Bacona, ścisłej kontroli winny być podporządkowane „sprawy polityczne”, które opierają się „na powadze...” a nie na dowodach”, por. idem, *Novum Organum*, ks. I, af. 90/s. 120 n.

⁷⁰ Por. il. nr I.

⁷¹ D. Anrieh, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum*, Göttingen 1894, s. 31, 165; G. Schenkel, *Die Freimaurerei im Lichte der Religions- und Kirchengeschichte*, Gotha 1926, s. 74 nn.

⁷² *Laws and Statutes*, op. cit., s. 295; M. Maier, *Silentium Post Clamores*, op. cit., s. 80; idem, *Themis Aurea*, op. cit., s. 170-179.

⁷³ J.V. Andreae, *Chymische Hochzeit*, op. cit., s. 117, 121-123.

⁷⁴ O wyleczeniu przez adepta śmiertelnie chorej na raka kobiety - w dnia 1 maja 1615 r. (wg. starego stylu) - opowiada łacińsko- i niemieckojęzyczna broszura: G. Molther, *De quodam peregrino, qui anno superiore MDCXV. Imperialem Wetzlarium transiens, non modo se fratrem R.C. confessus fuit; verum etiam multipla rerum scientia, verbis et factis admirabilem se praestitit, relation Georgii Moltheri, Francofurti 1616*; idem, *Von einer frembden Mannsperson, Welche inn jüngst verflossenem MDCXV Jahr durch deß H. Reichs Statt Wetzlar gereißt, und sich nicht allein für ein Bruder deß Ordens deß Rosen Creutzes außgegeben, sondern auch durch vielfältige Geschickligkeit, vnnnd allerhand Sachen Wissenschaft, mit Worten vnnnd Wercken sich also erzeigt hat, daß man sich ab jhme verwundern müssen*. Gründtliche Relation Georg Molthers, der Artzney Doctorn, vnd Statt Physici daselbstnen, w: *Fama Fraternitatis*, Frankfurt 1617, s. 83-108. Powyższa relacja weszła w skład pisma zat.: idem, *Antwort, Der Hochwürdigen vnd Hoherleuchten Brüderschafft deß Rosen Creutzes, auff etzlicher an sie ergangene schreiben, Darinnen klar und eygendlich angezeigt vnd berichtet wird, wie vnd welcher gestalt die jenigen so sich zu derselben zubegeben willens, sich zuverhalten, vnd durch was Weg vnd Mittel sie darzu kommen vnd gelangen mögen. Sampt einer warhafftigen Histori, so sich in der Käyserlichen Reich Stadt Wetzlar zugetragen. Erstlich in Lateinischer Sprach beschrieben, Durch D. Georgium Moltherum, Jetzo aber verdeudscht, b.m.w. 1617* (brak paginacji). Uzdrowiciel, którego cechowała *de selten grosse Weißheit unter einen geringen Mantel und Kleide*, przemawiał wieloma językami i - jak oświadczył - odbywał właśnie siedmioletni okres próbny, por. *ibid.*, tekst II.

⁷⁵ Por. rozdz. IV, § 6; rozdz. V, § 2.

⁷⁶ G. Schenkel, *Freimaurerei*, op. cit., s. 75.

⁷⁷ Społeczne tło ruchu wolnomularskiego omawiają m.in.: P. Naudon, *Les origines religieuses et corporatives de la Franc-Maçonnerie*, Paris 1953; P. Chevallier, *Histoire de la Franc-Maçonnerie française*, vol. 1: *La Maçonnerie: Ecole de l'Egalité 1725-1799*, Paris 1974; L. Hass, *Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej*, op. cit.

⁷⁸ G. Schenkel, *Freimaurerei*, op. cit., s. 76.

⁷⁹ A. Horneffer, *Symbolik der Mysterienbünde*, 2. Aufl., Celle 1924, s. 14, G. Schenkel, *Freimaurerei*, op. cit., s. 65.

⁸⁰ Cyt. R.M. Schuler, op. cit., s. 301.

⁸¹ M. Maier, *Silentium Post Clamores*, op. cit., s. 50, 54 n.; podobnie *ibid.*, s. 114 n.: [...] *Haben auch bey ihnen den Egyptiern die Hieroglyphische Figuren vnd poetische Allegorien gedienet, mit welchen sie gleichsam einen dicken Schatten die Straten der Warheit, vnnnd durch*

die Bletter die Trauben verdecket, damit dieselbe nicht von dem Ungewitter deß Winds oder Hitze, d.h. deß gemeinen Volcks würden beleydiget.

⁸² Ibid., s. 52 n.; por. M. Maier, *Themis Aurea*, op. cit., s. 190.

⁸³ M. Maier, *Silentium Post Clamores*, op. cit., s. 112 n.

⁸⁴ Więż taką wzmacniał niewątpliwie szacunek, jaki otaczał ludzi będących w posiadaniu Podobnej mocy psychicznej, por. M. Eliade, *Traktat*, op. cit., s. 24.

⁸⁵ M. Maier, *Silentium Post Clamores*, op. cit., s. 114 nn.

⁸⁶ Ibid., s. 113.

⁸⁷ M. Maier, *Themis Aurea*, op. cit., s. 179.

⁸⁸ *Frater Crucis Rosatae*, op. cit., s. [5-7], brak paginacji.

⁸⁹ Na temat nowożytnej koncepcji suwerennej władzy, por. P. Anderson, *Die Entstehung des absolutistischen Staates*, übersetzt (aus dem engl.) G. Fehn, Frankfurt am Main 1979, s. 27-33.

⁹⁰ Por. J.R. von Bieberstein, *Geheime Gesellschaften als Vorläufer politischer Parteien*, [w:] P.Ch. Ludz, *Geheime Gesellschaften*, Heidelberg 1979, s. 429-460; por. także: idem, *Die Bedeutung der Freimaurerei für nationalemanzipatorische Gesellschaften in Polen und Rußland 1815-1825*, „Zeitschrift für Ostforschung” 1980 (29), Heft 4, s. 639-653.

⁹¹ *Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, vol. 1, New York 1949, s. 525. Mircea Eliade zwraca uwagę również na poznawczą funkcję inicjacji: daje ona poznać miejsce (situation) człowieka we Wszechświecie, por. idem, *Traktat*, op. cit., s. 61. Zdaniem tego autora, w sensie religijnym inicjacja równa się zdobyciu nieśmiertelności i przeistoczeniu ludzkiego sposobu bycia w boski los, por. *ibid.*, s. 98 n.

⁹² A. Van Gennep, *Rites of Passage*, Chicago 1908, reprinted 1960; M. Gluckman, „*Les rites de passage*”. *Essays on the ritual of social relations*, Manchester 1962, s. 1-52.

⁹³ M. Gluckman, *Rites de passage*, op. cit., s. 40 nn; M. Eliade, *Traktat*, op. cit., s. 37 n.

⁹⁴ M. Gluckman, *Rites de passage*, op. cit., s. 45 n.

⁹⁵ Por. rozdz. VII, § 2.

⁹⁶ J. de Campis [właśc. J. Sperber], *Echo*, op. cit., s. 5 n.

⁹⁷ M. Maier, *Silentium Post Clamores*, op. cit., s. 57 n.

⁹⁸ Ibid., s. 58-78.

⁹⁹ Ibid., s. 53, 55, 60-64, 160-163, por. idem, *Themis Aurea*, s. 189.

¹⁰⁰ M. Maier, *Themis Aurea*, op. cit., s. 183.

¹⁰¹ Ibid., s. 182.

¹⁰² Ibid., s. 191; por. R. Fludd, *Schutzschrift*, op. cit., s. 29.

¹⁰³ Ibid., s. 184 n.

¹⁰⁴ Ibid., s. 186.

¹⁰⁵ Na temat zakonów rycerskich, por. *ibid.*, s. 197.

¹⁰⁶ *Laws and Statutes*, op. cit., s. 296.

¹⁰⁷ *To these Probationers shall be discovered no word but the Title of the Society without the word [...]*, *ibid.*, s. 295.

¹⁰⁸ *and to their reading and consideration shall be recommended the first „Ch. of Genesis, the Psalmes of David, The Book of Canticles, the first Ch. of St. Johns Gospell”*, *ibid.*

¹⁰⁹ Ibid.

¹¹⁰ *To the Sons may be committed the word of the Society as well as the Title and Signe: and any other Secretes, except their grand Arcana*, *ibid.*

¹¹¹ Ibid.; por. rozdz. V, § 1.

¹¹² M. Mersenne, *La vérité des sciences*, Paris 1625, s. 105.

¹¹³ Por. rozdz. III, § 1.

¹¹⁴ Joanni Henrici Altstedii, *Scientiarum omnium Encyclopaedia*, Herbomi 1630; na temat stosunku Leibniza do dzieła Altsteda: L.E. Loemker, *Leibniz and the Herbora Encyclopedists*, „Journal of History of Ideas” 1961 (12), nr 2, s. 323-338.

¹¹⁵ Cyt. P. Rossi, *Filozofowie i maszyny*, op. cit., s. 154.

¹¹⁶ Cyt. *ibid.*, s. 154 n.

¹¹⁷ Cyt. *ibid.*, s. 154.

¹¹⁸ Cyt. *ibid.*, s. 156.

¹¹⁹ J. Kant, *Co to jest Oświecenie? (Was ist Aufklärung?, 1784)*, [w:] *Filozofia niemieckiego Oświecenia*, Wybór tekstów (wybór i oprac. T. Namowicza, K. Sauerlanda i M.J. Siemka), Warszawa 1973.

¹²⁰ Por. wybór tekstów na temat oświeconego absolutyzmu i osiemnastowiecznego „państwa policyjnego”: K.O. von Aretin [wyd.], *Der Aufgeklärte Absolutismus*, Köln 1974; por. także: S. Salmonowicz, *Rozważania o oświeconym absolutyzmie*, „Kwartalnik Historyczny”, 92: 1986, nr 3, s. 805-812; T. Cegielski, *Absolutyzm oświecony: rzeczywistość historyczna czy historiograficzny fantom?*, „Kwartalnik Historyczny” 1987 (94), nr 4, s. 119-132.

¹²¹ Na temat stosunku nowożytnych autorów do kwestii władzy despotycznej por. A. Lortholary, *Le mirage russe en France au XVIII^e siècle*, Paris 1951, s. 135-150; H. Hollmack, *Der Physiokratismus und die absolute Monarchie*, „Historische Zeitschrift” 1932 (Bd. 145), s. 517-549» przedruk w: K.O. Aretin, [wyd.], *Der Aufgeklärte Absolutismus*, Köln 1974, s. 137-162.

¹²² J. Jacob, *Restauration, Reformation and the Origin of the Royal Society*, op. cit., s. 155-176; J. McClellan, *Science Reorganised. Scientific societies in the eighteenth century*, Columbia 1985, s. 1-13.

¹²³ J. McClellan, op. cit., s. 42-45.

¹²⁴ Podobna interpretacja miłości „platonicznej” nie była wszakże zgodna z koncepcją samego Platona. „Język potoczny - komentuje Władysław Tatarkiewicz - przejął termin platońskiej [...] miłości w zubożonym, czysto negatywnym znaczeniu wyzbycia się pożądań zmysłowych wobec przedmiotów cielesnych; dla Platona natomiast miłość nadzmysłowa była szczeblem do niej. Poprzez cele realne, względne, skończone, doczesne, można było osiągnąć cele idealne, bezwzględne, wieczne: to sens Platońskiej teorii miłości”, por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1978, s. 99.

¹²⁵ B.A.G. Fuller, *Historia filozofii*, t. I, op. cit., s. 79; szerzej na temat przyjaźni i miłości F. Dirlmeier, *Philos und Philia im vorhellenistischen Griechenland*, München 1930.

¹²⁶ B.A.G. Fuller, op. cit., s. 14.

¹²⁷ Plato, *Uczta*, XVI, 192, przełożył oraz wstępem, objaśnieniami i ilustracjami opatrzył W. Witwicki, Warszawa 1988, s. 83.

¹²⁸ *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, op. cit., Bd. 2: D-F, szp. 1106.

¹²⁹ A.W.H. Adkins, *Friendship and Self-sufficiency in Homer and Aristotle*, „Classic Quarterly” 1963 (vol. 13), s. 30-45; na temat Epikura i epikurejczyków por. L. Dugas, *L'amitié antique*, 2 ed., Paris 1914, s. 80-120, 240-249.

¹³⁰ B.A.G. Fuller, op. cit., s. 250.

¹³¹ *Ibid.*, s. 271-275; *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, op. cit., szp. 1106 n.

¹³² *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, op. cit., szp. 1107.

¹³³ J. Legowicz, *Zarys historii filozofii*, op. cit., s. 194, 195-197.

¹³⁴ B.A.G. Fuller, op. cit., s. 337.

¹³⁵ R. Egenter, *Gottes-Freundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts*, Würzburg 1928.

¹³⁶ Cyt. D. Stevenson, op. cit., s. 182.

¹³⁷ Cyt. H. Schick, op. cit., s. 103.

¹³⁸ J.V. Andreae, *Memorialia*, op. cit., s. 82.

¹³⁹ Cyt. D. Stevenson, op. cit., s. 182.

¹⁴⁰ *Poid.*, s. 183.

¹⁴¹ M. Maier, *Themis Aurea*, op. cit., s. 171, 184.

¹⁴² J.V. Andreae, *Vale Academiae Tubingensi a Johannes Valentino Andreae dictum anno 1607*, [w:] idem, *In bene meritos Gratitude*, Argentorati 1633, s. 103.

- ¹⁴³ J.V. Andreae, *Memorialia*, op. cit., s. 81 n.
- ¹⁴⁴ H. Schick, op. cit., s. 107.
- ¹⁴⁵ Ibid., s. 107, 109-113, 116.
- ¹⁴⁶ Ibid., s. 115 n.
- ¹⁴⁷ R. Pust, *Ueber Valentin Andreaes Anteil an der Sozialbewegung des 17. Jahrhunderts*, „Monatshefte der Comenius-Gesellschaft” 1905 (Bd. 14), Heft 5, s. 240-248, tu: s. 242-244.
- ¹⁴⁸ Ibid., s. 242. Szerzej na temat korespondencji Andreaego z księciem Augustem, por. W. Begemann, *Die Fruchtbringende Gesellschaft und Johann Valentin Andreae*, „Zirkelkorespondenz” Neue Folge 1911 (Bd. IV), Heft I, s. 1-79.
- ¹⁴⁹ Cyt. D. Stevenson, op. cit., s. 183.
- ¹⁵⁰ Ibid., s. 183 n.
- ¹⁵¹ Ibid., s. 185.
- ¹⁵² Ibid.
- ¹⁵³ C.A. Patrides [wyd.], *The Cambridge Platonists*, Cambridge 1969, s. 36, 39 n.
- ¹⁵⁴ D. Forstner, *Symbolika chrześcijańska*, op. cit., s. 191.
- ¹⁵⁵ Ibid., s. 192; H. Sachs, E. Badstübner, H. Neuman, *Erklärendes Wörterbuch zur Christlichen Kunst*, Hanau, b.r.w., s. 69, 284 n. Identycznie na gruncie tradycji hermetycznej, por. E.A. Waite, *The Brotherhood of the Rosy Cross*, London 1924, s. 85-88.
- ¹⁵⁶ Relacja Sir Thomasa Browne'a, cyt. D. Stevenson, op. cit., s. 97 n.
- ¹⁵⁷ R. Fludd, *Summum Bonum*, op. cit., s. 14, 18.
- ¹⁵⁸ J.E. Cirlot, *A Dictionary of Symbols*. Translated from the Spanish, 2nd ed., New York 1917, s. 275.
- ¹⁵⁹ D. Forstner, op. cit., s. 192 n.
- ¹⁶⁰ Ibid.; J.E. Cirlot, op. cit., s. 275 n.
- ¹⁶¹ Dante Alighieri, *Boska komedia, Raj*, pieśń 31, 1-3, przełożył E. Porębowicz, Warszawa 1965, s. 474.
- ¹⁶² H. Sachs, E. Badstübner, H. Neuman, op. cit., s. 284, 298; szerzej na ten temat: R. Wolfgarten, *Die Ikonographie der Maria in Rosenhag*, Bonn 1953-
- ¹⁶³ H. Sachs, E. Badstübner, H. Neumann, op. cit., s. 298.
- ¹⁶⁴ Pojęcie *coincidentia oppositorum* upowszechniło się w Średniowieczu dzięki platonizującej dialektyce Mikołaja z Kuzy, por. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii XV wieku*, op. cit., t. 6, s. 59, 103, 223, 389.
- ¹⁶⁵ Ibid., s. 160 n.
- ¹⁶⁶ P. Piobb, *Clef universelle des sciences secrètes*, Paris 1950, s. 320 n.
- ¹⁶⁷ J.V. Andreae, *Chymische Hochzeit*, op. cit., s. 51(14); 'dem, *Christianopolis*, op. cit., s. 17.
- ¹⁶⁸ F.A. Yates, *Aufklärung*, op. cit., s. 57, 79.
- ¹⁶⁹ P. Arnold, *Histoire des Rose-Croix*, op. cit., s. 184 n.
- ¹⁷⁰ F.A. Yates, *Aufklärung*, op. cit., s. 19. Odnośnie do historii zakonów rycerskich i kapituł orderowych por. E. Potkowski, *Rycerze w habitach*, Warszawa 1978.
- ¹⁷¹ M. Maier, *Themis Aurea*, op. cit., s. 197.
- ¹⁷² *Fama*, op. cit., s. 292 n.
- ¹⁷³ Ibid., s. 294. Grecka litera *Tau* jest symbolem krzyża. W tradycji hebrajskiej *Tau*, ostatnia litera alfabetu, jest symbolem doskonałości oraz tych, którzy „zachowali Prawo”, por. D. Forstner, op. cit., s. 30 n.
- ¹⁷⁴ *Fama*, op. cit., s. 293.
- ¹⁷⁵ D. Forstner, op. cit., s. 46 nn.
- ¹⁷⁶ Cyt. E.R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 8. Aufl., Bern 1973, s. 451.
- ¹⁷⁷ Na temat biblioteki jako symbolicznego odzwierciedlenia „labiryntu ziemskiego świata” por. J.B. Borges, *Die Bibliothek von Babel*, übers, v. K.A. Horst und C. Meyer-Clason,

Stuttgart 1974; H. Kern, *Labyrinthe: Erscheinungsformen und Deutungen. 5000 Jahre Gegenwart eines Urbilds*, deutsche erweiterte Fassung, München 1982, s. 101 n. 212-214.

¹⁷⁸ Fama, op. cit., s. 298.

¹⁷⁹ Th. Schweighart [właśc. D. Mögling], *Speculum*, op. cit., s. 10.

¹⁸⁰ Analogia do późniejszej symboliki masońskiej stała się podstawą zbyt daleko idących spekulacji na temat Comeniusa jako „prekursora” czy wręcz „twórcy” wolnomularstwa spekulatywnego, por. polemiczny artykuł W. Begemanna, *Comenius und die Freimaurer*, Berlin 1906.

¹⁸¹ (R. Fludd), *Summum Bonum*, op. cit., s. 22, 31, 36.

¹⁸² *Ibid.*, s. 22.

¹⁸³ *Ibid.*, s. 37.

¹⁸⁴ *Ibid.*, s. 50.

¹⁸⁵ Por. J.G. Buhle, op. cit., s. 308.

¹⁸⁶ [R. Fludd], *Summum Bonum*, op. cit., s. 38 n.

¹⁸⁷ *Ibid.*, s. 31.

¹⁸⁸ J. Kozłowski, *Erudycja jako typ poznania. Lata rozkwitu (XVII -pierwsza połowa XVIII w.) i lata upadku (druga połowa XVIII w.). Stan badań i horyzonty poznawcze*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1991 (r. XXXVI), nr 2, s. 3 definiuje pojęcie „erudycji” jak następuje: „W języku łacińskim słowo *eruditio* było jednocześnie czasownikiem (kształcić, wychowywać, wyuczyć) i rzeczownikiem (wykształcenie, wychowanie, nauka, wiedza). W czasach nowożytnych zostało ono przejęte głównie przez języki romańskie (franc. *erudition*, wł. *erudizionè*), natomiast w innych językach zjawisko określane mianem erudycji oznaczały inne słowa: *Gelehrsamkeit*, *scholarship*, *antiguarianism*; słowa te miały inny odcień znaczeniowy niż *erudition*, co było związane z faktem, że i samo zjawisko nosiło w Anglii czy w Niemczech odmienny od francuskiego charakter. Mimo że zgodnie ze źródłosłowiem łacińskim *erudition* oznaczała wiedzę jako taką, znaczenie jej w XVII w. zawężyło się, co odnotowały kolejne słowniki i encyklopedie: »To słowo, które pochodzi z łacińskiego „erudire”, nauczać - pisała w roku 1755 *Encyklopedia Francuska* - oznacza właściwie i dosłownie wiedzę, poznanie; ale szczególnie stosuje się do rodzaju wiedzy, która polega na znajomości faktów, i który jest owocem odczytania*”.

¹⁸⁹ *Ibid.*, s. 8 n.; por. P. Hazard, *Kryzys świadomości*, op. cit., s. 45.

¹⁹⁰ K. P o m i a n, *Dziejopisarstwo erudytyw i kryzys historiografii w II poł. XVII*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1972 (r. 18), s. 259-266; C. Vasoli, *Encyklopedyzm w XVII wieku*, Warszawa 1989, s. 43, 71 n.

¹⁹¹ Por. Johannes Procopio [właśc. H. Grick], *Cometenbutzers Schützer, d.i. Eine glaubwürdige Copey articulariter, probationwn et junctis refutatiombus in eventum conclusionum dess guten, unschuldigen Cometen, welcher im verwichenen 1618. Jahr erschienen [...]*, b.m.w. 1619. Przeciwnik Gricka, Johann Faulhaber, należał do szeroko rozumianego środowiska Różo-krzyżowców; pozostawał w bliskich stosunkach z Gustawem Adolfem, księciem Braunschweig-Lüneberg i landgrafem Hessen-Butzbach, Filipem. Tak jak Comenius wierzył w rychły powrót Chrystusa i nastanie Nowego Jeruzalem; kontakty z prorokiem z Ulm, Noahem Kolbem, przywiodły go w 1606 r. do więzienia. Rozgłos zdobył ogłoszoną w 1617 r. przepowiednią gwałtownych przewrotów politycznych w roku następnym; por. H. Schick, op. cit., s. 231, przypis 105.

¹⁹² Por. hasła *Antiquary*, *Antiquarius*, *Antiquity*, [w:] E. Chambers, *Cyclopaedia, or an Universal Dictionary of Arts and Sciences*, vol. I, London 1728, szp. 21; na temat „antykarycznych” zainteresowań Eliasa Ashmole'a por. C.H. Josten, *Elias Ashmole*, op. cit., vol. 1.

¹⁹³ J. Kozłowski, *Erudycja*, op. cit., s. 14 n.

ROZDZIAŁ VII

WIELKA ŁOŻA LONDYNU I JEJ SYSTEM

„Wzleć tam, gdzie przystań cicha,
Gdzie rośnie kwiat Pokoju,
Róża, co nie usycha,
Twierdza, wytchnienie w znoju”

Henry Vaughan, *Pokój*
przekład S. Barańczak

1. Łoże szkockie - brakujące ogniwo w historii wczesnego wolnomularstwa spekulatywnego?

Wspomnieliśmy uprzednio, iż trudno jest określić charakter łóż siedemnastowiecznych, przyjmujących do swego cechowego grona ludzi zamożnych i wykształconych - *accepted masons*. Nie wiemy, czy owi „przyjęci” wolnomularze byli już „spekulatywnymi” (*speculated freemasons*), czy jeszcze nie. Fakt wejścia w skład loży takich ludzi jak Moray czy Ashmole nie musiał od razu przesądzić o charakterze zgromadzenia. Słabe są również podstawy, aby konkludować, że właśnie domniemane ezoteryczne elementy lożowego rytuału były główną przyczyną, dla której organizacjami muratorów interesowali się przedstawiciele ruchu Różokrzyżowców. Przytoczone w rozdziale V wzmianki źródłowe nie pozwalają na przykład stwierdzić, czy przyjęcie do loży miało charakter inicjacji, czy też nie. Milczenie na ten temat diariusza Eliasa Ashmole'a, autora tak bardzo wrażliwego na kwestie rytuału i wtajemniczeń, sugerowałoby raczej odpowiedź negatywną.

Uzasadniony sceptycyzm co do możliwości wykreślenia prostej linii rozwojowej pomiędzy lożami, do których weszli w XVII w. amatorzy folkloru z jednej, zaś tajemnic hermetyzmu z drugiej strony, a rozwiniętym systemem ideowo-symbolicznym powstałym w 1717 r. Wielkiej Loży Londynu nie musi jednak oznaczać całkowitej rezygnacji z prób odnalezienia zagubionego „ogniwa pośredniego”. Miałoby ono łączyć loże operatywne XVII w. z lożami w pełni spekulatywnymi, znanymi w drugim dziesięcioleciu XVIII stulecia. Założenie, że istniało podobne ogniwo czy też faza w historii wolnomularstwa, wydaje się trafne i zasadne. Trudno wyobrazić sobie zmianę charakteru łóż dokonującą się w sposób gwałtowny, nieewolucyjny; jeśli nawet, to w skali niewielkiej, w jednym czy kilku wypadkach. Wiemy skądinąd, iż już z początkiem XVIII w. loże spekulatywne funkcjonowały w kilkudziesięciu miejscowościach, na znacznym obszarze obu królestw: Szkocji i Anglii.

Wiele wskazuje na to, że hipotetyczny pośredni etap rozwojowy reprezentowały w pierwszej połowie XVII w. loże na terenie Szkocji¹. Okoliczność ta nie tłumaczy, rzecz jasna, komu i jakim wydarzeniom zawdzięczały swój spekulatywny charakter loże londyńskie, z których część połączyła się w *Grand Lodge of London*; niemniej rzuca ona światło na kwestię genezy wolnomularstwa spekulatywnego w ogóle. Badania cytowanego tu już parokrotnie Davida Stevensona wskazują, że już z początkiem Wielkiego Wieku w lożach szkockich dokonały się znamienne procesy, w wyniku których związki te utraciły w znacznym stopniu swój cechowy charakter. Po pierwsze, doszło tam do pełnego niemal tak organizacyjnego, jak i personalnego oddzielenia łóż - *lodges* - od organizacji cechowych - *corporations, companies*. Mistrzowie łóż - *masters*, zwani też *fellow crafts* - tylko w niewielu wypadkach byli równocześnie mistrzami cechowymi. Większość z nich piastowała ten tytuł tylko i wyłącznie w loży. Po drugie, loże szkockie miały charakter inicjacyjny, a wtajemniczenie rozłożone było aż na trzy etapy. Inaczej mówiąc, loże działające w Szkocji miały trzy-stopniową strukturę - w przeciwieństwie do łóż angielskich, które jeszcze w okresie powołania Wielkiej Loży Londynu dzieliły swych członków na dwie grupy: uczniów - *apprentices* - i pełnoprawnych członków - *fellow-crafts*. Stopień mistrzowski wydzielił się tu stosunkowo późno, najprawdopodobniej w wyniku organizacyjnej praktyki wyłaniania na roczną kadencję mistrzów łóż poszczególnych i wielkich mistrzów całej londyńskiej obediencji².

W Szkocji trzem stopniom wtajemniczenia, to jest „kandydata” (*candidate*), „przyjętego ucznia” (*entered apprentice*) oraz „mistrza” (*master* lub *fellow-craft*) odpowiadały trzy różne „słowa masońskie” (*Mason Words*)³. Fakt ten wydaje się godny podkreślenia ze względu na to, że trzystopniowa struktura związku wraz z odpowiadającymi jej trzema różnymi „słowami masońskimi” pozostaje do dnia dzisiejszego jednym z wyróżników systemu masonerii świętojańskiej (błękitnej). Również obecnie określone „słowa masońskie” wraz z towarzyszącymi im znakami stanowią główną - a czasami i jedyną - „tajemnicę wolnomularską”.

Datowane na początek XVII w. teksty szkockich „katechizmów” masonskich przynoszą opisy rytuałów inicjacyjnych (*The form of giving the Mason Word*) zawierają one elementy znane ze znacznie późniejszych rytuałów stosowanych w lożach *Grand Lodge of London*. Do wspólnych zasad należą:

1. Próba, jakiej poddany został kandydat - polegająca głównie na przezwyciężeniu strachu oraz wykonaniu zadań upokarzających postulanta.
2. Przysięga złożona na *Biblię*, zgodnie z którą zdrada tajemnic związku ukarana zostanie śmiercią.
3. Otrzymanie „słowa masońskiego”, które stanowi - jak można wnioskować z tekstów - jedyną „tajemnicę” związku. Na słowo to składają się: „postawa” (*posture*) i „znak” (*signe*).

Opis inicjacji drugiego stopnia (*entered apprentice*), który przytaczamy poniżej, pomimo lakoniczności prezentuje wszystkie istotne etapy i elementy »rytu przejścia«:

You are to take the person to take the word upon his knees, and after a great many ceremonies to frighten him you make him take up the Bible, and laying his right hand on it you are to conjure him to secrecie, by threatening that if [he] shall break his oath, the sun in the firmament will be a witness against him, and all the company then present, which will be an occasion of his damnation, and that likewise the masons will be sure to murder him. Then, after he hes promised secrecie, they give him the oath as follows [następuje formuła]⁴.

Otrzymanie „słowa” odbywa się w sposób następujący: obecni wolnomularze szepczą formułę jeden drugiemu, poczynając od najmłodszego (nie wiemy, czy wiekiem, czy stażem) na mistrzu kończąc. Ten wyszeptuje „słowo” przyjętemu uczniowi; otrzymawszy je, inicjowany musi wykonać gest oznaczający poderżnięcie gardła⁵. Gest ten upowszechnił się w masonerii angielskiej jako znak stopnia pierwszego i do dziś występuje w wolnomularstwie świętojańskim.

Procedura stopnia trzeciego zbliżona jest do poprzedniej, z tym, że inicjowany wykonuje część czynności klęcząc, zaś „słowa” uczy go nie najstarszy, lecz najmłodszy mistrz:

*[...] he is putt again to his knees, and gets the oath administrated to him of new. Afterwards he must go out of the company with the youngest (master) mason to learn the postures and signes of fellowship. Then comeing in again, he makes the master sign, and says the same words [...]*⁶.

Niezależnie od wszystkich punktów wspólnych z późniejszymi rytuałami masonerii spekulatywnej, cytowany tu tekst katechizmu łóż szkockich wykazuje brak wielu zasadniczych momentów inicjacji stosowanej w lożach spekulatywnych, podległych Wielkiej Loży Londynu. Należały do nich ponad wszelką wątpliwość:

1. Przygotowanie kandydata w odrębnej izbie, w której pozbawiany był przedmiotów metalowych, a następnie częściowo obnażony, tak aby wszedł do loży „ani nagi, ani ubrany” (*neither naked nor clothed*).
2. Symboliczna podróż kandydata przez cztery żywioły, przy czym pierwszym był żywioł ziemi, z którego wychodził.
3. Trzy wielkie uderzenia młotkiem mistrza, towarzyszące przyjęciu profana do związku.
4. Zaznajomienie kandydata z bogatą symboliką loży⁷.

Ważna różnica wiązała się również z ostatnią z przywołanych okoliczności: w masonerii spekulatywnej inicjacja i właściwa „praca masońska” odbywały się w przestrzeni symbolicznej. Każda z części loży, każdy element jej wyposażenia posiadały swoją nazwę i znaczenie (tak jak podziemna część „kolegium św. Ducha” opisana w *Fama*⁸).

Nie jest naszym celem dokładna analiza ewolucji wolnomularskiego rytuału i symboliki. Porównanie służyć ma jedynie wykazaniu, iż inicjacyjny rytuał łóż szkockich, spisany z początkiem XVII w., a kształtujący się w poprzednim stuleciu, nie zawierał jeszcze jakichkolwiek elementów proveniencji hermetycznej. W przeciwieństwie do późniejszych rytuałów angielskich nie wykorzystywał tak charakterystycznych dla masonerii spekulatywnej narzędzi pracy muratora (młotka, węgielnicy, cyrkla, pionu czy linii), ani też nie posługiwał się symboliką architektoniczną. Wagi tego spostrzeżenia nie umniejsza przytoczony przez Davida Stevensona fakt, że w pierwszym dziesięcioleciu XVII w. loża w Edynburgu (do której w 1641 r. inicjowany został Robert Moray) przyswoiła sobie mnemotechniczny rytuał - jako taki bogaty w symbolikę hermetyczną z jednej, zaś architektoniczną z drugiej strony⁹. Przeciwnie, przyjęcie w lożach popularnych w XVI w., a upowszechnionych na wyspach przez Giordana Bruna technik pamięci, ukazuje hipotetyczny mechanizm recepcji obcych dotąd wolnomularzom zasad i pojęć. Recepcja w lożach szkockich określonych symboli architektonicznych (np. Świątyni Salomona jako duchowego celu związku, kolumn Jakin i Boaz jako głównych zasad etycznych), które przedostały się tu za pośrednictwem dyscypliny *par excellence* hermetycznej, jaką była mnemotechnika, nie zmieniło jeszcze charakteru i przebiegu rytuału inicjacyjnego o odrębnej, bo cechowej proveniencji.

Zdaniem Stevensona, głębszy wpływ symboliki hermetycznej na rytuały łóż szkockich datuje się od czasów inicjacji sir Roberta Moray'a¹⁰. Ten gorący wyznawca idei braterstwa i przyjaźni, zwolennik religijnej tolerancji i - pomimo (lub z powodu) zawodu oficera - pacyfista, znalazł w obrzędowości lożowej, w uznawanych przez wolnomularzy wartościach system bliski - lub dający się pogodzić - z systemem filozofii hermetycznej. Połączenie obu tradycji, cechowej i hermetycznej, mogło okazać się tym prostsze, iż pierwsza z nich, silnie sformalizowana, pozbawiona była równocześnie momentu autorefleksji, sposobu objaśniania wyznawanych ideałów. Dzięki temu prosta idea solidarności grupowej (zawodowej) solidarności przypieczętowanej obrzędkiem inicjacji, nabrać mogła głębszego, religijnego czy filozoficznego uzasadnienia. Podobnie, jeśli idzie o „tajemnicę wolnomularską”, opisywaną jako „słowo masońskie”. W ceremoniale lożowym *Masonic Word* symbolizowało zasadę tajemnicy zawodowej i lojalności wobec związku. Symbol ów łatwo dawał się interpretować w duchu filozofii hermetycznej, która - jak pamiętamy - sakralizowała wszelką wiedzę, przydając jej pieczęć tajemnicy.

Pragnęlibyśmy postawić w tym miejscu hipotezę, iż historyczna rola Moray'a - i ludzi jego pokroju - zasadzała się nie tylko, i nie tyle - jak sądzi Stevenson - na wprowadzeniu do łóż takich czy innych elementów hermetyzmu, co na subiektywnym przydaniu obrzędowości mularskiej nowego, symbolicznego wymiaru i znaczenia. Tak więc owa rola miałyby

dwojake znaczenie: obiektywnego wzbogacenia rytuału o symbolikę i pojęcia filozoficzno-religijne, charakterystyczne dla hermetyzmu, oraz subiektywnego uznania loży jako przestrzeni symbolicznej. Tak więc niecechowi, „przyjęci” następcy Moray'a uznać mogli lożę za wyjątkowy, pełen ukrytych znaczeń, a więc symboliczny system, nie dlatego, że w jej obrzędowości pojawiły się „sprawy tajemne”, lecz dlatego, iż *a priori* zakładali, że jest ona takim systemem. Być może wskazaliśmy tu zarazem na różnicę pomiędzy stosunkiem do mularstwa Roberta Moray'a i Eliasa Ashmole'a. Pierwszy dopatrywał się w pseudocechowej organizacji żywej struktury ezoterycznej, drugi zaś, pomimo zainteresowania dyscyplinami hermetycznymi, traktował przynależność do loży raczej jako tradycję, nakazującą wspierać podupadające związki muratorów.

Materiał źródłowy, wprowadzony w naukowy obieg przez Davida Stevensona, stanowi bez wątpienia jedno z brakujących ogniw w zakłóconej historii początków masonerii spekulatywnej. Dowodzi on, iż loże ze Szkocji już w pierwszej połowie XVII w. utraciły bezpośredni związek z organizacjami cechowymi muratorów, tworząc swoisty skansen. Skansenem tym opiekowali się ludzie zainteresowani nie tylko podtrzymaniem narodowej tradycji szkockiej, której loże były ucieleśnieniem. Sir Robert Moray umocnił w obrzędowości wolnomularskiej udział symboli i zasad hermetycznych, przede wszystkim jednak uznał system postcechowego (czy pseudocechowego) wolnomularstwa za interesujący z punktu widzenia filozofii i duchowej alchemii, których był wyznawcą. Ruchliwość Moray'a, jego wpływ na otoczenie i obecność na dworze angielskim pozwalają domniemywać, że entuzjazm szkockiego szlachcica dla mularstwa mógł udzielić się w środowisku angielskim. Trudno byłoby utrzymywać, iż Moray był wynalazcą - i to jedynym - formuły masonerii spekulatywnej, ale znajomość jego wolnomularskiej biografii pozwala nam lepiej zrozumieć mechanizm upowszechnienia się „sztuki królewskiej” w wolnomularskim wydaniu”.

2. Powstanie Wielkiej Loży Londynu

Nie do końca jasne okoliczności, w których trzy loże londyńskie i loża 2 Westminster w dniu 24 czerwca (tj. na św. Jana Chrzciciela) 1717 r., w gospodzie „Pod gęsią i rusztem” (*Goose and Gridiron*) powołały do życia *Grand Lodge of London*, były przedmiotem wszechstronnej analizy historycznej”. Za pewne przyjąć możemy, iż do trzecich wyborów wielkiego mistrza, które miały miejsce 24 czerwca 1719 r., pierwsza angielska obediencja nie zdobyła specjalnej pozycji w środowisku lożowym. Mister Anthony Sayer, obrany wielkim mistrzem na inauguracyjnym posiedzeniu, był człowiekiem przeciętnym i w dodatku niezamożnym (skoro kilka lat później figuruje w źródłach Wielkiej Loży jako odbiorca finansowej po-

mocy)¹³. Skład łóż podległych obediencji nie różnił się też specjalnie od składu innych łóż londyńskich. Dominowali w nich dżentelmeni przy malejącym wraz z upływem czasu udziale wolnomularzy cechowych. Formuła Wielkiej Łoży nie była atrakcyjna ani dla przedstawicieli angielskiej szlachty, ani bogatego mieszczaństwa. Jak wynika z relacji Williama Stuckeley'a, lekarza i członka *Royal Society*, Wielka Loża „liczyła na początku niewielu członków, tak że czasami z trudem zebrać można było *quorum*”¹⁴.

Przełom w sytuacji Wielkiej Łoży Londynu dokonał się w wyniku elekcji Johna Theophilusa Desaguliers'a (1683-1744) na stanowisko wielkiego mistrza. Ten urodzony w La Rochelle we Francji syn hugonockiego duchownego, który emigrował do Anglii po odwołaniu w jego ojczyźnie edyktu nantejskiego, reprezentował wszakże nie tylko środowisko religijnych uchodźców. Był absolwentem fakultetu medycznego uniwersytetu w Oxfordzie i jako wybitny badacz problemów elektryczności członkiem Towarzystwa Królewskiego (od 1714) i przyjacielem Izaaka Newtona¹⁵. Desaguliers pozyskał dla Wielkiej Łoży wielu wpływowych ludzi, równocześnie zaś zapoczątkował w jej łonie dyskusję, która zaowocowała w 1723 r. opublikowaniem książki *Konstytucji masońskich* (*The Book of Constitutions of the Free-Masons*). *Konstytucje* wraz z towarzyszącym im zapisem legendarnych dziejów „sztuki królewskiej” dobrze odzwierciedlają tę nową, i jak miało się już niedługo okazać, zwycięską fazę w historii *Grand Lodge* i wolnomularstwa spekulatywnego w ogóle. Rejestrują ambicje członków związku do rozszerzenia jego wpływów ponad dotychczasowe granice i bariery społeczne, wyznaniowe, polityczne i narodowe; równocześnie zaś wyrażają ich wiarę w starożytny, sięgający początków świata rodowód masonerii. Teksty, które poddamy niżej dokładniejszej analizie, zawierają również liczne aluzje co do tego, że tradycja wolnomularstwa łączy się integralnie z prastarą tradycją hermetyczną. Zasada, która - jak się wydaje - w największym stopniu przyczyniła się do sukcesu formuły Wielkiej Łoży Londynu, było przecież jej propaństwowe, lojalne wobec istniejących władz nastawienie. Artykuł drugi Konstytucji Wielkiej Łoży zatytułowany *Of the Civil Magistrate supreme and subordinate* głosił, co następuje:

*A Mason is a peacable subject to the Civil Powers, wherever he resides or works, and is never to be concern'd in plots and conspiracies against the peace and welfare of the Nation, not to behave himself undutifully to inferior magistrates; for as Masonry have been always injured by War, Bloodshed, and Confusion, so ancient Kings and Princes have been much dispos'd to encourage the Craftsmen, because of their peacebleness and Loyalty, whereby they practically answer'd the cavils of their adversaries, and promoted the honour of the Fraternity, who ever flourish'd in time of Peace. So that if a Brother should be a rebel against the State, he is not to be countenanc'd in his rebellion, however he may be pitied as an unhappy man [...]*¹⁶.

W sytuacji silnej opozycji wobec panującej w Anglii od 1714 r. dynastii hanowerskiej, deklaracja lojalności wobec państwa jako takiego miała charakter deklaracji politycznej. Postawiło to Wielką Lożę Londynu w opozycji do większości łóż angielskich, popierających odsuniętych od tronu katolickich Stuartów, na dłuższą jednak metę umożliwiło przyciągnięcie do nowej obediencji przedstawicieli elit dworskich, rodziny panującej nie wyłączając. W 1737 r. z rąk Desaguliersa światło masońskie otrzymał książę Walii, późniejszy Jerzy II. Sześć lat wcześniej hugonocki emigrant asystował w Hadze przy inicjacji do związku księcia Franciszka Stefana Lotaryńskiego, przyszłego męża cesarzowej Marii Teresy¹⁶.

Sukcesy Wielkiej Loży Londynu na polu towarzyskim i politycznym szły w parze z sukcesem organizacyjnym. W ciągu pierwszych czterech lat od swego powstania powiększyła ona czterokrotnie liczbę podległych jej łóż - z 4 do 16. W 1725 r. już 52 loże angielskie uznawały jej zwierzchność, zaś w 1732 r. 109. Na jej czele stawali teraz przedstawiciele arystokracji; w 1721 r. wielkim mistrzem obrany został John książę Montagnu (ok. 1690-1749), zaś dwa lata później Philipp książę Wharton (1698-1731). Z czasem utrwaliła się tradycja, iż zwierzchnikiem Wielkiej Loży obierany był każdorazowy następcą tronu brytyjskiego. Zwyczaj ten pozostał w mocy do dnia dzisiejszego¹⁸.

W świetle erudycyjnych studiów francuskiego masonologa, Jeana Barlesa, postępy obediencji zorientowanej na współpracę z nową dynastią spowodowały prawdziwy rozłam w brytyjskim ruchu wolnomularskim - nie tylko z powodu „jakobickiego” nastawienia łóż w obu królestwach¹⁹. Mamy prawo przypuszczać, że gros warsztatów zachowało dotychczasowy pseudocechowy czy też paraoperatywny charakter; w Anglii lożom tym przewodziła powołana jeszcze w XVII wieku wielka loża Yorku, uznawana za „łożę -matkę” królestwa. W XVIII stuleciu organizacja nosiła nazwę *Honourable Society of Free Masons* (Czcigodne Stowarzyszenie Wolnych Mularzy); począwszy od 1725 *Society of free and accepted masons* (Stowarzyszenie wolnych i przyjętych mularzy) a sama loża w Yorku tytuł Wielkiej Loży Wszechangielskiej. Doroczne zjazdy delegatów łóż w Yorku obierały przewodniczącego stowarzyszenia z tytułem „prezydenta”, nie doprowadziły one wszakże do utworzenia jednolitej, scentralizowanej organizacji, ani tym bardziej do uzgodnienia form, zasad i celów działania. Loże pozostawały w pełni suwerennymi instytucjami, które nowej obediencji londyńskiej długo i skutecznie przeciwstawiły siłę tradycji i inercji. Sama wielka loża z Yorku przetrwała do 1744 r., dopiero pod koniec swego istnienia ulegając ideowym wpływom Londynu²⁰. Opór pseudocechowych warsztatów spowodował, że organizacyjny rozwój Wielkiej Loży Londynu ograniczał się w pierwszej dekadzie istnienia do stolicy i jej najbliższych okolic. Dopiero w 1729 r. na liście łóż podległych *Premier Grand Lodge* pojawi się 13 placówek prowincjonalnych (oraz jedna zagraniczna - w Madrycie), z których przynajmniej dwie zostały świeżo utworzone”.

Mimo zabiegów Desaguliersa nie udało się pozyskać dla nowej orientacji łóż szkockich. Angielski reformator wolnomularstwa przyjęty został w 1721 r. do najstarszej loży w Edynburgu, „Marie's Chapell”, wszakże wydarzenie to pozostało bez widocznych następstw dla całego ruchu. Tradycjonalistyczne warsztaty szkockie w jeszcze większym stopniu niż angielskie pozostały bastionem prostuartowskiej opozycji. Trudna do przyjęcia musiała być dla nich formuła religijnej i narodowej równości zaproponowana przez Desaguliersa i jego zwolenników. Równie obco w oczach konserwatywnych Szkotów prezentowały się intelektualne ambicje grupy londyńskiej (pretekstem do wizyty w loży edynburskiej były dla Desaguliersa wykłady i pokazy z dziedziny elektryczności)²².

Społeczny skład Wielkiej Loży Londynu w pierwszych latach jej działalności zdominowany został przez dwie grupy: francuskich i szkockich emigrantów religijnych oraz intelektualistów związanych z *Royal Society* i osobą Izaaka Newtona. Rola łącznika pomiędzy obu grupami przypadła doktorowi Desaguliersowi.

W najbliższym otoczeniu wielkiego mistrza spotykamy trzech hugonotów, uchodźców z Francji, zarazem członków londyńskiej akademii: Abrahama de Moivre'a (1667-1727), komentatora i popularyzatora dzieł Newtona przyjętego w poczet *Royal Society* w 1697 r.; Davida Duranda, członka Towarzystwa od 1714 r. oraz Pierre'a des Mareaux przyjętego w 1720 r. do tegoż Towarzystwa²³. Ze środowiskiem francuskich protestantów związany był inny emigrant na londyńskim bruku, wydawca pierwszych Konstytucji, pastor James Anderson (ok. 1680-1739). Urodzony w Aberdeen w Szkocji, absolwent tamtejszego uniwersytetu, w 1710 r. objął funkcję pastora w szkockiej kaplicy prezbiteriańskiej w Londynie, tej samej w której w latach 1692-1695 urząd pastora pełnił ojciec Jeana-Théophile'a Desaguliersa, a która licznie odwiedzana była przez elitę francuskiej emigracji²⁴. Absolwentem fakultetu medycznego w Cambridge i członkiem *Royal Society* (od 1718) był wielki mistrz obediencji z 1721 r., książę Montagnu, zwolennik domu hanowerskiego, zarazem znawca języka i kultury francuskiej, przyjaciel wygnańców z Francji.

Środowisko francuskich i angielskich protestantów w latach 1688-1701 popierało Wilhelma III Orańskiego; po jego śmierci znalazło się w opozycji wobec rządów królowej Anny Stuart (1702-1714). Za panowania Anny kontestowało również politykę londyńskich łóż, którym zgodnie z tradycją wolnomularską przewodzić miał wybitny architekt i matematyk, budowniczy londyńskiej bazyliki św. Pawła, sir Christopher Wren (1632-1723). O zwolennikach Wrena jako głównych konkurentach programu przyjętego przez *Premier Grand Lodge of London* wzmiankował James Anderson w drugim wydaniu *Konstytucji* (1738):

*After the Rebellion was over, A.D. 1716, the few lodges of London, finding themselves neglected by Sir Christopher Wren, thought fit to cement under a Grand Master, as the Centre of Union and Harmon*²⁵.

Cytat wskazuje równocześnie na koincydencję pomiędzy przewrotem politycznym po śmierci królowej Anny a utworzeniem Wielkiej Loży przez wolnomularzy niezadowolonych z polityki wielkiego artysty. Zmiana na tronie brytyjskim w 1714 r. oznaczała powrót korzystnej dla protestantów koniunktury - koniunktury, którą wsparli liderzy Towarzystwa Królewskiego i związanej z nim nowej obediencji londyńskiej.

3. Spadkobiercy tradycji hermetycznej

Ważnym składnikiem odniesionego przez Wielką Lożę zwycięstwa, widocznego również poza granicami Wielkiej Brytanii, gdzie to londyńska obediencja erygowała wiele łóż, były bez wątpienia pretensje jej twórców do reprezentowania nie tylko tradycji sztuki architektury, lecz także wiedzy tajemnej. Ta druga dodawała prestiżu związkowi, szczególnie w oczach tych kandydatów, którzy aspirowali do wyższego statusu społecznego i intelektualnego. Charakterystyczne, że zainteresowanie wolnomularzy londyńskich tradycją hermetyczną rosło z biegiem czasu, choć nigdy nie zdominowało - tak jak było to w wypadku wielu łóż nieangielskich - programu Wielkiej Loży. W oficjalnej wykładni zasad obediencji hermetyzm zajmował poczesne miejsce już od 1723 r., to jest od czasu ogłoszenia opracowanych przez Jamesa Andersona (ok. 1680-1739) pierwszych konstytucji wolnomularskich.

Opublikowana przez pastora Andersona jako integralna część *Constitutions* historia związku zat. *The History [...] of the Right Worshipful Fraternity of Accepted Free Masons* zawiera treść najprawdopodobniej najstarszej z legend o dziejach masonerii. Utożsamia ona wolnomularstwo ze sztuką architektury, nazywaną tu *The Royal Art*, w węższym sensie ze sztuką wyzwoloną geometrii. Anderson wywodzi „sztukę królewską” od biblijnego Adama, który „stworzony na podobieństwo Boga, Wielkiego Architekta Wszechświata, musiał mieć wypisane w sercu Nauki Wyzwolone, zwłaszcza Geometrię” (*Adam, our first Parent created after the Image of God, the great Architect of the Universe, must have had the Liberal Sciences particularly Geometry, written on his Heart*)¹⁶. Już pierwsze zdanie *Historii* traktujące o metafizycznym źródle ludzkiej wiedzy, prowadzi w krąg pojęć i symboli właściwych tradycji pitagorejskiej i platońskiej.

Z punktu widzenia naszych rozważań bardziej jeszcze interesujące są rozsiiane w tekście liczne odniesienia i aluzje do tradycji hermetycznych, przechowywanych i rozwijanych przez wolnomularzy, utożsamianych tu między innymi z postaciami ze *Starego Testamentu* (Noem, jego synami i wnukami). Pośród depozytariuszy i współtwórców tych tradycji *Historia* wymienia Pitagorasa - „ucznia Egipcjan”, „kapłanów i matematyków znanych pod imieniem Chaldejczyków i Magów”, „Żydów wykształconych

w Babilonii", wreszcie króla Salomona, „Wielkiego Mistrza Łoży w Jerozolimie" i konstruktora Świątyni - Hiram Abifa (Hurama Abi)²⁷ Irlandzka edycja *Konstytucji* z 1730 r., sygnowana przez Johna Pennela, dodaje do tej listy „Zoroastra i jego uczniów", zaś londyńskie wydanie z 1738 r. zawiera nowy fragment, umieszczający w krajach Orientu źródła owych „nauk symbolicznych i tradycji sekretnych"²⁸.

Drugie firmowane przez Wielką Łożę Londynu wydanie *Konstytucji* - i tylko ono - zawiera jeszcze jeden charakterystyczny ustęp. Anderson pisze o wolnomularzach jako o „prawdziwych Noahidach" (*true Noahida*), następnie zaś przedstawia pierwszy „dawny obowiązek" (*old Charge*), zgodnie z którym każdy mason winien „zgadzać się co do trzech wielkich artykułów Noego, stanowiących cement łoży" (*For they all agree in the 3 great Articles of Noah, enough to preserve the Cement of the Lodge*)²⁹. Do kwestii pierwszego z „obowiązków" powrócimy jeszcze w dalszej części rozdziału; stwierdźmy teraz jedynie, iż rzuca nań pewne światło list Wielkiej Łoży, przesłany w 1735 r. do łoży w Kalkucie. W liście tym mowa jest o „uczonych Indyjczykach, którzy chętnie pozwalają się nazywać Noahidami, a to z racji ścisłego przestrzegania przykazań Noego, rozpowszechnianych przez uczniów Zoroastra, uczonego Archimaga Baktrów, Wielkiego Mistrza Magii"³⁰.

O tym, że trop prowadzący od wolnomularzy-Noahidów do tradycji ezoterycznej starożytności, nie jest fałszywy, przekonuje nas opublikowana w 1730 r. i powtórzona w drugiej edycji *Constitutions* odpowiedź Wielkiej Łoży na zarzuty postawione jej w pamflecie eksmasona, Samuela Pricharda *Masonry dissected*³¹. Polemizując z twierdzeniami autora broszury, iż „pryncypia i wszystkie zasady wolnomularstwa są tak dalece słabe i śmieszne, że trzeba być ostatnim ignorantem, aby je przyjąć", streszczali wolnomularze tezy zawarte w *Historii* Andersona, rozbudowując zarazem argumentację historyczną. Kładli nacisk na uniwersalizm doktryny, która rozwijała się „przez wiele wieków, w wielu krajach i językach", przewinęła się przez „wiele sekt i stowarzyszeń"³². Wyjaśniali równocześnie, że ma ona charakter symboliczny i tajemny. Powoływali się na przykład Egipcjan, którzy ukryli główne tajemnice swojej religii pod znakami i symbolami, nazywanymi hieroglifami:

*I [...] lay the Original Scene of Masonry in the East, a Country always famous for Symbolical Learning supported by Secrecy; I could not avoid immediately thinking of the old Egyptians, who conceal'd the chief Mysteries of their Religion under Signs and Symbols, called Hieroglyphics: and so great was their Regard for Silence and Secrecy, that they had a Deity call'd Harpocrates, whom they respected with peculiar Honour and Veneration*³³.

Niezależnie od błędnej, a znanej już nam interpretacji hieroglifów jako symbolicznego języka religii Egipcjan, znajdujemy w powyższym fragmencie trafną definicję systemu ezoterycznego, jako wyrażonego symbolicznie

i związanego z tajemnicą. W dalszej części wywodu autor wspomina o misteryjnym, inicjacyjnym charakterze masońskiej „wiedzy”, odróżniając ją od „pospolitych i nieinicjacyjnych” (*vulgar and uninitiated*) ~ a więc ezoterycznych - systemów. Konsekwencją jest to, że zasadnicza część doktryny, dotycząca „tajemnic Boga”, utrzymywana musi być w tajemnicy i przekazywana „bez książek lub pisma, lecz jedynie poprzez tradycję ustną”³⁵.

Do wzmiankowanych już wcześniej antenatów ezoterycznej nauki wolnomularskiej dodaje cytowana broszura następujących: „Pitagorasa, który podróżował do Egiptu i tam wprowadzony został w tajemnice [...] stanowiące podstawę jego symbolicznej nauki”, „Esseńczyków [...] którzy byli rodzajem pitagorejczyków”, „kabalistów, inną jeszcze sektę, oddającą się ukrytym i tajemnym ceremoniom”, wreszcie zaś „druidów w naszym własnym narodzie, którzy byli jedynymi kapłanami pośród starożytnych Brytów”²⁷. Pośród interesujących z naszego punktu widzenia szczegółów, które dowodzą, że twórcy *Grand Lodge of London* posiadali świadomość ezoterycznego charakteru wolnomularskiej *gnosis*, znajdujemy szereg odniesień do najpopularniejszej spośród nowożytnych nauk tajemnych - alchemii. Źródło przytacza między innymi znaną od XV w. alchemiczną interpretację VI księgi *Eneidy* Wergiliusza (Eneasza za radą Sybilli zrywa złotą gałąź, aby za jej pomocą odnaleźć ciało swego ojca), utożsamiając zarazem postać Anchizesa z Hiramem, budowniczym świątyni Salomona, skrytobójczo zamordowanym przez czeladników. Zgodnie z treścią wolnomularskiej legendy, stanowiącej podstawę rytuału trzeciego, mistrzowskiego stopnia wtajemniczenia, ciało mistrza Hiram ukryte zostało przez morderców i dopiero poszukiwania podjęte przez grupę siedmiu czeladników pozwoliły je odnaleźć - nie bez pomocy różnych magicznych praktyk. Pozostajemy tu w kręgu prastarego mitu o śmierci i zmartwychwstaniu, o wiecznej, cyklicznej naturze Uniwersum:

*The Accident, by which the Body of Master Hiram was found after his Death, seems to allude, in some Circumstances, to a beautiful Passage in the 6th Book of Virgil's Aeneids. Anchises had been dead for some Time; and Aeneas his Son professed so much Duty to his departed Father, that he consulted with the Cumean Sibyl, whether it were possible for him to descend into the Shades below, in Order to speak with him. The Prophetess encouraged him to go; but told him he could not succeed, unless he went into a certain Place and pluck'd a golden Bough of Shrub, which he should carry in his Hand, and by that means obtain Directions where he should find his Father*³⁶.

W dalszej części wykładu anonimowy autor podkreśla, że nie tylko motyw „złotej gałęzi” łączy obie narracje: o odnalezieniu ciała Hiram i zstąpieniu przez Eneasza do krainy cieni. W jego opinii Eneasza i czeladnicy poszukujący swojego zamordowanego mistrza mieli na widoku ten sam cel: przeniknąć „tajemnice losu”:

The principal Cause of Aeneas's Descent into the Shades, was to enquire of his Father the Secrets of the Fates, which should sometime be fulfill'd among his Posterity. The Occasion of the Brethrens searching so diligently for their Master was, it seems, to receive from him the secret Word of Masonry, which should be deliver'd down to their Fraternity in After-Ages³⁷.

W interpretacji Wielkiej Łoży Londynu „tajemne słowo Masonerii” nie jest już zwykłym zapisem rozpoznawczych znaków, postaw i słów, służących członkom cechowej łoży; staje się symbolem całej tajemnej wiedzy wolnomularstwa. Wiedzę tę - jak wynika z cytowanego powyżej fragmentu - wielki mistrz Hiram zabrał ze sobą do grobu. Czeladnicy starający się odnaleźć ciało mistrza, symbolizują cel masonerii - jest nim ponowne odkrycie sekretów znanych ich poprzednikom. Tekst nie pozostawia również wątpliwości co do tego, że przedmiotem wolnomularskiej *gnosis* jest los człowieka, a więc jego miejsce w świecie i jego stosunek do Boga. Pragnąc przeniknąć wyroki Opatrzności, człowiek prowadzi grę z Bogiem; taką grą była zawsze „sztuka królewska” alchemii, święta kabała, niektóre dyscypliny magiczne.

Obrona Masonerii, opublikowana w siedem lat po przyjęciu *Constitutions*, włączona następnie do drugiego wydania praw i regulaminów Wielkiej Łoży, ma za zadanie przekonać sceptycznego czytelnika, iż wolnomularze zjednoczeni w londyńskiej obediencji nie tylko są spadkobiercami wielowiekowej i posiadającej wiele wcieleń tradycji ezoterycznej, lecz uczynili z jej kultywowania jej cel główny związku. Wydaje się, że konkluzja taka pozostaje w pewnej sprzeczności z innymi fragmentami *Konstytucji* i towarzyszącej jej *Historii*, w których kładzie się nacisk na etyczne i społeczne zadania związku z jednej i cechową genezę wolnomularstwa z drugiej strony. Podobne rozłożenie akcentów, przy równoczesnym pomijaniu przez historyków takich materiałów źródłowych jak cytowana tu *Obrona* z 1730 r., stały się przyczyną konsekwentnego negowania ezoterycznych źródeł „sztuki królewskiej”³⁸. Podjęta przez nas dyskusja ma przecież na celu nie tylko wydobyć na światło dzienne określonej prawdy historycznej; sądzimy, że pominięcie hermetycznego nurtu w dziejach wolnomularstwa spekulatywnego uniemożliwia prawidłową ocenę rozlicznych funkcji - etycznych, politycznych, religijnych i psychologicznych - jakie nowy typ masonerii wypełniał w skomplikowanej rzeczywistości brytyjskiej początku XVIII wieku.

Możemy postawić w tym miejscu hipotezę, że podjęcie przez reformatorów masonerii spod znaku Wielkiej Łoży wątków hermetycznych służyło nie tylko prestiżowi organizacji. Wpisywało myśl wolnomularską w bogatą, złożoną i wciąż rodzącą owoce tradycję intelektualną; umożliwiała londyńskim braciom korzystanie z rozlicznych programów, propozycji i konkretnych rozwiązań, których hermetyzm się dopracował. Na plan pierwszy wysuwały się tu niewątpliwie programy religijnej tolerancji oraz

„prywatnej religii”, formułowane przez dwie generacje angielskich Różokrzyżowców, od Roberta Fludda poczynając. W toczącym się w pierwszych dziesięcioleciach światopoglądowym sporze Wielka Loża Londynu odcięła się od radykalnego stanowiska deistycznego, reprezentowanego przez tzw. wolnomyślicieli (*freethinkers*) - na rzecz bardziej umiarkowanego kierunku, aktualnie popieranego przez grupę uczonych, teologów i polityków skupionych wokół Izaaka Newtona. Ludziom tym bliska była zarówno tradycja filozofii stoickiej, jak i hermetycznej³⁹.

4. „Religia, co do której zgadzają się wszyscy ludzie” - alternatywa religijna

Jak stwierdziliśmy już wcześniej, „klasyczne” ujęcie historiograficzne podkreśla związki pomiędzy „sztuką królewską” a szeroko pojętym racjonalizmem, szczególnie zaś różnymi wariantami deizmu, a więc poglądami, których istotę stanowi odrzucenie religii objawionej, tym samym traktowanie wszystkich religii pozytywnych jako fałszywych. Pogląd taki łączony jest zazwyczaj z tezą, że społecznym tłem dla ruchu wolnomularskiego w jego początkach w Anglii były emancypacyjne dążenia mieszczaństwa, czy też burżuazji⁴⁰.

Zwolennicy tezy o deistycznym podłożu głównego manifestu wczesnej masonerii angielskiej - *Konstytucji* Jamesa Andersona - powołują się głównie na ich artykuł pierwszy: *Concerning God and Religion* („Oдноśnie do Boga i Religii”). W wersji z 1723 r. brzmi on, jak następuje:

*A Mason is oblig'd, by his tenure, to obey the moral Law; and if he rightly understands the Art, he will never be a stupid Atheist nor an irreligious Libertine. But though in ancient Times Masons were Charg'd in every Country to be of the Religion of that Country or Nation, whatever it was, yet' tis now thought more expedient only to oblige them to that Religion in which all Men agree, leaving their particular Opinion to Themselves [...]*⁴¹.

„Religia, co do której zgadzają się wszyscy ludzie” identyfikowana bywa w tym wypadku bądź z „religią naturalną”, bądź z deizmem; najczęściej jednak z obu koncepcjami łącznie. Za prawomocną uznać możemy jedynie pierwszą interpretację - przy założeniu, iż przez „religię naturalną” rozumiano w XVIII w. wspólny pień wszystkich religii pozytywnych, rodzaj „prareligii”, a więc treść objawienia „pierwotnego”, udzielonego Adamowi⁴². Ponieważ koncepcja ta wyklucza pogląd deistyczny, bazujący na negacji objawienia, grzechu pierwotnego itd., łączenie „religii naturalnej” z deizmem potraktować trzeba jako błąd logiczny, wynikający z nieostrości pojęć lub z braku definicji wstępnej. Co do deizmu zaś, to ani z dalszego tekstu *Konstytucji*, ani z dołączonej do nich *Historii Wolnych i Przyjętych Mularzy* nie wynika, że celem - choćby pobocznym - wol-

nomularstwa jest propagowanie poglądów deistycznych. Znamienna jest przy tym okoliczność, że formułę andersonowską powtarza - w niemal identycznym brzmieniu - zbiór praw opublikowany w 1756 r. przez konkurencyjny wobec Wielkiej Łoży Londynu system Irlandczyka Laurence'a Dermotta⁴³. Kodeks Dermotta przepojony jest duchem chrześcijańskim i nie pozostawia najmniejszych wątpliwości co do tego, że jego autor akceptuje religię objawioną przez Boga.

Konstytucje z 1723 r., odrzucając kategorycznie tak ateizm, jak i libertynizm, (określane jako „głupie” i „niereligijne”), nakazują masonom pozostać przy owej religii, „co do której zgadzają się wszyscy ludzie”. Co to za religia? Moglibyśmy, w istocie, określić ją jako „naturalną”, gdyż w świetle osiemnastowiecznej definicji natury, „zgodne z naturą” jest właśnie to, co do czego zgadzają się wszyscy ludzie⁴⁴. Jeśli jednak - wciąż pamiętając o współczesnym Wielkiej Łoży rozumieniu terminu „natura” - uznamy ową „religię naturalną” za rodzaj prareligii, z której zrodziły się religie historyczne, to będziemy musieli także stwierdzić, że w oczach mularzy była to religia stanowiąca wspólny pień dla *Starego i Nowego Testamentu*, a więc dla judaizmu i chrześcijaństwa. Taki przynajmniej wniosek nasuwa się po lekturze drugiej edycji *Konstytucji* - z 1738 r. - w której mowa jest - jak pamiętamy - o „trzech wielkich artykułach Noego” stanowiących „cement łoży”⁴⁵.

Pastor Anderson wzmiankuje trzy artykuły pradownej „religii Noego”; z treści *Konstytucji* 1738 r. nie wynika wszakże, jakie jest ich brzmienie. Tymczasem w dobie Wielkiej Łoży znano ich w Anglii aż siedem. Austriacki historyk Eugen Lennhoff (za którym referujemy tę sprawę) podaje, że zgodnie z utartym poglądem, pierwszych sześć artykułów Bóg objawić miał już Adamowi⁴⁶. W świetle tego objawienia nie wolno było:

1) Hołdować bałwochwalstwu oraz czcić posagów i wizerunków; 2) bluźnić przeciwko Bogu; 3) rozlewać cudzej krwi i samemu wystawić się na śmiertelny cios; 4) uprawiać kazirodztwa i sodomii; 5) kraść i rabować; na koniec zaś (6) należało: „żyć w sposób prawy i sprawiedliwy”. Siódmy artykuł otrzymał od Boga Noe: „nie spożywać ani żywych, ani też własną krewią zaduszonych zwierząt”⁴⁷.

Siedmioma artykułami Adama i Noego rządzi ten sam duch, co i *Konstytucjami* - religijnego synkretyzmu. „Religia, co do której zgadzają się wszyscy ludzie” miała więc w praktyce nie deistyczny, nie tyle nawet „pierwotny” czy „naturalny” charakter, co synkretyczny. W siedmiu zasadach odnajdujemy religijne i etyczne zasady o różnej historycznej proveniencji: biblijnej (a więc judeo-chrześcijańskiej), talmudycznej oraz współczesnej, związanej z protestancką etyką. Brak tu, na przykład, tak charakterystycznego dla *Biblii* zakazu cudzołóstwa, mamy zaś w zamian podniesiony do naczelnej rangi przez protestantyzm problem czci oddawanej wizerunkom Boga i świętych. Zasada „nie zabijaj!” rozszerzona została

o racjonalną i „naturalną” maksymę „i sam nie daj się zabić!”. Zaakceptowanie tej ostatniej musiało godzić nie tyle, lub nie tylko, w chrześcijański ideał pokory, co w katolicki ideał męczeństwa za wiarę. Zakaz kazirodztwa i sodomii wspólny jest wielkim systemom religijnym. Bardziej tajemniczo brzmi natomiast siódmy, ostatni artykuł, objawiony Noemu. Czy chodzi tu o zdrowo-rozsądkowy, również „naturalny” zakaz spożywania mięsa zwierząt chorych, czy również o talmudyczną proveniencję zakaz przyjmowania „nieczystego” jadła, a więc spożywania zwierząt zabitych z sposób niezgodny z rytuałem? Czy jest to raczej - w odniesieniu do zwierząt żywych - dezaprobata dla praktyk magicznych? Kwestię tę pozostawić musimy otwartą.

Propagując synkretyczną, etyczną „religię Noego”, twórcy Wielkiej Loży Londynu dążyli do zawieszenia teologicznych sporów pomiędzy głównymi odłamami chrześcijaństwa, zapewne też do wyciszenia konfliktu między chrześcijanami i Żydami. Płynął stąd kategoryczny zakaz poruszania w rozmowach lożowych kwestii religijnych⁴⁸. Jeśli zaś ewolucja „sztuki królewskiej” - zwłaszcza w krajach Europy kontynentalnej - ukaże dążenie do stworzenia wspólnej dla wszystkich braci płaszczyzny religijnej, to płaszczyzną tą nie będzie w żadnym wypadku koncepcja deistyczna, lecz ufundowana na tradycji hermetycznej i koncepcji „objawienia pierwotnego” forma chrześcijaństwa ezoterycznego⁴⁹.

Ordo ex Chao (Ordo ab Chao) - brzmiała dewiza wielu osiemnastowiecznych rytów wolnomularskich. Odnosi się ona również do religijno-etycznego aspektu wczesnego wolnomularstwa brytyjskiego. Strach przed „chaosem” - i to nie tylko przed społecznym i politycznym chaosem okresu rewolucji, lecz także przed panteistyczno-materialistyczną filozofią wolnomyślicieli - związał twórców *Premier Grand Lodge* z obozem umiarkowanych anglikanów, zwolenników filozofii Newtona⁵⁰. Z ostatnimi, tzw. latitudarianami, łączył masonów wspólny cel i ideał: utrzymanie społecznego, politycznego i konfesyjnego (kościelnego) *status quo* - poprzez harmonizowanie historii człowieka z boskim porządkiem świata. Koncepcje te realizowane były w opozycji do programu Johna Tolanda, Anthony Collinsa i Roberta Clayтона, którzy na gruncie religijnego i politycznego radykalizmu budowali fundamenty programu republikańskiego.

5. „Szlachetnie urodzeni i dżentelmeni najwyższej próby” - alternatywa społeczna

Spoleczne - podobnie jak religijne - postulaty „sztuki królewskiej” powiązane były ściśle z postulatami etycznymi, mało - wynikały z tych drugich. Dlatego też mówić można nie tyle o społecznym programie wolnomularstwa, co o społecznych konsekwencjach myśli wolnomularskiej.

Zastrzeżenie to jest ważne ze względu na fakt, że traktuje się ją częstokroć jako proste odbicie czy też przedłużenie społecznych postulatów wczesnego Oświecenia brytyjskiego⁵¹. Takie ujęcie historiograficzne wydaje się tylko po części słuszne. Istotnie, ożywiała masonów wspólna z Newtonem, z Shaftesburym wiara w harmonię uniwersalną - Natury i społeczeństwa - także wspólna z Oświeceniem zasady tolerancji religijnej i politycznej. Anthony'emu Ashley'owi Cooperowi, earlowi Shaftesbury (1671-1713) zawdzięczała wolnomularska elita swój perfekcjonistyczny wzór osobowy, ideał „wirtuoza” - artysty życiowego, którego reguły moralne zrastają się z regułami dobrego wychowania i ogólnej ogłady intelektualnej, w tym także artystycznej. Dlatego *Konstytucja* z 1723 r. postulowała, aby brat-mason był nie tylko „dobrym i prawym człowiekiem, człowiekiem honoru i uczciwym”, lecz także „szlachetnie urodzonym lub dżentelmenem najwyższej próby, czy też wybitnym uczonym, znakomitym architektem lub innym artystą”⁵². Wskazuje się również, że „osoby dopuszczone do członkostwa łoży muszą być (również) ludźmi wolnourodzonymi, rozsądnymi i w dojrzałym wieku; nie mogą być niewolnikami (*no Bondmen*) ani też kobietami, ludźmi niemoralnymi lub skandalicznego prowadzenia się”. Wyklucza się również osoby „okaleczone lub z defektami ciała”; edycja z 1738 r. dodaje do tej grupy również „eunuchów” (dosłownie: *no Women, no Eunuch*)⁵³.

Ścisłe powiązanie, czy raczej wymieszanie, elementów cenzusu etycznego i społecznego (zakaz przyjmowania do łoż kobiet, kalek i eunuchów wiązał się, rzecz jasna, z niepełnoprawnym statusem i brakiem samodzielności wymienionych) nie jest tu jednak ani zakamuflowanym, ani też nieporadnym przedstawieniem wczesnooświeceniowego programu społecznego - lecz zasadniczą cechą tradycji, z której się „sztuka królewska” wywodziła. Program „generalnej reformacji całego szerokiego świata”, rozumianej jako reforma etyczno-intelektualna, a także sam sposób ujmowania rzeczywistości społecznej w kategoriach etycznych, odziedziczyli masoni po swoich siedemnastowiecznych poprzednikach. W miejsce niemieckiej utopii nowej reformacji na bazie ezoterycznego luteranizmu, w Anglii pojawił się program religijnej tolerancji i społecznego solidaryzmu, związku przedstawicieli wszystkich wyznań i wszystkich warstw społecznych.

Praktyka angielskiego wolnomularstwa nadała przecieży tej utopii wybitnie elitarne rysy. Obniżonemu i złagodzonemu w wyniku rewolucji społecznemu cenzusowi przeciwstawiła cenzus etyczny. „Lordowie”, „dżentelmeni”, „uczeni i artyści” - trzy społeczno-zawodowe kategorie wymienione w *Konstytucjach* Andersona - nie tworzą jeszcze postulowanego, idealnego społeczeństwa politycznego. Społeczeństwo o podobnej strukturze istniało w rzeczywistości — poza drzwiami łoży. Tymczasem na idealną społeczność łoży składać się mieli ludzie szlachetnie urodzeni, dżentelmeni jedynie najwyższej próby, uczeni wybitni, architekci wyłącznie znakomici, wszyscy pochodzący z uczciwej rodziny, jednocześnie ludzie dobrzy,

prawi. Tylko owi „wybrani” - na podstawie kryterium etyczno-intelektualnego - zasługują na to, aby zostać równymi sobie braćmi-masonami. Tylko oni zdolni są do tego, aby „zarzucić dawny chory język (*to avoid old ill language*) i nie zwracać się do siebie za pomocą obraźliwych nazwisk, lecz nazywać nawzajem Braćmi lub Kolegami”⁵⁴. W idealnym świecie angielskiej masonerii (zwróćmy uwagę: pozbawionym kobiet!) hierarchia zależy tylko i wyłącznie od osobistej zasługi, czyli - posługując się terminologią Andersona - od „wykonanej pracy”. Nikomu nie wolno tu „okazywać zazdrości z powodu sukcesów innych Braci, ani też zabierać im pracy, kiedy Bracia ci mogą ją sami ukończyć”⁵⁵. Społeczność lożowa to zrealizowana - przecież w bardzo ograniczonej przestrzeni i na krótki czas pracy masonskiej - utopia braterskiej przyjaźni, zarazem utopia związku ludzi świątłych, nakierowanych na osiągnięcie szczytnych celów. Istnieje przy tym zasadnicza różnica pomiędzy realnie istniejącą angielską lożą mularzy spekulatywnych a „niewidzialnym kolegium” Christiana Rosenkreutza - loża nastawiona jest tylko i wyłącznie na wewnętrzne doskonalenie swoich członków. Społeczne cele bractwa zredukowane zostały do możliwego do wypełnienia minimum: działalności charytatywnej⁵⁶. Brytyjscy wolnomularze nie byli - pomimo swych roszczeń do znajomości arkanów alchemii i kabały - ani wskrzeszającymi zmarłych cudotwórcami, ani znającymi przyszłość astrologami. W przeciwieństwie do adeptów spod znaku „róży i krzyża” nie mieli (jako wolnomularze) naukowych, czy politycznych ambicji. Nie deklarowali ani zamiaru stworzenia „biblioteki uniwersalnej”, ani służenia panującym radą i pomocą. Okazywali za to swój lojalny stosunek do króla, do państwa, jego instytucji i urzędników⁵⁷. Jako pokojowi poddani odcinali się od wszelkiego buntu i nie zamierzali popierać tych spośród braci, którzy weszli w konflikt z władzami królestwa.

Wszystkie samoograniczenia, dokonane tak w imię wspólnego interesu poddanych Korony Brytyjskiej, jak i zdrowego rozsądku i poczucia realizmu, nie zmieniają faktu, że skład łóż podległych *Premier Grand Lodge* nie stanowił odbicia rzeczywistych struktur i hierarchii społecznych. Przeciwnie, nowopowstałym elitom, opartym na mieszanym kryterium urodzenia i majątku, wolnomularstwo angielskie przeciwstawiło własną elitę, wyłonioną dzięki zastosowaniu cenzusu etycznego i intelektualnego.

Przekraczając próg loży wchodzimy więc w obszar rzeczywistości uplasowanej wśród antypodów świata profanów. W loży nie prowadzi się „prywatnych rozmów”, nie „odzywa się w sposób niegrzeczny lub nieprzyzwoity”, ani też „niepoważny lub błazeński”. Celem autorów *Konstytucji* było bowiem, „aby żadne prywatne zawiści lub spory nie mogły przedostawać się za drzwi loży, tym bardziej jakiegokolwiek spory co do religii, narodowości lub polityki państwa”⁵⁸.

Trudno rzecz jasna wyrokować, w jakim stopniu twórcom *Premier Grand Lodge of London* udało się zapanować nad „złymi obyczajami”

i skłonnością do posługiwania się „chorym językiem”. Nie ulega jednak wątpliwości, że formuła walki z obyczajowym, społecznym i religijnym „chaosem” zaproponowana przez Wielką Lożę Londynu, okazała się atrakcyjna dla wyższych i średnich warstw społeczeństwa angielskiego. Dowodzi tego nie tylko szybki liczebny rozwój „sztuki królewskiej” wolnomularstwa. Porównanie przeprowadzone pomiędzy ideowymi treściami najstarszych ustaw i regulaminów Wielkiej Loży, pochodzących z początku dwudziestych lat XVIII w., z podobnymi treściami znanymi z późniejszych o kilka dziesięcioleci źródeł wykazuje, że wolnomularstwo spekulatywne wzbogaciło się w Anglii o wiele nowych elementów - ideowych, rytualnych itp. Jakościowy rozwój masonerii nie byłby przecież możliwy bez intelektualnego wkładu dziesiątek i setek osób, najczęściej anonimowych, które uznały ten ruch za swoją życiową szansę, za skuteczny instrument indywidualnego rozwoju duchowego i społecznego awansu.

6. „Dilettanti”, masoni i nowa wrażliwość

Powiązanie kategorii etycznych i estetycznych, charakterystyczne dla systemu Wielkiej Loży Londynu, nie pozostało bez doniosłych następstw, jeśli idzie o osiemnastowieczne poglądy na temat sztuki. Teoretyczno-estetyczne implikacje masońskiej ezoteryki wiązały się głównie z problematyką architektury, a więc z wcześniejszym od wolnomularstwa wcieleniem „sztuki królewskiej”. Ogólne jednakże wnioski, jakie wysnuwano z nich w XVIII w., dotyczyły i innych dziedzin sztuki: malarstwa, rzeźby, muzyki, literatury pięknej, szczególnie poezji. Jak wynika z badań Josepha Rykwerta i Adriana von Buttlara, zapoczątkowane z początkiem stulecia przez grono oświeconych, w ich liczbie młodego lorda Burlingtona (ur. 1694), „odrodzenie” sztuki rzymskiego architekta Andrea Palladio (1508-1580) w znacznym stopniu zawdzięczało swój sukces ukształtowanemu na przełomie XVII i XVIII w. wolnomularstwu spekulatywnemu⁵⁹.

Historycy kultury zwracają również uwagę na charakterystyczne dla Oświecenia zjawisko, jakim był udział bogatych i towarzysko wpływowych dyletantów w kształtowaniu nowatorskich tendencji w sztukach plastycznych, literaturze, naukach humanistycznych. Wydaje się, iż rola owych *dilettanti* - amatorów, którzy parali się nauką i sztuką - była w Anglii szczególnie spektakularna. Trudno byłoby wyobrazić sobie Oświecenie angielskie bez lordów Bacona i Shaftesbury'ego, bez Sir Thomasa Browne'a, Sir Johna Sucklinga, bez Thomasa Graya i Jane Austin. W sztukach plastycznych kanony architektonicznego smaku wyznaczali Richard Boyle, czyli wspomniany już lord Burlington i Sir Horace Walpole. Podobnie Thomas Monro był mistrzem całej generacji malarzy akwarelistów, z Williamem Turnerem włącznie⁶⁰. W materii poszukiwań antykwarycznych i archeo-

logicznych, podejmowanych na przełomie XVII i XVIII w., tacy amatorzy jak: William Somner of Canterbury, Elisabeth Elstob, Ralph Thoresby of Leeds, William Stuckeley i - znowu - Horace Walpole (który zainteresowania mediewistyczne wykorzystywał tak na polu sztuk plastycznych, jak i architektury) nie mieli zbyt wielu profesjonalnych konkurentów. Właśnie zamożni dyletanci - jak Elias Ashmole - wywarli decydujący wpływ na późniejsze mediewistyczne pasje Brytyjczyków, inspirowali badania podejmowane na uniwersytetach. Udzielanie się oficjalnej nauce prywatnych zainteresowań wąskiej, ekskluzywnej grupy i przemiana amatorów w zawodowców widoczne są na przykładzie rodziny Wartonów. Mediewistyczne zainteresowania Thomasa Wartona (1688-1745), zwłaszcza w odniesieniu do sztuki, otrzymali w spadku jego synowie: Joseph (1722-1800) i Thomas (1728-1790), z których pierwszy jako przełożony college'u, drugi zaś profesor uniwersytetu oksfordzkiego, poświęcili się Średniowieczu już w pełni profesjonalnie⁶¹.

Badania Rykwerta i von Buttlara wiążą amatorską działalność arystokracji brytyjskiej na polu sztuki z filozoficznymi poglądami środowiska wolnomularskiego. Wzajemne przenikanie idei charakterystycznych dla nowożytnego neoplatonizmu i poglądów estetycznych nastąpiło już w dobie pierwszego palladiańskiego przewrotu w architekturze angielskiej, zapoczątkowanego przez Inigo Jonesa (1573-1652). Za życia Jonesa dokonała się w Anglii znamienna przemiana interpretacji rzemiosła architektonicznego. Mechaniczne i ideowe aspekty architektury, pozostającej pod silnym wpływem nowożytnej myśli hermetycznej, odzwierciedliły się w nowym rozumieniu zawodu architekta. Z powielającego uznane i wypróbowane rozwiązania rzemieślnika architekt przedzierzgnął się w artystę, tworzącego dzieła oryginalne, pełne piękna i harmonii - na wzór matematyczno-geometrycznej harmonii ustanowionej przez Stwórcę, Wielkiego Architekta Świata⁶².

Ze sztuki klasycyzmu emanował kult liczby, „duch matematyki”, wywodzący się z tradycji pitagorejskiej i platońskiej, która - jak pamiętamy - łączyła rygor matematyczny z mistycznym odczuciem świata. Pitagorejczycy redukowali świat fenomenalny do geometrycznej, a następnie arytmetycznej postaci. Prawa matematyki stanowiły podstawę ładu świata. Ich absolutną niezmiennosć skojarzono z wiecznością, a stosunki między rzeczami traktowano jako stosunki matematyczne⁶³.

Kult matematyki, stanowiący fundament nowożytnej estetyki, wiele również zawdzięczał tradycji judeo-chrześcijańskiej. „W *Księdze Mądrości* - pisze Ryszard Przybylski, za którym referujemy te sprawy - Bóg występuje bowiem jako odwieczny Matematyk: [...] *lecz Ty według miary i liczby, i wagi wszystko urządziłeś* (11, 20). Uczone komentarze zestawiają ten werset nie tylko z poglądami pitagorejczyków, lecz także z tym fragmentem *Praw*, w którym Platon mówi o „równości matematycznej” (miara, waga,

liczba) i o „Pewności geometrycznej”, związanej z proporcjonalnością i stosunkami. U Platona tylko ona gwarantowała idealne państwo. W *Biblii* odwrotnie. Symbolem sprawiedliwości była miara, liczba i waga. Porządek matematyczny świata jest więc odbiciem porządku etyki Bożej⁶⁴.

Dlatego w klasycyzmie samo odkrywanie matematycznego ładu świata miało na równi wymiar estetyczny, jak i etyczny. Artysta - architekt, poeta czy muzyk - naśladował Stwórcę tak w planie estetycznym, jak i moralnym. Na gruncie angielskim myśl tę wyraził m.in. Anthony Ashley Cooper, earl of Shaftesbury (1672-1713). U tego pisarza zmysł moralny stanowił analogię do zmysłu estetycznego⁶⁵. W odczuciu wyspiarzy nowy klasyczny ideał sztuki najpełniej wyraził się w twórczości Palladia. Styl Palladia „[...] przemawiał do ucywilizowanego smaku i ogłady szlachty angielskiej [...] bardziej niż styl jakiegokolwiek innego architekta. Łączył on powagę Rzymu, słoneczną atmosferę północnej Italii z indywidualną swobodą⁶⁶”.

Pod patronatem Stuartów nowa, palladiańska wizja architektury zmaterializowała się w dziełach Inigo Jonesa. Po wojnie domowej i obaleniu Stuartów teorie estetyczne kształtowały się pod znacznym, a mało dotąd poznanym wpływem łóż wolnomularskich nowego typu. Symboliczne wolnomularstwo stało się silnym impulsem dla architektonicznej reformy. W łóżach przetopiły się sekrety architektury, ideały „oświecenia Różokrzyżowców”, wreszcie alchemiczna ezoteryka w nowy system ezoteryczny z charakterystyczną symboliką architektoniczną. Ożywiała masonów wspólna wiara w harmonię uniwersalną - natury i społeczeństwa, wspólny - odziedziczony po Shaftesburym ów perfekcjonistyczny wzór osobowy, ideał „wirtuoza” - artysty życiowego.

Ideały Palladia, przedstawione przezeń w *I quattro Libri dell' Architettura* (1570) - *Czterech księgach o architekturze* - oraz uzupełniająca je idea „moralnej architektury” Shaftesbury'ego otrzymały więc solidną podbudowę filozoficzną i - co równie ważne - skuteczne wsparcie społeczne⁶⁷. Do arystokratycznych członków łóż wolnomularskich, zarazem zwolenników Palladia, mecenasów, nierzadko też architektów dyletantów, należeli: William Stuckeley, Sir Andrew Fountaine, earl of Pembroke, także Sir Francis Drake, duke of Montagnu i wielu innych. Szczególną rolę w propagowaniu masonsko-palladiańskiej estetyki odegrał młody lord Burlington, wspomniany w *Konstytucjach* Jamesa Andersona z 1723 i 1738 r., oraz w wydanej w Philadelfii w 1734 r. *Fellow-Craft-Song*, w której Burlington opiewany jest jako „alfa i omega” brytyjskiej architektury⁶⁸. Rosnący w siłę ruch znajdował wyraz w działalności łóż specjalnych, takich jak *Philo Musicae et Architecturae Societas* (1725), czy związanych bezpośrednio z wolnomularstwem klubach i towarzystwach. Do tych drugich należały: *Spalding Gentleman's Society* (1710), *Society of Antiquaries*, które współpracowały z Wielką Łóżą Londynu, oraz *Society of Dilettanti* (1734)⁶⁹.

Brytyjski neopalladianizm stanowił wyraz indywidualnych gustów elity

- *men of taste* — i tym samym oznaczał istotną zmianę w sposobie myślenia o architekturze i innych sztukach plastycznych. W centrum zainteresowania pozostawała niezmiennie „sztuka królewska” architektury, nie tylko ze względu na swoją wysoką rangę społeczną - co wydaje się oczywiste - lecz także z powodu kluczowego znaczenia dla neoplatonickiej filozofii i estetyki klasycystycznej. „Odrodzenie” palladiańskie pociągnęło przeciwzamienną ewolucję poglądów estetycznych. Indywidualny, a więc subiektywny punkt widzenia wypierał dawne, „naukowe” pretensje architektury. Jeśli twórca czasów Burlingtona i Roberta Adama (1728-1792) naśladował nadal Wielkiego Architekta Świata, to czynił to przeciwzgodnie z własnym „zmysłem moralnym” - równoznacznym z indywidualnym „zmysłem pięknym”. Takie poglądy na rolę architekta i jego stosunek do świata idei stworzyły przesłanki do właściwego dla Romantyzmu pluralizmu estetycznego, także do subiektywizmu estetycznej oceny. Z tej perspektywy w angielskim „odrodzeniu palladiańskim” tkwiły załączki dziewiętnastowiecznej koncepcji architektury.

Szersze ujęcie problemu neopalladianizmu odsłania przy tym fakt, iż działalność wolnomularskich admiratorów sztuki rzymskiego architekta stanowiła fragment potężnego ruchu „odrodzeniowego”, zapoczątkowanego w Anglii na przełomie XVII i XVIII w. Złożyły się nań tak fascynacje architekturą neoklasyczną, jak i ważne dla sztuki Oświecenia a później Romantyzmu zainteresowania mediewistyczno-archeologiczne, owocujące „odrodzeniem gotyckim” oraz „odrodzeniem greckim”. Istotną - z naszego punktu widzenia - okolicznością jest to, że *gothic revival* wyprzedził w czasie bliski mu ideowo *grecian enthusiasm* i że stanowił zjawisko równoległe do „odrodzenia palladiańskiego”. Czerpiąc z tych samych źródeł, głównie z historyzującej postawy artystów dyletantów, miało *gothic revival* cechy specyficzne, odróżniające je od ruchu zwolenników Palladia. Należały do nich: silne zakorzenienie w artystycznej tradycji brytyjskiej (obecność gotyku w architekturze XVI i XVII w.) oraz fakt, że „odrodzenie gotyckie” było świadomą reakcją na dominujące od XVI w. tendencje klasyczne w kulturze brytyjskiej⁷⁰.

Wyraźny już z początkiem XVIII stulecia przesyt oschłą, intelektualną konwencją klasyczną znalazł wyraz w poglądach Josepha Addisona (1672-1719), przedstawionych w 1712 r. na łamach „Spectatora”. W cyklu esejów *On the Pleasures of Imagination* rozwijał on myśl o przyjemnościach płynących z wyobraźni, opartych na doznaniach wzrokowych. Stawiał je wyżej od przyjemności intelektualnych; przygotowywał więc grunt pod późniejszą estetykę romantyczną⁷¹. Inną drogą, choć do tego samego celu, zmierzało rozumowanie anonimowego autora z „Gentleman's Magazine”, który w 1739 r. sugerował, że forma, a zarazem ocena dzieła architektury zależą od indywidualnego gustu - artysty i odbiorcy⁷².

Koncepcje Addisona i pokrewnych mu intelektualnie autorów stanowiły rozwinięcie niektórych wątków epistemologii Johna Locke'a (1632-1704).

W filozofii Locke'a dostrzec można:

[...] załączki emocjonalistycznych i subiektywnych poglądów na twórczość artystyczną - i to zarówno w procesie twórczym, jak i odbiorczym [...] Wyposażając umysł ludzki nie w gotowe idee, ale zdolność tworzenia idei z postrzeżeń (sensations) czerpanych z empirii, zwrócił uwagę na znaczenie indywidualnego doświadczenia [...] Myśl XVIII w. pozostająca w kręgu inspiracji Locke'a przejęła i rozwinęła te poglądy na »bezpośredniość« i »jedyność« doświadczenia, które każdy z nas osiąga za pomocą zmysłów⁷³.

Nietrudno dostrzec, że z poglądów Locke'a czerpać mogli podniety również twórcy „odrodzenia palladiańskiego”, choć na pewno nie wyciągali z nich wniosków ostatecznych czy tylko daleko idących. Prawa do indywidualnych, a więc i dziwaczkich gustów bronić natomiast musieli zwolennicy artystycznego gotycyzmu, zwłaszcza jeśli, jak Sir Horace Walpole (1717-1797), deklarowali się jednocześnie jako zwolennicy Burlingtona.

Sygnalizowane tu cechy specyficzne angielskiego „odrodzenia gotyckiego” spowodowały, być może, że J. Rykwert i A. von Buttlar nie zajęli się bliżej tym zjawiskiem. Tym samym nie zauważyli, iż jego genezy szukać możemy tak w narracyjnych, jak i symptomatycznych warstwach omawianych przez nich źródeł proveniencji wolnomularskiej.

7. Wolnomularstwo brytyjskie i sztuka architektury

Źródła wolnomularskiej proveniencji odbijają dobrze pluralizm poglądów artystycznych rodzący się w pierwszej połowie XVIII w. Opublikowana na zlecenie *Premier Grande Lodge of London* rozprawa *The History [...] of the Right Worshipful Fraternity of Accepted Free Masons*, podobnie jak jej kolejne edycje angielskie i obcojęzyczne, utożsamiała - jak pamiętamy - historię związku z dziejami architektury⁷⁴.

Legendarne dzieje bractwa (jednocześnie architektury) opierają się - pomimo odniesień do hermetyzmu - głównie na chrześcijańskiej tradycji biblijnej, na pewno najbliższej prezbiteriańskiemu duchownemu. Anderson wyróżnia w nich trzy momenty zwrotne, zarazem momenty szczytowych osiągnięć „sztuki królewskiej”. Są to:

1. Okres rządów króla Salomona, „który był Wielkim Mistrzem Łoży Jerozolimskiej” - datowany na 1004 r. przed Chrystusem⁷⁵. Wówczas to powstała pierwsza Świątynia, „największe dzieło masonerii na Ziemi, tak wcześniej, jak i później, i największy cud świata”⁷⁶. Świątynię tę skonstruował „Wielki Mistrz Świata, architekt Hiram Abif” (Hiram Abi)⁷⁷;

2. Okres panowania w Rzymie „boskiego” Augusta, kiedy to „urodził się Mesjasz Boży, wielki architekt Kościoła”⁷⁸. W atmosferze proklamowanego przez Augusta „powszechnego pokoju” oraz „rzymskiej wolności” rozkwitły nauki i sztuki, i osiągnęły „zenit chwały”. Wówczas to działał

„wielki Witruwiusz, po dziś dzień ojciec całej prawdziwej architektury”⁷⁹;

3. Ostatni okres, poczynsz od XV i XVI w., kiedy w pierw w Italii, później w Anglii architektura podniosła się ze średniowiecznego upadku i „pomieszania” - „przede wszystkim dzięki wielkiemu Palladio”⁸⁰.

Apologia nowożytnego „stylu Augusta” (*Augustian Style*), naśladowanego przez „Bramantego, Barbara, Sansovina, Sangalla, Michała Anioła, Rafaela, Giulia Romana, Serlia, Labaca, Scamozziego i Vignolę” i wreszcie przez Palladia i Burlingtona, nie pozostawia najmniejszych wątpliwości co do klasycznych upodobań autora *Historii*⁸¹. Pewne jednak trudności możemy mieć z odtworzeniem wolnomularskiego poglądu na architektoniczny styl, jaki reprezentował wzmiankowany na początku „największy cud świata”, czyli Świątynia Salomona. Wyobraźnią twórców *Premier Grand Lodge* zawładnęły takie dzieła, jak wystawiany publicznie w Londynie w latach 1723 i 1730 model Świątyni zrekonstruowany przez Niemca Gerharda Schotta (1641-1702), czy też opublikowany przez Johna Senexa, wydawcę *Konstytucji* z 1723 r., wielki sztych przedstawiający plan Jerozolimy z wyobrażeniem Świątyni i jej głównych elementów architektonicznych⁸². Model Schotta i sztych Senexa uzupełniła publikacja książkowa z 1725 r. prezentująca prócz historycznego komentarza dwanaście sztychów, które „oparte zostały na wcześniejszym modelu i materialnej prezentacji”⁸³. Równie silny musiał być impuls płynący z pracy Izaaka Newtona *The Chronology of Ancient Kingdoms Amended*, pośmiertnie wydanej w Londynie i Dublinie w 1728 r. Historyczne dziełko wielkiego fizyka w jednej piątej poświęcone jest wizjonerskim opisom Świątyni⁸⁴.

Model wykonany przez Schotta nie zachował się do dnia dzisiejszego, ale pogląd o nim dają sztychy opublikowane w 1725 r. Przedstawiają one *par excellence* klasycystyczną, niezwykle monumentalną w formie i rozległą konstrukcję „o dwóch tysiącach komnat i okien, a także siedmiu tysiącach kolumn”⁸⁵. „Obie słynne kolumny, nazwane Joachim [sic!] i Boaz” - wyeksponowane w sztychach - dalekie są przecież od znanych nam klasycznych porządków architektonicznych, stanowią reminiscencje form egipskich⁸⁶. Mieszanie form klasycznych i pseudoegipskich prezentuje z kolei popularny sztych angielski, wykonany techniką miedziorytniczą po 1723 r., następnie upowszechniany w Europie kontynentalnej jako ilustracja do tłumaczeń *Konstytucji* z 1723 r. i *The Pocket Companion Book* z 1735 r.⁸⁷. Pewne wahania artystów z kręgu „sztuki królewskiej” co do historyczno-artystycznej formy „największego cudu świata” dowodzić mogą faktu umacniania się w tym środowisku nie tyle fachowej wiedzy na temat przeszłości, co postawy, którą moglibyśmy określić jako historyzującą.

W ostatniej części swojego wykładu Anderson koncentruje się na architekturze angielskiej, uosabianej w jego opinii przez najwybitniejszych palladianistów: Inigo Jonesa i lorda Burlingtona. Jeśli uwzględnimy również fakt, że wcześniejszy upadek „sztuki królewskiej” wiąże on ze zdobyciem

Rzymu przez Gotów i Wandali, Brytanii zaś przez „Angłów i innych dolnych Sasów [...], którzy podobni byli do Gotów, czyli byli raczej rodzajem Wandali”, oczywista wydać się może - oparta jednak na innych źródłach - teza Josepha Rykwerta o tożsamości idei wolnomularskich z estetyką neopalladiańską⁸⁸.

Bliższe przecież wejrzenie w *Historię* pióra Andersona wykazuje wyraźną ambiwalencję estetycznych poglądów autora. „Gotyckiemu” rozdziałowi dziejów architektury poświęca Anderson mniej więcej trzecią część całego wykładu. Opisawszy upadek kultury i nauki z początkiem Średniowiecza, podkreśla przełom, związany z chrystianizacją barbarzyńskich plemion, które „[...] opłakały teraz ignorancję swoich ojców; za późno jednak. Zaginęła rzymska masoneria i nikt nie wiedział, jak naprawić stratę”⁸⁹. W ujęciu londyńskiego pastora okres Średniowiecza wypełniają dążenia masonów-architektów do odtworzenia ideału sztuki rzymskiego antyku. W Anglii po najazdach duńskich wikingów zaczęto „[...] naśladować rzymską zręczność, robiąc co było tylko w mocy; demonstrować estymę i miłość do »sztuki królewskiej«, czyniąc budowle gotyckie »czcigodnymi« (*venerable*), choć niepodobnymi do tych dzieł antycznych, które ocalały”⁹⁰.

Anderson, tak jak jego współcześni, nie odróżniał stylu romańskiego od gotyckiego. Zaliczał architekturę IX, X i XI stulecia do sztuki „gotyckiej”. W utożsamianym z „gotykiem” Średniowieczu działali wybitni architekci, jak na przykład Gundalph, biskup Rochesteru nazywany „potężnym” (wielkim - *mighty*) artystą⁹¹. Szczególnie korzystne warunki miała „sztuka królewska” w ojczyźnie autora, w „starożytnym królestwie Szkocji”, gdzie dzięki mecenatowi władców powstało wiele „znamienitych” (*glorious*) budowli⁹². W Anglii architektura gotycka nabrała rozmachu i splendoru począwszy od „czasów Wilhelma Zdobywcy i jego następcy, Wilhelma Rufusa, który zbudował Westminster Hall, zapewne największą salę na Ziemi”⁹³. Protekcja Korony, zwłaszcza zaś mecenat wyższego duchowieństwa dały Anglii wiele dzieł „bogatych i wyniosłych” (*sumptous and lofty*), takich jak kaplica św. Stefana w Westminsterze. Tak więc architektura gotycka opisywana za pomocą przymiotników „znamienita”, „wspaniała”, „bogata”, „wyniosła”, także „uroczysta” i „okazała” (w końcowym ustępie *Historii* nawet „piękna i wygodna” (!)⁹⁴ stanowi - na równi z architekturą Antyku i Odrodzenia - przedmiot zainteresowań autora. Gdyby poglądy estetyczne Andersona mierzyć jedynie poziomem użytej retoryki, to można by wyciągnąć wniosek, iż uważa on sztukę Średniowiecza za równą klasycyznej. W rzeczywistości romańszczyzna i gotyk są obce wychowanemu na dziele Witruwiusza wolnomularzowi tak dalece, jak dalece odbiegały od „wiecznego” kanonu piękna wyłożonego przez Rzymianina.

W opinii Andersona gotyk jest architekturą na pewno ułomną - przecież interesującą. Stanowi ogniwo łączące sztukę Antyku ze sztuką nowożytną,

co ważniejsze: namacalne świadectwo istnienia i nieprzerwanej działalności wolnomularstwa w okresie od upadku Rzymu do Bramantego i Palladia. Jedyne dokumenty do dziejów wolnomularstwa, nazywanego przez nas „operatywnym”, jakimi dysponował - i w rzeczywistości mógł dysponować Anderson - pochodzą z późnego Średniowiecza i początków Renesansu. Ustalono, że podstawowymi źródłami wykorzystanymi przez autora *Historii* i *Konstytucji* były rękopisy z tzw. rodziny Plot, manuskrypty Williama Watsona i kilka mu pokrewnych oraz tzw. rękopis Cooke'a. *The Cooke MS.* powstał między rokiem 1400 a 1410; późniejszą proveniencję, bo z czasów zmarłego w 1483 r. Edwarda IV, mają pozostałe dokumenty. Spośród dostępnych dziś historykom *Old Charges* nie był znany Andersonowi najstarszy z rękopisów wolnomularskich, *Regius. The Regius MS.*, napisany prawdopodobnie około 1390 r., zawiera narrację historyczną wraz z legendą o *Quatuor Coronati* - „czterech ukoronowanych” - wolnomularzach, męczennikach za chrześcijaństwo z czasów rzymskich⁹⁵. Gdyby Anderson posiadał *Regius MS.*, jego kult Rzymu cezariańskiego uległby zapewne zachwianiu.

Liczącą się determinantę poglądów Andersona stanowi jego szkockie pochodzenie. W ustępie na temat średniowiecznej Szkocji widoczne jest pozytywne emocjonalne nastawienie piszącego. Jak stwierdzimy na przykładzie *Konstytucji* irlandzkich, nacjonalizm autora przesądzi o nowatorskim stosunku do sztuki gotyckiej.

Mimo całej erudycji twórca *Constitutions* z 1723 r. nie był wybitnym znawcą ani historii, ani architektury. Poza wymienionymi już dokumentami masonerii operatywnej, Biblią oraz znanymi z emipirii obiektami w Londynie, Westminsterze oraz Szkocji, wiedzę o architekturze czerpał z niewielu już źródeł. Należał do nich traktat Witruwiusza (Vitruvius Pollio) *De architectura libri decem* (27-13 r. p.n.e.) oraz prawdopodobnie czteroksiąg Palladia.

Dwukrotnie powiększona pod względem objętości druga edycja *Historii* i *Konstytucji* z 1738 r. nie zmienia zasadniczych rysów obrazu, dodaje wszakże kilka interesujących szczegółów. Znaczej rozbudowie uległa część wykładu dotycząca dziejów architektury brytyjskiej: angielskiej i szkockiej; Anderson przydał także rozdział o architekturze irlandzkiej⁹⁶. Pojawiła się wreszcie terminologia nie znana pierwszemu wydaniu. I tak, dzieła okresu biblijnego i antycznego traktowanych łącznie nazywane są „dobrą starą architekturą” (*good old Architecture*). Architekturę romańską i gotycką Anderson określa jako „Nowy Styl nazwany Gotykiem” (*New Style call'd the Gothic*)⁹⁷. Do części pierwszej *Od Stworzenia [...] do odrodzenia architektury we Włoszech* autor przydaje fragment na temat „gotyckiej ignorancji” (*Gothic ignorance*), polegającej na nieudolnym naśladowaniu sztuki Antyku. Dążenia średniowiecznych budowniczych do odtworzenia wielkości sztuki poprzedników zaowocowały właśnie Nowym Stylem:

For when the Gothic Nations, and those conquer'd by them, began to affect stately Structures, they wanted both Heads and Hands to imitate the Antients, nor could they do it for many Ages [...] They did their best; and so the more Ingenious gradually coalesced in Societies or Lodges, in imitation of the Antients, according to the remaining Traditions that were not quite obliterated, and hammer'd out a New Stile of their own, call'd Gothic.

But tho' This is more expensive than the old Stile, and discovers now to us the Ignorance of the Architect, and the Improprieties of the Edifice; yet the Inventions of the Artists to supply the Want of good old Skill, and their costly Decorations, have manifested their great Esteem of the Royal Art, and have render'd their Gothic Structures Venerable and Magnificent; tho' not Imitable by those that have the true High Taste of the Grecian or Augustian Stile⁹⁸.

O ile powyższy fragment dobrze ilustruje ambiwalencję poglądów autora na sztukę Średniowiecza jako taką, o tyle dalsze części *Historii*, traktujące o gotyku w poszczególnych prowincjach i królestwach Wielkiej Brytanii są dla tej sztuki o wiele łaskawsze. Przechodząc do omówienia architektury irlandzkiej, Anderson stwierdza: „Jest wiele pięknych pozostałości (*beautiful Remains*) najlepszej architektury gotyckiej na tej urokliwej wyspie⁹⁹”. Dodaje przy tym, iż dokładniejszy opis sztuki irlandzkiej pozostawia autorom lepiej od niego znającym historię tego kraju.

Takim znawcą okazał się Irlandczyk John Pennell, który w 1730 r. opublikował w Dublinie *The Constitutions of the Free Masons* - dostosowaną do miejscowych potrzeb wersję andersonowskich *Konstytucji* z 1723 r.¹⁰⁰. Irlandzkie przepisy lożowe zawierają nie istniejący w pierwszej edycji londyńskiej obszerny fragment dotyczący masonerii i architektury „zielonej wyspy”. Narodowy i katolicki punkt widzenia Pennella determinuje jego ocenę „gotyckiej przeszłości”. Królestwo Irlandii jest najstarsze w świecie, powstało bowiem trzysta lat przed potopem [sic!]. Założył je Bartholan, potomek Jafeta; pierwsze loże wolnomularskie zawiązały się około 370 r. p.n.e. Chrystianizacja Irlandii przez św. Patryka w 432 r. otworzyła na wyspie nową, owocną erę w dziejach „sztuki królewskiej”¹⁰¹. John Pennell kładzie nacisk na dokonania średniowiecznych architektów.

Po katedrze, „ufundowanej w Ardmach przez św. Patryka, a przebudowanej w 1262 r. przez Patricka Scanlain”, wymienia autor takie fundacje jak: kościół św. Mac-Nisiusa w Connor (ok. 490 r.), opactwo św. Comana w Roscommon (ok. 500 r.), katedra św. Fianana w Clonard, kościół św. Trójcy w Dublinie (ok. 1038 r.), zamek w Tuam wybudowany przez króla-masona, Rodericka O'Connora w 1161 r. - określane jako „zachwycający” i „godny podziwu”. Opisuje jeszcze cztery fundacje dwunastowieczne wraz z katedrą św. Patryka w Dublinie, wybudowaną przez arcybiskupa Johna Comina. Katolickim i narodowym duchem przepojony jest fragment dotyczący architektury XIII w. i późniejszej¹⁰². Brak w ujęciu Pennella owej zasadniczej dla Andersona cezurę między sztuką Średniowiecza i nowożytną.

Jeśli jakiś twórca lub fundator godny jest wymienienia w tej „złotej księdze” architektury Irlandii, to tylko i wyłącznie ze względu na to, że był Irlandczykiem, katolikiem i dobrym masonem. Jakże dalecy jesteśmy tu od rzymsko-palladiańskich fascynacji pastora Andersona.

Narodowo-konfesyjny punkt widzenia uwypuklają jeszcze mocniej następne publikacje reaktywowanej w 1731 r. Wielkiej Loży Irlandii. Dublińska wersja *A Pocket Companion for Free-Masons* z 1735 r. skraca do minimum historię architektury brytyjskiej, rozszerzając równocześnie partie dotyczące Irlandii¹⁰³. Do tekstu Pennella z 1730 r. autor, niejaki William Smith, dopisuje charakterystykę ulic i placów Dublina; opis pełen jest zachwyty dla „starożytności”, „wyniosłości” i „piękna” średniowiecznej architektury¹⁰⁴. Identyczny duch rządzi odpowiednimi partiami *The New Book of Constitution*, opublikowanej w Dublinie w 1751 r.¹⁰⁵. Ten, jak również dwa wcześniejsze zbiory praw i obowiązków dublińskich wolnomularzy z 1744 r., posłużyły Irlandczykowi Dermottowi do opracowania i opublikowania w 1756 r. własnych *Konstytucji*¹⁰⁶.

Royal Arch, rytuał czwartego stopnia masonerii Dermotta, bazujący na legendzie *The Repairing of the Temple*, posiadał wzniosły, religijny charakter i bliski był pod tym względem upowszechniającym się w połowie stulecia rytom stopni rycerskich¹⁰⁷. W przeciwieństwie jednak do tych ostatnich, duch *Royal Arch* był pacyfistyczny (*a sword [...], a thing contrary to all the private and public rules of freemasonry*), a rycerskość znaczyła tu bezwzględne poświęcenie dla zasad wiary¹⁰⁸. W *Ahiman Rezon* mediewistyczne zainteresowania Brytyjczyków osiągnęły najdobitniejszy wyraz¹⁰⁹. Nie podważa tej oceny niechęć *Ancients* do cechowej legendy wolnomularstwa, oraz do całej erudycji i pseudohistorycznej argumentacji *Konstytucji* Andersona¹¹⁰. Programowy sprzeciw wobec innowacji wprowadzonych przez Wielką Lożę Londynu nakazywał sankcjonowanie własnego stanowiska możliwie dawną tradycją. Odległą, choć jednak nie mityczną przeszłością wydawały się Dermottowi czasy odbudowy Świątyni Jerozolimskiej z jednej i okres wypraw krzyżowych z drugiej strony. Dwie różne epoki otrzymały jedną pieczęć „gotyckiej” przeszłości, nacechowanej dążeniami do wyzwolenia Jerozolimy z rąk barbarzyńców i odbudowy Świątyni¹¹¹. Na gruncie podobnej interpretacji krzyżowcy, jedyni prawdziwi spadkobiercy religijnych i inżynierijno-estetycznych tajemnic Antyku, wyparli palladiańskich budowniczych Andersona. Ideałem „sztuki królewskiej” stały się zamek templariuszy i „gotycka” katedra, przy czym „gotyckość” oznaczała bardziej „dawność”, „archaiczność”, „tajemniczość” niż konkretne rozwiązania stylistyczne. Wskazuje na to m.in. okoliczność przedstawienia kolumn w porządku doryckim na frontispisie dermottowskich *Konstytucji*¹¹²

Wraz z dziełem Dermotta i jego chrześcijańsko-mistyczną wizją masonerii znaleźliśmy się już w okresie zwiastującym estetykę romantyczną w wydaniu Chateaubrianda i Novalisa.

Przytoczone powyżej opinie o architekturze średniowiecznej i nowożytnej, zawarte w drukach wolnomularskich pierwszej połowy XVIII w. dowodzą estetycznego pluralizmu, w miarę upływu czasu coraz silniej manifestowanego. Zauważmy, że ambiwalencja czy też dychotomia poglądów (klasycyzm - gotyk), tak wyraźna w dziele Andersona, stanowi jedną z cech charakterystycznych myśli ezoterycznej. Pojęcie „jedności przeciwieństw” - *coniunctio oppositorum* — odgrywa tu rolę centralną; każdy byt, czy też jego aspekt, wyposażony jest w swoje przeciwieństwo. Pełnia bytu - a więc byt „właściwy” - to niezmiennie efekt złączenia jego antagonistycznych elementów¹¹³.

Budzący się już w XVII w. ruch mediewistyczny oddziaływał na architektów - członków łóż. Ci zaś, jeśli jak Horace Walpole, ulegli fascynacji sztuką Średniowiecza, wpływali z kolei na pogłębianie się „średniowiecznego” nurtu w ezoteryce wolnomularskiej. Okolicznością sprzyjającą „odrodzeniu gotyckiemu” było występowanie wątków gotyckich, tak zwanych przeżytków gotyckich (*gothic survivals*) w architekturze angielskiej XVI, XVII i początku XVIII w. W londyńskich i oksfordzkich kościołach, projektowanych lub odbudowywanych po pożarze Londynu w 1666 r. przez Christophera Wrena (1632-1723), znalazły się różne formy gotyckie. Wren, w pełni świadom zastosowanych anachronizmów, uzasadniał je potrzebą utrzymania stylu - w przypadku rekonstrukcji czy modernizacji obiektów gotyckich - ponieważ „[...] odchodzenie od starej formy prowadziło by do rażącej mieszaniny, której nie zniosłaby żadna osoba obdarzona gustem”. Pisał także, iż uważa swoje gotyckie kościoły w Londynie za „nie pozbawione wdzięku i ozdobe”¹¹⁴. Opowiadał się za gotykiem zarówno ze względu na stosowność, jak i urok tego stylu.

Dalej w recypowaniu architektury Średniowiecza szli Nicholas Hawksmor (1661-1736) i John Vanbrugh (1664-1726). Za sprawą tego ostatniego „barokowy gotycyzm” - jak określa ten styl Pevsner - wkroczył do architektury rezydencjonalnej (np. dom własny Vanbrugha w Blackheath 1717-1718). Do „barokowego” lub raczej „rokokowego gotyku” należą sztuczne ruiny Sandersona Millera w Hagley Hall z lat 1749-1750 czy wieżyczki i parkowe altany Batty Langleya (1696-1751) z czwartego dziesięciolecia. Swoją wymowę ma tu okoliczność, że dwaj ostatni byli wolnomularzami¹¹⁵. „Odrodzenie gotyckie” najczęściej przecież zawdzięczało pisarzowi, zarazem architektowi dyletantowi i masonowi, Horacemu Walpole'owi (1717-1797).¹¹⁶ Autor *The Castle of Otranto* zapoczątkował około 1750 r. program gotyzacji swojej siedziby Strawberry Hill w Twickenham nad Tamizą. Powstałe przy współpracy wielu architektów - profesjonalistów i amatorów - fasady i wnętrza Strawberry Hill otwierają właściwy neogotycki rozdział w historii architektury europejskiej. Podobnie *Zameczysko w Otranto* stało się wzorem dla setek „gotyckich” romansów powstałych nie tylko w Anglii, ale na przełomie XVIII i XIX w. również w Niemczech, we Francji i w Polsce¹¹⁷.

Wzajemne przenikanie się różnych, nierzadko sprzecznych tendencji, płynących z inspiracji literackich, historycznych, filozoficznych, z inspiracji sztuki i masonerii, widoczne jest - na co zwrócili uwagę Stefan Morawski i Zofia Sinko - w estetyce Edmunda Burke'a (1729-1792). Jego poglądy wyłożone w *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1756) charakteryzowało - jak stwierdził Morawski - „ostre przeciwstawienie pojęcia wzniosłości - pojęciu piękna oraz sensualizm w analizie doznania estetycznego”¹⁸. Za źródło wzniosłości uważał Burke przede wszystkim uczucie nieskończoności (*artificial infinite*). To ostatnie łączyło się zawsze z uczuciem grozy, tajemniczości, ciemności, niepewności. Analizując z kolei pojęcie piękna, Burke uważał je za właściwość obiektywnie przynależną przedmiotowi¹⁹.

Oryginalne poglądy Burke'a stanowią, z historycznego punktu widzenia, teoretyczną syntezę dokonań sztuki brytyjskiej końca XVII i pierwszej połowy XVIII w. Były zarazem, wraz z rozwiniętą przezeń teorią ciągłości życia społecznego i historii - rozumianej jako „organiczny wzrost” - punktem wyjścia angielskiej i niemieckiej filozofii romantycznej w jej konserwatywnym wydaniu²⁰. Charakterystyczny dla sztuki wyspiarskiej pluralizm ideowy, widoczny w równoległych zjawiskach „odrodzeń” (*revivals*), znalazł wyraz w fundamentalnej dla estetyki Burke'a dychotomii wzniosłości i piękna. Jeśli sztuka projektowania parków krajobrazowych i neogotyckich budowli zaspokajała potrzebę wzniosłości (wraz z jej składnikami: nieskończonością, tajemniczością itd.), to architektura palladiańska stanowiła materializację „obiektywnych” ideałów piękna - ustanowionych przez Wielkiego Architekta Świata.

PRZYPISY DO ROZDZIAŁU VII

¹ Na temat łóż działających na terenie Szkocji por.: D.M. Lyon, *History of the Lodge in Edinburgh*, op. cit., D. Stevenson, *Origins of Freemasonry*, op. cit. Zwolennikiem „teorii związków pośrednich” - *indirect links theory* - jest również John Hamill: idem, *The Craft*, op. cit., s. 19-22; autor powołuje się na klasyczną dziś pracę Henry Sadlera: idem, *Masonic Facts and Fictions*, London 1887. Reprinted Wellingborough 1984, a także na: C.F.W. Dyer, *Some Thoughts on the Origin of Speculative Masonry*, „Ars Quatuor Coronatorum. Transactions of Quatuor Coronati Lodge No 2076” 1982 (vol. 95), s. 112-135.

² D. Stevenson, *Origins of Freemasonry*, op. cit., s. 151. Na temat wewnętrznej struktury łóż londyńskich por. B.E.Jones, *Freemason's Quide*, op. cit., s. 120 n; L. Haas, *Wolnomularstwo*, op. cit., s. 49.

³ D. Stevenson, *Origins of Freemasonry*, op. cit., s. 152, 155.

⁴ Cyt. ibid., s. 153.

⁵ Cyt. ibid.,

⁶ Cyt. ibid., s. 154.

⁷ S. Prichard, *Masonry Dissected: Being a[n] Universal and Genuine Description of All its Branches, from the Original to this Present Time: As it is deliver'd in the Constituted Regular Lodges, Both in City and Country, According to the Several Degrees Proceeding in Initiating their New Members in the whole Three Degrees of Masonry. Viz. I Enter'd Prentice, II. Fellow-Craft, III. Master. With a new and exact List of Regular Lodges according to their Seniority and Constitution by ...*, late Member of a Constituted Lodge, The Seventh Edition, London 1737, s. 9-14. Por. kilka edycji francuskich i niemieckich: *La reception mysterieuse des Membres de la celebre Societé des Francs-Maçons, contenant une Relation generale et sincere de leurs ceremonies. Par ...*, ci-devant Membre d'une Chambre de le meme Confrairie. Traduite de l'Anglois, éclaircie par des Remarques critique [...] A Londres 1738 [oraz wyd. następne]. Zamieszczony przez Pricharda tekst katechizmu stopnia pierwszego (uczniowskiego), najstarszego, jaki znamy, jeśli idzie o łożo systemu *Grand Lodge of London*, nie zawiera żadnej wzmianki o tak zasadniczym dla późniejszej inicjacji masońskiej elemencie, jakim jest „udzielenie światła”, a więc zdjęcie czarnej przepaski z oczu kandydata.

⁸ Por. S. Prichard, *Masonry Dissected*, op. cit., s. 9-24.

⁹ Na temat nowożytnych technik pamięciowych, stanowiących wehikuł symboliki i wiedzy hermetycznej por. F.A. Yates, *Sztuka pamięci*, op. cit. Zasadniczą część aparatury pojęciowej tego sięgającego czasów Cicerona i starszych systemów tworzyła symbolika architektoniczna. Zasada utrwalania w pamięci pojęć i zjawisk polegała na umieszczeniu wyrazistych, emblematycznych postaci w dokładnie określonej przestrzeni architektonicznej, np. labiryntu, teatru, świątyni; por. ibid. Można sądzić, iż dokładnie przedstawiony w *Biblii* plan Świątyni Salomona doskonale służyć mógł jako struktura mnemotechniczna.

¹⁰ D. Stevenson, op. cit.

¹¹ Wzmiankowany w rozdz. I, § 4 brak przekazów źródłowych na temat początków spekulatywnej masonerii angielskiej uniemożliwia nam dokładniejsze odtworzenie tego procesu i zmusza do poprzestania na analogii z podobnym procesem dokonującym się na terenie Szkocji.

¹² Podsumowanie tej dyskusji i aktualna bibliografia: P. Ch. Ludz, [wyd.], *Geheime Gesellschaften*, op. cit.; L. v. Hammermayer, *Zur Geschichte der europäischen Freimaurerei*, op. cit., s. 41-44; D.A. Binder, *Diskrete Gesellschaft*, op. cit., zwł. rozdz. I.

¹³ D.A. Binder, op. cit., s. 21.

¹⁴ Cyt. ibid., s. 21 n.

¹⁵ Ibid., s. 24.

¹⁶ *Mason - gdziekolwiek by nie przebywał lub pracował - jest pokojowym i zgodnym poddanym władz świeckich; nigdy nie jest zainteresowany spiskami i konspiracjami przeciwko*

pokojowi i dobrobytowi Narodu, nigdy też nie odnosi się lekceważąco do niższych rangą urzędników. Jeśli Masonria zawsze krzywdzona była przez wojnę, rozlew krwi i zaburzenia, tak dawni królowie i książęta skłonni byli popierać Masonów dla ich pokojowej postawy i lojalności. Taka postawa braci stanowiła praktyczną odpowiedź na oszczędność adwersarzy i powiększała chwałę ich rozkwitającego w czasach pokojowych związku. Dlatego, jeśli któryś z Braci zbuntuje się przeciw państwu, nie powinien być popierany w swym buncie, jakkolwiek mógłby być żałowany jako człowiek nieszczęśliwy, por. J. Anderson, *Constitutions*, 1723, s. 23 (przekład mój - T.C.). Zasadę bezwzględnej lojalności wobec państwa osłabiało przecież następujące stwierdzenie, kończące Artykuł drugi: *Jeśli jednak nie zostanie uznany winnym innego przestępstwa, lojalne Bractwo będąc zmuszone odżegnać się od jego buntu, aby nie dać rządowi pretekstu lub podstawy do politycznej podejrzliwości, nie może go przecież wydzalić z Loży, a stosunek do tego Brata pozostanie niezmienny*. Por. *ibid.* W praktyce zasada ta oznaczała polityczną neutralność łóż skupiających ludzi o różnych poglądach i postawach; swoje znaczenie ujawniła dopiero w trakcie rozwoju ruchu w krajach Europy kontynentalnej.

¹⁷ D.A. Binder, op. cit., s. 24.

¹⁸ Ilościowy rozwój systemu Wielkiej Loży Londynu ilustrują wykazy podległych jej łóż, zamieszczane w kolejnych edycjach *Constitutions* z 1738, 1756, 1767, 1776, 1784 r. Por. także rycinę Fabrice Du Bourg, prezentującą nazwy i emblematy łóż związanych z tą obediencją: B. Picart, *Ceremonies et Coutumes religieuses de tous les peuples du monde*, Paris 1736.

¹⁸ J. Anderson, *Constitutions*, 1723, s. 86. W wersji z 1738 r. pojawiła się znamienna poprawka; zdanie drugie art. I brzmi: *In ancient Times the Christian Masons were charges to comply with the Christian Usages of each Country whre they travell'd or work'd.*, por. *Constitutions*, 1738, s. 143.

¹⁹ J. Barles, *Histoire du schisme maçonnique anglais de 1717 (1688-17 30), Création de la Grande Loge des Londres*. Preface du Guillaume Barles. Introduction de Jean-Pierre Bayard, Paris 1990. Książka jest zbiorem rozpraw opublikowanych w latach 1931-1937 na łamach lokalnego czasopisma „Les Archives de Trans-en-Provence”.

²⁰ E. Lennhof, O. Posner, *Internationales Freimaurerlexikon*, op. cit., szp. 429.

²¹ J. Barles, *Histoire du schisme maçonnique*, op. cit., s. 73-76, 276.

²² *Ibid.*, s. 269-272.

²³ *Ibid.*, s. 186-189.

²⁴ *Ibid.*, s. 284 n.

²⁵ J. Anderson, *Constitutions*, 1738, s. 109.

²⁶ J. Anderson, *Constitutions*, 1723, s. u n .

²⁷ *Constitutions*, 1723, s. 22-29.

²⁸ J. Pennel, *The Constitutions of the Free Masons, Containing the History, Charges, Regulations, etc.* [...] *Fraternitatem Diligite*, Dublin in the Year of Masonry 5730, Anno Domini 1730 [cyt. dalej: J. Pennel, *Constitutions*, 1730], [w:] J. Anderson, *Livre*, op. cit., s. 75 n; J. Anderson, *Constitutions*, 1738, s. 5, 219.

²⁹ J. Anderson, *Constitutions*, 1738, s. 144.

³⁰ E. Lennhof, O. Posner, *Freimaurerlexikon*, op. cit., szp. 1122 n.

³¹ J. Anderson, *Constitutions*, 1738, s. 216-226.

³² *Ibid.*, s. 219.

³³ *Ibid.*, s. 219 n.

³⁴ *Ibid.*, s. 220.

³⁵ *Ibid.*, s. 220 n.

³⁶ *Ibid.*, s. 224.

³⁷ *Ibid.*, s. 225.

³⁸ Polemice z tezą o ezoterycznych źródłach masonerii spekulatywnej poświęcił znaczną część swojej twórczości Wilhelm Begemann, por. *Freimaurerei in England*, Bd. I, op. cit., s. XI, 3-6; idem, *Andrae und die Rosenkreutzer*, op. cit.; idem, *Comenius und die Freimaurer*.

Zeugnisse für die geschichtlichen Zusammenhänge aus der maurerischen Literatur, „Am rauhen Stein” 1904 (Jg. I), Heft 9, s. 345-350; idem, *Comenius*, op. cit. Na gruncie historiografii polskiej podobne do Begemanna stanowisko zajął L. Hass, *Wolnomularstwo*, op. cit., zwł. rozdz. I, s. 37-61.

³⁹ Atmosferę intelektualną doby „kryzysu świadomości”, tj. przełomu XVII i XVIII wieku rekonstruuje zwł. M.C. Jacob, *Newtonians and the English Revolution*, op. cit.; na temat stanowiska Wielkiej Łoży Londynu, por. *ibid.*, s. 220-224.

⁴⁰ Por. rozdz. I, § 2, przypis 20 nin. pracy.

⁴¹ *J. Constitutions*, 1723, s. 86.

⁴² Na temat osiemnastowiecznego rozumienia terminu „natura” por. zwł.: A.O. Lovejoy, „*Nature*” as aesthetic Norm [w:] idem, *History of Ideas*, op. cit., s. 69-77.

⁴³ Por. rozdz. VIII, przypis 49.

⁴⁴ A.O. Lovejoy, *Nature*, op. cit., s. 69-72.

⁴⁵ *J. Constitutions*, 1738, s. 144.

⁴⁶ E. Lennhof, O. Posner, *Freimaurerlexikon*, op. cit., szp. 1122.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Constitutions*, 1723, s. 94.

⁴⁹ Por. T. Cegielski, *Sztuka królewska a chrześcijaństwo*, op. cit., s. 733-736.

⁵⁰ M.C. Jacob, *Newtonians and the English Revolution*, op. cit., s. 22-71, 162-200.

⁵¹ *Ibid.*, s. 201-250.

⁵² *Constitutions*, 1723, s. 88.

⁵³ *Constitutions*, 1738, s. 144.

⁵⁴ *Constitutions*, 1723, s. 89.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Na mocy uchwał z 1730 i 1731 r. przy Wielkiej Łoży Londynu utworzono Komisję Dobroczyńności, do której przekazywano fundusze pochodzące ze zbiorów łożowych (tzw. worków wdowi) oraz opłaty wnoszone przez świeżo erygowane łoże, por. L. Hass, *Wolnomularstwo*, op. cit., s. 52.

⁵⁷ Por. zwł. artykuł II, *Constitutions*, 1723, s. 88.

⁵⁸ *Ibid.*, s. 90.

⁵⁹ J. Rykwert, *The First Moderns. The Architects of the Eighteenth Century*, London 1981; por. omówienie Adriana von Buttlara w: „*Burlington Magazine*” January 1982 (134), nr 946, s. 39-41. Koncepcje Rykwerta rozwija A. von Buttlar, *Der englische Landsitz 1715-1760*, Mittenwald 1982, a także T. Cegielski, *Wolnomularstwo brytyjskie i sztuka architektury*, op. cit. idem, *Das Freimaurertum des 18. Jahrhunderts und die Quellen der romantischen Kunsttheorie*, op. cit. Niniejszy rozdział stanowi rozwinięcie i kontynuację problematyki zarysowanej *ibid.*

⁶⁰ H. Honour, *Horace Walpole*, London 1957, s. 10

⁶¹ F. Frankl, *The Gothic. Literary Sources and Interpretations through Eight Centuries*, Princeton, New Jersey 1960, s. 406 n.

⁶² O neoplatonickim i matematycznym duchu klasycystycznej architektury i poezji: R. Przybylski, *Klasycyzm czyli Prawdziwy koniec Królestwa Polskiego*, Warszawa 1983, s. 42-91.

⁶³ *Ibid.*, s. 54.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ M. Ossowska, *Mysł moralna Oświecenia angielskiego*, Warszawa 1966 s. 138-149.

⁶⁶ N. Pevsner, *Historia architektury europejskiej. Z angielskiego przeł. A. Morawińska i H. Pawlikowska*, Warszawa 1976, s. 245.

⁶⁷ A.A.C. Shaftesbury, *The Moralists - A Philosophical Rhapsody* (1709), [w:] idem, *Characteristics of Men, Manners and Opinions*, t. 2, wyd. 5, Birmingham 1773, s. 300-311.

⁶⁸ Na temat Burlingtona por. J. Anderson, *Constitutions*, 1723, s. 75. por. także: A. von Buttlar, *Landsitz*, op. cit., s. 118-120.

Wielka Loża Londynu

⁶⁹ Szczegółowo na ten temat: J. Evans, *A History of the Society of Antiquaries*, Oxford 1956.

⁷⁰ Odnośnie do „odrodzenia gotyckiego” por.: Ch.L. Eastlake, *A History of the Gothic Revival in England*, London 1872; J. Hafferkorn, *Gothic und Ruine in der englischen Dichtung des 18. Jahrhunderts*, Leipzig 1924; A. Addison, *Romanticism and the Gothic Revival*, New York 1938; K. Clark, *The Gothic Revival. An Essay in the History of Taste*, wyd. 3, London 1962; A.O. Lovejoy, *The First Gothic Revival*, w: idem, *Essays in the History of Ideas*, New York 1960, s. 42-76; P. Franki, *Gothic*, op. cit., s. 372, 380, 406; *Neo-Gothic Styles*, [w:] *Encyclopaedia of World Art*, vol. X, New York 1965, s. 554-559, ibid. również o „odrodzeniu greckim”; Z. Sinko, *Z zagadnień gotycyzmu europejskiego i jego recepcji polskiej*, „Pamiętnik Literacki” 1972 (63), z. 3, s. 29-73.

⁷¹ P. Franki, *Gothic*, op. cit., s. 381.

⁷² Z. Sinko, *Z zagadnień preromantyzmu angielskiego. (Termin i zjawisko)*, „Kwartalnik Neofilologiczny” 1977 (24), z. 4, s. 471-485, tu: s. 479, por. P. Franki, *Gothic*, op. cit., s. 380 n.

⁷³ Z. Sinko, *Z zagadnień preromantyzmu*, op. cit., s. 478.

⁷⁴ Por. *Constitutions*, 1738, 1756, 1767, 1776, 1784.

⁷⁵ *Constitutions*, 1723, s. (22-29). Wydanie z 1738 r. i następne prezentują bardziej rozbudowany podział chronologiczny: 1) *From the Creation to Grand Master Nimrod*; 2) *From Nimrod to Grand Master Solomon*; 3) *From Solomon to Grand Master Cyrus*; 4) *From Cyrus to Grand Master Seleucus*; 5) *From Seleucus to Grand Master Augustus Caesar*; 6) *From Augustus till the Havock of the Goths*; 7) *Revival of good old Architecture in Italy*, por. *Constitutions*, 1738, s. 1-54. Dwie odrębne części wykładu poświęcone zostały z kolei architekturze brytyjskiej, *Part II: The History of Masonry in Britain from Julius Caesar's Invasion till the Union of the Crowns on the Death of Queen Elizabeth, A.D. 1603*; *Part III: The History of Masonry in Britain from the Union of the Crowns. A.D. 1603 to our present Grand Master Caernarvon*, por. ibid., s. 55-132.

⁷⁶ *Constitutions*, 1723, s. (28).

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Ibid., s. (44).

⁷⁹ Ibid., s. (45).

⁸⁰ Ibid., s. (66).

⁸¹ Ibid., s. (66 n.).

⁸² B.E. Jones, *Freemasons Guide*, op. cit., s. 404.

⁸³ *Temple of Salomon, with all its Porches, Walls, Gates, Halls, Chambers, Holy Vessels, the altar of Burnt-Offering [...] Erected in a proper model and material representation*, London 1725 (ten b. rzadki druk w zbiorach SSZM BUP). Tytuł wydawnictwa stanowi niemal dosłowne powtórzenie anonsu, zamieszczonego w 1723 r. w londyńskim „The Daily Courant”: *To be seen at the Royal-Exchange every Day, The Model of the Temple of Solomon, with all its Porches, Walls, Gates, Chambers and holy Vessels, the great Altar of the Burnt Offering [...]*, cyt. B.E. Jones, *Freemasons' Guide*, op. cit., s. 404 n.

⁸⁴ B.E. Jones, op. cit., s. 404.

⁸⁵ *Temple of Salomon*, op. cit., s. I nn.

⁸⁶ Ibid., il. nr.

⁸⁷ Reprodukacja w: E.J. Lindner, *Die Königliche Kunst im Bild. Beiträge zur Ikonographie der Freimaurerei*. Mit 138 Bildern, Graz 1976, il. nr 114. Por. il. 20 nin. tekstu

⁸⁸ *Constitutions*, 1723, s. (51).

⁸⁹ Ibid., s. (52).

⁹⁰ Ibid., s. (54).

⁹¹ Ibid.

⁹² Ibid., s. (54 n.).

⁹³ Ibid., s. (55).

- ⁹⁴ Ibid., s. (81).
- ⁹⁵ E. Jouin, *Les Origines du , Livre des Constitutions*”, [w:] J. Anderson, *Livre*, op. cit., s. 57-66; *Encyclopaedia Britannica*, vol. 9, Chicago-London 1960, s. 733; na temat „czterech ukoronowanych” por.: *Encyklopedia kościelna*, t. II Warszawa 1878, s. 175 n.
- ⁹⁶ *Constitutions*, 1738, s. 55-132.
- ⁹⁷ Ibid., s. 47.
- ⁹⁸ Ibid.
- ⁹⁹ Ibid., s. 94.
- ¹⁰⁰ *The Constitutions of the Free Masons, Containing the History, Charges, Regulations, etc. [...] Fraternitatem Diligite*, Dublin, In the Year of Masonry 5730, Anno Domini 1730, (cyt. dalej: *Constitutions*, 1730) [w:] J. Anderson, *Livre*, op. cit., s. 75 nn.; por. W. Iiegemann, *Vorgeschichte und Anfänge der Freimaurerei in Irland*, Berlin 1911, s. 58-83.
- ¹⁰¹ *Constitutions*, 1730, s. 76.
- ¹⁰² Ibid., s. 77.
- ¹⁰³ *A Pocket Companion for Free-Masons. Containing... Approved of, and Recommended by the Grand-Lodge*, Dublin 1735, s. 1-12. (Egzemplarz w posiadaniu SSZM BUP).
- ¹⁰⁴ Ibid., s. 11 n.
- ¹⁰⁵ *The New Book of Constitutions of the Most Ancient and Honourable Fraternity of Free and Accepted Masons. Containing Their History, Charges, Regulations, etc. Also Some Rules necessary to be observed by the Commitee of Charity, not Published before, [...] For the Use of the Lodges in Ireland*. By Eduard Spratt, Sec, Dublin 1751, s. 1-87.
- ¹⁰⁶ W. Begemann, *Freimaurerei in Irland*, op. cit., s. 148, 167.
- ¹⁰⁷ *Ahiman Rezon*, 1778, s. 43-47; por. B.E. Jones, *Freemasons' Guide*, op. cit. 501-515.
- ¹⁰⁸ *Ahiman Rezon*, 1778, s. XL.
- ¹⁰⁹ Por. B.E. Jones, *Freemason's Guide*, op. cit., s. 197-202.
- ¹¹⁰ *Ahiman Rezon*, 1778, s. XXXVI-XXXIX.
- ¹¹¹ Ibid., s. 197-200.
- ¹¹² Por. ibid, frontispis
- ¹¹³ S. Klossowski de Rola, *Alchemie. Die geheime Kunst*. Aus dem Englischen von S. Schmitz, München 1974, s. 12-15.
- ¹¹⁴ Cyt. za: N. Pevsner, *Historia architektury*, op. cit., s. 351. Na temat dzieł Ch. Wrena i jego teorii gotyku por.: P. Franki, *The Gothic*, op. cit., s. 361-366; V. Fürst, *The Architecture of Sir Christopher Wren*, London 1956.
- ¹¹⁵ P. Franki, *The Gothic*, op. cit., s. 383; N. Pevsner, *Historia architektury*, op. cit., s. 351 n.; *Neo-Gothic Styles*, op. cit., s. 555. Na temat Walpola-masona por. B.E. Jones, op. cit., s. 194.
- ¹¹⁶ H. Honour, *Horace Walpole*, op. cit., s. 15; autor zwraca uwagę na ideologiczny aspekt „odrodzenia gotyckiego” w Anglii: „Swoj sukces kierunek ten zawdzięczał umiejętności wyrażenia budzącego się ducha nacjonalizmu”, por. ibid; por. także: L. Lipkin, *The Ordering of the Arts in Eighteenth Century England*, Princeton, New Jersey 1971, s. 146-155 (*Gothic and Walpole*). Wpływ podlondyńskiej rezydencji Walpole’a na architekturę niemiecką omawia: P. Clemen, *Strawberry-Hill und Wörlitz. Von den Anfängen der Neugotik*, [w:] *Neue Beiträge deutscher Forschung*, Königsberg 1930, s. 37-70.
- ¹¹⁷ P. Franki, *The Gothic*, op. cit., s. 392 nn.
- ¹¹⁸ Cyt.: Z. Sinko, *Gotycyzm*, op. cit., s. 32.
- ¹¹⁹ S. Morawski, *O podstawowych zagadnieniach estetyki angielskiej w XVIII w.*, [w:] tegoż, *Studia z myśli estetycznej XVIII i XIX w.*, Warszawa 1961.
- ¹²⁰ J. Droz, *Le romantisme politique en Allemagne*, Paris 1963, zwł. S. 7-40.

ZUSAMMENFASSUNG

Den Hauptgegenstand der vorliegenden Arbeit bilden die gegenseitigen Relationen zwischen der „Rosenkreuzerei“ und Freimaurerei als intellektuellen Bewegungen (die Freimaurerei auch als „Institution“) und den ideellen Krisen des 17. und 18. Jahrhunderts. Man betrachtete die „königliche Kunst“ der Rosenkreuzer und des Freimaurertums als eine in vielen Richtungen ausgreifende weltanschauliche Reaktion auf die in verschiedenen Zeiten und vielerorts in Europa entstehenden Wertkrisen.

Derartige Interpretation steht im Widerspruch zur traditionellen Fassung der Freimaurerei des 18. Jahrhunderts als ausschließlich einer „Avantgarde“ bzw. eines „Vorpostens“ der Aufklärung, gleichzeitig aber auch im Widerspruch zur (seltener stattfindenden) Darstellung der Freimaurerei als eines ideologischen Alliierten des *ancien regime*. Stattdessen hat der Autor ein dynamisches, in Zeit und Raum wechselndes Bild des Freimaurertums vorgeschlagen.

Nach der Meinung des Autors erfüllte die „königliche Kunst“ (verstanden hier als eine Synthese sowohl der Rosenkreuzer als auch ihrer freimaurerischen Nachfolger) verschiedenartige Funktionen: von der religiösen bis zur politischen, immer durch das Schaffen einer praktischen Alternative für jeweiliges Problem oder weltanschauliches Dilemma. Deswegen können wir über die freimaurerische Alternative als über ein eigenartiges Phänomen des neuzeitlichen Gedankens sprechen.

Die Vielheit der Funktionen der freimaurerischen Doktrin ergab sich direkt aus dem esoterischen Charakter der letzteren. Der eklektische Charakter des von den neuzeitlichen Neoplatonikern und Hermetisten ererbten Systems verursachte gleichzeitig, daß auf dessen Grund verschiedene, oft einander widersprechende Tendenzen des 17. und 18. Jahrhunderts zusammenstoßen und in eine neue Vollständigkeit verschmelzen konnten. Daher z.B. kommt die Leichtigkeit auf, mit der sich das System bahnbrechende soziale Konzeptionen einerseits und Errungenschaften der wissenschaftlichen Naturkunde andererseits aneignete. Als ein offenes System war das Freimaurertum im Stande, auf viele von den Zeiten gestellte Fragen Antwort zu geben, viele Probleme und zwar auf verschiedene Weise zu lösen.

Die hier vorgeschlagene Fassung des Problems der Freimaurerei erlaubte - hinsichtlich des 17. und 18. Jahrhunderts - nachstehende, miteinander verbundene Thesen vorzuführen:

1. Einen Teil ihrer ideellen Prinzipien, aber gleichzeitig alle ihre Funktionen sowie die symbolische Sprache und den initiierenden Charakter hat die Freimaurerei direkt bzw. indirekt von der Rosenkreuzerbewegung übernommen. Die „königliche Kunst“ der Freimaurerei bildete „hic et nunc“ praktische Verwirklichung des Programms der von den Rosenkreuzern

angebotenen geistigen Erneuerung des Christentums. Mit anderen Worten: die spekulative Freimaurerei aktualisierte (im aristotelischen Sinne dieses Terminus) und instituierte die Utopie der Rosenkreuzer über die „Reformation der ganzen weiten Welt“.

2. Die Frage der ideellen Verbindungen zwischen der Rosenkreuzerbewegung und der Freimaurerei kann verhältnismäßig leicht entschieden werden, wenn wir die beiden Formationen analysiert haben, nicht nur von dem Gesichtspunkt der Programminhalte, sondern auch (oder sogar vor allem) aus der Sicht der von diesen Formationen ausgeübten intellektuellen Funktionen. Diese letzteren sollten sich demzufolge im Blickpunkt der Reflexion der zukünftigen Forscher finden.

3. Von Anfang des 18. Jahrhunderts bildete die freimaurerische Bewegung eine Plattform, auf der die sozialen und weltanschaulichen Konflikte der Aufklärung zum Vorschein kamen. Auf Grund der „königlichen Kunst“ wurden sie zu einem gewissen Grade und bis zu einem gewissen Zeitpunkt entladen. Deswegen kann man auch von einer Kompensations- bzw. psychotherapeutischen Funktion der aufgeklärten Freimaurerei sprechen.

Die hier vorgeführten Thesen hat der Autor mit zwei historischen Beispielen illustriert, die als Prüfstein der ganzen Konzeption dienen haben.

Das erste Beispiel von größter historischer Bedeutung betrifft die in erster Dekade des 17. Jahrhunderts gebildete Formation der Rosenkreuzer. Indem die „ältere“, d.h. die erste Generation der Rosenkreuzer die zahlreichen Fäden des Renaissancegedankens: der neoplatonischen Philosophie, des Hermetismus, der Philosophie der Natur und *last but not least* der lutherischen Reformation reinterpretierte und gleichzeitig in ein System synthetisierte, konnte sie ihr Programm der „allgemeinen Reformation der ganzen weiten Welt“ verkünden. Die anonymen Aussagen des Organisators der Bewegung, des Pastors aus Tübingen, Johann Valentin Andreaes fanden in den Jahren 1614-1616 statt und begegneten einem starken und weiten Widerhall, der zeigte, daß das Programm, vorgelegt in den Manifesten *Fama* und *Confessio* und im Roman *Chymische Hochzeit*, wichtige Probleme der Gegenwart berührte. Aussagen der angeblichen Geheimbrüderschaft wurden nicht nur in Deutschland, sondern auch in Frankreich, England, Holland, Polen und Böhmen gelesen und riefen eine weitreichende intellektuelle Bewegung hervor, die von den Zeitgenossen „Manie der Rosenkreuzer“ genannt wurde. Diese „Manie“ hatte zur Folge, daß das ursprüngliche Programm des Freundeskreises aus Tübingen wesentlicher Modifizierung unterlag, in der strikten alchimistisch-hermetischen Richtung und in der Richtung, die mit dem Projekt der Gründung einer internationalen Akademie der Wissenschaften verbunden war. Diese Strömungen, die sich vor allem auf den Britischen Inseln entwickelt haben, brachten praktische Früchte, indem sie zum neuen Typ der freimaurerischen Logen inspirierten

und Handlungen der Gründer von Londoner *Royal Society*, der ersten britischen Akademie der Wissenschaften (1660-1662), beeinflussten.

Das zweite Beispiel steht in Verbindung mit den englischen Anfängen der spekulativen Freimaurerei und dem Entstehen des Systems der Großloge von London, die sich 1717 konstituiert hat (sog. Premier Grand Lodge), und drei Londoner Logen sowie eine Loge in Westminster umfaßte.

Die organisatorische und ideelle Grundlage dieses Teiles der Bewegung bildeten die 1723 veröffentlichten *The Constitutions of the Free and Accepted Masons* von dem presbyterianischen Pastor James Anderson. Die Konstitutionen der Großloge von London wurden in der zweiten Ausgabe von 1738 ergänzt und verbessert und bildeten den Kanon der dreistufigen britischen Freimaurerei - der blauen bzw. Johannismaurerei. Das System, das sich schnell in Ländern des kontinentalen Europas verbreitet hat, bildete eine Alternative für die Logen vom sog. jakobischen Typ, die die Anhänger des verbannten Jakobs des Zweiten Stuart versammelten. Schon in den ersten Jahren des 18. Jahrhunderts besaßen diese Logen ihre Abzweigungen in katholischen Ländern Europas, d.h. in Frankreich, Italien und vielleicht sogar in Polen.

ILUSTRACJE



Do pryncypiów symbolicznego świata alchemii należały pary przeciwieństw: Słońca i Księżycy, Mężczyzny (Króla) i Kobiety (Królowej), Ziemi i Wody itp. - łączących się w akcie przyrównywanym do aktu seksualnego, umierających i zmartwychwstających w nowej, doskonalszej postaci. Końcowym etapem podobnych transmutacji był kamień filozoficzny. Drzeworyt z: *Rosarium Philosophirum*, XVI wiek.



2

Rebis - alegoria kamienia filozoficznego. Grawiura z: H. Jamsthaler, *Viatorum Spagyricum* (Frankfurt 1625). Hermafrodyta na uskrzydłonej kuli Chaosu, z siedmiona Planetami i smokiem Materii w stanie pierwotnym - zamknięci w „jaju filozoficznym”. Cyrkiel i węgielnica - atrybuty Demiurga - wskazują, że popularne w wolnomularstwie symbole posiadają raczej alchemiczną niż cechową genezę.

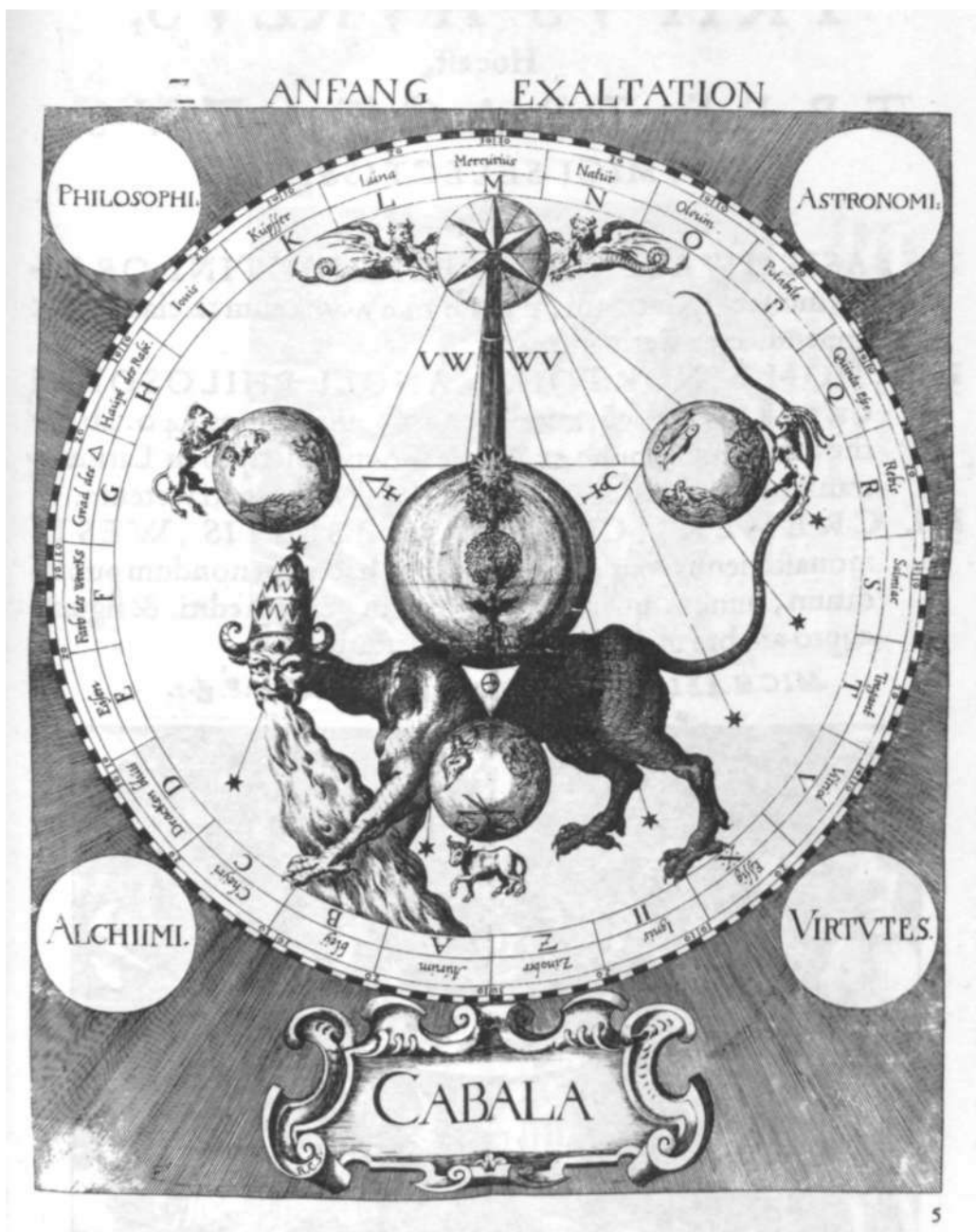


Alegoria kamienia filozoficznego. Rycina z: Johann Daniel Mylius, *Anatomia auri* (Frankfurt 1628).



4

Rycina z: Johann Daniel Mylius, *Anatomia auri* (Frankfurt 1628). Pomiedzy dwoma swiecami, które symbolizują przeciwstawne, przecież komplementarne siły Natury (Słońce - Księżyc, Mężczyzna - Kobieta) widnieją „hieroglify” Siedmiu Sublimacji, a także Orła-Merkurjusza i Ouroborosa-Smoka pożerającego własny ogon. Witalność samoodradzającej się Natury płynie - zgodnie z ryciną - z przeciwieństw istniejących w jej łonie.



Cztery filary Kabały, miedzioryt z: Steffan Michelspacher, *Cabala, Spiegel der Kunst und Natur* (Augsburg 1616). Trzy późniejsze, łacińskie edycje dzieła zamieszkałego w Tyrolu lekarza i hermetycznego filozofa (zm. 1651) zadedykowane zostały „bractwu różanego krzyża”.

TRIPVS AVREVS,
Hoc est,
TRES TRACTATVS
CHYMICI SELECTISSIMI,
Nempe

- I. BASILII VALENTINI, BENEDICTINI ORDINIS monachi, Germani, PRACTICA vna cum 12. clauibus & appendice, ex Germanico;
- II. THOMÆ NORTONI, ANGLI PHILOSOPHI CREDE MIHI seu ORDINALE, ante annos 140. ab auctore scriptum, nunc ex Anglicano manuscripto in Latinum translatum, phrasium cuiusque authoris vt & sententia retenta;
- III. CREMERI CUIUSDAM ABBATIS WESTMONASTERIENSIS Angli Testamentum, hactenus nondum publicatum, nunc in diuersarum nationum gratiam editi, & figuris supro affabre incisis ornati operâ & studio

MICHAELIS MAIERI Phil. & Med. D. Com. P. &c.



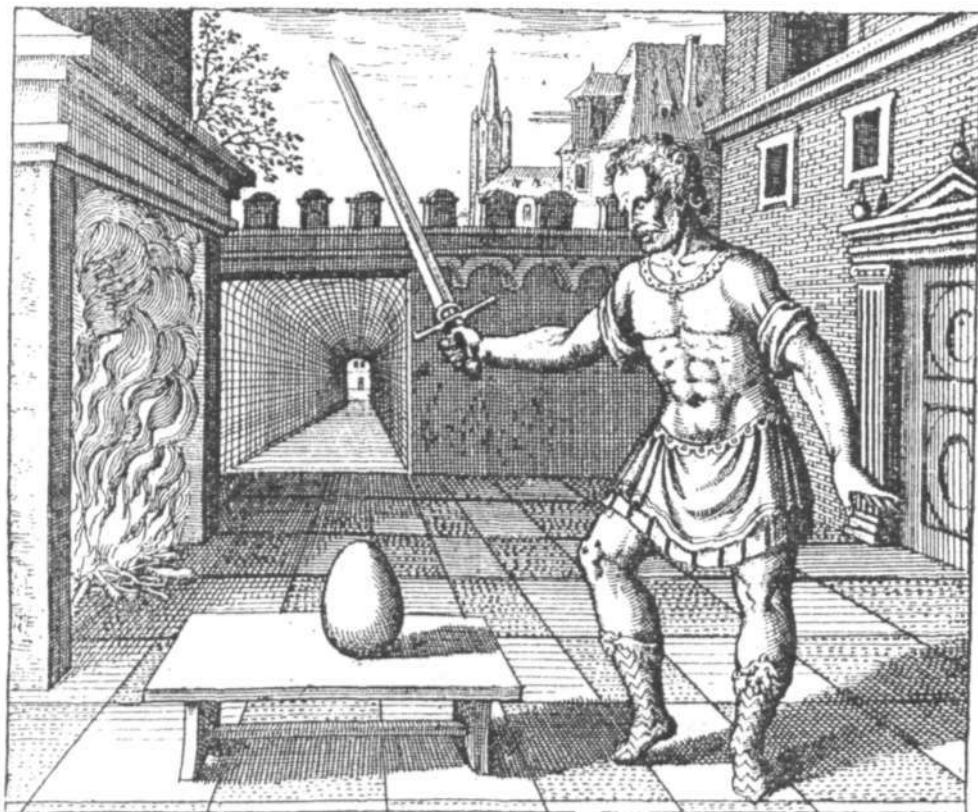
6
Alchemy (Thomas Norton, Abbot Cremer, Basil Valentine), strona tytułowa z: Michael Maier, *Tripus Aureus* (Frankfurt 1618).



TRES SCHOLA, TRES COESAR TITVLVS DE-
 DIT; HÆC MIHI RESTANT.
 POSSE BENE IN CHRISTO VIVERE. POSSE MORI.
MICHAEL MAJERVS COMES IMPERIALIS CON-
 SISTORII etc. PHILOSOPH. ET MEDICINARVM
 DOCTOR. P. C. C. NOBIL. EXEMPTVS FOR. OLIM
 ; MEDICVS CÆS. etc.

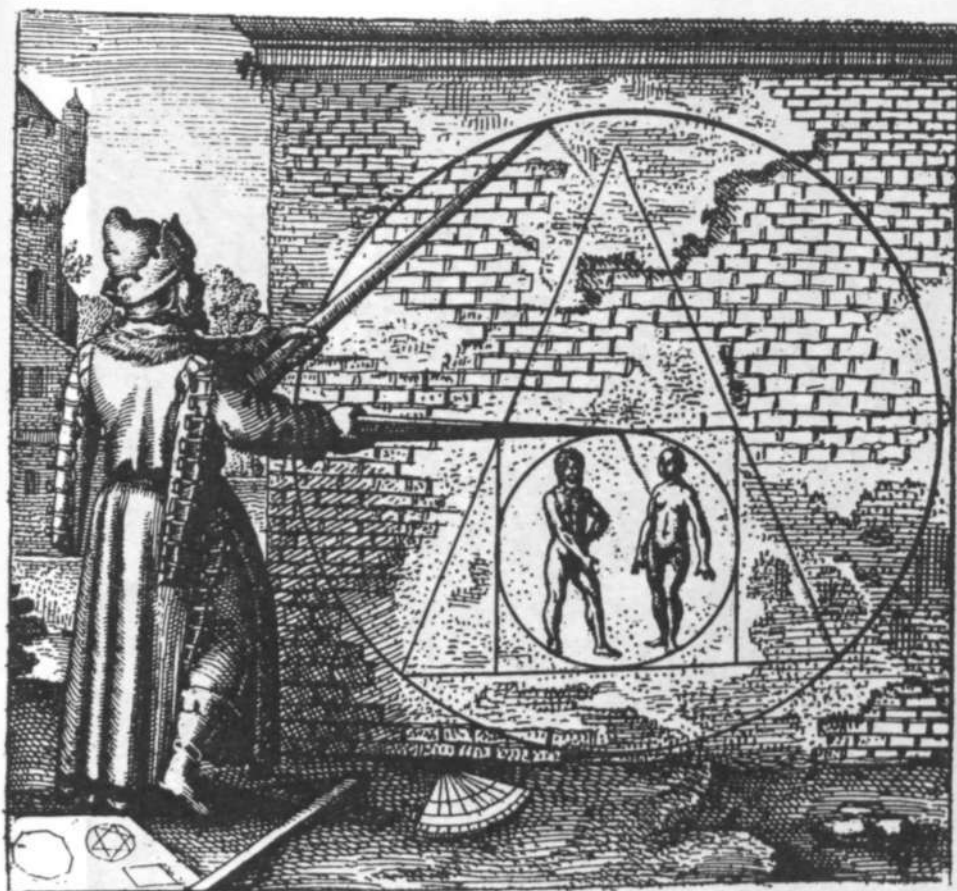
7-8

Strona tytułowa dzieła Michaela Majera: *Atalanta fugiens, hoc est, Emblemata nova de secretis Naturae Chymica* (Oppenheim 1618) oraz portret autora, tamże.



9

Alchemia i architektura, sztych Matthiasa Meriana Starszego z: Michael Maier, *Atalanta Fugiens* (Oppenheim 1618). Filozof z mieczem, atakujący jajo - symbol alchemii i Kosmosu w stanie pierwotnym; po lewej stronie ogień, który jest twórczym elementem bytu. Tło stanowi architektura realna oraz idealna - ukazane w perspektywie. Język matematyki jest jedynym pewnym instrumentem poznania, ponieważ świat jest dziełem architektonicznym, stworzonym „wedle liczby, miary i wagi”. Posadzka mozaikowa, po której stąpa filozof, stanowić będzie w przyszłości jeden z najważniejszych symboli wolnomularstwa spekulatywnego. W kontekście ryciny Meriana symbolizuje ona świat ziemskiej materii, zarazem świat niewtajemniczonych, profanów, w którym toczy się odwieczna walka Dobra i Zła. Taką wykładnię prezentuje najwcześniejszy manifest Różokrzyżowców, *Fama* z 1614 roku.

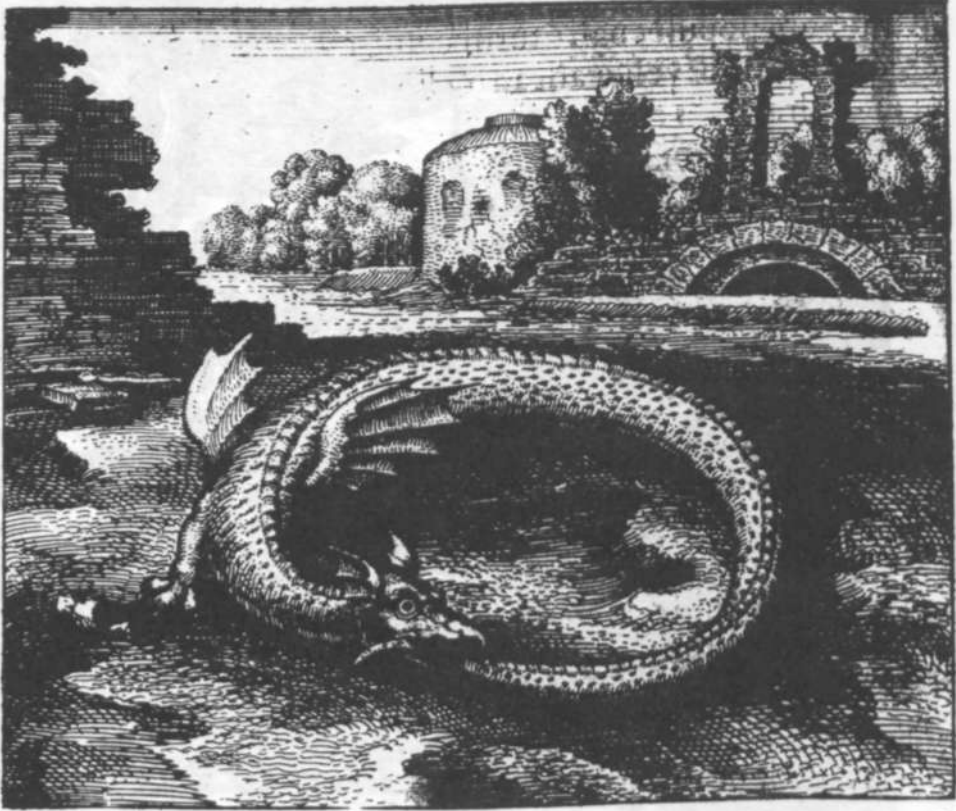


Alchemia i geometria, sztych Matthiasa Meriana Starszego z: Michael Maier, *Atalanta Fugiens* (Oppenheim 1618). Alchemik i matematyk w jednej osobie wykreśla cyrklem okrąg, opisujący równoramienny trójkąt z kwadratem pośrodku oraz postaciami kobiety i mężczyzny. Już w średniowiecznych rękopisach odnajdujemy postać Boga z cyrklem - a więc Najwyższego Architekta. Uczony w dążeniu do kamienia filozofów powtarza niejako dzieło Boga; czyni to posługując się ułomną i śmiertelną materią - symbolizowaną przez zniszczony mur. Niedoskonałość i czasowość materii silnie kontrastuje z doskonałością geometrycznych figur, które są nieśmiertelnymi kreacjami Boga. Droga do poznania wiedzy poprzez jedynie prawdziwe byty matematyki!



11

Siadami Natury, sztych Matthiasa Meriana Starszego z dzieła Michaela Maiera, *Atalanta Fugiens* (Oppenheim 1618). Za umykającą postacią Natury - z kwiatami i owocami - postępuje w ciemnościach nocy Uczony, starzec z laską i w okularach. Trzymaną w ręku lampą rozjaśnia mrok na tyle, by dostrzec trop. Trudno przypuszczać, że kiedykolwiek dogoni biegnącą postać Natury, ale jego mozolna wędrówka jest nakazem Boga. „Czytać w księdze Natury” - głosiła dewiza Różokrzyżowców.



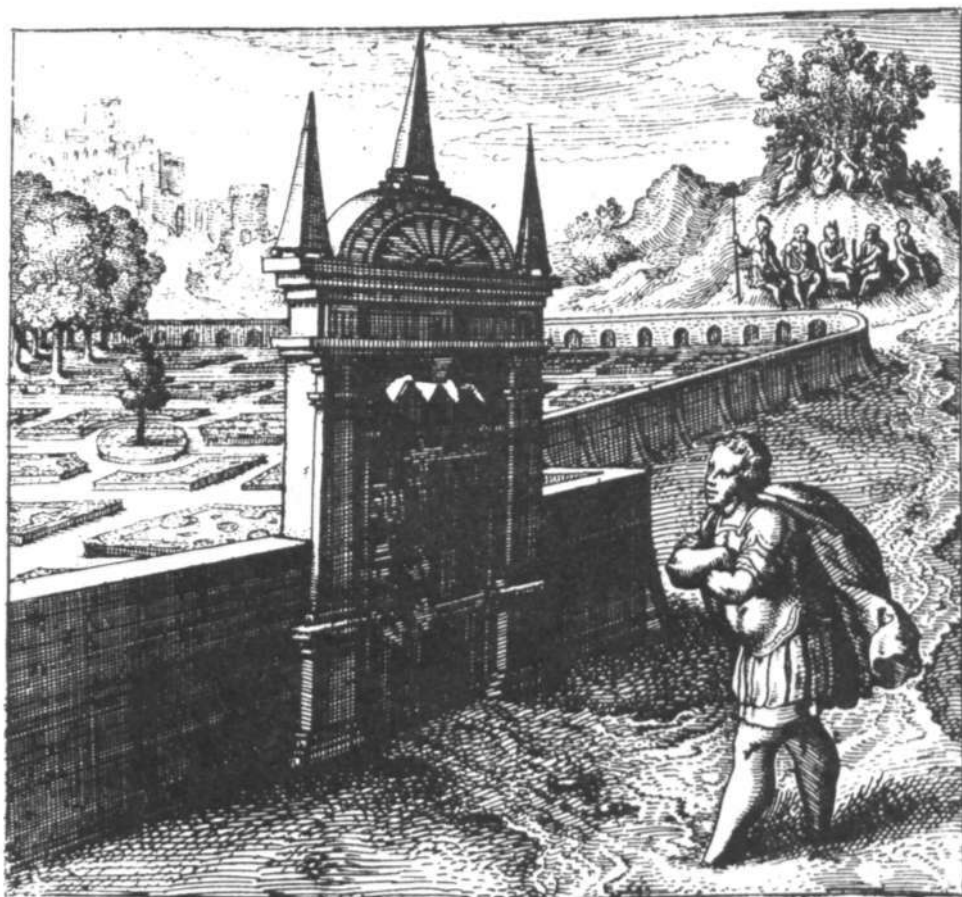
12

Oto Smok pożerający własny ogon, emblemat XIV z: Michael Maier, *Atalanta fugiens* (Oppenheim 1618). Ouroboros, czyli Smok jest zapewne najstarszym hermetycznym symbolem jedności bytu, wiecznej, samoodradzającej się Natury, zarazem Merkuriusza Mądrości, czyli kamienia filozoficznego.



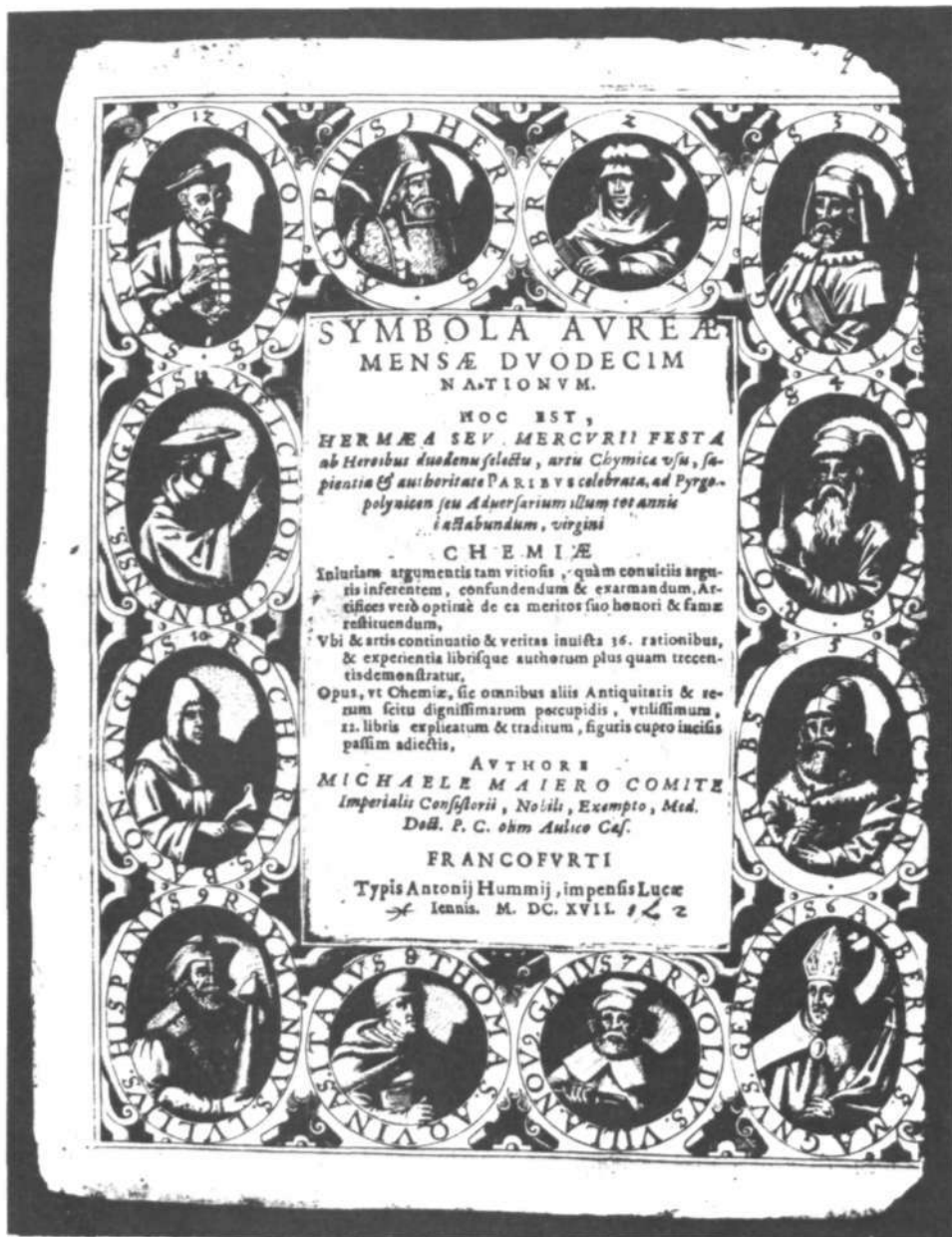
13

Wilk pożerający Króla, a po samospaleniu przywracający go do życia, emblemat XXIV z: Michael Maier, Atalanta fugiens (Oppenheim 1618). Zgodnie z hermetycznym aksjomatem „należy zabić żywego, aby ożywić zmarłego”. Wilk tożsamy jest tu z Merkuriuszem, Król ze „złotem filozofów”; ofiara Wilka-Merkurusza wybawia nieożywioną materię.



14

*Ten, kto bez klucza próbuje dostać się do ogrodu różanego, jest jak człowiek bez stóp usiłujący chodzić. Wymowa emblematu XXVII z *Atalanta fugiens* Maiera wydaje się oczywista: bez odpowiedniej wiedzy nikt nie będzie w stanie poznać „ogrodu filozofów” zamkniętego solidnymi zamkami.*



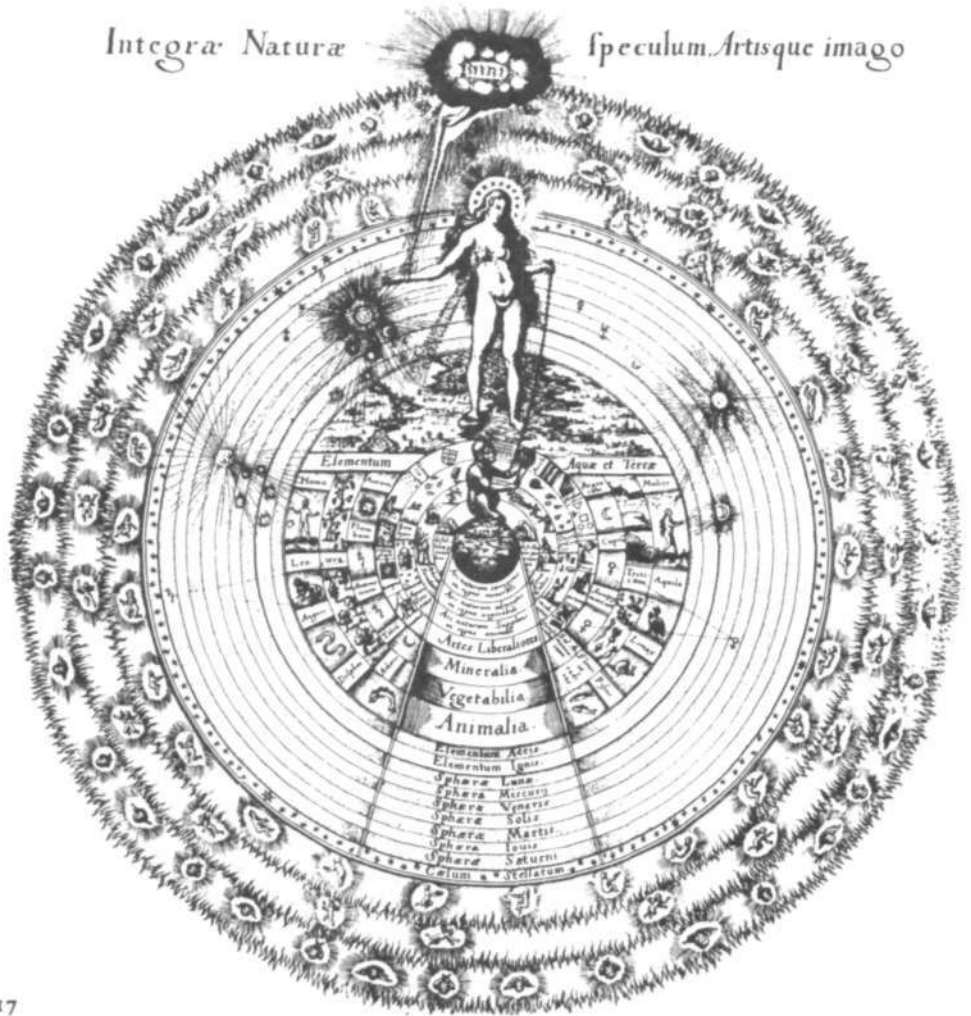
Strona tytułowa z: *Symbola Aureae Mensae duodecim nationum* Michaela Maiera (Frankfurt 1617). Galerię portretów filozofów hermetycznych otwiera Hermes Egipcjanin (drugi u góry), zamyka Anonimowy Sarmata (pierwszy u góry). Czy Maier, który dłuższy czas przebywał na hradezańskim dworze Rudolfa II, poznał goszczącego tam Michała Sędziwoja - nie wiemy.



Strona tytułowa encyklopedii Roberta Fludda, *Utriusque Cosmi, Historia* (Oppenheim 1617). Grawiura Johanna Theodora De Bry. Dzieło, które stanowić miało podsumowanie całej wiedzy ludzkiej, obraz świata budowało również na tradycji Makro- i Mikrokosmosu. Na rycinie Makrokosmos symbolizują znaki zodiakalne i planety; Mikrokosmos to postać ludzka wpisana w okręgi makrokosmiczne. Uwagę zwraca postać anioła z nogami diabła i klepsydrą na głowie, która ciągnie linę obracającą Kosmosem. Tradycja gnostyczna, której przypisać należy poglądy Fludda, głosiła, że twórca świata, Demiurg, jest dwoistością: dobra i zła, światła i ciemności. Od niego też zaczyna się upływ czasu - symbolizowany przez klepsydrę - a więc i historia Kosmosu; sam jednak znajduje się poza czasem. Charakterystyczny dla mentalności epoki jest fakt, iż siła poruszająca Kosmosem (lina!) to siła mechaniczna. Pogląd ten święcił triumf kilkadziesiąt lat później, kiedy to Izaak Newton ogłosił *Matematyczne zasady filozofii przyrody* (1687), w których przedstawił uniwersalne prawa mechaniki.

Integra Naturæ

Speculum Artisque imago



17

Wszechświat według Rózkrzyżowców: *Zwierciadło całej Natury oraz wizerunek Sztuki* („Integrae Naturae Speculum Artisque imago”). Grawiura Johanna Theodore De Bry z dzieła Roberta Fludda, *Utriusque Cosmi, Historia* (Oppenheim 1617). W górnej części ryciny Tetragrammaton, Imię Boga, z którego to imienia wyłonił się Wszechświat, wraz z Demiurgiem i Adamem-Człowiekiem (postaci poniżej). Kosmologia Fludda łączyła elementy tradycyjnego, ptolemejskiego obrazu świata z koncepcjami właściwymi dla hermetyzmu.



Niewidzialne kolegium bractwa Różokrzyżowców, grawiura z dzieła Theophilusa Schlegelhardta (właśc. Daniela Moglinga), *Speculum Sophicum Rhodo-Stauroticum* (Frankfurt 1618) prezentująca naukowy i zarazem religijny cel istnienia bractwa. Kolegium przedstawione zostało jako budynek zaopatrzone w koła i poruszany za pomocą dźwigni i krążka - urządzeń sugerujących, iż „siłą napędową” bractwa jest nauka, konkretnie zaś wiedza techniczna. Prawdziwa wiedza jest przecież owocem mozolnego, wieloletniego trudu; stąd postać spadająca w przepaść po prawej stronie oraz napis: *Festina lente* (Spiesz się powoli). Na drodze poznania pośpieszny krok jest zawsze krokiem fałszywym.

Studiowanie Natury jest nakazem Boga, dlatego wymaga pokory i wiary. Poucza o tym postać brata kłęcząca po prawej stronie u dołu. Trzyma ona w ręku kotwicę (symbol wiary chrześcijańskiej) i jest świadoma swojej niewiedzy: *Ignorantiam meam agnosco* (Poznaję moją ignorancję).



Adept alchemii klęczący przed mistrzem, rycina autorstwa Roberta Vaughana z: Elias Ashmole, *Theatrum chemicum britannicum* (1652). Vaughan pracujący na zlecenie Ashmole'a, wybitnego znawcy, historyka alchemii i kolekcjonera źródeł do „sztuki królewskiej”, zreprodukował miniatury towarzyszące piętnastowiecznej edycji *Ordinall of Alchemy* Thomasa Nortona. Scena inicjacji w hermetyczną wiedzę żywo przypomina moment opisany w *Diariuszu* Ashmole'a. Rytuał ukłęknięcia adepta tuż przed „otrzymaniem światła” i obecność Księgi otrzymały w łóżach wolnomularzy spekulatywnych silnie chrześcijański charakter..



Budownicy Świątyni Salomona, ilustracja z: *The Pocket Companion Book for Free-Masons* (London 1735) reprodukowana następnie w: *Grundliche Nachricht von den Frey-Maurern* (Frankfurt 1738) prezentuje symbolikę typową dla wczesnej fazy masonerii spekulatywnej (Świątynia Salomona jako cel duchowy związku; Słońce, Księżyc, Planety jako siły rządzące Naturą i ludźmi).

BIBLIOGRAFIA

I. ŹRÓDŁA DRUKOWANE I WYDAWNICTWA ŹRÓDŁOWE

Agnostus I., *Apologia F.R.C. Das ist: Kurtze, Jedoch warhaffte, und wolgegründte Ablehnung, aller derer beschuldigung, damit inn verwichener Franckfurter Herbstmäß die Hochgelobte, Weiterühmbte Fraternitet deß Rosencreutzes bey männiglich, insonderheit aber bey jhren getreuen, unnd gehorsamen Discipulis ohn einige darzu gegebene ursach von Hisaia Sub Cruce Ath. [...], [Nürnberg] 1620.*

Agnostus I., *Clypeum Veritatis; Das ist Kurtze, jedoch Gründliche Antwort respective, und verthädigung, auff alle und jede schriften und Missiven, welche an und wider die hochlöbliche, seelige Fraternitat deß Rosencreutzes bißhero in offentlichen Truck gegeben [...], [Nürnberg] 1618.*

Agnostus I., *Epitimia Fr. R.C. Das ist Endliche Offenbahrung, oder entdeckung und verthädigung deß hochlöblichen Ordens deß Rosencreutzes [...], [Nürnberg] 1619.*

Agnostus I., *Fons Gratiae: Das ist, Kunze Anzeyg und Bericht, wenn, zu welcher Zeit und Tag derjenigen, so von der heiligen, gebenedeyten Fraternitet deß Rosen Creutzes zu Mißbrüdern auffgenommen, völlige Erlösung und perfection anfangen [...], [Nürnberg] 1619.*

Agnostus I., *Fortalium Scientiae, Das ist: Die unfehlbare vollkommenliche, unerschätzliche Kunst aller Künsten und magnalien; welche allen würdigen, tugendhaften Pansophiae studiosis die gloriwürdige, hocherleuchte Brüderschafft deß Rosencreutzes zu eröffnen, gesandt. [...], [Nürnberg] 1617.*

Agnostus I., *Frater Non Frater, Das ist: Eine Hochnotdürftige Verwarnung an die Gottselige, fromme Discipul der H. gebenedeyten Societet des Rosencreutzes. Das sie sich für den falschen Brüdern, urtnd Propheten fleissig vorsehen, so unter dem Namen, und Deckmantel wolerweiterter Gesellschaft ad S.S. in der Welt herumstreichen [...], [Nürnberg] 1619.*

Agnostus I., *Liber T. Oder Portus Tranquillitatis, Das ist: Ein herrlicher, trostreicher Bericht, von dem höchsten Gut, welches diejenige, so vom Bapstthumb abgewichen, und in den Orden, unnd das Collegium deß Rosen Creutzes auffgenommen worden, durch die Gnad Gottes, und stüten fleiß deß hochemelten gesegneten Rosen Creutzerischen Ordens, diese kurtze zeit über erlangt und bekommen haben [...], b.m.w. 1620.*

Agnostus I., *Prodromus Fr. R.C. Das ist: Ein Vorgesmack und beyläufige Anzeig der großen aufführlichen Apologi, [...] welche baldt folgen sol, gegen und wider den Zanbrecher und Fabelprediger Hisaiam sub Cruce, Zu steiffer [...] Sampt zweyen Missiven, eine an die Spanische Nation, die ander, an alle Römisch-Catholischen in Italia, Galia et Polonia et c. publiciert, b.m.w. 1620, wyd. 2 1628.*

Agnostus I., *Regula Vitae: Das ist: Eine heylsame, nutzliche, und nothwendige Erinnerung an die Jenige, welche nach der Hochberühmbten, Tugendhaften Fraternitet deß Rosencreutzes ein sehnliches, hertzliches verlangen tragen und haben, doch derselben noch der Zeit nicht einverleibt sind [...], b.m.w. 1619.*

Agnostus I., *Speculum Constantiae: Das ist: Eine nothwendige vermahnung an die Jenigen, so jhre Namen bereits bey der heiligen gebenedeyten Fraternitet deß Rosencreutzes angegeben [...], [Nürnberg] 1618.*

Agnostus I., *Thesaurus Fidei, Das ist: Ein nothwendiger Bericht, unnd Verwarnung an die Novitios, oder junge angehende Discipel, welche von der hochlöblichen gesegneten Fraternitet deß Rosen Creutzes auff- und angenommen: Daß sie im Glauben gegen Gott, Liebe dem Nechsten, Gedult, unnd Sanfftmüt der Fraternitet biß ans Ende verharren [...], b.m.w. 1619.*

Agnostus I., *Tintinabulum Sophorum, Oder Fernere, gründliche entdeckung der got seligen gesegneten Brüderschafft deß löblichen Ordens deß Rosencreutzes [...], [Nürnberg] 1619.*

Agnostus I., *Vindiciae Rhodostauronicae, Das ist: Warhaff ter gegenbericht der Gottseligen*

Fraternitet deß Rosencreutzes, unnd gegründte widertreibung der vor wenig Wochen von S. Mundo Christophori F. wider hochermelte Gesellschaft außgestreuten injuri, verleumbdung, Lügen, und Calumnien [...] b.m.w. 1619.

Allgemeine und General Reformation, der gantzen weiten Wet. Beneben der Fama Fraternitatis, Deß Löblichen Ordens des Rosencreutzes, an alle Gelehrte und Haupter Europae geschrieben: Auch einer kurtzen Responcion, von dem Herrn Haselmeyer gestellet, welcher deßwegen von den Jesuitern ist gefänglich eingezogen, und auff eine Galleren geschmiedet: Itzo öffentlich in Druck verfertiget, und allen trewen Hertzen communiciret worden. - Cassel 1614.

Anderson J., *The Constitutions of the Free-Masons containing the History, Charges, Regulations, etc. of that most Ancient and Right Worshipful Fraternity. For the Use of the Lodge*, [w:] J. Anderson, *Livre des Constitutions maçonniques. Reproduction du texte original anglais de 1723 [...]* publiée par Mgr E. Jouin, Paris 1930, s. 1-163.

Anderson, J., *The New Book of Constitutions of the Antient and Honour able Fraternity of Free and Accepted Masons. Containing Their History, Charges, Regulations, etc.* Collected and Digested by Order of the Grand Lodge from their old Records, faithful Traditions and Lodge-Books. For the Use of the Lodges. By..., London 1738.

Andreae J.V., *Christianopolis*. Aus dem lateinischen übersetzt, kommentiert und mit einem Nachwort herausgegeben von W. Biesterfeld, Stuttgart 1975.

Andreae J.V., *Chymische Hochzeit*. Herausgegeben von. A. Rosenberg, München 1957.

Andreae J.V., *Fama Fraternitatis (1614), Confessio Fraternitatis (1615), Chymische Hochzeit: Christiani Rosenkreutzer Anno 1459 (1616)*. Eingeleitet und herausgegeben von R. van Dülmen, 3. Aufl., Stuttgart 1981.

Andreae J.V., *Memorialia, Bene Volentium Honori, Amori et Condolentiae data, Argentorati* 1619.

Andreae, J.V., *Menippus sive Dialogorum satyricorum centuria inanitatum nostratium speculum cum quibusdam aliis liberioribus. Helicone iuxta Parnassum*, b.m.w. 1617.

Andreae, J.V., *Mythologia Christianas sive virtutum et vitiorum vitae humanae imaginum libri très*, Argentorati 1619.

Andreae, J.V., *Selbstbiographie (Vita ab ipso conscripta)*. Aus dem Manuskript übersetzt von D. Ch. Seybold, Winterthur 1799.

Andreae J.V., *Turbo, sive moleste et frustra per cuncta divigans ingenium*. In *Theatrum productum Helicone iuxta parnassum*, b.m.w. 1616.

Andreae J.V., *Turris Babel sive Judiciorum de Fraternitate Rosacae Crucis Chaos*, Argentorati 1619.

Andreae J.V., *Vale Academiae Tubingensi a Johanne Valentino Andreae dictum anno 1607*, [w:] idem, *In bene memos Gratitudo*, Argentorati 1633.

Anton K.G. von, *Versuch einer Geschichte des Tempelherrenordens*, Leipzig 1779.

Antwort, Der Hochwürdigem und Hoherleuchten Brüderschafft deß Rosen Creutzes, auff etzlicher an sie ergangene schreiben. Darinnen klar vnd eygentlich angezeigt vnd berichtet wird, wie vnd welcher gestalt die jenigen so sich zu derselben zubegeben willens, sich zuverhalten, vnd durch was Weg vnd Mittel sie darzu kommen und gelangen mögen. Sampt einer warhafftigen Histori so sich in der Käyserlichen Reich Stadt Wetzflar zugetragen. Erstlich in Lateinischer Sprach beschrieben, Durch D. Georgium Moltherum, Jetzo aber verdeudscht, b.m.w. 1617.

Ashmole E., *Theatrum Chemicum Britarmicum*, London 1652, [w:] A.G. Debus [wyd.], *Theatrum Chemicum Britanicum*, rpt. by Johnson Reprint Corporation, New York 1967.

Bacon F., *Advancement of Learning*, vol. 1-2, London 1605.

Bacon F., [Preface to:] *Instauratio Magna*, [w:] Idem, *Works*, edited by J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, vol 1, London 1858.

Bacon F., *Nova Atlantis*, [w:] *Der utopische Staat*. Uebers. u. mit einem Essay „Zum Vestandnis der Werke“ hrsg. v. K.J. Heinisch, Reinbek b. Hamburg 1974.

Bacon F., *Novum Organum scientiarum*, edited by Th. Fowler, Oxford 1889; przekład polski: *Novum Organum*. Z oryginału łacińskiego przełożył J. Wikarjak. Przekład przejrzał, wstępem i przypisami opatrzył K. Ajdukiewicz, Warszawa 1955.

Bacon F., *The works*, edited by J. Speeding, R.L. Ellis, D.D. Heath, vol. I-14, London 1858-1874, Nachdruck Stuttgart 1964.

Bunyan J., *The Pilgrim's Progress from this World to that which is to come* (1678), edited by R. Charrock, London 1963.

Campis J. de, [właśc. Sperber J.], *Echo Der von Gott hocherleuchten Fraternitet, deß löblichen Ordens R.C. Das ist: Exemplarischer Beweis, Das nicht allein das jenige was jetzt in der Fama und Confession der Fraternitet R.C. ausgeboten, müglich und war sey. Sondern schon für neunzehn und mehr Jahren solche Magnolia Dei, etzlichen Gottesfürchtigen Leuten, mitgetheilet gewesen, und von jhren privatschriften depraediciret worden. Wie dessen ein fürtrefflich Magisch Scriptum und Tractätlein, der Höchlöblichen Fraternitet R.C. dediciret [...]*, Danzig 1615; wyd. 2: 1616.

Campis J. de, *Sendbrieff oder Bericht An Alle welche von der Newen Brüderschafft des Ordens vom Rosen Creutz genant, etwas gelesen, oder von andern per modum discursus der Sachen beschaffenheit vernommen [...]*, (Frankfurt) 1615.

Comenius J.A., *The Way of Light*, translated by E.T. Campagnac, Liverpool 1938.

Comenius J.A., *Das Labyrinth der Welt und das Paradies des Herzens*. Aus dem Tschechischen übersetzt von Z. Budnik, Jena 1908.

Comenius J.A., *Das wiedergefundene Paradies*. Aus dem Böhmischem des Herrn Johann Arnos Comenius übersetzt, Hamburg 1774.

Confessio Fraternitatis R.C. Ad Eruditos Europae, w: *Fama Fraternitatis*, Cassel 1615.

Confession oder Bekandnuß der Societet und Brüderschafft R.C. An die Gelehrten Europae, w: *Fama Fraternitatis*, Cassel 1615.

Chambers E., *Cyclopaedia, or an Universal Dictionary of Arts and Sciences*, vol. I, London 1728.

The Constitutions of the Free Masons, Containing the History, Charges, Regulations, etc. [...] Fraternitaten Diligite, Dublin, In the Year of Masonry 5730, Anno Domini 1730, [w:] J. Anderson, *Livre des Constitutions maçonniques*, publiée par E. Jouin, Paris 1930, s. 75-77.

Dante Alighieri, *Boska komedia, Raj*, pieśń 31, 1-3, przełożył E. Porębowicz, Warszawa 1965.

Dee J., [wstęp do:], *Roger. Baconis de secretis operibus artis et naturae et de nullis die. magiae*, w: E. Ashmol [wyd.], *Theatrum Chemicum Britannicum*, vol. V, London 1652. Reprinted by Johnson Reprint Corporation, New York 1967.

Dermott L., *Ahiman Rezon: or a Help to all that are, or would be Free and Accepted Masons*. (With many Additions), the Third Edition, London 1778.

Descartes R., *Rozprawa o metodzie*, przełożył T. Boy-Żeleński, Warszawa 1956.

The Divine Pymander of Hermes Trismegistus, translated by J. Everard (1650), edited by Rosicrucian Society, New York 1953.

Einwurf und Schreiben auff dero Würdigen Brüderschafft dess Rosen-Creutzes ausgegangene Fama, Confession, und Reformation, Gestellt durch einen Liebhaber dess Vaterlandts, [Frankfurt] 1617.

Espagnet J. de, *Enchiridion Physicae Restitutae*, Paris 1608; przekład angielski: idem, *Enchyrydion Physicae Restitutae; or, the Summary of Physicks recovered. Wherein the true Harmony of Nature is explained, and many Errours of the ancient Philosophers, by Canons and certain Demonstrations, are clearly explained*, London 1651. Wyd. krytyczne: J. Ferguson [wyd.], *Bibliotheca Chemica*, vol. I, London 1906, rpt. London 1964.

Eulogistia e symbolo Ordinis de Rosae Cruce, Francofurti 1616.

Florentinus de Valentia, *Jhesus Nobis Omnia! Rosa Florescens, contra F.G. Menapii calumnias. Das ist: Kurtzer Bericht und Widerantwort, auff die sub dato 3 Junii 1617*

ex agro Norico in Latein, und dann folgend den 15 Julii abgedachtes Jahrs Teutsch publicirte unbedachte calumnias, F.G. Menapii, Wider die Rosencreutzische Societet. Auß einfältigem eyffer gestellet Durch Florentinum de Valentia ord. benedicti minimum client, [Nürnberg] 1617.

Fludd R., *Apologia Compendiaria Fraternitatem de Rosae Cruce suspicionis et infamiae maculis asspersam, veritatis quasi Fluctibus abluens et abstergens: Auctore R. de Fluctibus, M. D. Lond, Leydae 1616; idem, Tractatus Apologeticus Integritatem Societatis de Rosae Cruce defendens. In qua probatur contra D. Libavij et aliorum ejusdem farinae calumnias, quod admirabilia nobis à Fraternitate R.C. oblata, sine improba Magiae impostura, aut Diaboli praestigijs et illussionibus praestari possint [...]* Lugduni Batavorum [Leyden] 1617, przekład niemiecki: idem, *Schutzschrift für die Aechtheit der Rosenkreutzergesellschaft, von dem Engländer Robert de Fluctibus, der Arzneygelahrtheit Doktor zu London. Wegen seiner überaus großen Seltenheit und Wichtigkeit auf Begehren aus dem Lateinischen ins Deutsche, zugleich mit einigen Anmerkungen übersetzt, von AdaMah Booz [właśc. Adam Melchior Birkholz], Leipzig 1782.*

Fludd R., [wstęp do:], *Clarissimis restitutionis universi Phosphoris, illuminatis Rosae Crucis Fratibus unanims, [w:] E. Ashmole [wyd.], Theatrum Chemicum Britannicum, London 1652.*

Fludd R., *Clavis Philosophiae et Alchymiae Fluddanae, Sive Roberti Fluddi Armigeri, Et Medicinae Doctoris, Ad Epistolam Petri Gassendi Theologi, Exercitationem Responsum. In quo: Inanes Marini Mersenni Monachi Obiectiones, querelaeque ipsius iniustae, immerito in Robertum Fluddum adhibitae, examinantur atq. [...]*, Francofurti 1633.

Fludd R., *Schutzschrift für die Aechtheit der Rosenkreutzergesellschaft, von dem Engländer Robert de Fluctibus, der Arzneygelahrtheit Doktor zu London. Wegen seiner überaus großen Seltenheit und Wichtigkeit auf Begehren aus dem Lateinischen ins Deutsche, zugleich mit einigen Anmerkungen übersetzt, von AdaMah [właśc. A.M. Birkholz], Leipzig 1782.*

Fludd R., *Utriusque Cosmi, Historia, Tomus Primus, De Macrocosmi Historia [...]*, Oppenheim 1617; wyd. 2: 1618; idem, *Historia, Tomus Secundus, De Microcosmi Historia*, Oppenheim 1619.

Frizius J. [właśc. Fludd R.], *Summum Bonum, Quod est Verum Magiae, Cabalae, Alchymiae Verae, Fratrum Roseae Crucis verorum Subjectum. In dictarum Scientiarum laudem et insignis calumniatoris Fratris Marini Mersenni dedecus publicatum, Per [...]*, b.m.w. 1629.

Glanville J.G., *Plus ultra or the Progress and Advancement of Knowledge since the days of Aristotle*, London 1668; reprinted London 1958.

Goethe J.W., *Von deutscher Baukunst*, [w:] idem, *Werke*, herausgegeben im Auftrage der Grossherzogin Sophie von Sachsen, Abteilung I, Bd. 37, Weimar 1887.

Goethe J.W., *Einzelnes über Kunst und Altertum*, [w:] idem, *Maximen und Reflexionen*, hersg. von W. Hoyer, Leipzig 1953.

Griessmann M.V., *Getreuer Eckhart, Welcher in den ersten Neun gemeinen Fragen, der Wiedertäuferischen, Stenckfeldischen, Weigelianischen und Calvino-Photinianischen, Rosen-Creutzerischen Ketzereyen, im Landen herumstreichende und streiffende wüste Heer zu fliehen [...]*, Gera 1623.

Haselmeyer A., *Antwort an die Lobwürdige Brüderschaft der Theosophen vom Rosenkreutz. N.N. v. Adam Haselmeyer, Archiducalem Alumnum Notarium seu Judicem Ordinarium Caesareum, der Zeyten zum Heyligen Creutz Dörflein bei Hall in Tyroli wohnende. Ad Famam Fraternitatis einfältigst geantwortet. - in: Allgemeine und General Reformation, Cassel 1614.*

Heydon J., *The Holy Guide*, London 1662.

Heydon J., *Theomagia, or the Temple of Wisdome in three parts: spiritual, celestical and elemental*, vol. 1-3, London 1662-1664.

Heydon J., *The R.C. Infallible Axiometer*, London 1660.

Heydon J., *The Rosie-Cross Uncovered*, London 1662

Heydon J., *The Wise Man's Crown, or the Glory of Rossie-Cross*, London 1664.

Kant J., *Co to jest Oświecenie? (Was ist Aufklärung?, 1784)*, [w:] *Filozofia niemieckiego Oświecenia*, Wybór tekstów (wybór i oprac. T. Namowicza, K. Sauerlanda i M.J. Siemka), Warszawa 1973.

Libau A. [Libavius], *D.O.M.A. Examen Philosophiae Novae, Quae Veteri Abrogandae Opponitur: In quo agitur de modo discendi novo: De veterum autoritate: De Magia Paracelsi ex Crollio: De Philosophia vivente ex Severino per Johannem Hartmannum: De Philosophia harmonica magica Fraternitatis de Rosae Cruce. [...]*, Francofurti ad Moenum 1615.

Libau A. [Libavius], *D.O.M.A. Wolmeinendes Bedencken, Von der Fama und Confession der Brüderschafft deß Rosen Creutztes, eine Universal Reformation und Umbkehrung der gantzen Welt vor dem Jünsten Tage, zu einem jirdischen Paradeyß, wie es Adam vor dem Fall inne gehabt, und Restitution aller Künste und Weißheit [...]*, Frankfurt 1616.

Lindner E.J. [wyd.], *Die Königliche Kunst im Bild. Beiträge zur Ikonographie der Freimaurerei*. Mit 138 Bildern, Graz 1976.

Maier M., *Atalanta Fugiens, hoc est, Emblemata Nova de Secretis Naturae Chymica, Accomodata partim oculis et intellectui, figuris cupro incisus, adjectisque sententiis, Epigrammatis et notis, partim auribus et recreationi animi plus minus 50 Fugis Musicalibus trium Vocum [...]* Autore [...] Imperial Consistorii Comite, Med. D. Eq. ex etc., Oppenheim 1617.

Maier M., *Silentium Post Clamores, Hoc Est, Tractatus Apologeticus, Quo causae non solum clamorum seu Revelationum Fraternitatis Germanicae de R.C. sed et Silentii, seu non redditae ad singulorum vota responsionis, una cum malevolorum refutatione, traduntur et demonstrantur, scriptus Autore Michaelo Maiero Imperialis Consistorij Comite, Eq. Ex. Phil. et Med. D.*, Francofurti 1617.

Maier M., *Silentium Post Clamores, Das ist: Apologj und Verantwortung, wieder etlicher ungestümmer Clamanten (so sich in die Fraternität R.C. auff zunehmen, begehret, aber ihres Gefallens keine Antwort, erlanget) Verlästerungen, und Schmachreden, welche sie wider dieselbe außgegossen: Beneben Gründlicher Anzeige, warum gedachte Fraternität bißanhero auff solcher Clamanten unzeitiges Anhalten zu antworten, und nach jhrer jedem Begehren sich zuoffenbahnen, wenigens dieselbe zu jhrer Gesellschaft auffzunehmen, Bedenckens getragen [...]*, Frankfurt 1617.

Maier M., *Themis Aurea, Das ist, Von den Gesetzen, und Ordnungen der löblichen Fraternitet R.C. Ein außführlicher Tractat und Bericht, Darinnen gründlichen erwiesen wird, daß dieselbige Gesetz, nicht allein in Warheit beständig, sondern auch an sich selbst, dem Gemeinen, und Privat Nutzen nothwendig, nützlich und ersprießlich seynd [...]* ins Teutsch übersetzt, durch R.M.F., Frankfurt 1618.

Maier M., *Themis Aurea, hoc est, De Legibus Fraternitatis R.C. Tractatus, Quo Earum Cum Rei Veritate Convenientia, militas publica et privata, nec non causa necessaria, evolvuntur et demonstrantur [...]*, Francofurti 1618.

Maier M., *Themis Aurea. The laws of the Fraternity of the Rosie Crosse. Written in Latin bey Count Mich. Maierus, And now in English for the Information of those who seek after the knowledge of that Honourable and mysterious Society of wise and renowned Philosophers. Whereto is annexed an Epistle to the Fraternity in Latine, from some here in England*, London 1656.

Maier M., *Viatorum, hoc est: De Montibus Planetarum septem seu Metallorum*, Oppenheim 1618.

Manifesty romantyzmu. 1790-1830, Anglia, Niemcy, Francja. Wybór tekstów i oprac. A. Kowalczykówna, Warszawa 1975.

M. A. O. T. W., *Fraternitates Rosatae Crucis Confessio Recepta, Das ist: Kurtzer, nicht unvolmeindender, doch kurtzes gründliche Diseurs, betreffend fürnemlich der Fratrum Rosatae Crucis Confession, oder Glauben, nützlich zu lesen, denen, so nicht allein ihr zeitliches, sondern auch ihr ewiges Heil betrachten*. Anno 1617. Geschrieben von A.O.M.T.W. Besondern Liebhaber, auch numehr Studioso der pur lautern, so wol Theologiae als Theosophiae, b.m.w. 1617.

M. A. O. T. W., *Frater Crucis Rosatae, Rosen Creutz Bruder. Das ist, Ferner Bericht, Was für ein Beschaffenheit es habe mit den Rosen Creutz Brüdern, Welcherley Leut sie seyen, Sonderlich welcher unter Jhrem Orden seyn könne und welcher nicht: Sampt angehengten noch zoen Fragen I. Ob und wie einer mit gutem Gewissen umb Dienst in der Kirchen zu dienen könne oder solle anhalten? 2. An Theologia sit Argumentativa? Negatur. Allen Christen, Insonderheit aber Studiosis Theologiae gantz nützlich zu lesen, und hochnothwendig zu betrachten, welchen zu gefallen es beschrieben Durch M.A.O.T.W. [wydawca „Fraternitatis Rosatae Crucis Confessio Recepta ..."] [...], b.m.w. 1617.*

Mersenne M., *La veritie des sciences*, Paris 1625.

Moldenhauer, *Prozess gegen den Orden der Templer*, Hamburg 1792.

Molther G., *De quodam peregrino, qui anno superiore MDCXV. Imperialem Wetzlarium transiens, non modo se fratrem R.C. confessas fuit, verum etiam multiplici rerum scientia, verbis et factis admirabilem se praestitit, relatio Georgii Moltheri, Francofurti 1616.*

Molther G., *Von einer frembden Mannsperson, Welche inn jüngst verflossenem MDCXV Jahr durch deß H. Reichs Statt Wetzlar gereißt, und sich nicht allein für ein Bruder deß Ordens deß Rosen Creutzes außgegeben, sondern auch vielfältige Geschickligkeit, vnnd allerhand Sachen Wissenschaft, mit Worten vnnd Wercken sich also erzeugt hat, daß man sich ab jhme verwundern müssen. Gründtliche Relation Georg Molthers, der Artzney Doctorn, vnnd Statt Physici daselbstn, w: Fama Fraternitatis, Frankfurt 1617.*

Mundus S., *Roseae Crucis Frater Thrasonico-Mendax. Das ist: Verlogner Rhumbsichtiger Rosencreutzbrüder. Oder Verantwortung auff die Scartecken Speculi Constantiae, so newlich wider den Catholischen Tractat: Speck auff der Fallen, von einem vermainten Rosencreutzer außgesprengt worden. [...], b.m.w. 1619*

Mundus S., *Speck auff der Fall, Das ist: List und Betruch der Newentstandnen Bruderschafft, oder Fraternitet dem. Vom Rosencreutz, Mit welchem sie, durch Verheissung grosser Kunst, Reichthumb, und ihr Parergon das Goltmachen, so wol die Häupter, Ständt, vnnd Gelehrten, als auch andere in Europa, an ihren Ketzzerischen Glauben zuziehen [...]. Durch S. Mundum Christophori F[ilium] Theosophiae ac pansophiae amantem, [Ingolstadt] 1618.*

Munter F., *Statutenbuch des Ordens der Templar*, Berlin 1794.

Naudé G., *Instruction à la France sur la vérité de l'histoire des Frères de la Roze-Croix*, Paris 1623.

The New Book of Constitutions of the Most Ancient and Honourable Fraternity of Free and Accepted Masons. Containing Their History, Charges, Regulations, etc. Also Some Rules necessary to be observed by the Commitee of Charity, not Published before, [...] For the Use of the Lodges in Ireland. By Eduard Spratt, Sec, Dublin 1751.

Nock A.D., Festugière A.J., [wyd.], *Corpus Hermeticum*, vol. 1-4 (Collection Guillaume Budé), Paris 1945-1947.

Otreb R. [właśc. Fludd R.], *Tractatus Theologo-Philosophicus, In Libros tres distributus; Quorum I. de Vita. II. de Morte. III. de Resurrectione, Cui inseruntur nonnulla Sapientiae veteris, Adami in fortunio superstitis, fragmenta: ex profundiori sacrarum Literarum sensu et lumine, atque ex limpidiori et liquidiori saniorum Philosophorum fonte hausta atque collecta, Fratibusq à Cruce Roseae dictis, dedicata à Rudolfo Otreb Britanno, Oppenheim [1617].*

Pennel J., *The Constitutions of the Free Masons, Containing the History, Charges, Regulations, etc [...]. Fraternitatem Diligite, Dublin in the Year of Masonry 5730, Anno Domini 1730.*

Philalethes E. [właśc. Vaughan T.], *Euphrates, or the Water of the East*, (1655), [w:] A. Rudrum [wyd.], *The Works of Thomas Vaughan*, Oxford 1984.

Philalethes E. [właśc. Vaughan T.] [wyd.], *Fame and Confession of the Fraternity of the R.C.*, London 1652.

Philalethes E. [właśc. Vaughan T.], *Introitus apertus ad oclusum regis palatium*, w: Langlet Du Fresnoy, *Histoire de la Philosophie hermétique*, tome II, [Paris] 1699.

Picart B. [wyd. i ryt.], *Ceremonies et Coutumes religieuses de tous les peuples du monde, representees par des figures dessinees de la main de ... avec une explication historique, et quelques dissertations curieuses*. Tome quatrieme, Amsterdam 1736.

Plato, *Uczta*, XVI, 192, przełożył oraz wstępem, objaśnieniami i ilustracjami opatrzył W. Witwicki, Warszawa 1988.

A Pocket Companion for Free-Masons, Containing ... Approved of, and Recommended by the Grand-Lodge, Dublin 1735.

Prichard S., *Masonry Dissected: Being a[n] Universal and Genuine Description of All its Branches, from the Original to this Present Time: As it is deliver'd in the Constituted Regular Lodges, Both in City and Country, According to the Several Degrees Proceeding in Initiating their New Members in the whole Three Degrees of Masonry. Viz. I Enter'd Prentice, II. Fellow-Craft, III. Master. With a new and exact List of Regular Lodges scording to their Seniority and Constitution by ..., late Member of a Constituted Lodge, The Seventh Edition, London 1737.*

Prichard S., *La reception mysterieuse des Membres de la celebre Societé des Francs-Maçons, contenant une Relation generale et sincere de leurs ceremonies*. Par ..., ci-devant Membre d'une Chambre de la même Confrairie. Traduite de l'Anglois, éclaircie par des Remarques [...], A Londres 1738.

Prichard S., *The Principles of Free-Masonry delineated*, Exeter 1777-

Procopio J. [właśc. Grick F.], *Cometenbutzers Schützer, d.i. Eine glaubwürdige Copey articulariler, probationum etjunctis refutationibus in eventum conclusionum des guten, unschuldigen Cometen, welcher im verwichenen 1618. Jahr erschienen [...]*, b.m.w. 1619.

Pryce F.N. [wyd.], *Fame and Confession of the Fraternity of the R.C.* Published by Societas Rosicruciana in Anglia, Margate 1923.

Schweighart Th. [właśc. Mögling D.], *Peremptorialvocation aller Rosen Creutzer in deroselben unsichtbare Vestung etc. Auff gnädigen Befehl der Hochlöblichen Societet publicirt von Theophilo Schweighan, ordin. bened. Grafirern, w: idem, Menapius. Roseae Crucis [...]*, b.m.w. 1619.

Schweighart T. [właśc. Mögling D.], *Speculum Sopicum Rhodo-Stauroticum, Das ist: Weitläuffige Entdeckung deß Collegii unnd axiomatum von der sondern erleuchteten Fraternitet Christ-RosenCreutz: allen der wahrn Weißheit Begingen Expectanten zu fernerer Nachrichtung, den unverständigen Zoilis aber zur anaußlöschlicher Schandt und Spott [...]*, [Frankfurt] 1618.

Schweighart Th. [właśc. Mögling D.], *Sub umbra alarum warum Jehova. Pandora Sextae Aetatis, Sive Speculum Gratiae Das ist: Die gantzæ Kunst und Wissenschaftt der von Gott Hoherleuchteten Fraternitet Christiani Rosencreutz, wie fern sich dieselbige erstrecke, auff was weiß sie füglich erlangt, und zur Leibs und Seelen gesundheit von uns möge genutzt werden, wider etliche deroselben Calumnianten. Allen der Universal Weißheit, und Göttlichen Magnolien waren liebhabern, treuhertziger meynung entdeckt. [...]*, [Nürnberg] 1617.

Shaftesbury A.A.C., *The Moralists - A Philosophical Rhapsody* [1709], [w:] idem, *Characteristics of Men, Manners and Opinions*, vol. 2, 5th ed., Birmingham 1773.

Secretioris Philosophiae Consideratio brevis a Philippo a Gabella, Philosophiae St[udio]so?] conscripta, et nunc primum una cum Confessione Fraternitatis R.C. in lucern edita Cassellis, Excudebat Guilhelmus Wessellius Illmi. Princ. Typographus. Anno post natum Christum MDCXV.

Smith W., *The Free Mason's Pocket Companion* [...]. By ... a Free Mason, London 1736.

Sprat Th., *History of the Royal Society*, London 1667.

Tabula Smaragdina or the Table of Emerald, said to be found in the Sepulchre of Hermes, translated on Sunday August 9, 1640 by J[ohn] E[verard] D.D., [w:] R.M. Schuler [wyd.], Some Spiritual Alchemies of Seventeenth-Century England, „Journal of the History of Ideas” April - June 1980 (XL), nr 2, s. 293-318.

Temple of Salomon, with all its Porches, Walls, Gates, Halls, Chambers, Holy Vessels, the altar of Burnt-Offering [...] Erected in a proper model and material representation, London 1725.

Thory C.A. [wyd.], *Acta Latomorum ou chronologie de l'histoire de la Franche-Maconnerie francaise et irangere [...]*, vol. 2, Paris 1815.

Tschirnessus V., *Schnelle Botschaft An die Philisophische Fraternitet vom Rosencreutz, Durch Valentinum Tschirnessum Gorlicerum Germanum Phil, et Med. Licentiatum [...]*, Górlitz [1616].

Voltaire, *Lettres philosophiques XII*, [w:] idem, *Oeuvres completes*. Ed. F. Gamier, vol. XXII, Paris 1879.

Webster J., *Academiarum Examen, or the Examination of Academis*, London 1654.

Webster J., *The Displaying of supposed Witchcraft*, London 1677.

Życie Józefa Bahamo znanego pod imieniem hrabi Cagliostro z procesu rzymskiego w r. 1790 przeciw mu prowadzonego wyjęte [...] i notami opatrzone, Wilno 1793.

II. OPRACOWANIA

Addison A., *Romanticism and the Gothic Revival*, New York 1938.

Adkins A.W.H., *Friendship and Self-sufficiency in Homer and Aristotle*. „Classic Quaterly” 1963 (vol. 13), s. 30-45.

Anderson M.S., *Historians and the Eighteenth-Century Europe, 1715-1789*, Oxford 1979.

Anderson P., *Lineages of the Absolutist State*, London 1975, wydanie niemieckie: idem, *Die Entstehung des absolutistischen Staates*, Uebersetzt von G. Fehn, Frankfurt/M. 1979.

Anrich D., *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, Göttingen 1894.

Aretin K.O. von [wyd.], *Der Aufgeklärte Absolutismus*, Koln 1974.

Arnold P.H., *Histoire des Rose-Croix et les origines de la Franc-Maconnerie*. Essai de synthese historique, Paris 1970.

Arnold P.H., *La Rose-Croix et ses rapports avec La Franc-Maconnerie*. Essai de synthese historique, Paris 1970.

Barańczak S., [Wstęp do:] *Antologia angielskiej poezji metafizycznej XVII stulecia*. Wyboru dokonał, przełożył, wstępem opatrzył i opracował ..., Warszawa 1982.

9a. Barles J., *Histoire du schisme Maconnique anglais de 1717 (1688-1730)*. Criation de la Grande Loge de Londres. Preface de G. Barles. Introduction de J.-P. Bayard. Paris 1990.

Barruel, *Święte tajemnice Massonerii sprofanowane*, Lwów 1805.

Bartier J., *Laiciti et Franc-Maconnerie*, Bruxelles 1958.

Bečková M. Bieńkowski T., Čapkova D., *Znajomość dzieł Jana Amosa Komeńskiego na ziemiach czeskich, słowackich i polskich od połowy XVII w. do czasów obecnych*, Warszawa 1991.

Begemann W., *Die Anfänge der Londoner Grossloge*, „Zirkelkorrespondenz” 1911, nr 20, s. 1-34.

Begemann W., *Comenius und die Freimaurer*, „Zirkelkorrespondenz” 1906, nr 1-2.

Begemann W., *Die Fruchtbringende Geselchchaft und Johann Valentin Andrea*, „Zirkelkorrespondenz” Neue Folge, 1911 (t. IV/I), s. 1-79.

Begemann W., *Der Orden der Unzertrennlichen des achtzehnten und die Fruchtbringende Geselchchaft des siebzehnten Jahrhunderts*, „Zirkelkorrespondenz” Neue Folge, 1911 (t. IV/3), s. 1-69.

Begemann W., *Vorgeschichte und Anfänge der Freimaurerei in England*, Erstes Buch: *Die alien englischen Werklogen und ihre Sprosslinge*, Berlin 1909.

Begemann W., *Vorgeschichte und Anfänge der Freimaurerei in Irland*, Berlin 1911.

Benimeli J.A.F., *Bibliografia de la Masoneria*. Introduccion historico-critica. 2/ edición corregida y aumentada, Madrid 1978.

Białostocki J., *Iconografia e Iconologia*, [w:] *Encyclopedia Universale dell'Arte*, vol. 7, Roma 1962, s. 163-174.

Bieberstein J.R. von, *Geheime Gesellschaften als Vorläufer politischer Parteien*, [w:] Ludz P.Ch., *Geheime Gesellschaften*, Heidelberg 1979, s. 429-460.

Bieberstein J.R. von, *Die Bedeutung der Freimaurerei für nationalemanzipatorische Gesellschaften in Polen und Rußland 1813-1825*, „Zeitschrift für Ostforschung” 1980 (29), Heft 4, s. 639-653.

Binder D.A., *Die diskrete Gesellschaft. Geschichte und Symbolik der Freimaurer*, Graz 1988.

Blum J., *J.A. Starck et la querelle du crypto-catholicisme*, Paris 1912.

Bock G., *Thomas Campanella. Politisches Interesse und philosophische Spekulation*, Tübingen 1974.

Bord G., *La Franc-Maçonnerie en France des origines à 1815*, Paris 1908.

Borges J.B., *Die Bibliothek von Babel*, übers, v. K.A. Horst und C. Meyer-Clason, Stuttgart 1974.

Boucher J., *La symbolique maçonnique, ou l'Art Royal remis en lumière et restitué selon les règles de la symbolique ésotérique et traditionnelle*, Paris 1980.

Bouleau P. de, *La mystique maçonnique*, [w:] Davy M.-M., *Encyclopedie des Mystiques*, Paris b.r.w., s. 383-389.

Brauweiler H., *Deutsche und Romantische Freimaurerei*, Köln 1916.

Brion M., *Le Pape et le prince: les Borgia*, Paris 1953.

Brock P., *The Political and Social Doctrines of the Unity of Czech Brethren in the Fifteenth and Early Sixteenth Centuries*, La Haye 1957.

Brunschwig H., *La crise de l'état prussien à la fin du XVIII' siècle et la genèse de la mentalité romantique*, Paris 1973: wyd. niemieckie: idem, *Gesellschaft und Romantik in Preussen im 18. Jahrhundert*, übersetzt von M.-L. Schultheis, Frankfurt/M. 1976.

Bugaj R., *Nauki tajemne w dawnej Polsce - Mistrz Twardowski*, Wrocław 1986.

Buhle J.C., *Ueber den Ursprung und die vornehmsten Schicksale der Orden der Rosenkreuzer und Freymaurer*, Göttingen 1804.

Butterfield H., *Rodowód współczesnej nauki 1300 - 1800*, Warszawa 1963.

Buttlar A. von, *Der englische Landsitz 1715-1760*, Mittenwald 1982.

Buttlar A, [recenzja z:], Rykwert J., *The First Moderns*, „Burlington Magazine” January 1982 (vol. 134), nr 946, s. 39-41.

Cassirer E., *Mathematische Mystik und mathematische Naturwissenschaft*, „Lychnos” 1939 (Uppsala 1940) (25), s. 80-99.

Cassirer E., *Pico della Mirandola*, „Journal of the History of Ideas” 1942 (3), nr 1-2, s. 123-144, 319-346.

Cegielski T., *Absolutyzm oświecony: Rzeczywistość historyczna czy historiograficzny fantom?*, „Kwartalnik Historyczny” 1987 (44), nr 4, s. 119-132.

Cegielski T., *Die Freimaurerei des 18. Jahrhunderts: Avantgarde oder Alternative der Aufklärung?* Vorwon von A.C. von Schwaiger, Münster 1989.

Cegielski T., *Das Freimaurertum des 18. Jahrhunderts und die Quellen der romantischen Kunsttheorie*, [w:] Melville R., Scharf C, Vogt M. [wyd.], *Deutschland und Europa in der Neuzeit*. Festschrift für Karl Otmar Freiherr von Aretin zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1988, s. 377-393.

Cegielski T., *The Masonic Collection in Poland*, „L'Incontro delle genti. Rivista Trimestrale di scienze, lettere ed arti” Ottobre-Dicembre 1991 (26), s. 20-21.

Cegielski T., *„Sztuka królewska” a chrześcijaństwo (Ezoteryzm wolnomularski w XVII i XVIII w.)*, „Kwartalnik Historyczny” 1984 (r. 92), z. 4, s. 727-746.

Cegielski T., *Wolnomularstwo brytyjskie i sztuka architektury od końca XVII do połowy XVIII wieku*, „Przegląd Humanistyczny” 1985 (29), nr 11/12, s. 53-63.

Cegielski T., *Znowu Masoni (recenzja z: L. Hass, Zasady w godzinie próby. Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej 1929-1941 Warszawa 1987)*. „Res Publica” 1987 (r. 1), nr 3, s. 117-119.

- Chadwick O., *The Reformation* (The Pelican History of the Church, vol. III), London 1964.
- Chajm L., *Wolnomularstwo w II Rzeczypospolitej*, Warszawa 1975.
- Chevallier P., *Histoire de la Franc-Maçonnerie française*, t. 1: *La Maçonnerie, École de l'Égalité, 1725-1700*, Paris 1974.
- Cirlot J.E., *A Dictionary of Symbols*. Translated from the Spanish, 2nd ed., New York 1971.
- Clark K., *The Gothic Revival. An Essay in the History of Taste*, wyd. 3, London 1963.
- Clemen P., *Strawberry-Hill und Wörlitz. Von Anfängen der Neugotik*, [w:] *Neue Beiträge deutscher Forschung*, Königsberg 1930.
- Cournat R., Robbins H., *Co to jest matematyka*, tłum. E. Vielrose, wydanie drugie poprawione, Warszawa 1964.
- Craven J.B., *Doctor Robert Fludd (Robertus de Fluctibus). The English Rosicrucian. Life and Writings*, Kirkwall 1902.
- Curtius E.R., *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 8. Aufl., Bern 1973.
- Capková D., *On the Reception given to the Prodrumus pansophiae and the Methodology of Comenius*, „Acta Comeniana” 1987 (7), s. 37-59.
- Debus A.G., *Science and Education in the Seventeenth Century: the Webster-Ward Debate*, London 1970.
- Debus A.G., *The English Paracelsians*, London 1965.
- De Jong H.M.E., „*Atalanta Fugiens*”: *Sources of an Alchemical Books of Emblem*, Leiden 1969.
- De Quincey Th., *Historico-Critical Inquiry into the Origins of the Rosicrucions and the Freemasons*, [w:] idem, *Collected Writings*, wyd. D. Masson, t. 13, Edinburgh 1890.
- Dirlmeier F., *Philos und Philia im vorhellenistischen Griechertum*, München 1930.
- Dobs B.J.T., *The Foundation of Newton's Alchemy: or „The Hunting of the Greene Lyon”*, Cambridge 1975.
- Döhmer K., „*In welchem Style sollen wir bauen?*” *Architekturtheorie zwischen Klassizismus und Jugendstil*, München 1976.
- Donovan A.L., *Philosophical Chemistry in the Scottish Enlightenment*, Edinburgh 1976.
- Dotzauer W., *Freimaurergesellschaften am Rhein*, Wiesbaden 1977.
- Dotzauer W., [wstęp do:] *Quellen zur Geschichte der Deutschen Freimaurerei im 18. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 1991.
- Droz J., *Le romantisme politique en Allemagne*, Paris 1963.
- Duby G. *Czasy katedr. Sztuka i społeczeństwo 980-1420*, przekład K. Dolatowska, Warszawa 1986.
- Duchhardt H., *Protestantisches Kaisertum und Altes Reich. Die Diskussion über die Konfession des Kaisers in Politik, Publizistik und Staatsrecht*, Wiesbaden 1977.
- Dugas L., *L'amitié antique*, 2^e ed., Paris 1914.
- Duval P., *Recherches sur les structures de la pensée alchimique (Gestalten) et leurs correspondances dans le conte du Graal de Chrétien de Troyes [...]*, Lille 1975.
- Dyer C.F.W., *Some Thoughts on the Origin of Speculative Masonry*, „Ars Quatuor Coronatorum. Transactions of Quatuor Coronati Lodge No 2076” 1982 (vol. 95), s. 90-125.
- Dyer C.F.W., *Symbolism in Craft Freemasonry*, London 1976.
- Eastlake Ch.L., *A History of the Gothic Revival in England*, London 1872.
- Egenter R., *Gottes-Freundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts*, Würzburg 1928.
- Eliade M., *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol. III: *De Mahomet à l'age des Reformers*, Paris 1983, [wyd. niemieckie:] idem, *Geschichte der religiösen Ideen*, Bd. III: *Von Mohammed bis zum Beginn der Neuzeit*. Aus dem französischen übersetzt von C.L. Lanczkowski, Freiburg im Br. 1983.

- Eliade M., C.G. Jung i alchemia, [w:] idem, *Kowale i alchemicy*. Przełożył A. Leder, Warszawa 1993, s. 204-208.
- Eliade M., *Kowale i alchemicy*. Przełożył A. Leder, Warszawa 1993.
- Eliade M., *Schmiede und Alchemisten*, Stuttgart 1960.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*. Tłum. z franc. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966.
- Encyclopaedia Britannica*, vol. 9, Chicago-London 1960.
- Encyklopedia kościelna*, t. II, Warszawa 1878.
- Epstein K., *The Genesis of German Conservatism*, New Jersey 1966.
- Evans R.J.W., *A History of the Society of Antiquaries*, Oxford 1956.
- Evans R.J.W., *Rudolf II and his World: A Study of Intellectual History*, Oxford 1973.
- Faivre A., *Eckartshausen et la théosophie chrétienne*, Paris 1969.
- Faivre A., *L'Esoterisme au XVIII^e siècle en France et en Allemagne*, Paris 1973.
- Faivre A., *Kirchberger et l'illuminisme du dix-huitième siècle*, La Haye 1966.
- Faivre A., *L'Esoterisme*, [w:] idem, *Mystiques, théosophes et illuminés au siècle des Lumières*, Hildesheim 1976.
- Faivre A., *Friedrich Tieman (1743-1802) et la Francmaçonnerie ésotérique*, Paris 1976.
- Fay B., *La Franc-Maçonnerie et la révolution intellectuelle du XVIII^e siècle*, Paris 1935.
- Federmann R., *Die königliche Kunst. Eine Geschichte der Alchemie*, Wien 1964.
- Feinstein B., *Hermeticism*, [w:] *Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas*, edited by P.P. Wiener, vol. 1, New York 1973, s. 431-434.
- Fisch H., *Jerusalem and Albion*, New York 1964.
- Fischer M.W., *Die Aufklärung und ihr Gegenteil. Die Rolle der Geheimbünde in Wissenschaft und Politik*, Berlin 1982.
- Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Przekład i opracowanie W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990.
- Frankl F., *The Gothic. Literary Sources and Interpretations through Eight Centuries*, Princeton, New Jersey 1960.
- French P., *The World of an Elizabethan Magus. John Dee*, London 1972.
- Frick K.R.H., *Die Erleuchteten. Gnostisch- theosophische und alchemistisch-rosenkreuzerische Geheimgesellschaften bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, Graz 1973.
- Fuller B.A.G., *Historia filozofii*, t. 2: *Filozofia nowożytna*. Przełoż. Cz. Znamierowski, Warszawa 1967.
- Fürst V., *The Architecture of Sir Christopher Wren*, London 1956.
- Funk W., *Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, vol. I, New York 1949.
- Gavin E., *Filozofia odrodzenia we Włoszech*, Warszawa 1969.
- Gilly C. [wyd.], *Johann Valetin Andreae 1586-1986. Die Manifeste der Rosenkreuzerb- rudererschaft. Katalog einer Ausstellung in der Bibliotheca Philosophica Hermetica*, Amsterdam 1986.
- Gluckman M., „*Les rites de passage*”. *Essays on the ritual of social relations*, Manchester 1962.
- Goldwin J., *Robert Fludd: Hermetic Philosopher and Surveyor of Two Worlds*, Boulder 1979.
- Gołaszewska M., *Zarys estetyki. Problematyka, metody, teorie*, wyd. 3 uzupełnione, Warszawa 1986.
- Gombrich E.H., *Media and Symbols: The Forms of Expression, Communication, and Education*, w: Olson D.R. [wyd.], *The Seventy-third Yearbook of the National Society for the Study of Education*, cz. I, Chicago 1974; przekład polski: Gombrich E.H., *Obraz wizualny*, przełożyła A. Morawińska, [w:] *Symbol i symbolika*. Wybrał i wstępem opatrzył M. Głowiński, Warszawa 1990, s. 312-338.
- Gombrich E.H., *Symbolic Images. Studies on the Art of the Renaissance*, London 1972.
- Gould R.F., *The Four Old Lodges, Founders of Modern Freemasonry and their Descendents. A Record of the Progress of the Craft in England [...]*, London 1879.

- Gould R.F., *The History of Freemasonry, its Antiquities, Symbols, Constitutions, Customs*, t. 1-6, London 1886-1887.
- Greive H., *Die christliche Kabbala des Giovanni Pico della Mirandola*, „Archiv für Kulturgeschichte" 1975 (57), s. 141-161.
- Guinet L., *Zacharias Werner et l'isotérisme maçonnique*, La Haye 1962.
- Hafferkorn J., *Gothic und Ruine in der englischen Dichtung des 18. Jahrhunderts*, Leipzig 1924.
- Hailer W., *The Rise of Puritanism*, New York 1938.
- Hami11 J., *The Craft. A History of English Freemasonry*, Wellingborough 1986.
- Hammermayer L., *Zur Geschichte der europäischen Freimaurerei und der Geheimgesellschaften im 18. Jahrhundert. Genese - Historiographie - Forschungsprobleme*, [w:] Balázs E.H. [wyd.], *Beförderer der Aufklärung in Mittel- und Osteuropa. Freimaurer, Gesellschaften, Clubs*, Berlin 1979, s. 9-68.
- Hammermayer L., *Der Wilhelmsbader Freimaurer-Konvent von 1782. Ein Höhe- und Wendepunkt in der Geschichte der deutschen und europäischen Geheimgesellschaften* („Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung", 5/2/). Heidelberg 1980.
- Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. 4: *Die Neuzeit*, 2. Aufl. neubearbeitet von H. Stephan und H. Leube, München 1931.
- Handbuch der Kirchengeschichte*, herausgegeben von H. Jedin, Bd. 5: *Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung*, Freiburg im Br., 1970.
- Hartley H. [wyd.], *The Royal Society, its Origins and Founders*, London 1960.
- Hass L., *Sekta farmazonii warszawskiej*, Warszawa 1980.
- Hass L., *Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej w XVIII i XIX w.*, Wrocław 1982.
- Hazard P., *Myśl europejska w XVIII wieku od Monteskiusza do Lessinga*. Przełożył H. Suwała. Wstępem poprzedził S. Pietraszko, Warszawa 1972.
- Held F.E., *Christianopolis. An Ideal State of the Seventeenth Century*, Oxford 1918.
- Heller M., *Odrzucony obraz*, „Wiedza i Życie" 1990, nr 8, s. 11-17.
- Henderson G.D., *Chevalier Ramsay*, London 1962.
- Hill Ch., *The World Turned Upside Down*, London 1972.
- Hinrichs C., *Preußentum und Pietismus. Der Pietismus in Brandenburg-Preußen als religiös-soziale Reformbewegung*, Berlin 1971.
- Hirsch E., *Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit der allgemeinen Bewegung des europäischen Denkens*, Bd. 1-2, Frankfurt a.M. 1949-1951.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Unter Mitwirkung von mehr als 800 Fachgelehrten, hrsg. von J. Ritter (Völlig neubearbeitete Ausgabe des „Wörterbuch der philosophischen Begriffe" von R. Eisler) - Bd. 2: D-F, Bd. 3: G-H, Basel 1972-1974.
- H o 11 d a c k H., *Der Physiokratismus und die absolute Monarchie*, „Historische Zeitschrift", Bd. 145: 1932, s. 517-549, przedruk w: Aretin K.O., [wyd.], *Der Aufgeklärte Absolutismus*, Köln 1974, s. 137-162.
- Honour H., *Horace Walpole*, London 1957.
- Hoppen T., *The Nature of the Early Royal Society*, „British Journal for the History of Science" 1976 (vol. 9), s. 1-24; 243-273.
- Horkheimer M., Adorno Th. W., *Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente*, Amsterdam 1968.
- Horneffer A., *Symbolik der Mysterienbünde*, 2. Aufl., Celle 1924.
- Hutin S., *Les disciples anglais de Jacob Böhme aux XVII' et XVIII' siècles*, Paris 1960.
- Hutin S., *Les Francs-Maçons*, Paris 1960.
- Iversen E., *The Myth of Egypt and its Hieroglyphics in European Tradition*, Copenhagen 1961.
- Jackson A.C.F., *Rosicrucianism and Its Effect on Craft Masonry*, „Ars Quatuor

Coronatorum. Transactions of Quatuor Coronati Lodge No 2076" 1984 (vol. 97), published November 1985, s. 115-135.

Jacob M.C., *The Newtonians and the English Revolution 1689-1720*, Hassocks 1976.

Jacob J., *Restoration, Reformation and the Origin of the Royal Society*, „History of Science" 1975 (vol. 13), s. 155-176.

Johnson W.C., *The Family of Love in Stuart Literature: a chronology of name-crossed lovers*, „Journal of Medieval and Renaissance Studies" Spring 1977 (vol. 7), s. 95-112.

Joly A., *Un mystique lyonnais et les secrets de la Franc-Maçonnerie 1730-1824*, Maçon 1938.

Jones B.E., *Freemasons Guide and Compendium*, 2nd edition, London 1963.

Jones R.M., *Early English Interpreters of Spiritual Religion: John Everard, Giles Randall, and Others*, [w:] *Spiritual Reformers in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, edited by W. Haller, Boston 1914.

Jones R.M., „*The Family of Love*", [w:] *Studies in Mystical Religion*, London 1909, s. 428-448.

Josten C.H., *Elias Ashmole*, vol. I, Oxford 1966.

Josten C.H., *William Backhouse of Swallowfield*, „*Ambix*" 1949 (vol. 4), s. 1-33.

Jouin E., *Les Origines du „Livre des Constitutions"*, [w:] J. Anderson, *Livre des Constitutions maçonniques [...]*, Paris 1930.

Jung C.G., *Aion. Beiträge zur Symbolik der Selbst*, Zürich 1951.

Jung C.G., *Mysterium coniunctionis. Untersuchung über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie*. Unter Mitarbeit von M.L. v. Franz, Bd. 1-3, Zürich 1955-1957.

Jung C.G., *Psychologie und Alchemie*. Mit 270 Illustrationen, Zürich 1944-

Jung C.G., *Psychologie und Religion*. Die Terry Lectures 1937 gehalten an der Yale University, Zürich 1940.

Jung C.G., *Psychologia a religia*. Przekład i posłowie J. Prokopiuk, Warszawa 1970.

Jung C.G., *Studien über alchemistische Vorstellungen*, Olten 1978.

Jung C.G., *Rebis czyli kamień filozofów*. Wybrał, przełożył i poprzedził wstępem J. Prokopiuk, Warszawa 1989.

Keller L., *Comenius und die Akademien der Naturphilosophen des 17. Jahrhunderts*, „Monatshefte der Comenius-Gesellschaft" 1895 (Bd. 4), Heft 1, s. 1-28, Heft 3/4, s. 69-96, Heft 5/6, s. 133-184.

Kern H., *Labyrinth: Erscheinungsformen und Deutungen. 5000 Jahre Gegenwart eines Urbilds*, deutsche erweiterte Fassung, München 1982.

Kępiński Z., *Mickiewicz hermetyczny*, Warszawa 1980.

Kienast R., *Johann Valentin Andreae und die vier echten Rosenkreuzerschriften*, Leipzig 1926.

Klin E., *O programie romantycznym Fryderyka Schlegla*, „Roczniki Humanistyczne" 1962 (t. 12).

Klossowski de Rola S., *Alchemie. Die geheime Kunst*. Aus dem Englischen von S. Schmitz, München 1974.

Klöpfl K., *Geschichte und Beschreibung der Universität Tübingen*, Bd. 2, Tübingen 1849.

Knoop D., Jones G.P., *The Growth of Freemasonry*, Manchester 1947.

Knoop D., Jones G.P., Hammer D., *Early Masonic Pamphlets*, Manchester 1945.

Kopaliński W., *Słownik symboli*, Warszawa 1990.

Koyré A., *La philosophie de Jacob Boehme*, Paris 1929.

Kozłowski J., *Erudycja jako typ poznania. Lata rozkwitu (XVII - pierwsza połowa XVIII w.) i lata upadku (druga połowa XVIII w.)*. Stan badań i horyzonty poznawcze, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki" 1991 (r. XXXVI), nr 2, s. 3-13.

Krassowski C., „*Architektura romantyczna i romantyzm*", [w:] *Studia nad sztuką polską drugiej połowy w. XVIII i w. XIX*, Warszawa 1967, s. 301-305.

- Krieger L., *The German Idea of Freedom. History of a Political Tradition*, Chicago 1972.
- Kruger R., *Zur Literatur über die Rosenkreuzer*, „Historische Zeitschrift” 1932 (CXLVI), s. 505-530.
- Krüger G., *Die Rosenkreuzer. Ein Rückblick*, Berlin 1932.
- Lanson R., *Le gout du moyen âge en France au XVIII^e siècle*, Maçon 1926.
- Lantoine A., *La Franc-Maçonnerie Ecossaise en France*, Paris 1930.
- Le Forestier R., *Les illuminés de Bavière et la Franc-Maçonnerie allemande*, Paris 1914.
- Le Forestier R., *La Franc-Maçonnerie occultiste au XVIII^e siècle et l'Ordre des Elus-Coëns*, Paris 1928.
- Le Forestier R., *La Francmaçonnerie templière et occultiste au XVIII^e et XIX^e siècles*. Publie par A. Faivre, Paris 1970.
- Legowicz J., *Zarys historii filozofii. Elementy doksografii*, Warszawa 1964.
- Lenhoff E., *Die Freimaurer*, Zürich 1929.
- Lenhoff E., Posner O., *Internationales Freimaurerlexikon*, Wien 1932, reprint Graz 1965.
- Lenoble R., *Mersenne ou la naissance de mécanisme*, Paris 1948.
- Leon P., *La vie de monuments français*, Paris 1951.
- Lewis CS., *Odrzucony obraz*, przekład W. Ostrowski, Warszawa 1986.
- Lipkin L., *The Ordering of the Arts in Eighteenth Century England*, Princeton, New Jersey 1971.
- Livet G., *Les guerres de religion*, Paris 1962.
- Loemker L.E., *Leibniz and the Herborn Encyclopedists*, „Journal of History of Ideas” 1961 (12), nr 2, s. 323-338.
- Lortholary A., *Le mirage russe en France au XVIII^e siècle*, Paris 1951.
- Lovejoy A.O., [wstęp do:] *Essays in the History of Ideas*, New York 1960.
- Lovejoy A.O., *The First Gothic Revival*, [w:] idem. *Essays in the History of Ideas*, New York 1960, s. 42-76.
- Lovejoy A.O., *The Great Chain of Being*, Cambridge, Massachusetts, 1936.
- Lovejoy A.O., „Nature” as aesthetic Norm, [w:] idem, *Essays in History of Ideas*, New York 1960, s. 69-77.
- Lyon D.M., *History of the Lodge of Edinburgh*, Edinburgh 1873.
- Małachowski-Lempicki S., *Różokrzyżowcy polscy XVIII go wieku*, „Przegląd Powszechny” 1930, z. 1-3.
- Manuel F.E., *A Portrait of Isaac Newton*, Cambridge, Massachusetts, 1968.
- Mańkowski T., *Mecenat artystyczny Stanisława Augusta*. Opracowała Z. Prószyńska. Wstępem opatrzył W. Tatarkiewicz, Warszawa 1976.
- Martens-Stienon M., *L'Occultisme du Zodiaque*, Paris 1939.
- Marx A., *Die Gold- und Rosenkreuzer. Ein Mysterienbund des ausgehenden 18. Jahrhunderts in Deutschland*, Zeulenroda 1930.
- McClellan J., *Science Reorganised. Scientific Societas in the Eighteenth Century*, Columbia 1985.
- McGuire J.E., Rattansi P.M., *Newton and the Pipes of Pan*, [w:] *Notes and Records of the Royal Society*, vol. 21, London 1966, s. 108-141.
- Mellor A., *Histoire de l'anticléricalisme français*. Nouv. éd. revue et mise à jour, Paris 1978.
- Mellor A., *Nos Frères séparés, Les Francs-Maçons*, Paris 1961.
- Mellor A., *Logen, Rituale, Hochgrade. Handbuch der Freimaurerei*, Uebersetzung von O. Jursa, Graz 1967.
- Mellor A., *La vie quotidienne de la Franc-Maçonnerie française du XVIII^e siècle à nos jours*, b.m.w., 1973.
- Metzger H., *Les Doctrines chimiques en France du début du XVII^e à la fin du XVIII^e siècle*. Nouveau tirage, Paris 1969.
- Meyer M., *Le Mystère de l'Amour Platonique. Essai d'Erotisme Esotérique*, Paris 1938.

- Minor J., *Freimaurer in Sicht*, „Deutsche Rundschau” 1912 (38), nr 4, s. 43-45.
- Morawski K.M., *Źródło rozbioru Polski*, Warszawa 1935.
- Morawski S., *O podstawowych zagadnieniach estetyki angielskiej w XVIII w.*, [w:] idem. *Studia z myśli estetycznej XVIII i XIX w.*, Warszawa 1961.
- Müller H., *Die Gold- und Rosenkreuzer*, [w:] *Geheime Gesellschaften*, hrsg. von P.Ch. Ludz, Heidelberg 1979.
- Namowicz T., *O niemieckiej architekturze*, [w:] Goethe J.W., *Wybór pism estetycznych*. Wybrał, opracował i wstępem poprzedził T. Namowicz, Warszawa 1981.
- Naudon P., *Les origines religieuses et corporatives de la Franc-Maçonnerie*, Paris 1953.
- Nauert Ch.G., *Agrippa and the Crisis et Renaissance Thought*, Urbana 1965.
- Neo-Gothic Styles*, [w:] *Encyclopaedia of World Art*, vol. X, New York 1965, s. 554-559.
- Nettelbladt Ch.C.F.W., *Geschichte der freimaurerischen Systeme in England, Frankreich und Deutschland*, Berlin 1879, Neudruck 1973.
- Neuser W.H., *Die Erforschung der „Zweiten Reformation” - eine wissenschaftliche Fehlentwicklung*, [w:] *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland - Das Problem der „Zweiten Reformation”*. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1985. Hrsg. von H. Schilling, Gütersloh 1987, s. 379-386.
- Niemojowska M., *Pochwała utopii. Szkice historyczno-literackie*, Warszawa 1987.
- Nowicki A., *Giordano Bruno*, Warszawa 1979.
- Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, edited by B. Vickers, Cambridge 1984.
- Orge I S., Strong R., *Inigo Jones, The Theatre of the Stuart Court*, vol. 1, London 1973.
- Ossowska M., *Myśl moralna Oświecenia angielskiego*, Warszawa 1966.
- Pagel W., *Jung's Views on Alchemy*, „Isis” 1948 (vol. 39), s. 44-48.
- Panowsky E., *Zum Problem der Beschreibung und Inhaltsdeutung von Werken der bildenden Kunst*, „Logos” 1932 (Bd. 21), s. 103-119.
- Panowsky E., *Studies in Iconology. Humanistic Themes in the Art of the Renaissance*, New York 1939, Introductory, s. 1-17.
- Patrides CA., Preface to: *The Cambridge Platonists*, Cambridge 1969.
- Peuckert W.E., *Hermes Trismegistus*, [w:] *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. 3, Berlin 1931.
- Peuckert W.E., *Das Leben Jakob Böhmes*, Jena 1924.
- Pevsner N., *Historia architektury europejskiej*. Z angielskiego przełóż. A. Morawińska i H. Pawlikowska, Warszawa 1976.
- Pevsner N., *Möglichkeiten und Aspekte des Historismus*, [w:] *Historismus und Bildende Kunst*, Vorträge und Diskussion im Oktober 1963 in München und Schloss Arf. Studien zur Kunst des neunzehnten Jahrhunderts, Bd. 1, München 1965.
- Piobb P., *Clef universelle des sciences secrètes*, Paris 1950.
- Pomian K., *Dziejopisarstwo erudyków i kryzys historiografii w II poł. XVII w.*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1972 (r. 18), s. 259-266.
- Poprzeczka M., *Akademizm*. Warszawa 1989.
- Potkowski E., *Rycerze w habitach*, Warszawa 1978.
- Pritchard A., *Alchemy: a Bibliography of English-language Writings*, London 1980.
- Prokopiuk J., *C.G. Jung, czyli gnoza XX wieku*, [w:] C.G. Jung, *Archetypy i symbole*, Warszawa 1976, s. 5-56.
- Przybylski R., *Klasycyzm czyli prawdziwy koniec Królestwa Polskiego*, Warszawa 1983.
- Purver M., *The Royal Society: Concept and Creation*, London 1967.
- Pust R., *Ueber Valentin Andreaes Anteil an der Sozialbewegung des 17. Jahrhunderts*, „Monatshefte der Comenius-Gesellschaft” 1905 (Bd. 14), Heft 5, s. 240-248.
- Quine W.V., *O naturze wartości moralnych*, [w:] idem, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*. Wybrała, przełożyła i wstępem opatrzyła B. Stanosz, Warszawa 1986.
- Quispel G., *Gnoza*. Przełożyła B. Kita, Warszawa 1988.

- Raab T.K., *The Struggle for the Stability in Early Modern Europe*, New York 1975.
- Rahner K., Vorgrimler H., *Mały słownik teologiczny*, Przełożyli T. Mieszkowski, P. Pachciarek. Słowo wstępne ks. prof. A. Skowronek, Warszawa 1987.
- Rattansi M., *The Intellectual Origins of the Royal Society*, [w:] *Notes and Records of the Royal Society of London*, vol. 23, London 1968, s. 120-143.
- Rattansi M., *Newton's Alchemical Studies*, [w:] A.G. Debus [wyd.], *Science, Medicine and Society in the Renaissance*, vol. 2, London 1972.
- Rattansi J., *Paracelsus and the Puritan Revolution*, „Ambix” 1964 (vol. III), s. 24-32.
- Read J., *Prelude to Chemistry. An Outline of Alchemy*, Cambridge, Massachusetts, 1966.
- Reinalter H., *Aufklärung, Freimaurerei und Jakobinertum in der Habsburger-Monarchie*, [w:] H. Reinalter [wyd.], *Jakobiner in Mitteleuropa*, Innsbruck 1977.
- Robertson A., *The Life of Sir Robert Moray. Soldier, Statesman and Man of Science*, London 1922.
- Rood W., *Comenius and the Low Countries*, Amsterdam 1970.
- Rossi P., *Filozofowie i maszyny (1400-1700)*, z języka włoskiego przełożyła A. Kreisberg. Posłowiem opatrzył B. Suchodolski, Warszawa 1978.
- Rossi P., *Francis Bacon: From Magic to Science*, London 1968.
- Rostworowski E., *Historia powszechna. Wiek XVIII*, Warszawa 1977.
- Ruska J., [wstęp do:] *Tabula Smaragdina*, Heidelberg 1926.
- Rykwert J., *The first Moderns. The Architects of the Eighteenth Century*, London 1981.
- Sachs H., Badstübner E., Neuman H., *Erklärendes Wörterbuch zur Christlichen Kunst*, Hanau, b.r.w.
- Sadler H., *Masonic Facts and Fictions*, London 1887. Reprinted Wellingborough 1984.
- Salmonowicz S., *Rozważania o oświeconym absolutyzmie*, „Kwartalnik Historyczny” 1986 (92), nr 3, s. 805-812.
- Santing A., *De Manifesten der Rozenkruisers*, Amersfoort 1930.
- Sawyer W.W., *Algebra*, [w:] *Matematyka w świecie współczesnym*. Zbiór artykułów z „Scientific American”, Warszawa 1966, s. 92-121.
- Schenkel G., *Die Freimaurerei im Lichte der Religions- und Kirchengeschichte*, Gotha 1926.
- Schick H., *Das ältere Rosenkreuzertum. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Freimaurerei*, Berlin 1942.
- Schilling H., *Die „Zweite Reformation” als Kategorie der Geschichtswissenschaft*, [w:] *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland - Das Problem der „Zweiten Reformation”* Wissenschaftliches Symposion des Vereins für Reformationsgeschichte 1985. Hrsg. von H. Schilling, Gütersloh 1987, s. 387-438.
- Schlatter R., *The Social Ideas of Religious Leaders, 1660-1688*, Oxford 1940.
- Schneider F.J., *Die Freimaurerei und ihr Einfluss auf die geistige Kultur in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts*, Prag 1909.
- Scholem G., *Alchemie und Kabbala*, „Alchemistische Blätter” I Jg.: 1927/1928, nr 1-2, s. 89-92, 122-137.
- Scholem G., *Major Trends in Jewish Mysticism*, wyd. 3, New York 1954.
- Scholem G., *Ursprung und Anfänge der Kabbala* (Studia Judaica III), Berlin 1962.
- Scholem G., *Zur Geschichte der Anfänge der christlichen Kabbala*, [w:] *Essays Presented to Leo Baeck*, London 1954, s. 158-193.
- Senn W., *Adam Haslmayr, Musiker, Philosoph und „Ketzer”*, „Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft” 1965 (Bd. 2), s. 379-400.
- Serini K., *Symbol w wolnomularstwie*, Warszawa 1933.
- Sinko Z., *Z zagadnień gotycyzmu europejskiego i jego recepcji polskiej*, „Pamiętnik Literacki” 63: 1972, z. 3, s. 29-73.
- Sinko Z., *Z zagadnień preromantyzmu angielskiego. (termin i zjawisko)*, „Kwartalnik Neofilologiczny” 1977 (24), z. 4, s. 471-485.

- Słowacki mityczny. Propozycje i dyskusje.* Pod red. M. Janion i M. Żmigrodzkiej, Warszawa 1981.
- Spence L., *The Encyclopedia of the Occult*, London 1988.
- Spitz L.W., *The Religious Renaissance of the German Humanists*, Cambridge, Mass., 1963.
- Statlender R., *Gnose et Hermétisme*, [w:] *Encyclopédie des Mystiques*, sous la direction de M.-M. Davy, conception et réalisation M. Berlewi, Paris 1972, s. 136-155.
- Stepa J., *Poznawalność świata zewnętrznego w oświeceniu św. Tomasza*, Lwów 1930.
- Stevenson D., *The Origins of Freemasonry. Scotlands' Century, 1590-1710*, Cambridge 1988.
- Stötzner R., *Der Satiriker Trajano Boccalini und sein Einfluß auf die deutsche Literatur*, „Archiv für das Studium der neuen Sprachen und Literatur” 1899 (Bd. 103), s. 107-137.
- Straka G., *The Anglican Reaction to the Revolution of 1688*, Madison, Wisconsin 1962.
- Street O.D., *Symbolism of the Three Degrees*, New York 1924.
- Struik D.J. *Krótki zarys historii matematyki do końca XIX wieku*, tłumaczył P. Szeptycki, wyd. drugie poprawione przygotował S. Dobrzycki, Warszawa 1963.
- Swieżawski S., *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, tom 5: *Wszechświat*, tom 6: *Człowiek*, Warszawa 1980-1983.
- Szacki J., *Utopie*, Warszawa 1968.
- Tatarkiewicz W., *Dominik Merlini*, Warszawa 1955.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1978.
- Tawney R.W., *Religion and the Rise of Capitalism*, reprinted New York 1961.
- Thomas Aquinas Dictionary*, edited by M. Stockhammer, preface by T.E. James, Cambridge 1965.
- Thorndike L., *A History of Magic and Experimental Science*, vol. 8, New York 1958.
- Tuchle B., *Geschichte der Kirche*, Bd. 3: *Reformation und Gegenreformation*, Einseideln 1965.
- Turnbull G.H., *Hartlib, Dury, Comenius*, Liverpool 1947.
- Turnbull G.H., *Johann Valentin Andreas Societas Christiana*, „Zeitschrift für Deutsche Philologie” 1954 (Bd. 73), s. 407-432; 1955 (Bd. 74), s. 151-185.
- Turnbull G.H., *Samuel Hartlib - A Sketch of his Life and his Relations to A.J. Comenius*, Bristol 1920.
- Ujejski J., *Król Nowego Izraela. Karta z dziejów mistyki wieku oświeconego*, Warszawa 1924.
- Van Gennep A., *Rites of Passage*, Chicago 1908, reprinted 1960.
- Vasoli C., *Encyklopedyzm w XVII wieku*, Warszawa 1989.
- Viatte A., *Les sources occultes du romantisme: Illuminisme, theosophie 1770-1820*, t. 1-2, Paris 1928-1979.
- Vierhaus R., *Deutschland im Zeitalter des Absolutismus (1648-1763)* (Deutsche Geschichte, Hrsg. von J. Leuschner, Bd.9.), Göttingen 1978.
- Waite A.E., *The Brotherhood of the Rosy Cross*, London 1924.
- Waite A.E., *The Real History of the Rosicrucians*, London 1887.
- Walker D.P., *The Ancient Theology*, London 1972.
- Wallmann J., *Philipp Jacob Spener und die Anfänge des Pietismus*, München 1970.
- Webster C., „Macaria”: *Samuel Hartlib and the Great Reformation*, „Acta comeniana. Revue internationale des études comeniologiques” 1970 (26), nr 2.
- Westmann R.S., McGuire J.E., *Hermetism and the Scientific Revolution*. Two papers read at the William Andrew Clark Library Seminar, March 9, 1974. Los Angeles 1977.
- Westphal R.C., *Newton and the Hermetic Tradition*, [w:] A.G. Debus [wyd.] *Science, Medicine and Society in the Renaissance*, vol. 2, London 1972.

Wichrowska E., *Polska poezja wolnomularska*, „Ars Regia. Czasopismo poświęcone myśli i historii wolnomularstwa” 1992 (t. I), z. I, s. 48-68.

Wilders N.M., *Obraz świata a teologia. Od średniowiecza do dzisiaj*, przekład W. Ostrowski, Warszawa 1985.

Wirth O., *Le Symbolisme hermétique dans ses rapports avec l'Alchimie et la Franc-Maçonnerie*, Paris 1931.

Wittkower R., *English neo-Palladianism, the Landscape Garden, China and Enlightenment*, „L'Arte”, vol. 6: 1969, s. 18-35.

Wojtowicz J., *Jan Łukasz Thoux de Salverte - wolnomularz i okultysta (z dziejów wolnomularstwa polskiego epoki stanisławowskiej)*, [w:] *Francja - Polska XVIII-XIX w. Studia z dziejów kultury i polityki poświęcone Profesorowi Andrzejowi Zahorskiemu [...]*, Warszawa 1983, s. 163-172.

Wojtowicz J., *Die polnische Freimaurerei im öffentlichen Leben der Aufklärungsperiode*, [w:] Balazs E.H. [wyd.], *Beförderer der Aufklärung in Mittel- und Osteuropa. Freimaurer, Gesellschaften, Clubs*, Berlin 1979, s. 174-184.

Wojtowicz J., *Wolnomularstwo europejskie w epoce oświecenia*, [w:] *Europa i świat w epoce oświeconego absolutyzmu*. Praca zbiorowa pod redakcją naukową J. Staszewskiego, Warszawa 1991, s. 134-166, 431 n.

Wolfgarten R., *Die Ikonographie der Maria in Rosenhag*, Bonn 1953.

Wolfstieg A., *Werden und Wesen der Freimaurerei*. Abteilung I, Bd. I: *Die allgemeine Entwicklung der politischen, geistigen, sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse vom 13. bis 18. Jahrhundert*, wyd. 2, Berlin 1923.

Yates F.A., *Aufklärung im Zeichen des Rosenkreuzes*, Stuttgart 1975.

Yates F.A., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago 1964.

Yates F.A., *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, London 1979.

Yates F.A., *Średniowieczna i renesansowa kabała chrześcijańska*. Tłum. A. Grzybek, „Ogród” 1991 (r. IV) nr 4 (8), s. 257-285.

Yates F.A., *Sztuka pamięci*, Warszawa 1977.

Yates F.A., *Theatre of the World*, London 1969.

Zieliński T., *Hermes Trismegistos*, Zamość 1922.

Zimmermann R.F., *Das Weltbild des jungen Goethe. Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts*, Bd.I: *Elemente und Fundamente*, München 1969.

INDEKS OSÓB I POSTACI*

- Abraham 60
Achatius Georg 176
Adam 32, 90, 145, 146, 148, 186, 207, 211, 212
Adam Kadmon 44
Adam Robert 219
Adami Tobias 76, 80, 176, 177
Adamson Henry 134
Addison Joseph 219
Adorno Theodore 96
Agnostus Ireneus zob. Grick Friedrich
Agrippa z Nettesheimu 43
Alban św. 135
Albert bp zob. Albert Wielki
Albert Wielki 35, 102, 155
Alcuin 83
Aleksander VI 36
Alsted Johann Heinrich 168
Alting Johann Henricus 91
Altingius zob. Alting
Ambrosius 174
Amphibal św. 135
Anchizes 209
Anderson James II, 206, 208, 211, 212, 214, 215, 218, 220-226
Anderson Matthiew Smith 12
Andreae Johann Valentin 14, 18-22, 48, 57-68, 75-86, 88-91, 93, 95.
97-102, 104, 105, 117, 121, 122, 125, 126, 144, 146, 153, 154, 157-159,
162, 165, 167, 169, 170, 174-177, 182, 184, 185, 187-189, 194
Anhalt-Dessau zob. Johann Georg I Anhalt-Dessau ks.
Anna Stuart 206, 207
Antychryst 63, 67, 83, 85, 101
Apolloniusz z Tyany 146, 165
Apulejusz (Lucius Apuleius) 36
Arnold Paul 12
Arnold z Villeneuve 35
Arystofanes 172
Arystoteles 35, 60, 86, 103, 155, 173, 179
Ashmole Elias 23, 120-122, 127-129, 131-133, 135, 144, 158, 160, 177,
188, 189, 199, 203, 217
Atenagoras 34
Aubrey John 136

- August, Brunszwiku i Luneburga ks. 22, 177
August, cesarz rzymski 220, 221
Augustyn (Aureliusz Augustyn) św. 35, 150, 154, 174
Austin Jane 216
- Backhouse William 120, 131, 160
Bacon Francis 68, 93-97, 123-126, 128, 130, 154-158, 170, 174, 188, 216
Bacon Roger 102, 155
Balcarres, lord 122
Balsamo Guiseppe 144
Barańczak Stanisław 31, 39, 143, 199
Barbaro Marc Antonio Daniele 221
Barles Jean 205
Barruel Angustin 10
Bartholan, potomek Jafeta 224
Bartier John 11
Basson Godfrey 101
Begemann Wilhelm 10, 23, 25
Belial zob. Antychryst
Benedykt XIV 11
Berengar z Tours 84
Besold Christoph 57, 75, 76, 174, 176
Bidembuch Wilhelm 176
Binder Dieter A. 11
Blagg Margaret 178
Bóhme Jacob 68, 90, 92, 124, 144
Boccalini Traiano 57, 58, 76, 77
Bodenstein Andreas 84, 85
Bonus Petrus 46
Borgia Rodrigo zob. Aleksander VI
Borthwick Richard 132
Bosch Hieronim 180
Boyle Richard 3rd Earl of Burlington 127, 216, 218-222
Boyle Robert 127, 128
Bramante Donato di Pasuccio d'Antonio 221, 223
Brauweiler Heinz 11
Brewer Hugh 131
Brotoffer Radtichs 145, 146
Browne Thomas 216
Bruno Giordano 34, 37-42, 48, 76, 95, 102, 155, 202
Buhle Johann Gottlieb 14, 15, 29, 186
Burke Edmund 227
Burlington zob. Boyle Richard 3rd Earl of Burlington

- Butterfield Herbert* 129
Buttlar Adrien von 12, 216, 217, 220
- Cagliostro zob. Balsamo Giuseppe
Campanella Thomas 64, 76, 77, 174, 177
Campis Julianus de zob. Sperber
Capella Marianus 148
Cardano Geronimo 151
Carlstadt zob. Bodenstein Andreas
Casaunobius Isaac 37
Casubion zob. Casaunobius
Chajń Leon 11
Champier Syphorien 36, 37
Chateaubriand François René de 225
Chevallier Pierre 11
Chmielowski Benedykt 5
Christian I Anhalt-Bernburg ks. 78, 79, 97, 98
Chrystus zob. Jezus Chrystus
Cicero Marcus Tullius 173
Clayton Robert 213
Colbert Jean Baptiste 170
Collier James 131
Collins Anthony 213
Coman św. 224
Comenius zob. Komensky Jan Amos
Comin John 224
Conning Hermann 37
Cooper Anthony Ashley earl of Shaftesbury 214, 216, 218
Cordovero Moses Ben Jakob 43
Courant Richard 152, 153
Cowley Abraham 39
Cromwell Oliver 23, 93, 119, 123, 127, 128, 131
Crucigerus Eusebius Christianus 84
Cyryl św. 34
- Da Fiore Joachim św. 46
Dante Alighieri 180
Dawid 36, 66, 76, 146
De Bry Johannes Theodore 21, 75, 79, 98, 101, 103
Dee John 39, 47, 50, 98, 102, 124, 126, 152
Dermott Laurence 212, 225
Desaguliers John Theophilus n, 204-206
Descartes René 94, 129, 150, 152, 155, 169

- Diana 100
Diofantos 151
Donne John 39
Dotzauer Winfried II
Drake Francis 218
Durer Albrecht 89, 180
Duns Jan Szkot 84, 150, 155
Durand David 206
- Edward IV 223
Eliade Mircea 36, 44, 129, 158
Elias Artysta 122
Eliasz 87
Elizeusz 87
Ellam John 131
Ellam Richard 131
Elstab Elisabeth 217
Elżbieta I Tudor 39, 93
Elżbieta Stuart 62, 79, 125
Empedokles 172
Eneasz 209, 210
Enoch 60
Epikur 173
Epstein Klaus 11
Eros 180
Esdras 145
Espagnet Jean de 117, 120, 168
Etaples Lefevre de 36
Eugenius Philalethes 122
Euklides 39, 126, 151
Evelin John 177
Everard John 41, 131, 122
Ewa 32
- Faivre Antoine* 12, 13
Faulhaber Johann 188
Faust Johannes 62
Fay Bernard 11
Feliks Minucjusz 35
Ferdynand Habsburg arcks. 79
Ferrari Luigi 151
Fianan św. 224
Ficino Marsilio 35

- Filip Piękny 13
Firmianus Laktancjusz 35
Fischer Michael W. 12, 15, 154
Florentinus de Valentia zob. Mógling Daniel
Fludd Robert 19-21, 79, 97, 98, 101-104, 114, 115, 118, 122-124, 127-129,
144, 146-149, 151, 154, 157, 180, 181, 186-188, 211
Fountaine Andrew earl of Pembroke 218
Franciscus Gometz zob. Grick Friedrich
Franciszek Stefan Lotaryński ks. 205
Frick Karl R.H. 12-14
Fryderyk IV Wittelsbach 78
Fryderyk V Wittelsbach 14, 61, 62, 78, 79, 91, 100, 125
Fuller B.A.G. 94, 172
- Galileusz (Galileo Galilei) 153
Gerhart Johann 85
Glanvill John 155
Goethe Johann Wolfgang 12, 15
Gould Robert F. 12
Gray Thomas 216
Grey William 132
Grick Friedrich 20, 21, 83, 89, 188, 189
Griessmann Valentine 84, 85
Grzegorz XI 84
Guinet Louis 12, 13
Gundalph bp Rochesteru 222
Gustaw Adolf Waza 125
- Haak Theodore 125, 127, 128
Habsburgowie 76, 77, 79, 81, 82, 85
Hamon William 132
Hardenberg Friedrich Leopold von (Novalis) 225
Hartlib Samuel 80, 90, 92, 115, 125-127, 149, 188
Harwitt John 128
Haselmeyer Adam 57, 77, 78
Hass Ludwik 12
Hawksmor Nicholas 226
Hazard Paul 9, 11
Henryk IV Bourbon zob. Henryk z Nawarry
Henryk z Nawarry (Henryk IV) 78
Herbert George 31, 143
Herkules 176
Hermes „Po Trzykroć Wielki” zob. Hermes Trismegistos

- Hermes Trismegistos 31, 32, 34-37, 60, 146, 160
Herodot 40
Herrera Abraham Kohen 43
Hess Tobias 57, 76, 174, 176
Heydon John 95, 123
Hezjod 33
Hintnem Johannes 84, 85
Hiram Abif 208-210, 220
Hólzel Abraham 176
Hohenheim Theophrastus Bombastus von 95, 122, 144
Home Randle the Third 133
Hiram Abi zob. Hiram Abif
Hus Jan 84
- Innocenty VII 36
Izydor z Sewillii 184
- Jafet 224
Jakub I Stuart 62, 93, 94, 96
Jakub II Stuart 18
Jan Chrzcielista 203
Jan Ewangelista św. 76, 116, 117, 145
Jan Kazimierz Waza 91
Jan Kazimierz Wittelsbach hr. 78
Jehowa 82, 97, 184, 185
Jennis Lucas 75, 101
Jerzy II, król Anglii 205
Jerzy II Rakoczy 91
Jezus Chrystus 34-36, 4°, 42, 46, 50, 59, 67, 83, 85, 104, 116, 122, 145.
147, 165, 171, 180-183, 186, 220
Johann Georg I Anhalt - Dessau ks. 145
Joly Alice 12
Jonadab 87
Jones Bernard E. 11
Jones Inigo 49, 217, 218, 221
Jonson Ben 49, 97
Jozue 146
Józef św. 117
Julianus de Campis zob. Sperber Julius
Julio Romano (wł. Giulio Pippi) 221
Jung Carl Gustav 44, 45, 47
Jupiter 49

- Kalwin 50, 117
Kant Immanuel 15, 169
Karol I Stuart 93, 117, 178
Karol II Stuart 121, 128, 133, 178
Karol Wielki 83
Kartezjusz zob. Descartes
Kepler Johannes 80
Kepiński Zdzisław 12, 13
Khunrath Heinrich 46
Kircher Athanasius 123
Kirk Robert z Aberfoill 136
Klemens XII 11
Komensky Jan Amos 68, 90-92, 115, 125-127, 144, 168, 185, 188
Krugeter Gustav 89
Kydryński Julian 75
- Labac (?) 221
Langley Batty 226
Lansius Tobias dr 176
Lantoin Albert 12, 13
Le Forestier Rene 12, 13
Lefranc Francois 10
Leibniz Gottfried Wilhelm 15, 168-170
Lennhoff Eugen 212
Leonardo da Vinci 94, 150
Lessing Gotthold Ephraim 15
Leszczyńscy 91
Libau Andreas 84-86
Libavius zob. Libau
Lilly William 128, 131
Lindsay Sophia 122
Littler Henry 131
Lochner Stephan 180
Locke John 219, 220
Lovejoy Arthur O. 9, 12
Ludwik XIII Bourbon 81
Lullus Raimundus 35
Luria Isaak 43
Luter Martin 38, 84, 85
Lyly John 122
- Mac-Nisius św. 224
Maciej Habsburg 79

- Mackenzie Georg 174, 175
Magirus David 176
Maier Michael 19-21, 50, 79, 97-101, 104, 115, 121, 123, 129, 144, 149, 150, 154, 157, 159-163, 165-167, 175, 182, 188
Mainwaring Henry 131
Mareaux Pierre des 206
Maria Dziewica 180
Maria Teresa, cesarzowa 205
Marlowe Christopher 75
Medici Cosimo de 35
Medyceusze 42
Mellor Alec 11
Menapio Franciscus Gendorp Gometz zob. Grick Friedrich
Menapius zob. Menapio
Mercury zob. Merkury
Mercurtio zob. Merkury
Merian Mattaus st. 98
Merianowie 79
Merkury 31, 34, 160
Mersenne Marin 20, 81, 104, 149, 152, 168
Mesjasz 42, 122, 220
Meung Jean de 180
Michał Anioł zob. Michelangelo Buonarroti (Buonarotti)
Michelangelo Buonarroti (Buonarotti) 221
Mickiewicz Adam 13
Mikołaj z Kuzy 150
Miller Sanderson 226
Milton John 57, 115
Miłosz Czesław 57, 115
Minor Jakob 12
Mogling Daniel 19, 89, 90, 144, 149, 151, 158, 159, 182, 184, 188
Moivre Abraham de 206
Mojżesz 36, 42, 60, 117, 146
Monro Thomas 216
Montagnu John 205, 206, 218
Monteskiusz zob. Montesquieu
Montesquieu Charles de Secondat 15
Morawski Stefan 227
Moray sir Robert 122, 123, 128, 130, 133, 177, 178, 199, 202, 203
Mornay Philippe de 37
Morus Thomas 64, 95, 125, 174
Mundus S. 81, 89

- Natan 87
Newton sir Isaac 15, 102, 104, 129, 130, 144, 150, 153, 188, 204, 206,
211, 213, 214, 221
Nigrinus Christophorus 84
Noah zob. Noe
Noahidzi 208
Noe 145, 207, 208, 212, 213
Norfolk hr. 121
Norton Thomas 121, 134
Nostradamus zob. Nostre-Dame Michel de
Nostre-Dame Michel de 79
Novalis zob. Hardenberg Friedrich Leopold von
Nowicki Andrzej 38
- O'Connor Roderick 224
Odaxus Georgius zob. Grick Friedrich
Oresme Mikołaj 150
Orfeusz 36, 165
Ossowska Maria 11
Ougthred William 128
- Palladio Andrea (właśc. Andrea di Piętro) 216, 218, 219, 221, 223
Panecjusz 173
Panofsky Erwin 10
Paracelsus zob. Hohenheim
Paraeus David 90, 91
Patryk św. 224
Paweł św. 122, 145, 180
Pearson John 128
Pell John 126, 188
Penket Richard 131
Pennel John 208, 224, 225
Perykydes z Syros 172
Petrarca Francesco 35
Petrarka zob. Petrarca
Petty William 126-128, 188
Pevsner Nikolaus 226
Pico delia Mirandola Giovanni 35, 36, 42, 77, 173
Pitagoras 36, 42, 60, 103, 165, 207, 209
Pius VI 11
Platon 33, 35, 36, 42, 46, 60, 150, 172, 217, 218
Plethon 173
Pliniusz Starszy 179

- Plot Robert 135, 136, 173, 174
Plotyn 33, 35, 174
Poimandres 32
Poniatowski Stanisław August zob. Stanisław August
Posejdoniusz 173
Prichard Samuel 25, 208
Procopius Johannes zob. Grick Friedrich
Przybylski Ryszard 217
Publius Vergilius Maro 209
- Radziwiłłowie 21, 63
Rafael (właśc. Raffaello Santi) 221
Rami Petrus 83
Reinalter Helmut II
Remckingen Wilhelm 177
Reuchlin Johannes 43
Risnerus Fridericus 83
Roe Thomas 125
Rosenkreuz Christian 20, 25, 57-61, 63-68, 80-87, 89, 93, 95, 99, 102, 116, 121-123, 127, 153, 127, 159, 161, 162, 165-167, 170, 176, 179, 181-185, 215
Rosenroth Knorr von 43
Rossi Paolo 96
Rostius Georg 84
Rostworowski Emanuel M. 12
Rousseau Jean-Jacques 15
Rudolf II Habsburg 38, 47, 75, 77, 97
Rykwert Joseph 12, 216, 217, 220, 222
- Sachsen-Altenburg książęta 177
Salomon 60, 87, 117, 146, 208, 220
Sangallo Guliano (?) da (właśc. Giamberti) 221
Sankey Richard 131
Sansovino Andrea (?) (właśc. Contucci) 221
Sarug Israel 43
Sayer Anthony 203
Scamozzi Vincenzo 221
Scanlain Patrick 224
Schenkel Gotthilf 11
Scherman Johann 176
Schick Hans 11, 21, 22, 84, 89
Schilling Heinrich 176
Schneider Ferdinand Josef 12

- Scholem Gershom 44
Schongauer Martin 180
Schott Gerhard 221
Schweighart Theophil zob. Mögling Daniel
Scipione del Ferro 151
Scopenius Bartholomaeus 91
Sculteus Abraham 91
Sem 145
Seneka 173
Senex John 221
Serini Karol 11
Serlio Sebastiano 221
Sędziwój Michał 129
Shadbolt Thomas 132
Shaftesbury zob. Cooper Anthony Ashley
Shakespeare William 34
Shorthose John 132
Shorthose Thomas 132
Sigalion (Harpocrates) 161
Sinko Zofia 231
Sivertus Johannes 84
Smith William 225
Somner of Canterbury William 217
Spencer Herbert 9
Spenser Edmund 34, 122, 181
Sperber Julius 93, 145, 147, 165
Spinoza Baruch 153
Stanisław August Poniatowski 144
Stanton William 132
Stapulensis Faber zob. Etaples
Stevenson David 12-14, 18, 49, 178, 200, 202, 203
Stuartowie 12, 78, 178, 205, 218
Stuckeley William 204, 217, 218
Studion Simon 76, 188
Suckling John 216
Swieżawski Stefan 150
Sybilla 209
Szatan zob. Antychryst
Szekspir zob. Shakespeare
Szymon Mag 145
- Tartaglia Niccolo 151
Tat, syn Hermes Trismegistosa 31

- Taylor Jeremy 174, 175
Taylour Samvell 132
Tertulian 35
Thompson John 132
Thoresby of Leeds Ralph 217
Toland John 213
Tomasz św. 103, 154
Toth 31
Toynbee Arnold Joseph 9
Tritheim Johann 42
Trithemius zob. Tritheim
Tschirnccsus Valentinus 93
Turner William 216
- Ujejski Józef* 11
- Valeriano Pierio 34
Valla Lorenzo 35
Vanbrugh John 226
Vaughan Henry 122, 199
Vaughan Thomas 122, 123, 129
Verulam zob. Bacon Francis
Viatte Auguste 13
Vieta François (Viète) 151
Vignola Giacomo Barozzi da 221
Vischer Johann 176
Viterbo Egidio de 35
Vitruvius Pollio 222, 223
- Waindford esq. 132
Walpole Horace 216, 217, 220, 226
Warton Joseph 217
Warton Thomas 128, 217
Warton Thomas, syn Wartona Thomasa 217
Watson William 223
Wawrzyniec Św. 49
Webster John 124, 188
Welling Heinrich 176
Wense Wilhelm von 76, 80, 176, 177
Wenus 180
Wergiliusz zob. Publius Vergilius Maro
Werner Zacharias 12
Wessel Wilhelm 21

- Wharton Philipp ks. 205
Wharton Thomas 188
Wied Johann 176
Wiklif John 84, 85
Wilhelm III Orański 206
Wilhelm Rufus 222
Wilhelm V Hessen-Kassel 22
Wilhelm Zdobywca 222
Wilkins John bp 127, 188
Wilson William 132
Wirth Oswald 12
Wise Thomas 132
Wise William 132
Witruwiusz zob. Vitruvius Pollio
Wittelsbachowie 78
Wolfstieg August 11
Woodman William 132
Wren Christopher 127, 128, 206, 226
Wycliffe zob. Wiklif
- Yates Frances A.* 14, 15, 39, 41, 61, 62, 100
Young Nicholas 132
- Zachariasz 145
Zaratustra zob. Zoroaster
Zimmermann Rolf Christian 13
Zoroaster 36, 208
Zwingli Ulrich 85

* Nazwiska autorów opracowań cytowanych w tekście wyróżniono kursywą

SPIS ILUSTRACJI

1. *Coniunctio sive Coitus*, emblemat z: *Rosarium Philosophirum*, b.m.r.w [ok. 1560], ze zbiorów autora
2. *Rebis*, rycina z: H. Jamsthaler, *Viatorium Spagyricum*, Frankfurt 1626
3. *Alegoria kamienia filozoficznego*, rycina z: J.D. Mylius, *Anatomia auri*, Francofurti 1628
4. *Siedem Sublimacji Natury*, rycina z: J.D. Mylius, *Anatomia auri*, Francofurti 1628
5. *Cztery filary Kabały*, rycina z: S. Michelspacher, *Cabala, Spiegel der Kunst und Natur*, Augsburg 1616
6. *Alchemicy*, strona tytułowa z: M. Maier, *Tripus Aureus, Hoc est, Très tractatus chymici selectissimi*, Francofurti 1618
7. Strona tytułowa z: M. Maier, *Atalanta fugiens, hoc est, Emblemata nova de secretis Naturae Chymica*, Oppenheimii 1618
8. Portret Michaela Maiera, rycina z: M. Maier, *Atalanta fugiens, hoc est, Emblemata nova de secretis Naturae Chymica*, Oppenheimii 1618
9. *Alchemia i architektura*, emblemat nr VIII z: M. Maier, *Atalanta fugiens, hoc est, Emblemata nova de secretis Naturae Chymica*, Oppenheimii 1618
10. *Alchemia i geometria*, emblemat nr XXI z: M. Maier, *Atalanta fugiens, hoc est, Emblemata nova de secretis Naturae Chymica*, Oppenheimii 1618
11. *Śladami Natury*, emblemat nr XLII z: M. Maier, *Atalanta fugiens, hoc est, Emblemata nova de secretis Naturae Chymica*, Oppenheimii 1618
12. *Oto Smok pożerający własny ogon*, emblemat nr XIV z: M. Maier, *Atalanta fugiens, hoc est, Emblemata nova de secretis Naturae Chymica*, Oppenheimii 1618
13. *Wilk pożerający Króla, a po samospalemu przywracający go do życia*, emblemat nr XXIV z: M. Maier, *Atalanta fugiens, hoc est, Emblemata nova de secretis Naturae Chymica*, Oppenheimii 1618
14. *Ten, kto bez klucza próbuje dostać się do ogrodu różanego, jest jak człowiek bez stóp usiłujący chodzić*, emblemat nr XXVII z: M. Maier, *Atalanta fugiens, hoc est, Emblemata nova de secretis Naturae Chymica*, Oppenheimii 1618
15. Strona tytułowa z: M. Maier, *Symbola Aureae Mensae duodecim nationem*, Francofurti 1617
16. Strona tytułowa z: R. Fludd, *Utriusque Cosmi Maioris scilicet et Minoris Metaphistica, Physica atque Technica Historia*, Oppenheimii 1617
17. *Zwierciadło całej Natury oraz wizerunek Sztuki*, rycina z: R. Fludd, *Utriusque Cosmi Maioris scilicet et Minoris Metaphistica, Physica atque Technica Hxstona*, Oppenheimii 1617
18. *Niewidzialne kolegium bractwa Różokrzyżowców*, rycina z: T. Schweighardt [właśc. D. Mögling], *Speculum Sophicum Rhodo-Stauroticum*, Franckfurt 1618
19. *Adept alchemii kłęzący przed mistrzem*, rycina z: E. Ashmole, *Theatrum chemicum britannicum*, b.m.w. 1652
20. *Budowniczy Świątyni Salomona*, ilustracja z: *Gründliche Nachricht von den Frey-Maurern*, Franckfurt 1738

SPIS TREŚCI

I. PRZEDMIOT PRACY I PROBLEMY BADAWCZE	
1. „Sztuka królewska”: w poszukiwaniu definicji i genezy zjawiska	5
2. „Sztuka królewska” jako problem historiograficzny.	9
3. „Sztuka królewska” wobec kryzysów XVII i XVIII w. Główne tezy pracy . . .	16
4. Źródła i ich interpretacja.....	19
II. ŚWIAT RENESANSOWEJ HETERODOKSJI	
1. „Corpus Hermeticum”: teologia heroizmu.	31
2. W kręgu humanizmu: recepcja myśli hermetycznej i neoplatonickiej.	34
3. „Bohaterski entuzjazm” Giordana Bruna: antropologia hermetyczna.	37
4. Mit Egiptu i „religia prywatna”.	39
5. Kabała chrześcijańska i alchemia.	41
6. Hermetyzm jako system symboliczny	44
7. Heterodoksja epoki Renesansu: religijna transformacja czy kryzys świadomości . . .	50
III. „GENERALNA REFORMACJA CAŁEGO SZEROKIEGO ŚWIATA”. JOHANN VALENTIN ANDREAS I JEGO PROGRAM	
1. Manifesty „Fama” i „Confessio”.	57
2. „Chemiczne zaślubiny”, „Turbo” i problem samopoznania.....	61
3. „Der Turm von Babel”: reakcja na europejski rozgłos manifestów. „Christianopolis”.	63
4. „Niewidzialne kolegium”: próba przezwyciężenia kryzysu filozofii hermetycznej) .	67
IV. „FAMA BRACTWA R.C.” DZIAŁALNOŚĆ I PIŚMIENICTWO „STARSZYCH” RÓZOKRZYŻOWCÓW	
1. Uczony krąg wirtembersko-palatynacki	75
2. Przeciwnicy Habsburgów we Włoszech i w Niemczech.	77
3. „Mania Różokrzyżowców” i jej przeciwnicy	
4. Zwolennicy programu w Niemczech	
5. Anglia: Francis Bacon	93
6. Anglia: Michael Maier i Robert Fludd	97
V. OD „NIEWIDZIALNEGO KOLEGIUM” DO AKADEMII NAUK I ŁÓŻ WOLNOMULARSKICH	
1. Stowarzyszenie Słońca w Znaku Barana. Elias Ashmole.	115
2. Przełom połowy XVII w. Angielska i szkocka gałąź Różokrzyżowców.	121
3. Prehistoria Royal Society.	125
4. Izaak Newton Różokrzyżowcem?	
5. Różokrzyżowcy w lożach muratorów.....	130
VI. KATEGORIE POJĘCIOWE A ZASADY PROGRAMU RÓZOKRZYŻOWCÓW	
1. Alchemia duchowa i dwa objawienia.	143
2. Język uniwersalny: matematyka.	149
3. Proces postępu.	153
4. Tajemnica i symbol.....	158
5. Związek tajny jako związek inicjacyjny.....	163
6. Tajemnica a postęp wiedzy.....	168
7. Kult przyjaźni	171

8. Symbolika związku: „róża i krzyż”	179
9. Symbolika związku: „niewidzialny ginach” i jego budowniczy.	182
10. Erudycja jako typ poznania.	187

VII. WIELKA ŁOŻA LONDYNU I JEJ SYSTEM

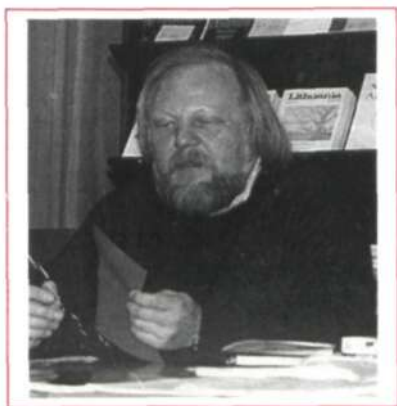
1. Łoże szkockie - brakujące ogniwo w historii wczesnego wolnomularstwa spekulatywnego?	199
2. Powstanie Wielkiej Łoży Londynu	203
3. Spadkobierczyni tradycji hermetycznej.	207
4. „Religia, co do której zgadzają się wszyscy ludzie” - alternatywa religijna . . .	211
5. „Dżentelmeni najwyższej próby” - alternatywa społeczna.	213
6. „Dilettanti”, masoni i nowa wrażliwość.	216
7. Wolnomularstwo brytyjskie i sztuka architektury.	220
ZUSAMMENFASSUNG.	233
ILUSTRACJE	237
BIBLIOGRAFIA	257
INDEKS OSÓB I POSTACI	275
SPIS ILUSTRACJI	289
SPIS TREŚCI	291

Wydawnictwo Bellona
00-950 Warszawa, ul. Grzybowska 77
tel. 20-42-72; 68-33-093
Wydawnictwa Fundacji „Historia pro Futuro
00-272 Warszawa, Rynek Starego Miasta 29/31
tel./fax 31-63-41

ORDO EX CHAO - „Ład z Chaosu”. Ta pradawna formuła kosmologiczna, w epoce nowożytnej upowszechniona przez adeptów wiedzy tajemnej, do dziś pozostaje dewizą wielu systemów masonskich. Czy związki pomiędzy masonerią a sięgającą odległej przeszłości tradycją hermetyczną są przypadkowe?

Jak sądzi wielu historyków, twórcy nowoczesnego, tak zwanego spekulatywnego, wolnomularstwa byli zwolennikami filozofii hermetycznej, szczególnie zaś alchemii duchowej. Czy wnieśli oni do zasad i rytuałów masonerii coś więcej niż intrygujące swą tajemniczością znaki i symbole?

Na te i inne pytania odpowiada książka Tadeusza Cegielskiego, w której autor interpretuje teksty siedemnastowiecznych Różokrzyżowców. Wykazuje on, że przedstawiciele tego ruchu intelektualnego sformułowali ambitny program religijnej, naukowej i politycznej reformy oraz stworzyli ideę tajnego związku uczonych, zdolnego program ów zrealizować. Dowodzi, że utopijny program Różokrzyżowców przejęło wolnomularstwo, modyfikując go wszakże i przykrawając do możliwości mieszczańskiego społeczeństwa Anglii przełomu XVII i XVIII wieku.



Tadeusz CEGIELSKI, ur. 1948 w Krakowie, historyk dziejów nowożytnych i europejskiego Oświecenia; pracownik Instytutu Historycznego Uniwersytetu Warszawskiego i redaktor naczelnego kwartalnika „Ars Regia”, poświęconego wolnomularstwu. Wspólnie z Łukaszem Kądziałą opublikował *Rozbiory Polski, 1772-1793-1795* (Warszawa 1990). Czytelnikowi znany jest również z prac na temat dziejów Niemiec, a także wydanych w 1992 r. *Sekretów masonów*.