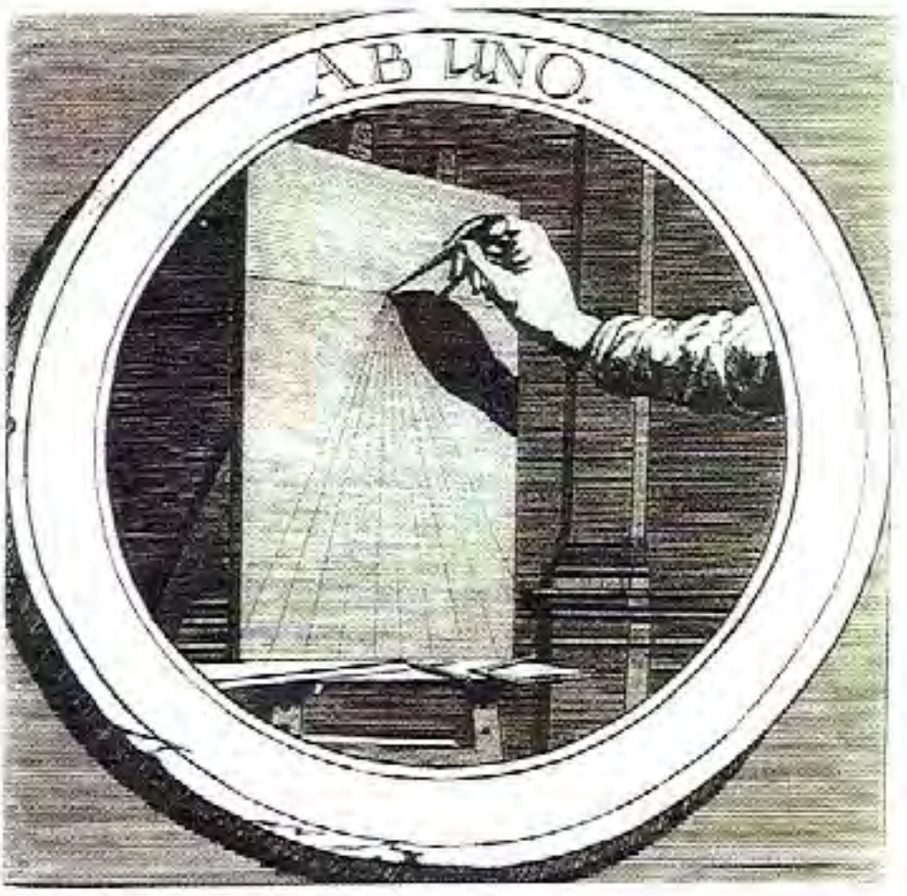
ISSN 1230-1442

ARS REGIA



ROK VII/VIII (1998/1999)
Nr 13/14

**CZASOPISMO POŚWIĘCONE
MYŚLI I HISTORII WOLNOMULARSTWA**

WARSZAWA 2000

ARS REGIA

NR 13/14 ROK VII/VIII (1998/1999)

CZASOPISMO POŚWIĘCONE MYŚLI I HISTORII WOLNOMULARSTWA

WARSZAWA 2000

W NUMERZE:

STUDIA

Łukasz Niesiołowski-Spanó – Mit kosmogoniczny Księgi Rodzaju 9

Tadeusz Cegielski – W zenicie Oświecenia. Jansenizm na dworze papieskim, cesarskim i w lożach wolnomularskich – zarys problematyki 39

Michał Otorowski – „Rękopis znaleziony w Saragossie" jako Księga i gra inicjacyjna 49

Anna Dziedzic – Indywidualność i wspólnota w myśli Edwarda Abramowskiego 69

MATERIAŁY

Ludwik Hass – Wolnomularze polscy w lożach Zachodu (dwie pierwsze dekady XIX wieku) 131

Marek Bratuń – Generał Józef Mniszech wolnomularzem. Nieznany list Józefa Mniszcha do Kazimierza Rzewuskiego 231

André Buscail – Sekrety i ich zdrada 239

Konferencja światowa DURS, Lozanna 1995. Wystąpienie Rady Najwyższej 33° Belgii. Idea Zakonu, jego cele, sens istnienia, misja, problemy, przed którymi staje i proponowane rozwiązania 253

PREZENTACJE

Jerzy Rohoziński – Krajobraz po bitwie. 50 lat po odkryciach w Qumran 259

KRONIKA

Doroczne Konwenty Wielkiej Loży Narodowej Polski (1998, 1999) – *Redakcja* 271

Wielka Loża Narodowa Polski powraca do swej historycznej siedziby – *T.C.* 271

Wizyty w Polsce Wielkiego Mistrza Wielkiej Loży Rosji – *T. C.* 272

„Ala ma kota". Pamięci Mariana Falskiego – *Tadeusz Cegielski* 272

Polowanie na masonów? – *Jan Pasterz* 275

400 lat najstarszej loży świata – *T.C.* 276

Pięćdziesięciolecie Wielkiej Loży Dawnych, Wolnych i Uznanych Mularzy Niemiec (A. F. u. A. M.) 1949–1999 – *J. P.* 277

10 lat odrodzonej Symbolicznej Wielkiej Loży Węgier – *Redakcja* 278

Wybory Wielkiego Mistrza Wielkiej Loży Austrii – *T. C.* 278

Nowy Wielki Mistrz Zakonu Szwedzkich Wolnomularzy – *Piotr Cegielski* 279

RECENZJE, NOTY, ZAPISKI

Katarzyna K o p i a s – Ł o k u c i e j e w s k a, Włodzimierz H. Z y l b e r t a l, Homo Divinatus. Nowe spojrzenie na „nauki tajemne" – *Anna Dziedzic* 281

Herbert K e s s l e r, Philosophie als Lebenkunst – *Anna Dziedzic* 282

Mircea E l i a d e, Inicjacje, obrzędy, stowarzyszenia tajemne – *Łukasz Niesiołowski-Spanò* 285

Peter Berresford E l l i s, Druidzi – *Michał Otorowski* 287

Micha B r u m l i k, Gnostycy. Marzenie o samozbawieniu człowieka – *Jerzy Prokopiuk* 288

Roman B u g a j, Hermetyzm – *Michał Otorowski* 289

Stanisław G u l i ń s k i, Alewizm i bektaszyzm. Historia i rytuał – *Jerzy Rohoziński* 289

Roland E d i g h o f f e r, Różokrzyżowcy – *Michał Otorowski* 291

Norbert W ó j t o w i c z [red.], Sztuka królewska. Historia i myśl wolnomularstwa na przestrzeni dziejów – *Michał Otorowski* 292

Jan D o k t ó r, Śladami Mesjasza Apostaty – *Tadeusz Cegielski* 293

Jerzy P r o k o p i u k, Labirynty herezji – *Mariusz Dobkowski* 298

Piotr C e g i e l s k i, Filmowcy w fartuszkach – *Tadeusz Cegielski* 299

ARS REGIA – CZASOPISMO POŚWIĘCONE MYŚLI I HISTORII WOLNOMULARSTWA

Warszawa, luty 2000, rok VII/VIII (1998/1999), nr 13/14
‚Klio' Sp. z o.o. 00-272 Warszawa, Rynek Starego Miasta 29/31
Copyright 2000 by ‚Klio' Sp. z o.o. Wszelkie prawa zastrzeżone
ISSN 1230-1442

Redaguje zespół: Tadeusz CEGIELSKI (redaktor), Anna DZIEDZIC, Włodzimierz LENGAUER, Janusz MACIEJEWSKI, Michał OTOROWSKI, Piotr PAZIŃSKI (sekretarz), Jerzy ROHOZIŃSKI, Krzysztof SKWIERCZYŃSKI, Elżbieta WICHROWSKA

Adres Redakcji: 00-758 Warszawa, ul. Sulkiewicza 7/16
Tel./fax: (22) 841-68-48
E-mail: arsregia@home.pl www.arsregia.home.pl

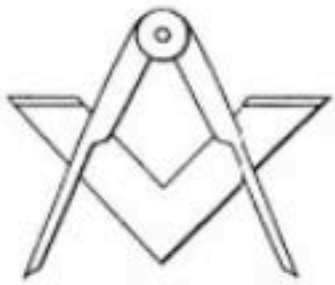
Kolportaż na terenie RP: „Klio" Sp. z o.o.
Skr. Pocztowa 30, 05-510 Konstancin-Jeziorna
Tel./fax: (22) 841-68-48
E-mail: arsregia@home.pl www.arsregia.home.pl
Konto: ‚Klio' Sp. z o.o. BSK S.A. O/Warszawa Filia Belwederska 20/22
10501054 – 2204463737 (z dopiskiem „ARS REGIA")

Zlecenia zagraniczne prosimy kierować na adres:
Polnische Buchhandlung
Burggasse 22, A-1070 Wien, Austria
Tel. & Fax (+431) 526 31 14
E-mail: polbook@via.at
www.ksiegarnia-polska.com

Projekt winiety: Maciej Tomasz Kozłowski
Projekt okładki: Michał Otorowski

Skład: „SOKO" s.c., 02-263 Warszawa, ul. Saperów 3, tel. (22) 845-51-35.
Druk i oprawa: Drukarnia Janusz Bieszczad, 03-660 Warszawa, ul. Mostowicka 2, tel. 678-55-33

Cena: 48,00 zł



ARS REGIA

VOLUME VII/VIII (1998/1999) Nº 13/14

JOURNAL FOR IDEA AND HISTORY OF FREEMASONRY
WARSAW 2000

CONTENTS

STUDIES

Łukasz Niesiołowski–Spanò – Cosmogonic Myth in the Book of Genesis 9

Tadeusz Cegielski – At the Enlightenment's Zenith. Jansenism at the Papal and Imperial Courts, also in Masonic Lodges 39

Michał Otorowski – „The Manuscript Found in Saragossa" as a Book and as an Initiation Game 49

Anna Dziedzic – Individuality and Community in Edward Abramowski's System 69

SOURCES

Ludwik Hass – Polish Freemasons in Western Lodges (Two First Decades of the 19th Century) 131

Marek Bratuń – General Józef Mniszech as a Freemason. Unknown Letter by Józef Mniszech to Kazimierz Rzewuski. 231

André Buscail – Secrets and its Betrayal 239

The World Conference of DURS, Lausanne 1995. Supreme Council of Belgium Pronouncement. Conception of the Order, Its Points, Sens, Mission, and Problems to Resolve 253

INTRODUCTIONS

Jerzy Rohoziński – Battle–aftermatch. Fifty Years after the Discovery in Qumran 259

CHRONICLE

Annual Meetings of the National Grand Lodge of Poland (1998, 1999) – *Editorial* 271

National Grand Lodge of Poland Comes Back to Its Historical Seat – *T.C.* 271

The Grand Master of the Grand Lodge of Russia Visits in Poland – *T.C.* 272

„Ala ma kota" („Alice has a Cat"). In Memory of Marian Falski – *Tadeusz Cegielski* 272

Hunting Freemasons? – *Jan Pasterz* 275

Fourcentenary Anniversary of the Oldest Lodge – *T. C.* 276

Fifty Years Anniversary of the Grand Lodge of Ancient, Free and Accepted Masons of Germany (A. F. u. A. M.) 1949 – 1999 – *J.P.* 277

Ten Years of the Symbolic Grand Lodge of Hungary Rebom – *Editorial* 278

Election of the Grand Master of the Grand Lodge of Austria – *T. C.* 278

New Elected Grand Master of the Order of Swedish Freemasons – *Piotr Cegielski* 279

REVIEW OF BOOKS, NOTES, MISCELLANEOUS

Katarzyna Kopias – Łokuciejewska, Włodzimierz H. Zylbertal, Homo Divinatus. Nowe spojrzenie na „nauki tajemne" (Homo Divinatus. New Look on „Hermetic Sciences") – *Anna Dziedzic* 281

Herbert K e s s l e r, Philosophie als Lebenkunst (Philosophy as an Art of Living) – *Anna Dziedzic* 282

Mircea E l i a d e, Inicjacje, obrzędy, stowarzyszenia tajemne (Initiations, Rites, Secret Associations) – *Łukasz Niesiołowski–Spanò* 285

Peter Berresford E l l i s, Druidzi (Druids) – *Michał Otorowski* 287

Micha B r u m l i k, Gnostycy. Marzenie o samozbawieniu człowieka (Gnostics. Dream about the Human's Selfsalvation) – *Jerzy Prokopiuk* 288

Roman B u g a j, Hermetyzm (Hermetism) – *Michał Otorowski* 289

Stanisław G u l i ń s k i, Alewizm i bektaszyzm. Historia i rytuały (Alevism and Bektasim. History and Rituals) – *Jerzy Rohoziński* 289

Roland E d i g h o f f e r, Różokrzyżowcy (Rosicrucians) – *Michał Otorowski* 291

Norbert Wójtowicz [red.], Sztuka królewska. Historia i myśl wolnomularstwa na przestrzeni dziejów (The Royal Art. History and Idea of Freemasonry through the Ages) – *Michał Otorowski* 292

Jan Doktór, Śladami Mesjasza Apostaty (Following the Apostate Messiah) – *Tadeusz Cegielski* 293

Jerzy Prokopiuk, Labirynty herezji (Labyrinths of Heresies) – *Mariusz Dobkowski* 298

Piotr C e g i e l s k i, Filmowcy w fartuszkach (People of Cinema in Aprons) – *Tadeusz Cegielski* 299

STUDIA

Łukasz Niesiołowski - Spanò (*Warszawa*)

MIT KOSMOGONICZNY KSIĘGI RODZAJU

Każda kultura posiada własne wyobrażenia o pochodzeniu świata, praprzyczynie i pierwszych bytach, które dały początek ludziom. W bardzo wielu przypadkach kosmogonia zazębia się z teogonią i antropogonią, i jest to w pełni zrozumiałe biorąc pod uwagę stawiane sobie pytania: skąd pochodzi nasz świat? Od kiedy istnieją Bogowie? Jak powstali ludzie?

Pytania o pochodzenie jest typowe dla jednostki, która przez pytania o dziadka i pradziadka chce dociec swoich korzeni, chce przez odniesienie do przeszłości określić sama siebie. Pytania takie charakterystyczne są i dla dużych społeczności, które choć nie formułują *explicite* zdań pytających, zastanawiają się nad początkami i przyczynami. Taka ciekawość owocuje wyobrażeniami, mitami, legendami, podaniami, czy wreszcie historiami *par excelence*, spisanymi w Świętych księgach.

Analiza tekstów biblijnych przysparza wielu kłopotów, a kłopoty te zaczynają się już na poziomie podstawowej terminologii. Wynika to oczywiście z żywej tradycji religijnej, która niejako wymusza konfesyjny stosunek do tekstu za którym stoi Boski „autorytet". Naukowa analiza musi być jednak wolna od religijnych naleciałości, które oddalają badacza od obiektywizmu, już choćby poprzez narzucenie mu konkretnej terminologii. Żadna terminologia nie jest bowiem obojętna znaczeniowo, a jej wewnętrzna semantyka określa w momencie startu, jeśli nie efekt końcowy to przynajmniej drogę ku niemu. Religijna terminologia zawiera w sobie znaczenia, których nie sposób zignorować, ponieważ istnieją w tradycji i oddziałowują na ich użytkownika, często niezależnie i bez jego świadomości. Wydawałoby się, że najprostszym rozwiązaniem będzie posłużenie się terminologią naukową, której wewnętrzne znaczenia są dobrze zdefiniowane. Kłopot polega na tym, że nie istnieje w biblistyce jedna „unaukowiona" terminologia, posługiwanie się którą oznaczałoby odcięcie się od języka analizy konfesyjnej. Każda nowa szkoła biblistyczna tworzy nową terminologię lub wybiera spośród starych w sposób arbitralny. Sytuację komplikuje jeszcze fakt, że biblistyka wchodziła w mariaże z innymi dziedzinami nauki, a każda z nich wnosiła własne słownictwo wraz z całym bagażem jego znaczeń. Tak zatem spotkać się można z socjo-biblistyką, archeo-biblistyką czy etno-biblistyką, i w konsekwencji odpowiednio z ich terminologiami.

Powyższe zastrzeżenia wymagają bym wytłumaczył się z tytułowego określenia - mit kosmogoniczny. Użyłem tego określenia ze świadomością, że nie jest ono proste w opisie i interpretacji. Jest jednak precyzyjne. Mit jest pojęciem wymykającym się jednolitej definicji, gdyż zbyt liczne próby jego definiowania, kolejno kwestionowane i wypierane przez nowe, pozostawiają wrażenie chaosu i niekonsekwencji. Można jednak wyodrębnić grupę określeń, które wydają się trafne w odniesieniu do mitu. Jest zatem mit zjawiskiem społecznym, pozostającym w bezpośrednim związku z *sacrum*, a jego wyróżnikiem jest funkcja jaką pełni i rola jaką się mu przypisuje. Niezależnie czy mit pozostaje przekazywany w tradycji ustnej, czy zostaje spisany i traktowany jako święty, niezmiennie odróżnia się od innych tekstów, tym jak odnoszą się do niego członkowie społeczności w której funkcjonuje oraz trwałością funkcji czy to etiologicznej (jak w wypadku kosmogonii), czy np. eschatologicznej. Właśnie etiologiczna funkcja mitu kosmogonicznego zawarta jest najpełniej w eliadowskiej definicji mitu: „Mit opowiada historię świętą; opisuje wydarzenie, które miało miejsce w czasie pierwotnym, w czasie legendarnych początków. Innymi słowy, mit opowiada jak, dzięki działaniom bytów ponadnaturalnych, jakaś rzeczywistość została powołana do istnienia (...)" .[1]

Pierwszy rozdział księgi Rodzaju bardzo często był poddawany analizie, często był komentowany. Opracowania te były, tak jak i cała biblistyka, związane z szerszym nurtem życia społecznego, intelektualnego i naukowego swoich epok. Tak zatem pojawiają się interpretacje teologiczne, mające na celu pokazywanie istoty, ale częściej - wielkości Boga, który wówczas stawał się „głównym bohaterem" takiej analizy. Dużą grupę opracowań stanowią polemiki z wypowiedziami, które opierając się na zdobyczach nauk przyrodniczych, podważały autentyczność i prawdziwość, opisanych w księdze Rodzaju wydarzeń. I te opracowania, w których podejmowano dyskusję z opracowaniami „scientystycznymi" i te wpisujące się w teologiczny (lub teologizujący) nurt analizy kosmogonii biblijnej nie przynoszą wiele znaczącego materiału. Dopiero opracowania rozwijające się wraz z nowoczesnym religioznawstwem i odnoszące się do osiągnięć etnologii i antropologii kulturowej, wnoszą wiele ciekawego do prac nad kosmogonią biblijną.

Jednym z pierwszych badaczy zajmujących się mitologią biblijną był słynny badacz Islamu Ignaz Goldziher (*Der Mythos bei den Hebraern und seine geschichtliche Entwickelung*, Lipsk 1876; wydanie angielskie - 1877).[2] Stał on na stanowisku, że przed tekstem Biblii istniała starsza warstwa mityczna. Popularna w jego czasach szkoła mitoznawstwa, polegająca na doszukiwaniu się w mitach wpływu zjawisk przyrodniczych, a zwłaszcza ciał niebieskich, dała o sobie znać w pojawiających się w jego książce uwagach na temat roli Księżyca i Słońca.

Drugim badaczem Biblii, którego wkładu nie sposób przecenić jest Hermann Gunkel. Spośród wielu opracowań tego autora najważniejsze dla nas pozostaje, wielokrotnie od początków naszego wieku wznawiana, *Genesis*.

Główną myślą pojawiającą się pracach Gunkel'a jest założenie, że mity są młodsze od tradycji ludowej. Tak w jego opracowaniach, jak i u jego uczniów (np. Gressmann'a i Schmidt'a) nacisk położony zostaje na werbalną zawartość mitu z pominięciem roli rytuału. Gunkel traktował mit jak „opowieść o bogach" i dla tej właśnie przyczyny wiele miejsca poświęcił stworzeniu.

Następny znaczący krok na drodze rozwoju biblistyki łączy się z aktywnością tzw. brytyjskiej „Myth and Ritual School". Jedną z ważniejszych postaci tej „szkoły" był Samuel Henry Hooke.[3] Jego podejście do Biblii zawierało w sobie elementy klasycznej egzegezy, antropologii i etnologii, a wpływy m.in. Frazera były widoczne w sposób oczywisty. Zasadniczą zmianą jaką wniósł Hooke jest takie definiowanie mitu, gdzie wielką rolę zaczyna odgrywać rytuał.

Innym ważnym prądem biblistyki stała się tzw. szkoła skandynawska. Jej przedstawiciele pozostając pod wpływem „szkoły" brytyjskiej oraz takich postaci jak Mowinckel czy Pedersen rozwinęli niezależną szkołę koncentrującą się głównie na lingwistyce języków semickich oraz kultur tych ludów, a w mniejszym stopniu na antropologii, etnologii czy religioznawstwie.[4]

Trzeba przyznać, że choć współczesna biblistyka przyjęła zdobycze antropologii, etnologii czy religioznawstwa,[5] to nadal pozostaje odrębną dziedziną nauki, co prawdopodobnie spowodowane jest silnym wpływem literatury konfesyjnej na świadomość badawczą.

Tekst, którym się zajmuję, czyli Rdz.1,1 – 2,4a, jest zgodnie uznawany za całość jednorodną. Należy do grupy tekstów biblijnych łączonych z tradycją kapłańską (P).[6] Tekst ten, w formie obecnej, powstał po okresie niewoli babilońskiej.[7] Moja teza opiera się na przekonaniu, że tradycja kapłańska, z której pochodzi omawiany tekst, czerpała ze źródeł starszych, że u podstaw wyobrażeń z księgi Rodzaju istniała starsza warstwa mityczna. Przed powstaniem tego tekstu, kosmogonia jako nieodłączny element wierzeń, nie mogła znajdować się jedynie we wzmiankach rozrzuconych w tekście Biblii. Musiał istnieć jakiś pierwotny mit kosmogoniczny. Jedynym wytłumaczeniem dla chronologii powstawania tekstów biblijnych jest uznanie, że tradycja kapłańska, to w dużej mierze praca redakcyjna na materiale starszym.

Fragment księgi Rodzaju 1,1-2,4a zawiera w sobie opis stworzenia. Przez sam fakt umieszczenia go na początku Tory, dali redaktorzy wyraz wagi, jaki tekst ten posiada. Kosmogonia, a więc opisanie początków, *ex definitione* znajdować się winna na początku świętej księgi. Analogiczną rolę pełni kosmogonia w społeczeństwach pierwotnych, kulturach przed-piśmiennych, jak i w cywilizacjach spisujących swoje wierzenia w księgach. Opisanie początków rozpoczyna, tak *Kojiki*, jak i *Popol Vuh*.

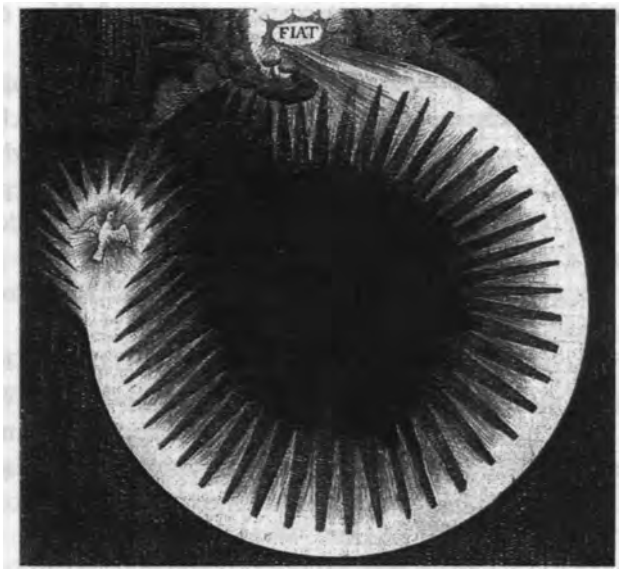
Różne fragmenty Biblii są niekiedy ze sobą sprzeczne. Takie sprzeczności widać przy porównaniu Rdz.1,1-2,4a i Rdz.2,4b-3,24, czyli tzw. historii edeńskiej. W tym akurat przypadku, krytyka źródła pozwala nam na określenie różnic, nie

tylko w zakresie treści, ale i pochodzenia, wieku i stopnia ingerencji redaktorskich. Różnice są tu czytelne, także rozdzielenie tych, sąsiadujących ze sobą tekstów, nie budzi zastrzeżeń. Istnieje jednakowoż wiele innych fragmentów Biblii, które albo o kosmogonii mówią bezpośrednio (ks. Izajasza, ks. Psalmów, ks. Hioba), albo poprzez opisy kosmologiczne są przydatne przy opisie stworzenia. Skoro tematem poniższej analizy jest tekst Rdz.1,1-2,4a, a jedną z metod tu zastosowanych jest analiza językowa, to wypada ograniczyć się jedynie do tekstów, w których odnajdujemy to samo słownictwo (np. omawiane będą słowa oznaczające stwarzanie, i występujące w tym tekście בָּרָא, עָשָׂה, a pominięte zostaną te, w Rdz.1,1-2,4a nie występujące - קָנָה, יָצַר). Jest to ograniczenie, o tyle istotne, że efekt tak przeprowadzonej analizy, w żadnym wypadku nie może być „rozciągnięty" na całość Biblii, tzn. nie opisze kosmogonii zawartej w Biblii, a jedynie tą zawartą w pierwszym rozdziale księgi Rodzaju.

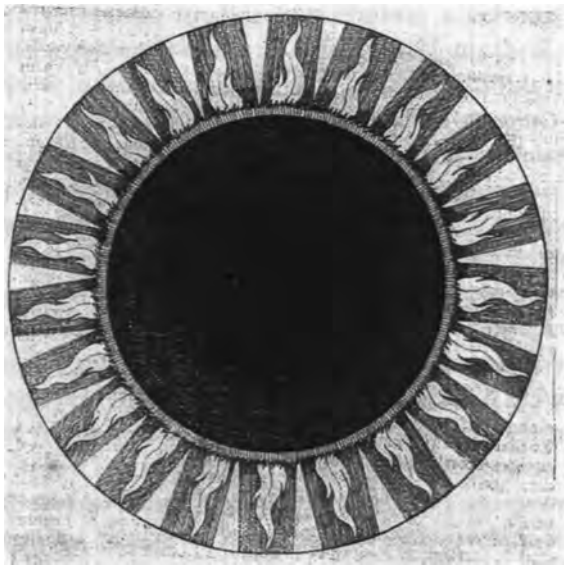
Do precyzyjniejszego opisania pojęć pomocne były późniejsze komentarze. Pisma te są niekiedy tak ściśle związane z tekstem Biblii, że wydają się nie funkcjonować rozdzielnie. Tak na przykład, komentarz Raszi'ego do Pięcioksięgu, stanowi nieodłączną część hebrajskich edycji Biblii (chodzi tu oczywiście o wydania religijne, a nie naukowe). Wykorzystanie rabinicznej i talmudycznej egzegezy tekstów biblijnych, wydaje się nie budzić wątpliwości. Inaczej rzecz się ma z żydowską tradycją ezoteryczną. Choć i ta powstała na gruncie Judaizmu i była dziełem „mędrców wśród Izraela", to dzieło mistyki żydowskiej stanowi osobne zjawisko religijne. Tak zatem, teksty mistyczne nie znalazły swego odbicia wśród źródeł omawiających biblijną koncepcję stworzenia. (Pominięcie w tej pracy tekstów z tradycji ezoterycznej nie dyktowane było chronologią tych tekstów, bo *Sefer Jecira*, czy teksty *Hechalot* powstały wcześniej niż, na przykład, komentarz Raszi'ego).

W omawianym tekście najpocześniejsze miejsce zajmuje opis stworzenia, znajdują się tam też elementy towarzyszące temu opisowi. Istotną rolę odgrywa opis stanu przedkreacyjnego, boskie błogosławieństwo, oddanie stworzonego świata we władanie człowiekowi. Cały zatem tekst, w którym widać umyślne zabiegi kompozycyjne, można podzielić na kilka wyraźnych elementów.

* ZDANIE INICJUJĄCE
* OPIS STANU PIERWOTNEGO
* OPIS STWORZENIA
* BOSKIE BŁOGOSŁAWIEŃSTWO
* ODDANIE ZIEMI WE WŁADANIE CZŁOWIEKA
* PRZYPISANIE POŻYWIENIA LUDZIOM I ZWIERZĘTOM
* BOSKI ODPOCZYNEK, USTANOWIENIE I BŁOGOSŁAWIEŃSTWO SZABATU
* ZDANIA ZAMYKAJĄCE



„I rzekł Bóg: Niech stanie się światłość." (Roz. 1, 3)



„I stała się światłość" (Roz. 1, 3)

Etapy stworzenia świata wg. Robert Fludd, *Utriusque Cosmi*, t. I. Oppenheim 1617

ZDANIE INICJUJĄCE – „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię."(w.1)[8]

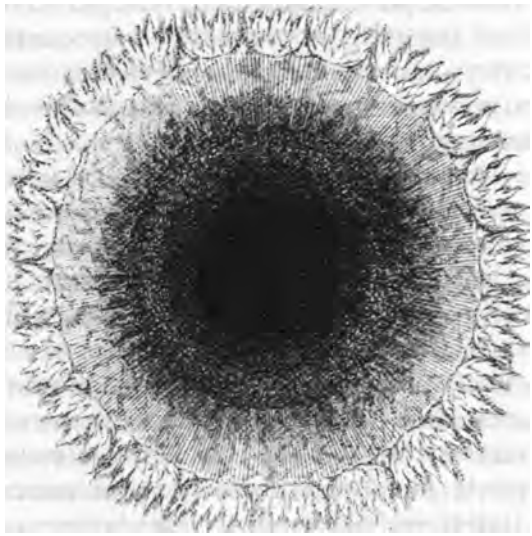
Pierwsze zdanie przysparza wiele kłopotów interpretacyjnych. Najlepiej zilustruje to następujący cytat, zaczerpnięty z jednej z nowszych, naukowych edycji Biblii: „At the beginning of God's creating of the heavens and earth, when the earth was..."[9]; zatem alternatywne wobec polskiego przekładu byłoby następujące brzmienie tego wersu: "W początku Bożego stwarzania nieba i ziemi, gdy ziemia była...".

בְּרֵאשִׁית – słowo zbudowane z przyimka בּ czyli „w"; oraz רֵאשִׁית – początek, pochodzący od słowa רֹאשׁ – głowa, to co najważniejsze, etc. Tłumaczone bywa „na początku" lub „w początku".

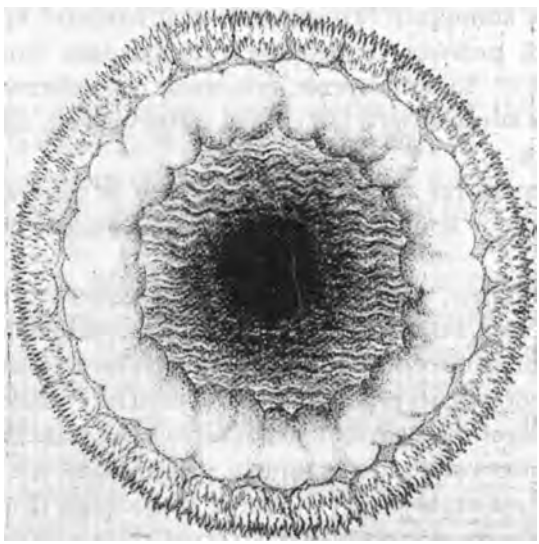
E. A. Speiser podaje w *Genesis* (*The Anchor Bible*, Garden City, New York 1964), następujące tłumaczenie pierwszego biblijnego zdania: "When God set about to create heaven and earth..."(s.3) i opatruje je komentarzem (s.12). Pisze on, że pierwsze słowo Biblii בְּרֵאשִׁית stanowi pierwszy człon związku frazeologicznego i jest formą dopełniaczową. Poprawne tłumaczenie powinno zatem brzmieć – „At the beginning of ..." albo „When...".

Podobną interpretację odnajdujemy w przekładzie Everetta Foxa (*The Five Books of Moses*, wydane w serii: „The Schocken Bible" w Nowym Jorku), który rozpoczyna tłumaczenie Rdz.1,1 od – „At the beginning of..."(s.11). W przypisie przyznaje on, że fragment ten budzi dyskusje wśród interpretatorów, lecz formę jaką on zaakceptował, przyjmuje również Talmud /*B^{e}re'šît Rabba*/.

Interpretację zgodną z powyższymi sądami odnajdujemy w krytycznym opracowaniu ks. Rodzaju, dokonanym przez rabina Meira Zlotowitza, (wydanym przez „Mesorah Publications, Ltd." w Nowym Jorku, w 1977 roku, pod tytułem: *Bereishis. Genesis. A new translation with a commentary anthologized from talmudic, midrashic and rabbinic sources*). Zlotowitz pierwsze biblijne zdanie tłumaczy następująco: „In the beginning of God's creating the heavens and the earth – when the earth was...". W rozbudowanym komentarzu (s.28-29) czytamy następujące uwagi na temat tego pierwszego słowa. Gdyby słowo to miało funkcjonować niezależnie i być tłumaczone jako – „Na początku" – musiałoby znajdować się w status absolutus, a więc przyjąć formę בְּרֵאשָׁנָה; בְּרֵאשִׁית implikuje natomiast status constructus, a więc jest ono logicznie połączone ze słowem następnym. Stąd w tłumaczeniu przyimek „of". Następny argument jest natury logicznej. בְּרֵאשִׁית sugeruje, że podany zostaje chronologiczny porządek stworzeń, podczas gdy w następnym wersie mówi się o wodach, których powstanie pozostaje nie wyjaśnione. Ponadto Raszi odrzuca hipotezę o kolejności stworzeń, których listę otwierać by miały wymienione w Rdz.1,1 niebo i ziemia. «Wers ten nie chce opisać kolejności boskich kreacji, mówiąc, że niebo i ziemia powstały najpierw, ponieważ gdyby tak miało być, tekst ten brzmiałby tak: בָּרֵאשׁוֹנָה בָּרָא אֱלֹהִים אֵת הַשָּׁמַיִם, a więc – „Na początku Bóg stworzył niebo, etc." (...) mimo, iż בָּרֵאשׁוֹנָה nie łączy się tu bezpośrednio z żadnym następującym potem słowem, to należy je jednak traktować jako sta-



„I widział Bóg, że światłość była dobra. Oddzielił tedy Bóg światłość od ciemności." (Roz. 1, 4)



„I nazwał Bóg światłość dniem, a ciemność nazwał nocą." (Roz. 1, 5)

tus constructus, podobnie jak fragmenty: בְּרֵאשִׁית מַמְלְכוּת יְהוֹיָקִים – „na początku panowania Jojakima" /Jer.26,1/, רֵאשִׁית מַמְלַכְתּוֹ – „początek jego królestwa" /Rdz.10,10/, רֵאשִׁית דְּגָנְךָ – „początek (pierwociny) twego zboża" /Pwt.18,4/. Tak samo i tu, wers ten powinien być rozumiany jako: „Na początku stwarzania".» Podobne przeświadczenie wyrażał Ibn Ezra (s.29).

Zlotowitz przywołuje również zdania odmienne od komentarza Raszi'ego i Ibn Ezry, a mianowicie przytacza, między innymi opinię Nachmanidesa, który twierdził, iż בְּרֵאשִׁית należy łączyć z domyślnym słowem „wszystko" – co należałoby tłumaczyć, jako: „Na początku wszystkich rzeczy..."

Rozbieżności interpretacyjne, sygnalizuje również ks. Stanisław Łach w swoim opracowaniu Biblii (*Pismo święte Starego Testamentu*, t.I – ks. Rodzaju, Pallotinum – Poznań 1962). Przytacza opinie zwolenników powyżej zreferowanej interpretacji o status constructus słowa בְּרֵאשִׁית, i wymienia autorów popierających tę tezę. Sam ks. St. Łach, czego wyraz dał w swoim tłumaczeniu Rdz.1,1, odrzuca tę tezę, opatrując ten fragment następującym komentarzem: „Tego rodzaju brzmienie trzech początkowych wierszy heksaemeronu zubożyłoby treść tych wierszy, gdyż uczyłoby, iż odwiecznie wraz z Bogiem istniała jakaś chaotyczna materia, której użył Bóg w swym stwórczym dziele"(s.182). Dla wzmocnienia swej tezy powołuje się na starożytne tłumaczenia, w tym Orygenesa.

בְּרֵאשִׁית w identycznej formie w Biblii występuje rzadko, bo poza Rdz.1,1 jedynie cztery razy w księdze Jeremiasza (Jer.26,1; 27,1; 28,1; 49,34).

בָּרָא – **tworzyć, stwarzać**; pochodzi od rdzenia בָּרַא, występuje tu w trzeciej osobie, męskiej, liczby pojedynczej, perfectum, koniugacji *Qal*. Tłumaczone jest jako – stworzył. W koniugacji *Pi'el* oznacza: -ciąć, rozcinać, rąbać, bić. W tej koniugacji w Biblii pojawia się jedynie czterokrotnie (Jos.17,15; Jos.17,18; Ez.21,24; Ez.23,47;)[10]. To tłumaczenie, odmienne od podstawowego znaczenia czasownika בָּרָא w koniugacjach *Qal* i *Nif'al*, może wpłynąć na lepsze zrozumienie jego kontekstu.

Wszyscy komentatorzy zgadzają się co do tego, że czasownik ten używany jest w Biblii jedynie w kontekście boskich działań i nigdy nie dotyczy aktywności ludzkiej.

E.A.Speiser przyznaje, że dosłowne znaczenie słowa בָּרָא, w tej właśnie formie, brzmi – stworzył, a tłumaczenie jakie przyjął wymagałoby bezokolicznika בְּרֹא. Stwierdza jednak obecność w Biblii pewnych nieścisłości gramatycznych oraz odwołuje się do późnej pracy masoretów, czyli fazy redakcji Biblii, podczas której, zapis wyłącznie spółgłoskowy zaopatrzono w znaki samogłoskowe. Ponadto, podaje Speiser ostateczny argument – jeśli słuszne jest jego tłumaczenie Rdz.1,1-3, jako zdania czasowego (1), zdania wtrąconego (2) i wreszcie zdania głównego (3), to wyższość zasady gramatycznej, podającej sens i kontekst tekstu nad dosłownym znaczeniem słowa, wydaje się niepodważalna.

Ojciec Juliusz Synowiec analizując pierwsze zdania Biblii (*Na początku*, s.119) przytacza tezę zwolenników powyżej przedstawionego tłumaczenia.

Przyznaje jednocześnie, że tekst tak rozumiany „ma strukturę analogiczną do początku opowiadania o pierwszych rodzicach w Rdz.2,4b-7 oraz do początku opowiadania o stworzeniu świata w mezopotamskim poemacie *Enuma Elisz*. Dostrzega jednocześnie większą przejrzystość tekstu, który jest dzięki temu „łatwiejszy do zrozumienia". Aby bronić takiego rozumienia tekstu, należy jakoś zinterpretować formę czasownika בָּרָא. Z gramatycznego punktu widzenia, tekst pozostałby bezbłędny, gdyby interesujący nas czasownik, został zwokalizowany - בָּרֹא. Synowiec pozostaje wierny notacji masoreckiej, i co za tym idzie, opowiada się za dotychczasowym, rozdzielnym tłumaczeniem Gn.1,1-3 (*Na początku*, s.119-120).

Czasownik בָּרָא występuje w Biblii w różnych formach 53 razy.[11] Z czego, w koniugacji *Qal* i *Nif'al* w 44 miejscach, i 5 razy w koniugacji *Pi'el*.[12] W formie analogicznej do tej z Rdz.1,1, poza samym opowiadaniem kosmogonicznym /Rdz.1,27; Rdz.2,3/, występuje w: Pwt.4,32 „Zapytaj się dawnych czasów, które były przed tobą od dnia, kiedy stworzył Bóg na ziemi człowieka, i od krańca aż po kraniec niebios, czy stało się już coś tak wielkiego albo czy słyszano kiedy o czymś podobnym."; Iz.40,26 „Podnieście ku górze wasze oczy i patrzcie: Kto to stworzył? Ten, który wyprowadza ich wojsko w pełnej liczbie, na wszystkich woła po imieniu...."; Jer.31,22 „Jak długo będziesz się błąkać, córko odstępna? Gdyż Pan stwarza nową rzecz na ziemi: kobieta zaleca się do mężczyzny." (Biblia Tysiąclecia tłumaczy precyzyjniej: „Pan bowiem stworzył nową rzecz..."). Biblijne użycia czasownika בָּרָא w oczywisty sposób nawiązują do pierwotnego znaczenia, jakie nadał temu słowo kontekst kosmogoniczny. Analizując znaczenia tego słowa poza opisem kosmogonicznym możemy poznać jego znaczenie precyzyjniej.

Mówi się o stworzeniu świata, ziemi, morza, etc. w: Iz.40,26-28; Iz.41,20; Iz.42,5; Iz.45,7-8; Iz.45,18; Ps.89,13; Ps.148,5; Am.4,13;

Mówi się o stworzeniu człowieka w: Rdz.5,1-2; Rdz.6,7; Pwt.4,32; Iz.43,7; Ez.21,35; Ez.28,13; Ez.28,15;Ps.89,48; Ps.102,19; Mal.2,10; Eccl.12,1;

Osobne zagadnienie stanowi inny aspekt znaczeniowy słowa בָּרָא. Chodzi mianowicie o implikowane *creatio ex nihilo*. Ks. Stanisław Łach opierając się na opinii Gerharda von Rada, widzi w tym słowie element tworzenia z niczego (s.183). Sam von Rad w *Teologii Starego Testamentu* (s.120) stwierdza, że *creatio ex nihilo* wyrażone zostaje w Biblii w 2 Mch.7,28, lecz czasownik בָּרָא zawiera tą ideę *implicite*.

Odmiennego zdania jest o.Juliusz Synowiec, który pisze: „(בָּרָא) Samo w sobie nie zawiera ono idei stworzenia z niczego, która w sposób jasny została wyrażona dopiero w 2 Mch.7,28, ..." (*Na początku*, s.116).

Podobne zdanie wyraża *Encyclopaedia Judaica* (t.5, s.1059), gdzie czytamy: „Czasownik בָּרָא, użyty w pierwszym zdaniu historii o stworzeniu, nie impliku-

je, jak uważało większość tradycyjnych komentatorów, *creatio ex nihilo*, idei która po raz pierwszy pojawia się w 2Mch.7,28,..." Wspomniane w Encyklopedii tradycyjne komentarze referuje Zlotowitz (s.31-32).

Niezależnie czy pozostaniemy przy interpretacji „klasycznej"[13], czy opowiemy się za wersją Zlotowitza i Speisera, możemy wyodrębnić zdanie, które pełni rolę wstępu przed właściwym tekstem mitu. Sądzę, że skoro mamy do czynienia z mitem, poddanym obróbce redakcyjnej, możemy przyjąć trzy założenia.

Po pierwsze, możemy w tym zdaniu widzieć immanentną część mitu kosmogonicznego, i wówczas trzeba je rozumieć, jako zdanie wstępne, opisujące okoliczności wydarzeń mitycznych. Zdanie to wówczas połączy się z fragmentami opisującymi pierwotną materię.[14]

Druga możliwość, to przypisanie autorstwa tego zdania biblijnym redaktorom. Trzeba wówczas wprowadzić rozróżnienie pomiędzy tekst bazowy, którym posługiwali się redaktorzy, jako wyjściowym, i tekst „odredakcyjny", który został wpisany w starszą całość. Przyjęcie tej tezy powoduje, że zdanie to może pełnić różne funkcje. Skoro powstało jako efekt pracy redaktorów Pięcioksięgu, mogło służyć do celów teologicznych (np. streszczać istotę stworzenia), lub jedynie do otwarcia konstrukcji, którą zawdzięczamy owym redaktorom (wers 1 na początku, komponuje się z wersami Rdz.2,1 i 2,4a).

Po trzecie, zdanie takie może pochodzić z odrębnej tradycji, którą redaktorzy wkomponowują w tekst podstawowy.

Za przyjęciem drugiej możliwości przemawia występowanie czasownika בָּרָא. W Biblii czasownik בָּרָא pojawia się w 53 miejscach. 11 razy pojawia się on w Pięcioksięgu, z czego 7 przynależy do tradycji kapłańskiej (Rdz.1,1.21.27; 2,3.4; 5,2.3;), trzy do tradycji jahwistycznej (Rdz.6,7; Wj.34,10; Lb.16,30), i jedno do tradycji deuteronomicznej. Poza Torą, czasownik ten pojawia się między innymi 19 razy w księdze Izajasza, lecz co ważne, z jednym wyjątkiem (Iz.4,5), w tekstach Deutero-Izajasza, i 5 razy w księdze Ezechiela. Oznacza to, że czasownik ten w ponad 60% wiązać można z okresem, na który przypada czas pracy „kapłańskich" redaktorów, porządkujących wierzenia kosmogoniczne w księdze Rodzaju.[15]

Za trzecią teorią przemawia natomiast pojawienie się zbitki הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ - niebo i ziemia. Zbitka taka występuje bowiem w Pięcioksięgu siedem razy (Wj.20,11; 31,17; 32,13/?/; Pwt.4,26; 10,14/?/; 30,19; 31,28)[16] i wszystkie te fragmenty łączy się z tradycją deuteronomiczną.

Wydaje się zatem możliwe, że zdanie to, w formie obecnej, powstało dzięki pracy redaktorów, którzy oparli się na jakiejś, dziś dość nieczytelnej warstwie tekstu, związanej z tradycją deuteronomiczną.

Można zatem stwierdzić, że zdanie z Rdz.1,1 ma odrębne korzenie od właściwego tekstu kosmogonicznego.

OPIS STANU PIERWOTNEGO (w.2) „ A ziemia były pustkowiem i chaosem; ciemność była nad otchłanią, a Duch Boży unosił się nad powierzchnią wód."

Rzeczywistość, zanim zostaje poddana ingerencji Boga, to żywioł akwatyczny, ogarnięty ciemnościami. Użyty jest tu rzeczownik, הָאָרֶץ - ziemia, ten sam, który pojawiał się w wersie poprzednim. Bez wątpienia chodzi tu o wyrażenie przenośne, zbliżone sensem do pojęć - rzeczywistość, wszystko, świat.[17] Ziemia, jako przestrzeń przeznaczona człowiekowi, powstaje dopiero w trzecim dniu stworzenia, gdy Bóg nadaje jej nazwę (wers 10).[18] Kluczowe dla interpretacji okazują się określenia ziemi. Była ona תֹהוּ וָבֹהוּ.[19] Określenia te tłumaczone bywają jako: „Ziemia była pustkowiem i chaosem" (Biblia Warszawska), „Ziemia była bezładem i pustkowiem" (Biblia Tysiąclecia), „Ziemia była pusta i próżna" (Archutowski, *Kosmogonia Biblijna*, s.20), „the world being then a formless waste," (Speiser, s.3), „the earth was astonishingly empty," (Zlotowitz, s.29), czy „the earth was wild and waste" (Fox, s.13).[20] Bez wątpliwości określenia te zawierają w sobie znaczenie pustki (z takim znaczeniem użyte zostały np. w tekstych z Qumran /1QM 17,4/).[21] Pierwotna rzeczywistość była chaotyczna ponieważ różniła się od świata później stwarzanego. Świat, to złożony system bytów, gęstwina istot, podczas gdy chaos to przeciwieństwo takiego świata. Skoro cechą kreacji jest porządkowanie i zapełnianie przestrzeni, to cechą chaosu jest nieład i próżnia. Najlepiej, takie pojmowanie chaosu, jest widoczne w innym fragmencie Biblii:

> *Spojrzałem na ziemię - a oto pustka i próżnia /תֹהוּ וָבֹהוּ/, ku niebu - a nie było na nim jego światła. Spojrzałem na góry - a oto się trzęsły, na wszystkie pagórki - a one się chwiały. Spojrzałem - a oto nie było człowieka, a wszystkie ptaki niebieskie odleciały. Spojrzałem - a oto pole urodzajne stało się pustynią, a wszystkie jego miasta zburzone przed Panem, przez żar jego gniewu.* (Jer.4,23-26)

Aby wyjaśnić, staro-żydowskie rozumienie pierwotnego chaosu, najlepiej zacytować właśnie te zdania. Chaos to stan, gdy to co zwykle stałe i solidne - drży i chwieje się, to co jasne - zalane jest ciemnością, to co urodzajne - jałowe.[22]

„**Ciemność była nad otchłanią**". Ciemność o której tu mowa, interpretować można jako zwykły brak światła, ale i jako byt odrębny.[23] Kosmos, który jest światem ludzi, zawiera w sobie światło, jako warunek *sine qua non* swego istnienia. Brak światła to najczęstszy, ale i najdramatyczniejszy sposób przedstawienia chaosu. Ciemność, to niemal synonim stanu przed stworzeniem. Ciemność z wersu 2 jest prawdopodobnie inną ciemnością, niż ta pojawiająca się w wersach 4 i 5,[24] w taki sam sposób, jak ziemia w tym wersie, to inna אֶרֶץ, niż w wersach następnych. Jakakolwiek by ta ciemność nie była ważne jest że, znajduje się ona nad תְּהוֹם. Rzeczownik ten łączony jest z tym samym semickim rdzeniem, od którego pochodzi imię babilońskiej bogini pierwotnych wód chaosu - Tiamat.[25] Otchłań jest w tym opisie jednym z kluczowych elementów. Wyobrażano sobie ją jako przepastną czeluść wody. Widać oczywisty

związek między תְּהוֹם a הַמַּיִם – wodami, pojawiającymi się w dalszym ciągu tego wersu. Bez wątpienia zestawienie otchłani z wodami, jest uprawnione. Inne biblijne opisy תְּהוֹם potwierdzają jej akwatyczny charakter.[26] Przestrzeń kosmiczna przed stworzeniem to otchłań wody, przykryta ciemnościami. We właściwym opisie kosmogonicznym, również pojawiają się wody. W wersach 6 i 7, zostaną rozdzielone, a w wersach 9-10, utworzą morza. Zatem jest to ta sama materia, i co za tym idzie, oznacza to udział w kreacji świata. Nic nie przemawia bowiem za tym, że jest to woda innego rodzaju.

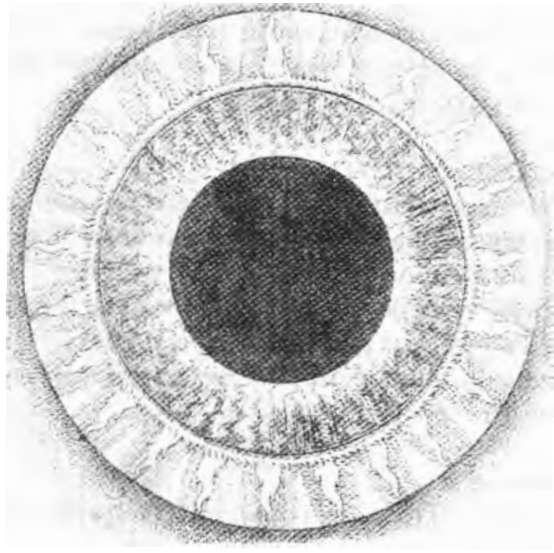
Warty wspomnienia jest jeszcze jeden fragment Biblii, używający określenia תְּהוֹם. Jest to przepowiednia zagłady Tyru:

> *Gdyż tak mówi Wszechmocny Pan: Gdy uczynię cię miastem spustoszonym jak inne miasta, które nie są zamieszkane, gdy sprowadzę na ciebie nawałnicę /תְּהוֹם/ i pokryją cię wielkie wody /הַמַּיִם/,".* (Ez.26,19)

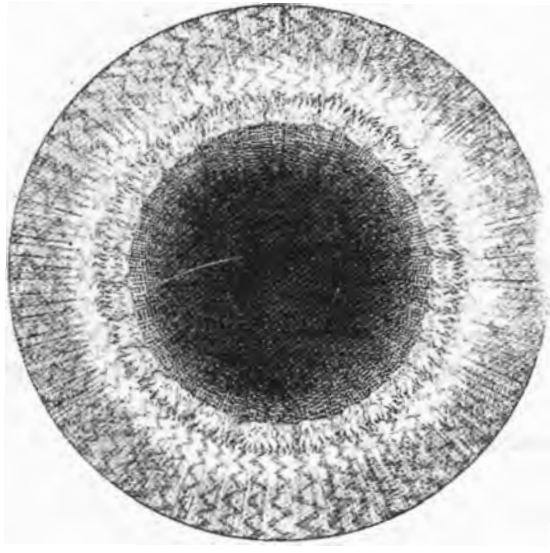
We fragmencie powyższym, słowo תְּהוֹם, nie tylko łączy się ze słowem הַמַּיִם, ale jest synonimem chaosu. Na oznaczenie zniszczenia miasta, używa się tu określenia: sprowadzić תְּהוֹם.

„...a duch boży unosił się nad powierzchnią wód." Pierwotny chaos, utożsamiony z wodami, skontrastowany został z elementem boskim. Nad chaosem unosił się רוּחַ אֱלֹהִים. Słowo רוּחַ tłumaczone jest jako „tchnienie" (Synowiec, *Na początku*, s.117), „duch" (Biblia Tysiąclecia), „awesome wind" (Speiser, s.3), „Divine Presence" (Zlotowitz, s.37). W rdzeniu tego słowa można odnaleźć znaczenia ducha, duszy, oddechu, wiatru, powiewu, gniewu.[27] רוּחַ אֱלֹהִים można ponadto tłumaczyć, jako duch Boga, lub przymiotnikowo: boski (Speiser, s.5). Niektórzy bibliści są zdania, że zwrot ten należy tłumaczyć jako: wielki wiatr, gdyż אֱלֹהִים, może oznaczać stopień najwyższy.[28] Ciekawy jest w tym kontekście fragment księgi Wyjścia, opisujący przejście Izraelitów przez morze: „Pod tchnieniem /רוּחַ/ twoich nozdrzy spiętrzyły się wody /מַיִם/, strumienie stanęły jak wał, topiele /תְּהֹמֹת/ zakrzepły w sercu morza." (Wj.15,8) Jest to zatem powtórzenie mitycznego scenariusza, gdy boskie tchnienie zestawione jest z pra-wodami. Zestawienie to jest niczym innym, jak kosmicznym zmaganiem, kreacyjną walką Boga z materią.

Czasownik odnoszący się do rzeczownika רוּחַ – unosić się, to hebrajskie מְרַחֶפֶת. Pochodzi on od rdzenia רחפ i oznacza drżenie, a w użytej tu koniugacji *Pi'el* – latanie, unoszenie się. Pojawia się on jedynie w Jer.23,9 w koniugacji *Qal*: „...Złamane jest w moim wnętrzu moje serce, **drżą** wszystkie moje kości;..." oraz w Pwt.32,11 w koniugacji *Pi'el*: „Jak orzeł pobudza do lotu swoje młode, **Unosi się** nad swymi pisklętami, Rozpościera swoje skrzydła, bierze na nie młode I niesie je na lotkach swoich".[29] Duch zatem unosi się jak ptak.[30] Drżenie i szum ptasich skrzydeł może sugerować, że duch unoszący się nad wodami wydaje jakiś dźwięk. Jest to szczątkowa pozostałość, po mitycznej walce Boga



„Potem rzekł Bóg: Niech powstanie sklepienie pośród wód i niech oddzieli wody od wód." (Roz. 1, 6)



„Potem rzekł Bóg: Niech się zbiorą wody spod nieba na jedno miejsce i niech się ukaże suchy ląd! I tak się stało." (Roz. 1, 9)

z תְּהוֹם, wcielającej akwatyczne siły chaosu. Dawne osobowe traktowanie תְּהוֹם, potwierdzać ma fakt, że słowo to zachowuje się jak nazwa własna (imię), gdyż nigdy nie przyjmuje rodzajnika określonego.[31]

OPIS STWORZENIA (w.3-27)

Stworzenie, czyli element najistotniejszy mitu kosmogonicznego, zajmuje w omawianym tekście, najwięcej miejsca (mieści się w 25 wersach). Sam opis stworzenia jest bardzo uporządkowany, i jak będzie widać dalej, zawarty w przemyślane i nie przypadkowe ramy. Stworzenie jest jednak w tym micie niejednolite. To co powstaje, i przy użyciu jakich środków zostaje stworzone, pozwala na poczynienie kilku rozróżnień, które stanowią o różnorodności tego na pozór zwartego i spójnego tekstu.

Kolejność stworzeń

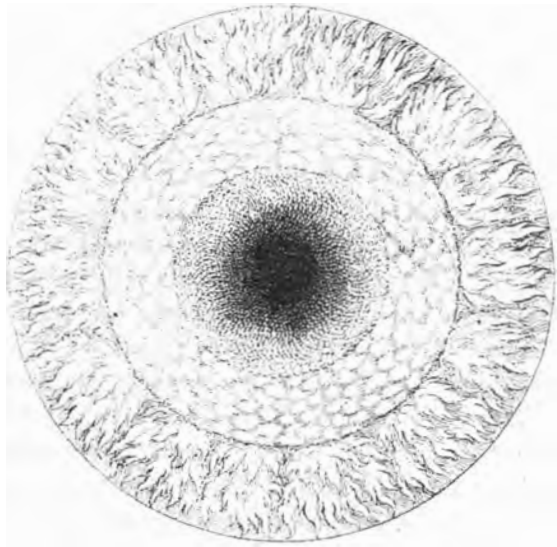
Według omawianego mitu kosmogonicznego, za sprawą boskich działań, do istnienia zostały powołane następujące byty:

światło
    dzień – noc[32]
sklepienie
    niebo
suchy ląd
    ziemia – morze
roślinność
ciała niebieskie
zwierzęta wodne i ptactwo
zwierzęta lądowe
człowiek

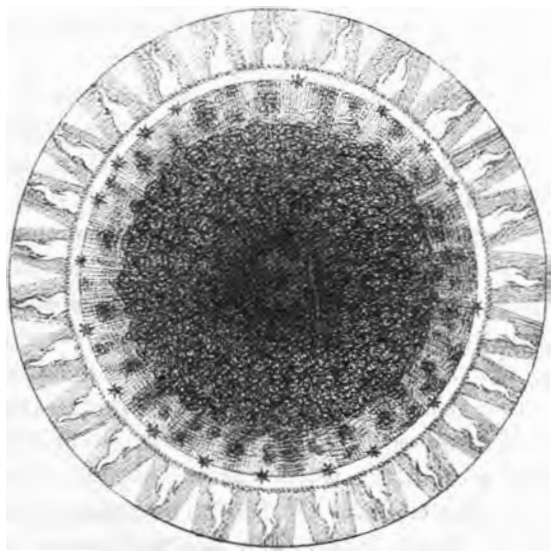
Formy stworzenia – Boskie czynności

Rozróżnienia i niejednoznaczne interpretacje pojawiać się mogą, gdy analizie podda się formy powoływania do istnienia oraz rodzaje i odmiany boskich działań. Bóg w biblijnym micie stworzenia, działa bardzo różnorodnie, a co ważniejsze, nie zawsze jest jedynym, od którego zależy stworzenie. W micie tym spotykamy następujące czasowniki, które składają się na całość czynności stwórczych:

אמר – mówić,
היה – być (w formie: niech będzie),
קרא – nazywać,
בדל – rozdzielać,
נתן – dawać,
כוה – zbierać się,
ראה – widzieć (w koniugacji *Nif'al* – ukazać się),



„Wtedy nazwał Bóg suchy ląd ziemią, a zbiorowisko wód nazwał morzem." (Roz. 1, 10)



„Potem rzekł Bóg: Niech powstaną światła na sklepieniu niebios, aby oddzielały dzień od nocy i były znakami dla oznaczenia pór, dni i lat!" (Roz. 1, 14)

דשא - kiełkować,
עשה - robić,
שרץ - roić się,
ברא - stwarzać,
יצא - wychodzić (w koniugacji *Hif'il* - niech wyda).

Czasowniki te pojawiają się w Heksaemeronie, nie tylko jako boskie działania. Są wśród nich czasowniki, które nie odnoszą się do Boga, i co za tym idzie, Bóg bezpośrednio (a niekiedy i w ogóle) nie jest wykonawcą danej czynności stwórczej. Bezsprzecznie Bóg, jednak „mówi", „nazywa", „rozdziela", „robi" czy też „stwarza".

Tak zatem Bóg mówi: (w wersie 3) „niech stanie się światłość"; (w wersie 6) „niech powstanie sklepienie"; (9) „niech się zbiorą wody" i „niech się ukaże suchy ląd"; (11) „niech się zazieleni ziemia"; (14) „niech powstaną światła na sklepieniu"; (20) „niech zaroją się wody"; (24) „niech wyda ziemia istotę żywą". Jest to siedem wersów rozpoczynających się w analogiczny sposób (וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים)[33]. Analogiczne formy, nie stanowią o identycznej funkcji i znaczeniu. Wypowiedzi stwórcze, z jakimi mamy tu do czynienia, podzielić można na dwie grupy. Pierwszą, stanowią wypowiedzi z wersów 3, 6 i 14. Spotykamy w nich formę: „Rzekł Bóg: Niech będzie"[34]. Jest to konstrukcja wypowiedzi stwórczej, o jasnym znaczeniu. Bóg mówi, by coś powstało, by coś zaczęło istnieć (stąd waga czasownika היה - być, następującego po czasowniku mówić). Bóg jest stwórcą danego bytu, ponieważ swym wezwaniem do istnienia, umożliwił mu pojawienie się. Jedyna relacja, jaka tu występuje, to relacja między Bogiem - stwórcą, a przedmiotem stworzenia.[35]

Druga grupa wypowiedzi stwórczych, opartych na czasowniku אמר, to zdania, gdzie nie pojawia się tak dobitna, i jednoznaczna stwórcza rola Boga. (wers 9) „rzekł Bóg: Niech się zbiorą wody (...) niech się ukaże suchy ląd"; (11) „Niech się zazieleni ziemia"; (20) „Niech zaroją się wody"; (24) „Niech wyda ziemia istotę żywą". W zdaniach tych widać inną rolę czasownika אמר. Nie ma on funkcji stwórczej, a jedynie rozkazującą. W żadnym z powyższych przykładów, boskie słowo nie jest równoznaczne z powołaniem do istnienia. Można, chyba powiedzieć, że mamy tu do czynienia z wypowiedziami stwórczymi, o charakterze pośrednim. Nie mają one roli kreacyjnej (w ścisłym znaczeniu tego słowa), a jedynie rolę rozkazu, kierowanego do innego bytu. Ciekawe jest, że polecenia takie, Bóg kieruje do ziemi /הָאָרֶץ/ i do wody /הַמַּיִם/. Można zatem stwierdzić, że w tych zdaniach, wody i ziemia stają się pomocnikami Boga w dziele stworzenia. Bóg wydaje polecenie, a one działają. Wody zbierają się /כוה/ na jedno miejsce, dzięki czemu może pojawić się suchy ląd /הַיַּבָּשָׁה/, one również działają, by mogły w nich roić się /שרץ/ istoty żywe.[36] (Osobne zagadnienie stanowi kwestia, czy wers 9 sugeruje, że zanim wody zebrały się w jedno miejsce, suchy lad istniał, czy też nie. Komentarze rabiniczne nie dają jasnej

odpowiedzi[37]). Ziemia się ukazuje /ראה/, zieleni się /דשא/[38] i ona wydaje z siebie istoty żywe /יצא/.[39] Relacje, z jakimi mamy tu do czynienia, to „łańcuch": Bóg – ziemia/woda – przedmiot stworzenia.

Zupełnie innymi wypowiedziami stwórczymi są w Heksaemeronie zdania, oparte na czasowniku קרא – nazywać. Pojawia się on w wersie 5 „I nazwał Bóg światłość dniem, a ciemność nazwał nocą.", w wersie 8 „I nazwał Bóg sklepienie niebem", i 10 „Wtedy nazwał Bóg suchy ląd ziemią, a zbiorowisko wód nazwał morzem."[40] Nie ma wątpliwości, że podmiotem tych działań jest Bóg. Nie ma też wątpliwości, że przedmiotami, które otrzymują nazwy, są byty istniejące uprzednio. Pierwotnie istniała ciemność (חֹשֶׁךְ). Bóg stworzył światło (אוֹר) i sklepienie (רָקִיעַ), oraz przyczynił się do pojawienia się zbiorowiska wód (הַמַּיִם) i suchego lądu (הַיַּבָּשָׁה). Ciekawe jest natomiast to, czym są te byty, po tym, gdy otrzymają nazwy. Pierwotna ciemność zostaje nazwana nocą. Światło zostaje nazwane dniem. Czy to oznacza, że każda ciemność to noc, a każda światłość to dzień? Czy oznacza to również, że uprzednio, ani dzień, ani noc nie istniały?[41]

Kłopoty związane z tymi zdaniami dostrzegali już starożytni komentatorzy. Talmud i Raszi chcą wręcz pozbawić czasownik קרא jego znaczenia, a Nachmanides, idąc za Ibn Ezrą, twierdził, że podobnie jak Adam nazywał zwierzęta, tak i Bóg chciał nadać światłu, ciemności, niebu, ziemi i morzom nazwy (Zlotowitz, s.42-43). Podążając za tymi interpretacjami, Zlotowitz tłumaczy: „God called to the light: <Day>, and to the darkness He called: <Night>." (analogicznie wers 8 i 10). Obecnie, dzięki komparatystyce religioznawczej, jest łatwiej interpretować takie fragmenty. Wiemy jaką funkcję pełni nadawanie nazw, zmienianie i przypisywanie imion. W Biblii czynność taka jest oznaką władzy jaką posiada osoba nadająca imię (Synowiec, *Na początku*, s.121). W Rdz.2,20 Adam nazywa kolejno zwierzęta, a w Rdz.2,23 nadaje imię Ewie. Można przyjąć, że w Biblii, nadanie imienia jest również uznawane za czynność równoznaczną z powołaniem do życia. Tak jak, człowiek bez imienia, a przedmiot bez nazwy, nie istnieją, tak rzecz nazwana nabiera konkretnych form, zyskuje realną postać. Tu mamy do czynienia właśnie z taką sytuacją. Wersy 5, 8 i 10 są biblijnymi przykładami, wypowiedzi stwórczych, polegających na nadaniu nazwy.[42]

Pozostałe czasowniki, używane do opisania kosmogonii, to: stwarzać /ברא/, robić /עשה/, oddzielać /בדל/, dawać /נתן/.[43]

Czasownik ברא, we wszystkich niemal opracowaniach, określany jest jako czasownik kluczowy dla biblijnej kosmogonii. Przede wszystkim, fakt zastrzeżenia tego słowa, wyłącznie dla boskiej działalności, nadaje mu silne piętno sakralne. Biblijne użycia czasownika ברא, poświadczają tę wyjątkową funkcję.[44]

We właściwym opisie stworzenia, pojawia się jedynie w dwóch miejscach. (wers 21) „I stworzył Bóg wielkie potwory i wszelkie żywe, ruchliwe istoty,

którymi zaroiły się wody, według ich rodzajów, nadto wszelkie ptactwo skrzydlate według rodzaju jego;" (wers 27) „I stworzył Bóg człowieka na obraz swój. Na obraz Boga stworzył go. Jako mężczyznę i niewiastę stworzył ich."

Stworzenie dokonywane za pośrednictwem czasownika ברא, dotyczy: „wielkich potworów", żywych istot rojących się w wodach, „ptactwa skrzydlatego" (21), oraz człowieka (27).

Zastanawiające jest to, że wers 21 jest niejako, zdublowaniem poprzedniego. Wers 20 bowiem brzmi: „Potem rzekł Bóg: Niech zarojają się wody mrowiem istot żywych, a ptactwo niech lata nad ziemią pod sklepieniem niebios." Takie powoływanie do istnienia wystarczało, gdy szło o światło (3), roślinność (11), zwierzęta lądowe (24).

Co do stworzenia człowieka, to wers 26 zapowiada jego kreację. „Potem rzekł Bóg: Uczyńmy (עשה) człowieka na obraz nasz, podobnego do nas i niech panuje nad rybami morskimi...". Mamy tu do czynienia ze zdaniami o niemal identycznym znaczeniu, różni je stosowany w nich czasownik.

Autorzy *The Dictionary of Classical Hebrew* wyróżniają ברא w koniugacji *Pi'el*, jako odrębny rdzeń, i tłumaczą go jako: ciąć, ścinać, wycinać.[45] Lecz jeśli uznamy istnienie związku między tymi czasownikami, to związek ze znaczeniem rozcinania, może okazać się istotny, jeśli zestawić ze sobą tradycję biblijną i *Enuma Elisz*, oraz jeśli wziąć pod uwagę, że większość rozproszonych po Biblii, starszych wzmianek kosmogonicznych, można interpretować jako walkę Boga z pra-potworem (por. Rahab, Lewiatan, Tehom; patrz np. Ps.74,13; Hiob 26,12ns.).[46]

Ciekawe jest występowanie tego czasownika, jeśli próbować brać pod uwagę jego pojawianie się w czasie. W księdze Rodzaju pojawia się on 6 razy w omawianym opowiadaniu kosmogonicznym oraz w Rdz.5,1.2(P); 6,7(J)[47]; w Wj.34,10(J)[48]; w Lb.16,30(J)[49]; w Pwt.4,32(D)[50]; w księdze Izajasza w 18 miejscach (raz w Iz.4,5[51]; a pozostałe miejsca to Deutero- i Trito-Izajasz), jeden raz w ks.Jeremiasza, pięciokrotnie w ks.Ezechiela, sześciokrotnie w Psalmach, po jednym razie u Malachiasza, Amosa[52], i w ks.Koheleta, oraz dwukrotnie w ks.Jozuego (tu wyłącznie w formach *Pi'el*). Okazuje się zatem, że większość biblijnych miejsc, w których pojawia się ten czasownik pochodzi z okresu, mniej więcej, odpowiadającemu działalności „kapłańskich" redaktorów.[53] Można zatem, przypisać jego pojawienie się w Rdz.1,1-2,4a, roli jaką odegrali redaktorzy Pięcioksięgu. Tym również należy tłumaczyć fakt, iż czasownik ten, pełni większą rolę w kompozycji mitu kosmogonicznego, niż w samym opisie dzieła stwórczego. Jeśli uznamy, że czasownik ten, charakteryzuje się wzniosłością i patetycznością, to łatwo dojść do przekonania, że należy on do typowego słownictwa, jakim posługiwała się tradycja kapłańska.[54] Idąc konsekwentnie za tą myślą, można pokusić się o stwierdzenie, że ברא jest częścią warstwy tekstu, łączoną z tradycją kapłańską, i czasownik ten nie pojawiał się w starszym micie (zreferowanie badań nad istnieniem *Tatbericht* i *Wortbe-*

richt, por., o.J.Synowiec, *Na początku*, s.141-142). W micie, funkcjonującym powszechnie, na ogół nie stosuje się namaszczonego słownictwa, charakterystycznego dla literatury hymnicznej, bo o wadze tekstu świadczy jego funkcja, a nie forma. Wzniosłe słownictwo bardziej przypomina formy hymniczne, stosowane przez kapłanów, niż teksty mityczne, jakimi posługiwała się i w jakie wierzyła ludność starożytnej Palestyny.

W akcie stworzenia ważny okazuje się też czasownika עשׂה - robić. Czasownik ten pozbawiony jest elementów wzniosłych, i w Biblii jest stosowany do określania czynności, najbardziej choćby prozaicznych (np. wydawać ucztę). W opisie stworzenia, pojawia się w wersie 7 („Uczynił więc Bóg sklepienie..."), 16 („I Uczynił Bóg dwa wielkie światła /.../ oraz gwiazdy."), 25 („I uczynił Bóg dzikie zwierzęta..."), i 26 („Potem rzekł Bóg: uczyńmy człowieka..."). [55] Poza opisem stworzenia, czasownik עשׂה, pojawia się jeszcze w Rdz.1,31; 2,2; 2,3. Jeśli prześledzić występowanie czasownika עשׂה w Pięcioksięgu, to widać zdecydowaną przewagę użyć tego czasownika w zdaniach z tradycji Jahwistycznej oraz Kapłańskiej. Obu zatem tradycji judejskich. [56]

Oddzielanie /בדל/ jest jedną z ważniejszych czynności, z jaką się spotykamy w micie kosmogonicznym. Pojawia się ono w wersie 4 „...Oddzielił tedy Bóg światłość od ciemności.", 6 i 7 „Rzekł Bóg: Niech powstanie sklepienie pośród wód, i niech oddzieli wody od wód. Uczynił więc Bóg sklepienie, i oddzielił wody pod sklepieniem od wód nad sklepieniem;", 14 „Potem rzekł Bóg: Niech powstaną światła na sklepieniu niebios, aby oddzielały dzień od nocy...", i 18 „(I umieścił światła) ... aby oddzielały światłość od ciemności.".

Rola rozdzielenia, jako aktu kreacyjnego, polega na tym, że rzeczywistość podczas kosmogonii, ulega jakościowemu przeobrażeniu. Zmiana zachodząca podczas stworzenia, polega na powstaniu jakiegoś bytu, lub na jego umieszczeniu w miejscu mu stosownym. Z powoływaniem do istnienia, mieliśmy do czynienia przy wypowiedziach stwórczych, oraz przy określeniach *explicite* mówiących o stwarzaniu. Analogiczną funkcję pełnią fragmenty, z których wynika, że dany byt zostaje umieszczony na właściwym miejscu. Umieszczeniu na swoim miejscu, towarzyszy przypisanie funkcji, oraz ustanowienie relacji z pozostałymi elementami stworzonego świata. W tym kontekście, kreacyjną rolę pełni czasownik בדל, gdy określa rozdział: światła i ciemności, wód górnych i dolnych. Rozdzielanie, z jakim mamy tu do czynienia, jest dwojakiego rodzaju. Wers 4 mówi o tym, że Bóg oddzielił światłość od ciemności, a wers 7 o tym, że Bóg, przy użyciu sklepienia, oddzielił wody górne od dolnych. [57] Wers 14 i 18 mówią natomiast o tym, że to światła (ciała niebieskie) oddzielają dzień od nocy i światłość od ciemności. W pierwszym wypadku „autorem" czynności jest Bóg, w drugiej - ciała niebieskie. Tak te rozdzielenia, jak i umieszczenie /נתן/ ciał niebieskich na sklepieniu (wers 17), stanowią o kreowanej rzeczywistości. Póki światło i ciemność nie

były rozdzielone, póki nie można było rozróżnić dnia od nocy, póki wody górne mieszały się z dolnymi, nie można było świata uznać za stworzony. Brakowało w nim uporządkowania, czyli cech odróżniających Chaos od Kosmosu. Dopiero po rozdzieleniach, uprzednio stworzone byty (sklepienie, światła), zyskiwały dla siebie funkcję i dzięki temu mogły istnieć w nowej rzeczywistości. Samo stworzenie sklepienia, czy ciał niebieskich, nie oznacza pokonanie chaosu. Dopiero nadanie im funkcji, i określenie ich miejsca, warunkuje wyjście z „Chaosu".[58]

BOSKIE BŁOGOSŁAWIEŃSTWO (w.22 i 28)

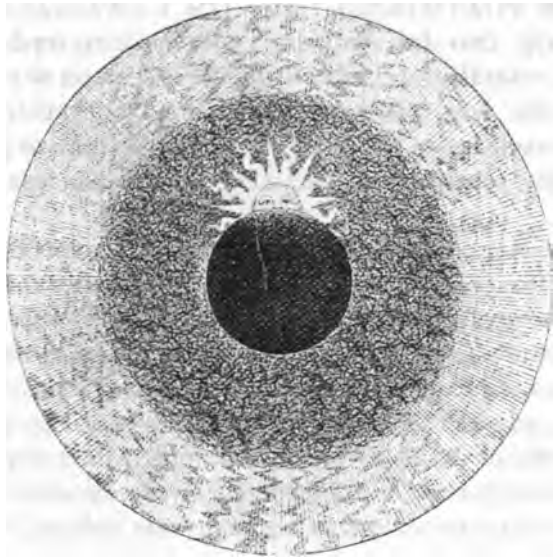
Osobnym elementem mitu kosmogonicznego jest boskie błogosławieństwo. Bóg udziela go stworzonym przez siebie istotom: zwierzętom morskim, ptakom (wers 22) i człowiekowi (wers 28). Oba te zdania używają analogicznej formuły: „I błogosławił im Bóg (...) rozradzajcie się i rozmnażajcie się, napełniajcie wody/ziemię".[59]

Błogosławieństwo po hebrajsku wyraża czasownik בּרך. Czasownik ten występuje w analogicznej formie i kontekście jeszcze w Rdz.2,3; 5,2; 9,1; 25,11; 35,9.[60] Warto zwrócić uwagę na zdanie w Rdz.9,1 skierowane do Noego i jego synów, gdyż podobnie jak tu, łączy się z życzeniem: „Rozradzajcie się i rozmnażajcie, i napełniajcie ziemię." Wszystkie te miejsca, z wyjątkiem Rdz. 25,11(E) pochodzą z tradycji kapłańskiej.[61]

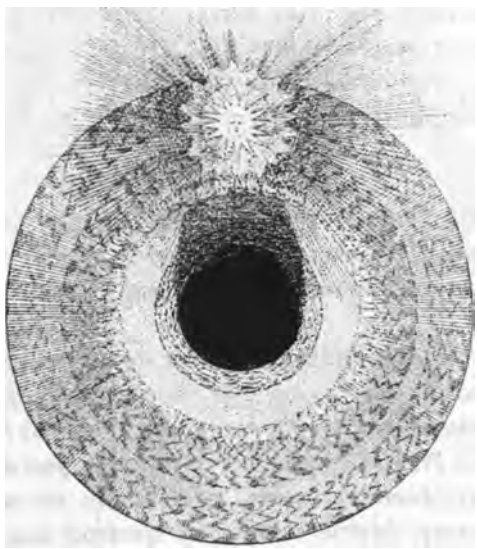
W błogosławieństwie tym, *expresis verbis*, wyrażony jest związek z płodnością. Czasowniki związane z błogosławieństwem wyrażają dobitnie płodnościowy charakter błogosławieństwa. פּרה - owocować, być płodnym; רבה - być licznym, mnożyć się; מָלֵא - napełniać, wypełniać. Rola jaką pełni błogosławieństwo w biblijnym micie kosmogonicznym, polega na życzeniu stworzonym istotom, by dzięki swej płodności, powiększały swą liczbę. Tylko dzięki bożemu błogosławieństwu istoty osiągają możność rozmnażania się. Bez boskiego nadania pozbawione były tej, w jakimś stopniu, sakralnej umiejętności (Archutowski, *Kosmogonia Biblijna*, s.37,48-49).

ODDANIE ZIEMI WE WŁADANIE CZŁOWIEKA (w.28)

Bóg w dalszym ciągu błogosławieństwa udzielanego człowiekowi, mówi: **„...i czyńcie ją /ziemię/ sobie poddaną; panujcie nad rybami morskimi i nad ptactwem niebios, i nad wszelkimi zwierzętami, które się poruszają po ziemi!"** Te elementy kosmogonii są charakterystyczne, dla kulturotwórczego jej charakteru. Oddanie ziemi we władanie człowiekowi, oraz boska sankcja dla dominującej roli człowieka w świecie, to typowe religijne uzasadnianie stanu faktycznego. Dzięki wpisaniu w kosmogonię zasad rządzących światem, ziemskie prawa zyskują swój wymiar sakralny. Skoro prawa te ustanowione zostały przez Boga, w świętym czasie początku, to nie mogą być zmieniane, ani też negowane.[62]



„I uczynił Bóg dwa wielkie światła: większe światło, aby rządziło dniem, a mniejsze światło, aby rządziło nocą, oraz gwiazdy." (Roz. 1, 16)



„I umieścił je Bóg na sklepieniu niebios, aby świeciły nad ziemią." (Roz. 1, 17)

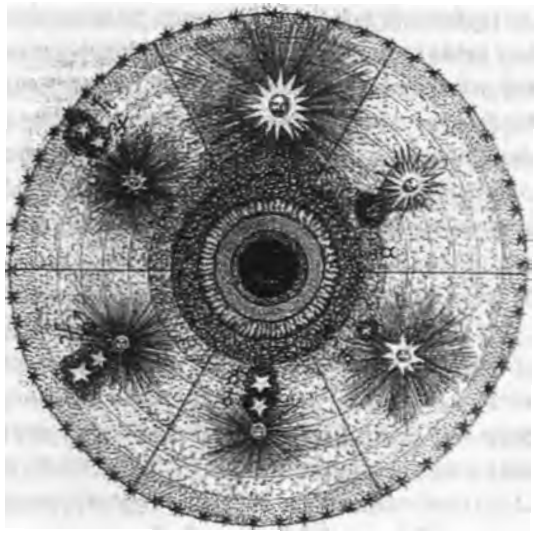
PRZYPISANIE POŻYWIENIA LUDZIOM I ZWIERZĘTOM (w.29-30)
„Potem rzekł Bóg: Oto daję wam wszelką roślinę wydającą nasienie na całej ziemi i wszelkie drzewa, których owoc ma w sobie nasienie: niech będzie dla was pokarmem! (w.30) **Wszystkim zaś dzikim zwierzętom i wszelkiemu ptactwu niebios, i wszelkim płazom na ziemi, w których jest tchnienie życia, daję na pokarm wszystkie rośliny. I tak się stało."**

Można w tym fragmencie dopatrzyć się elementów konstruujących ludzki porządek rzeczy. Tekst mitu kosmogonicznego, pełni rolę sankcji sakralnej dla realnej rzeczywistości. Niemniej jednak świat w którym, jedynym pokarmem dla ludzi, a co istotniejsze, dla zwierząt są jedynie rośliny, wydaje się raczej nierzeczywisty. Można ten fragment interpretować jako opis utraconego raju, czyli czasu świętego, gdy jeszcze mięso nie stanowiło niczyjego pożywienia (Castel, s.56-57). Archutowski łączy przypisanie pokarmu z poprzedzającym je błogosławieństwem (*Kosmogonia Biblijna*, s.49-50). Życzenie płodności dotyczyło ludzi i zwierząt, one też otrzymały określony pokarm. W dalszej części (s.51) przytacza wątpliwości egzegetów co do roli „wegetarianizmu", w zestawieniu z pochwałą pasterstwa w opowiadaniu o Kainie i Ablu. Należy skłaniać się do tezy, że fragment ten jest pozostałością po wierzeniach w istnienie okresu rajskiego w dziejach ludzkości. Symbolem takiej rzeczywistości jest niełowiecki charakter ludzkiego utrzymania. Jeśli przypomnieć, że Żydzi w ogromnej większości, identyfikowali się z tradycją patryjarchów – pasterzy, to wydaje się, że wyobrażenie o bezmięsnej diecie nie jest obrazem rzeczywistym, a raczej przenośnią. Skrót myślowy: – wówczas ani ludzie, ani zwierzęta nie jedli mięsa, jest niczym innym jak stwierdzeniem, że był kiedyś (*in illo tempore*) czas gdy świat wyglądał inaczej, a ogólna harmonia budziła radość w oczach Boga.[63] Fragment ten to opis czasu rajskiego, pierwotnej harmonii. Widać tu zbieżność funkcji z drugim rozdziałem ks. Rodzaju (tzw. historią edeńską).[64]

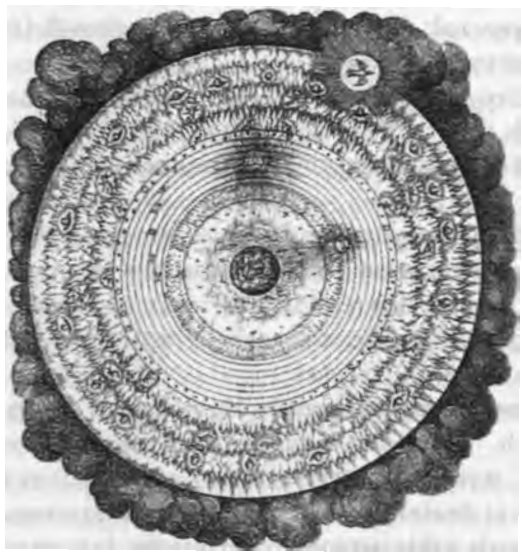
USTANOWIENIE I BŁOGOSŁAWIEŃSTWO SZABATU (w.2,2-3)

Aby cokolwiek mówić o tych dwóch zdaniach, trzeba zacząć od sięgnięcia do Wj.31,13-17, czyli ustanowienia szabatu oraz do Wj.20,8-11, i jego wersję w Pwt.5,12-14.

> Wj.31, (13) *Powiedz synom izraelskim: Zaiste przestrzegać będziecie sabatów moich, gdyż to jest znakiem między mną a wami po wszystkie pokolenia wasze, abyście wiedzieli, żem Ja Pan, który was poświęcam.* (14) *Przestrzegajcie więc sabatu, bo jest dla was święty. Kto go znieważy poniesie śmierć, gdyż każdy, kto wykonuje weń jakąkolwiek pracę, będzie wytracony spośród swego ludu.* (15) *Sześć dni będzie się pracować, ale w dniu siódmym będzie sabat, dzień całkowitego odpoczynku, poświęcony Panu. Każdy, kto*



„I rządziły dniem i nocą aby oddzielały światłość od ciemności." (Roz. 1, 18)



„I widział Bóg, że to było dobre." (Roz. 1, 18)

w dniu sabatu wykonuje jakąkolwiek pracę, poniesie śmierć. (16) Synowie izraelscy będą przestrzegać sabatu, zachowując sabat w pokoleniach swoich jako przymierze wieczne. (17) *Między mną a synami izraelskimi będzie on znakiem na wieki, bo w sześciu dniach stworzył Pan niebo i ziemię, a dnia siódmego odpoczął i wytchnął.*

Wj.20, (8) *Pamiętaj o dniu sabatu.* (9) *Sześć dni będziesz pracował i wykonywał wszelką swoją pracę,* (10) *Ale siódmego dnia jest sabat Pana, Boga twego: Nie będziesz wykonywał żadnej pracy ani ty, ani twój syn, ani twoja córka, ani twój sługa, ani twoja służebnica, ani twoje bydło, ani obcy przybysz, który mieszka w twoich bramach.* (11) *Gdyż w sześciu dniach uczynił Pan niebo i ziemię, morze i wszystko, co w nich jest, a siódmego dnia odpoczął. Dlatego Pan pobłogosławił dzień sabatu i poświęcił go.*

Kluczowe okazują się dwa zdania: Wj.20,11 i Wj.31,17. Po zestawieniu ich ze zdaniami z Rdz.2,2-3, otrzymujemy następujące prawidłowości:

(Rdz.2,2) „I ukończył Bóg **w siódmym dniu** (בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי) dzieło swoje, które **uczynił**, i **odpoczął** (וַיִּשְׁבֹּת; עָשָׂה) **dnia siódmego** (בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי) od wszelkiego dzieła, które **uczynił** (עָשָׂה)".

(Rdz.2,3) „I **pobłogosławił** (וַיְבָרֶךְ) Bóg **dzień siódmy** (יוֹם הַשְּׁבִיעִי) i **poświęcił** (וַיְקַדֵּשׁ) go, bo w nim **odpoczął** (שָׁבַת) od wszelkiego dzieła swego, którego Bóg dokonał w stworzeniu."

(Wj.20,11) „Gdyż w **sześciu dniach** (שֵׁשֶׁת־יָמִים) **uczynił** (עָשָׂה) Pan niebo i ziemię (הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ), morze i wszystko, co w nich jest, a **siódmego dnia** (בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי) **odpoczął**. Dlatego Pan **pobłogosławił** (בֵּרַךְ) dzień sabatu i **poświęcił** go (וַיְקַדְּשֵׁהוּ)."

(Wj.31,17) „Między mną a synami izraelskimi będzie on znakiem na wieki, bo w **sześciu dniach** (שֵׁשֶׁת־יָמִים) **stworzył** (עָשָׂה) pan nieba i ziemi (הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ), **a dnia siódmego** (וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי) **odpoczął** (שָׁבַת) i wytchnął."

Związek pomiędzy tymi zdaniami wydaje się pewny. Posługują się one niemal identycznym słownictwem. Pojawiają się bowiem tam czasowniki: שבת - odpoczywać, ברך – błogosławić, קדש – święcić, uświęcać, עשה – robić; oraz zbitki wyrazowe: יום הַשְּׁבִיעִי – dzień siódmy i הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ – nieba i ziemia (charakterystyczne dla Rdz.1,1; 2,1; 2,4a).

Zgodnie z zestawieniami fragmentów Pięcioksięgu i ich przynależnością do tradycji biblijnych, przedstawionymi przez ojca Juliusz Synowca (*Na początku*, s.29-42), wynika, że oba fragmenty pochodzące z księgi Wyjścia, należy łączyć z tradycją deuteronomiczną. Tradycja deuteronomiczna, jako podstawowe cele stawiała sobie ustanawianie trwałej dominacji centralnego kultu świątynnego i właśnie świętowanie Szabatu. Co za tym idzie, również omawiane zdania z biblijnej kosmogonii, pozostawać mogą w pewnej zależności od tej tradycji.

Podstawowa różnica widoczna jest w określeniach Boga. Tekst kosmogonii w księdze Rodzaju, konsekwentnie używa terminu אֱלֹהִים, podczas gdy cytowane zdania z księgi Wyjścia, posługiwały się określeniem JHWH. Co ciekawe, odmiana tekstu z Wj.20,9-10, zanotowana w Pwt.5,13-14, posługuje się terminem יְהוָה אֱלֹהֶיךָ - JHWH, twój Bóg; (jeśli nadać terminowi אֱלֹהִים znaczenie - Bóg). Różnice te, charakterystyczne dla całej Biblii, można wyjaśnić redakcyjnym ujednolicaniem tekstu, z którym bezsprzecznie mamy do czynienia w Rdz.1,1-2,4a.

Jest to zatem drugi argument, potwierdzający tezę, że w materiale, którym posługiwali się redaktorzy księgi Rodzaju, poczesne miejsce zajmowały teksty, łączące się z tradycją deuteronomiczną.

ZDANIA ZAMYKAJĄCE *„Tak zostały ukończone niebo i ziemia oraz cały ich zastęp."* (Rdz.2,1), *„Takie były dzieje nieba i ziemi podczas ich stworzenia."* (Rdz.2,4a)

Te dwa zdania chcę połączyć ze zdaniem otwierającym księgę Rodzaju, dla kilku powodów. Po pierwsze, tworzą one razem klamry, dla całego tekstu kosmogonii, i w ten sposób zbliżają się do siebie, poprzez swoje funkcje kompozycyjne. Po drugie, jedynie w tych trzech zdaniach pojawia się złożenie „niebo i ziemia" /הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ/[65] (powyżej została omówiona prawdopodobna przynależność tej zbitki do tradycji deuteronomicznej). Związek zdania z Rdz.1,1, i końcowego z Rdz.2,4a, wydaje się niemal pewny. Łączy je bowiem ponadto, pojawienie się czasownika ברא (w całym tekście pojawia się on jeszcze w 1,21; 1,27; 2,3;). Użycie analogicznego słownictwa i jednolita rola w kompozycji tekstu, pozwala na uznanie tych zdań za pochodzące z tego samego źródła.

Wydaje się że rola zdania z Rdz.2,4a ogranicza się jedynie do podsumowania, tekstu uprzednio przytoczonego. Zdanie takie, przypisywalibyśmy jakiejś odmianie narratora. To narrator, wszechwiedzący lektor, nie zaangażowany w treści, przez siebie przekazywane, mógłby formułować takie podsumowania. W konstrukcji mitu, w prawidłach mitem rządzących, na takie *résumé*, nie ma miejsca. Jeśli zatem słuszne jest założenie, że tekst Rdz.1,1-2,4a jest kapłańskim opracowaniem starszych wierzeń, to trzeba się zgodzić z tezą, że ostatnie zdanie, a prawdopodobnie i pierwsze, pojawiło się w tym miejscu, dzięki redaktorom Biblii. Najprawdopodobniej zdania te mają swoje źródła w tradycji deuteronomicznej i jako takie były przyłączane do nowo „kreowanego" mitu kosmogonicznego.

Twierdzę zatem, że i zdanie otwierające, i zdanie końcowe, zawdzięczamy pracy redaktorów, opracowujących tekst mitu kosmogonicznego. Pojawienie się czasownika, typowego dla okresu, kiedy dokonywano redakcji tekstu, pokazuje oryginalny wkład redaktorów (P), a zestawienia słów i całe fragmenty tekstu, pochodzące z tekstów, zaczerpniętych z tradycji deuteronomicznej (D), wskazują na źródła, na których opierano swoją pracę przy ostatecznej redakcji księgi Rodzaju.

Struktury

Niektórzy komentatorzy dopatrywali się w Rdz.1,1-2,4a formy wiersza, czyli ułożonych w pary zdań o budowie metrycznej (o równej liczbie, i regularnym układzie, akcentów).[66] Choć teoria ta nie znajduje, jak się wydaje, potwierdzenia, oczywistym jest fakt, że tekst ten został włożony w pewne, przemyślane i nie przypadkowe ramy. Podstawową strukturą, widoczną na pierwszy rzut oka, jest podział historii stworzenia, na sześć dni. Według tego podziału, opis stworzenia, rozpisać można na takie etapy:

I – stworzenie światła, nadanie nazw dniu i nocy, (3-5)

II – stworzenie sklepienia, podział wód, nadanie nazwy niebu, (6-8)

III – uporządkowanie wód dolnych – pojawienie się suchego lądu, nadanie nazw morzu i ziemi, stworzenie roślinności, (9-13)

IV – stworzenie ciał niebieskich i umieszczenie ich na niebie, (14-19)

V – stworzenie zwierząt wodnych i ptaków, (20-23)

VI – stworzenie zwierząt lądowych i człowieka, (24-31)

Każdy z tak wyodrębnionych dni, kończy się identyczną formułą – „I nastał wieczór, i nastał poranek – dzień..." (וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם). Ten podział na sześć dni i wyodrębnienie dnia siódmego – szabatu[67], komentowany był już przez Ojców Kościoła. Zauważyli oni, że trzy pierwsze dni opowiadają o stworzeniu przestrzeni kosmicznych, o uporządkowaniu świata, a następne trzy dni, opowiadają o ich zapełnieniu. Nadali nazwy tym ciągom kreacji: *Opus distinctionis* i *Opus ornatus*.[68]

Sześć dni kreacji, można również ułożyć w pary. Zachodzą bowiem zbieżności, pomiędzy dniem pierwszym i czwartym (w obu najistotniejsze jest światło), drugim i piątym (tu najistotniejsze są niebo i morze), oraz trzecim i szóstym (tu mowa jest o stworzeniu lądu, i tego co na lądzie żyje).[69]

Ojciec Juliusz Synowiec, ponadto, następująco analizuje opis stworzenia w Heksaemeronie: w ciągu sześciu dni stworzenia, pojawia się osiem kategorii stworzeń (1-światłość; 2-sklepienie niebieskie; 3-ląd; 4-roślinność; 5-światła na sklepieniu; 6-zwierzęta wodne i latające; 7-zwierzęta lądowe; 8-człowiek). Stworzenia te opisane są za pomocą siedmiu formuł. „a. wprowadzenie („Wtedy Bóg powiedział"); b. rozkaz (np. „Niech się stanie światłość); c. stwierdzenie, że rozkaz został zrealizowany („Tak się też stało"); d. opis wykonania dzieła (np. „I oddzielił Bóg światłość od ciemności"); e. wspomnienie o błogosławieństwie udzielonym danemu dziełu („Potem pobłogosławił...Bóg") względnie o nadaniu mu imienia (np. „Światłość nazwał Bóg dniem"); f. wzmianka o stworzeniu przez Boga, że dane dzieło jest dobre (np. „I ujrzał Bóg, że światłość jest dobra"); g. zakończenie (np. „I minął wieczór, i minął też ranek dzień pierwszy")." Synowiec (*Na początku*, s.146) podaje następnie prawidłowości, rządzące tym tekstem. „Formuły te rozmieszczone są w Heksaemeronie tak, że co do ich liczby zachodzi uderzający paralelizm między pierwszą a drugą częścią tego dzieła. (...)

w opisie pierwszego i ostatniego dzieła mamy po siedem formuł, w opisie drugiego i szóstego dzieła - po sześć formuł, w opisie trzeciego i siódmego dzieła - po pięć formuł, a w opisie czwartego i piątego dzieła - po sześć formuł. W tym ostatnim przypadku, nawet kolejność formuł jest taka sama."

Takie interpretowanie tego tekstu, wydaje mi się nie do końca uzasadnione, z dwóch powodów. Formuły o których mówi ojciec Synowiec, zestawione są ze sobą, bez względu na funkcje jaką pełnią w tekście. (Wypowiedzi stwórcze /a/ i boskie rozkazy /b/ pełnią tą samą rolę; błogosławieństwo i nadanie imienia nie mogą być zestawiane /e/; zakończenie /f/, czyli zamknięcie kolejnego dnia, pochodzi z innej struktury). Po drugie sens tych „paralelizmów", staje się czytelny dopiero na zamieszczonym przez ojca Synowca schemacie. A co ważniejsze, nawet jeśli uznać istnienie tych prawidłowości, to trudno dostrzec ich ideę. Tego rodzaju zależności i analogie stawały się pożywką dla interpretacji mistycznych, co z kolei odsyła nas do ogromnej literatury związanej z mistyką żydowską.[70] Podobnie rzecz się ma z „numerologicznymi" uwagami, tyczącymi się tego tekstu. Podstawą jest siódemka, zaczerpnięta z tygodniowego podziału stworzenia. „Pierwszy wers Heksaemeronu składa się z siedmiu słów, drugi z czternastu, czyli z dwu siódemek słów. Imię Boga zachodzi w całym opowiadaniu trzydzieści pięć razy, co odpowiada pięciu siódemkom. Po siedem razy używa autor wyrażeń „niebo" i „ziemia". Siedem razy jest powiedziane, że Bóg stwierdzał dobroć swoich kolejnych dzieł. W 2,2-4a wyrażenie „siódmy dzień" powtarza się trzy razy w trzech zdaniach, z których każde składa się z trzech słów." (Synowiec, *Na początku*, s.147)

Bez wątpienia, trzeba przyznać, że Heksaemeron jest tekstem komponowanym w sposób zamierzony, a jego forma jest nie przypadkowa. Nie znaczy to jednak, że doszukiwanie się wszelkich prawideł rządzących tym tekstem, przybliży nas do jego lepszego zrozumienia.

Przypisy

[1] Mircea Eliade, *Mito e Realta`*, Milano 1974, s.10.

[2] Pełne omówienie literatury biblistycznej zawiera tekst Geo Widengren`a, *Early Hebrew Myths and Their Interpretation*, [w:] *Myth, Ritual, and Kingship*, (wyd.) S.H.Hooke, Oxford 1958.

[3] S.H. Hooke (ed.), *The Labyrinth*, Londyn 1935; *Myth and Ritual*, 1937.

[4] Trzeba tu wymienić ośrodek w Uppsali, oraz nazwiska Widengrena, Andersona i Hvidberga.

[5] por. Frederick H. Cryer, *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment. A Socio-Historical Investigation*, Sheffield 1994.

[6] Juliusz Synowiec, *Na początku*, Warszawa 1987, s.39-40; Georges Auzou, *Na początku Bóg stworzył świat*, Warszawa 1990, s.107-110; Harrington, *Klucz do Biblii*, Warszawa 1984, s.210, 212; Józef Archutowski, *Kosmogonia biblijna, Ks.Rodzaju I,1-II,4 w świetle starowschodnich opowiadań i nauk*, Kraków 1934, s.12-15; „Pismo święte" opr. ks. St. Łach, Poznań 1962, t.I, s.181; „Encyclopaedia of religion and Ethics", ed.J.Hastings, t.IV, s.151; „Encyclopaedia Biblica", ed. Cheyne, Sutherland Black, t.I, s.938; „Encyclopaedia Judaica", t.V, s.1059-1060; „New Catholic Encyclopedia", t.IV, s.418; „Anchort Bible. Genesis" (opr.) E.A. Speiser, New York 1964, s.XXIX, 3-13.

[7] Harrington, s.201.

8 Cytaty biblijne podane są za *Biblią Warszawską* (*Pismo Święte*, Brytyjskie i Zagraniczna Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1981).

9 *The Five Books of Moses. Genesis*, (opr.) Everett Fox, New York 1995, s.11, 13.

10 W *The Dictionary of Classical Hebrew* (wyd.) David J.A.Cline s, Sheffield 1993-1996, podanych jest pięć miejsc, t.II, s.259.

11 *Veteris Testamenti Concordantiae hebraicae atque chaldeicae*, (wyd.) Solomon Mandelkern, Graz 1975, s.233-234; G. Auzou, *cit.* w przypisie na s.94 podaje 46 miejsc występowania tego słowa. Opuścił mianowicie formy *Pi'el*, i przeoczył zdanie z Rdz.6,7.

12 *The Dictionary of Classical Hebrew*, t.II, s.258-260, rozróżnia cztery rdzenie: - stwarzać (występuje w Biblii 48 razy; w koniugacji *Qal* i *Nif'al*), - być tłusty (występujący w Biblii jedynie raz, w koniugacji *Hif'il*, /jedna forma *Nif'al* nie jest pewna/), - ciąć (zawsze w *Pi'el*, pojawia się 5 razy), - jeść (jako forma oboczna od rdzenia ברה).

13 „Klasyczną" nazywam wersję: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię.", ponieważ taką wersję przyjmują wszystkie polskie przekłady Biblii.

14 Taką rolę pełni w *Enuma Elisz*, zdanie: „Gdy w górze niebo jeszcze nie było nazwane, a stały ląd nie otrzymał swej nazwy."; u Indian Jutoto z Ameryki Południowej, tekst kosmogoniczny otwiera zdanie: „Na początku nie było niczego (...) nic na prawdę nie istniało" /M. Eliade, *Essential Sacred Writtings From Around the World*, San Francisco 1997, s.85/; tego typu przykładów można mnożyć do ogromnej liczby.

15 Na temat chronologii powstawania biblijnych ksiąg, patrz Harrington s.25-26, 261, 266.

16 Znakiem zapytania sygnalizuję, że w zdaniach tych kontekst jest nieco odmienny. Nie wymieniam tu Rdz.2,1 i 2,4a, ponieważ na równi ze zdaniem omawianym, stają się one przedmiotem analizy.

17 por. Archutowski, *Kosmogonia Biblijna*, s.21; Synowiec, *Na początku*, s.117.

18 Patrz poniżej podrozdział o formach stworzenia - wypowiedzi stwórcze.

19 M. Jastrow podaje tłumaczenie tego słowa w tekście Talmudu (Gen. R. s.2) - **chaotic condition**, i dalej podaje, że słowo to, w Talmudzie, występuje zawsze razem z תהו. Ciekawe jest to, że בהו w Biblii jest rodzaju męskiego (*The Dictionary of Classical Hebrew*, t.II, s.97), podczas gdy w Talmudzie - rodzaju żeńskiego (Jastrow, *A Dictionary of Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, t.I, s.142).

20 por. Auzou, s.146-147.

21 *The Dictionary of Classical Hebrew*, t.II, s.97.

22 B'chor Shor interpretował ten stan, jako pustkę absolutną, gdzie „Nie ma ani drzew, ani trawy, człowieka, ani zwierzęcia, ptaków, ryb, ani insektów; ani światła ani ciemności, wiatru /ducha/ ani wody - utterum vacuum." (Zlotowitz, (wyd.) *Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources*, New York 1977, s.36).

23 o.Synowiec, fragment ks.Hioba 38,19, gdzie występują niezależnie od siebie światło i ciemność, interpretuje „nie jako brak światła, ale jako coś przeciwnego światłu i istniejącemu samodzielnie." (*Na początku*, s.117).

24 Na temat rozdziału światła od ciemności (wers 4), i nadania im nazw (wers 5), patrz poniżej, w podrozdziale o czynnościach stwórczych.

25 Archutowski, *Kosmogonia Biblijna*, s.21; Synowiec, *Na początku*, s.136; Auzou, s.148.

26 Rdz.7,11; 8,2; 49,25; Pwt.33,13 (forma nieco inna); Iz.51,10; Ez.26,19; 31,4; 31,15; Am.7,4; Jon.2,6; Hab.3,10; Ps.36,7; 42,8; 104,6; Prz.8,27; 8,28; Hiob28,14; 38,16; 38,30; 41,24; oraz jeszcze w 14 miejscach w formach liczby mnogiej.

27 M.Jastrow podaje cztery znaczenia tego czasownika: 1)wiatr, powietrze, kierunek, strona; 2)rozum, duch; 3)duch, dusza /to znaczenie łączone jest z Rdz.1,2/; 4)zły duch, demon.

28 G.von Rad, *Das erste Buch Mose*, wyd.8, Göttingen 1967, s.37; za Synowiec, *Na początku*, s.118.

29 M. Jastrow przytacza fragment Talmudu - *Hagigah 15a*, odnoszący się właśnie do Rdz.1,2: „Jak gołębica, która unosi się nad swymi młodymi, bez dotykania ich."

30 Synowiec, *Na początku*, s.118.

31 Robert Graves, Raphael Patai, *Mity hebrajskie. Księga Rodzaju*, Warszawa 1993, s.24, 28-29.

32 Dzień, noc, niebo, ziemia i morze powstały, niejako przy okazji pozostałych stworzeń. Różnice te omówione zostaną poniżej.

33 Opuszczam tu wers 26, gdyż ma on inny charakter, co omówię poniżej.

34 Biblia Warszawska, niekonsekwentnie tłumaczy ten zwrot, albo: „niech stanie się"(w.3) albo: „niech powstanie(-ą)" (w.6 i 14).

35 Por. podobne formy kreacji, np. u indian Yuki z Kalifornii (M. Schneider, *La musica primitiva*, Milano 1992, s.28); M.Eliade w *Historii wierzeń i idei religijnych*, Warszawa 1988-1994 .I, s.116 podaje informację o pojawianiu się stwórczego słowa, u Egipcjan i Polinezyjczyków. O sprawczym słowie w micie z Memfis pisze np. Synowiec, *Na początku*, s.135; por. też Auzou, s.153-155.

36 Pojawiają się tu trudności z tłumaczeniem, bo według zasad gramatyki hebrajskiej, podmiotem do czasownika roić się, jest sama woda.

37 por. Zlotowitz, s.51.

38 por. Synowiec, *Na początku*, s.122-123.

39 Nie ma wątpliwości, że to ziemia i wody są podmiotami tych zdań.

40 Niejednolite tłumaczenia wersów 5 i 10, nie znajdują poparcia w tekście, gdzie pojawiają się identyczne złożenia: I nazwał Bóg (וַיִּקְרָא אֱלֹהִים) coś czymś, a/i coś nazwał (קָרָא) czymś.

41 Na temat niezależności światła od jego źródeł, patrz np. Synowiec, *Na początku*, str,123-124,140.

42 Z zagadnieniem tym, związana jest też kwestia zmiany imion: Abrama (Rdz.17,5), Sary (Rdz.17,15), Jakuba (Rdz.32,29; 35,10), króla Eliakima (2 Krl.23,34) i króla Mattaniasza (2 Krl.24,17).

43 por. Synowiec, *Na początku*, s.141-142.

44 por. Auzou,s.132-136.

45 *Gesenius' Hebrew Grammar*, (wyd.) E.Kautzsch, 2 wyd. red.A.E.Cowley, Oxford 1957, podaje te czasowniki jako pochodzące od tego samego rdzenia.

46 R.Graves, R.Patai, *Mity hebrajskie*, s.27-31; M.Eliade, *Historia wierzeń*..., t.I, s.116, 235.

47 „I rzekł Pan: Zgładzę człowieka, którego uczyniłem (בָּרָא)...", podczas gdy w Rdz.1,1-2,4a do opisu stworzenia człowieka używa się częściej czasownika עָשָׂה.

48 „Na to On rzekł: Oto Ja zawrę przymierze. Wobec całego ludu czynić będę (עָשָׂה) cuda, jakie się nie działy (בָּרָא) po całej ziemi i u żadnych narodów (...) straszne będzie to co Ja z tobą uczynię (עָשָׂה)." W tym zdaniu stwórczą rolę pełni עָשָׂה, a nie בָּרָא.

49 „Lecz jeżeli Pan dokona (בָּרָא) rzeczy nadzwyczajnych, że ziemia otworzy swoją czeluść i pochłonie ich...", czasownik ten ma tu znaczenie działania, a nie stwarzania.

50 „Zapytaj się dawnych czasów, które były przed tobą od dnia, kiedy stworzył (בָּרָא) Bóg na ziemi człowieka...", podobnie jak w Rdz.6,7, występuje tu czasownik בָּרָא w kontekście stwarzania człowieka.

51 „Wówczas stworzy (בָּרָא) Pan nad całym obszarem góry Syjon i nad jej zgromadzeniami obłok w dzień, a dym i blask płomieni ognia w nocy...".

52 Am.4,13 „On bowiem jest tym który kształtuje (יֹצֵר) góry i stwarza (בָּרָא) wiatr, i objawia człowiekowi swoje zamysły; on stwarza (עָשָׂה) zorzę poranną i mrok i kroczy po wyżynach ziemi...", w tym fragmencie Bóg, czasownikiem בָּרָא stwarza jedynie wiatr.

53 Na temat chronologii ksiąg Biblii, patrz: Harrington, s.25-26, 201-202, 246. Najmłodszy jest fragment z Koheleta (IIIw.) i Malachiasza (Vw.), z VIw. pochodzą fragmenty Izajasza 40-66, ks.Ezechiela, oraz możliwe, że i ks.Jeremiasza. Starsze są jedynie fragmenty tradycji Jahwistycznej Pięcioksięgu, ks.Amosa (VIII), oraz prawdopodobnie Psalmy. Por. również ten rozdział – wyżej.

54 o.Synowiec za C.Hauretem, widzi w tym tekście słownictwo ubogie, i bezbarwność stylu. Przez innych jest ten fragment nazywany hymnem na cześć Boga (Archutowski, *Kosmogonia Biblijna*,s.13), i "arcydziełem sięgającym szczytów wzniosłości" (Harrington, s.210).

55 Opuszczam Rdz.1,11.12, bo kontekst użycia jest inny (wydawać owoc).

56 Harrington, s.198-211.

57 Wer 6 jako podmiot rozdzielenia, stawia sklepienie: (Rzekł Bóg: niech będzie sklepienie między wodami, i niech będzie rozdzieleniem, pomiędzy wodami i wodami.); Por. *Enuma Elisz* – rozpłatanie Tiamat przez Marduka, i jednoczesne rozdzielenie wód.

58 Warto zwrócić uwagę, na fakt, że Bóg rozdziela światłość (אוֹר) od ciemności (חֹשֶׁךְ) (4), i nazywa je dniem (יוֹם) i nocą (לַיְלָה) (5), a potem tego samego rozdziału mają dokonywać ciała niebie-

skie. W wersie 14 oddzielają dzień (הַיּוֹם) od nocy (הַלָּיְלָה), a w wersie 18: światłość (הָאוֹר) od ciemności (הַחֹשֶׁךְ).

59 Synowiec, *Na początku*, s.125,133; Auzou, s.172-173.

60 *The Dictionary of Classical Hebrew*, t.II, s. 269; wg Mandelkerna (t.I,s.238) identyczne formy czasownika *barach* pojawiają się ogółem w 29 miejscach.

61 Spośród 18 miejsc w Pięcioksięgu, gdzie pojawia się ten czasownik, w tej formie, jedynie 6 nie należy do tradycji kapłańskiej, E: Rdz.25, 11; 32, 1; 48, 15; i J: Rdz. 30, 30; 32, 30; 39, 5.

62 Auzou, s.186-189; Archutowski, *Kosmogonia Biblijna*,s.48-49; Synowiec, *Na początku*, s.131-132.

63 Synowiec, *Na początku*, str133.

64 M. Eliade poświęca zagadnieniu czasu rajskiego i tęsknotą za rajem wiele miejsca, por. np. *Traktat o historii religii*, Warszawa 1993, s.368-370.

65 W Rdz.1,1 czytamy: אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ; z gramatycznego punktu widzenia, jest to zestawienie analogiczne.

66 Chodzi tu m. in. o V.Zapletala i R.Macaigne. Por. Archutowski, *Kosmogonia Biblijna*, s.13; Synowiec, *Na początku*, s.142.

67 patrz poniżej.

68 Synowiec, *Na początku*, s.145.

69 Synowiec, *Na początku*, s.145-146.

70 Na temat mistycznych koncepcji stworzenia patrz m.in.: Geschom Scholem, *Stworzenie z niczego i autoredukcja Boga*, [w:] *Judaizm. Parę głównych pojęć*, Kraków 1991, s.70-114; oraz tegoż, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, Warszawa 1997.

Tadeusz Cegielski (Warszawa)

W ZENICIE OŚWIECENIA. JANSENIZM NA DWORZE PAPIESKIM, CESARSKIM I W LOŻACH WOLNOMULARSKICH

Zarys problematyki*

1. Jansenizm i oświecenie katolickie

Opublikowana w Pradze u schyłku XVIII w. *Historia Religionis et Ecclesiae Christianae*[1] autorstwa augustiańskiego mnicha Kosmasa Schmalfusa poruszyła zasadnicze z naszego punktu widzenia kwestie: czym w istocie jest jansenizm, i jaką rolę odegrał w kończącym się wówczas stuleciu? Czy rzeczywiście „nasza sprawa" – jak w zawoalowany sposób zwolennicy jansenizmu mówili i pisali o swojej doktrynie – zasłużyła jedynie na potępienie? Schmalfus, sam daleki od aprobaty dla niektórych pryncypiów jansenizmu, wszakże wróg jezuitów i od ok. 1750 r. zwolennik filozofii Christiana Wolffa, wyraził przekonanie, że w „przeciągu ostatniego stulecia nazywano jansenizmem coraz to inne zjawiska". Zauważył, że jedynie w interesie jezuitów było staranie, aby wszystkie uznać szkodliwymi. Komentując potępione przez bullę *Unigenitus* dzieło Quesnela, Schmalfus stwierdził, że „odkryć możemy jedynie te błędy, które płyną z przesądów, [przesądy zaś] każą doszukiwać się błędów tam, gdzie ich nie ma"[2]. Ten znawca religijnych prądów swojej epoki (za odwagę, z jaką dzielił się swą wiedzą, zapłacił oskarżeniem o herezję w 1796 r.) wskazał na okoliczność dobrze widoczną dopiero dziś, a więc z dystansu dwu stuleci: w krajach katolickich, szczególnie zaś we Włoszech, różne ruchy o reformatorskim charakterze określano jako jansenistyczne. W rzeczywistości kryły się pod tą nazwą różnorodne tendencje, o złożonym charakterze, które w oficjalnej nomenklaturze Rzymu nadto skwapliwie sprowadzono do potępionego kierunku.

Otwartym tym samym pozostaje problem, czy uznać możemy osiemnastowieczny jansenizm za teologiczny wehikuł *katolickiego Oświecenia* (a także innych prądów epoki, wolnomularskiej ideologii nie wykluczając), czy ra-

* Referat wygłoszony na kolokwium *Le janséniste en Europe Centrale*. Sorbona, 27–28 maja 1998 r.

czej, w ślad za takimi autorami jak G. Schwaiger, E. Appolis, M. Vaussard, a w Polsce Jerzy Kłoczowski określić ten ruch jako jedną z trzech katolickich „partii"?[3] Na gruncie tej koncepcji zwolennicy jansenizmu plasowaliby się na biegunie przeciwnym wobec „skrajnych zelantów ortodoksji rzymskiej i jezuickiej", zaś oświeceni reformiści szukaliby własnej drogi pomiędzy dwoma pierwszymi[4]. Inny znawca dziejów duchowości w Polsce, Karol Górski, uznał jansenizm za „religię ludzi oświeconych". W Rzeczypospolitej, po 1770 roku, „jak w całej Europie – stwierdził – młodzi zaczęli się przesuwać ku racjonalizmowi. Czasem trudno odróżnić jansenistów od racjonalistów. Taki np. ks. Tomasz Husarzewski, misjonarz, wykształcony w Wiedniu historyk, przygotowywał bezimiennie przekład logiki materialisty Condillaca. Czy był on jansenistą, czy racjonalistą?"[5]. Zdaniem Górskiego, historyka dalekiego od aprobaty pryncypiów Oświecenia, problem z identyfikacją i oceną postaw określanych jako jansenistyczne wynika także z faktu unikania przez jansenistów publicznego ujawniania swych poglądów. Nie ulega przy tym wątpliwości – stwierdza autor *Dziejów duchowości w Polsce* – że „jansenizm sprzęgał się zwykle z józefinizmem [...] Księża janseniści uprawiali działalność społeczną, zmierzając do podniesienia dobrobytu ludu [...] Z drugiej strony cechowała ich niechęć i nieufność do Rzymu, skoro józefinizm przez silne podporządkowanie Kościoła państwu dawał im szeroką swobodę, jansenizm zwykle sprzęgał się z józefinizmem"[6].

Na związki pomiędzy doktryną józefinizmu i osiemnastowiecznym jansenizmem wskazał Eduard Winter, autor fundamentalnej do dziś syntezy *Der Josephinismus und seine Geschichte. Beitrage zur Geschichte Österreichs 1740–1848 (nota bene* – rozprawa Wintera po debiucie w hitlerowskich Niemczech, bez większych zmian ukazała się po raz wtóry w Niemieckiej Republice Demokratycznej)[7].

W opinii piszącego te słowa związki pomiędzy jansenizmem i józefinizmem nie były ani bezpośredniej ani prostej natury. Nie miejsce tu na obszerniejsze definicje pojęcia „józefinizmu", czy raczej „józefinizmów"[8]. Józefinizm rozumiany jako reforma austriackiego Kościoła z drugiej połowy XVIII w. stanowił nie tylko efekt końcowy dłuższego procesu historycznego, ale i fragment dwu ogólniejszych zjawisk: austriackiej myśli państwowej i reformatorskiej tendencji w łonie Kościoła katolickiego. Jansenizm osiemnastowieczny stanowił istotny, przecież nie jedyny składnik *katolickiego Oświecenia*[9]. Mało tego, jak wskazuje przykład *„quasi*-józefińskiej" reformatorskiej działalności prymasa Polski, księcia Michała Poniatowskiego (brata króla, Stanisława Augusta) jansenizm n i e b y ł w a r u n k i e m k o n i e c z n y m katolickiego reformizmu XVIII stulecia. Mało znany również na gruncie historiografii polskiej przykład ks. Poniatowskiego pokazuje, że teoretyczne i praktyczne impulsy dla odnowy życia religijnego i katolickiej reformy płynęły raczej z czysto humanistycznych przesłanek i politycznych (a nawet patriotycznych) pobudek polskiego prymasa, a także afirmacji

z jego strony zasad episkopalizmu („febronianizmu"). Niewątpliwy wpływ na poglądy ks. Poniatowskiego miały jego – odkryte dopiero w ubiegłym roku – kontakty z londyńskim Royal Society (którego był członkiem honorowym) oraz stowarzyszeniem blisko związanym z Wielką Lożą Anglii – *Society of Antiquaries.*[10] Do obu organizacji Poniatowski został przyjęty, kiedy u schyłku 1790 roku odwiedził *incognito* – już jako zwierzchnik Kościoła polskiego – Wielką Brytanię[11]. Czy arcybiskup gnieźnieński i prymas Polski był – tak jak jego porzednik Teodor Podoski – wolnomularzem? Tego nie wiemy; ważniejsze jest, że pozostawał w kręgu oddziaływania „sztuki królewskiej"[12].

Paradoksalnie, „zimny" – jak stwierdzają zgodnie wszyscy współcześni – katolicyzm Poniatowskiego, połączony z zamiłowaniem do filozofii Wolffa, zdają się tworzyć system o wiele bardziej spójny i przekonywający niż ten, który był dziełem austriackiego cesarza reformatora – Józefa II. U podłoża tego drugiego leżały zarówno głęboka religijność (której nie obce były pryncypia jansenizmu) jak i oświeceniowy kult rozumu, przywiązanie do racjonalnego, przynoszącego wymierne skutki działania. Religia i racjonalizm wykluczają się w ostatniej instancji (przyjdzie tu zgodzić się z opinią Karola Górskiego). Sojusz katolicyzmu i Oświecenia, odzwierciedlający się w kościelnej polityce austriackich monarchów musiał być krótkotrwały. Za rządów Józefa II (1780 – 1790) doszło do gwałtowej kolizji obu światopoglądów – bez względu na to, że intencją cesarza było ich połączenie.

2. Józefinizm, jansenizm i wolnomularstwo

W literaturze naukowej wskazuje się czasami na zbieżność oświeceniowych ideałów cesarza i zasad wolnomularstwa. Wielu spośród współpracowników Marii Teresy i Józefa II było członkami lóż wolnomularskich lub organizacji o paramasońskim charakterze. Do tych ostatnich należało założone w 1745 r. w Ołomuńcu *Societas incognitorum in terris austriacis* – stowarzyszenie nawiązujące do tradycji siedemnastowiecznych Różokrzyżowców, teraz wszakże służące propagowaniu zasad jansenizmu. Obok jednak wielu cech wspólnych – takich jak bezkompromisowe poszukiwanie prawdy i obrona własnych poglądów, równość i tolerancja religijna – istniały zasadnicze różnice pomiędzy celami wolnomularstwa i józefinizmu. „Sztuka królewska" kładła nacisk na podmiotowość i samodoskonalenie jednostki – poza wspólnotami kościołów. Przeciwnie „józefinizm"; negując prawa i swobodę jednostki pragnął podporządkować ją w pełni Kościołowi katolickiemu. Józef II nigdy nie był zwolennikiem idei wolnomularskich; w masonerii upatrywał niebezpiecznego konkurenta dla swej władzy. Równocześnie

podejrzewał loże – nie bez podstaw zresztą – o praktykowanie alchemiczno-kabalistycznych „zabobonów",„kuglarstwo" (dosłownie: *Gaukeleien*) lub wręcz o parareligijne, „heretyckie" skłonności[13]. Niechęć cesarza i urzędników józefinizmu do ezoterycznych składników wolnomularskiej myśli stanowiła dla wiedeńskich elit barierę nie do pokonania. Trwale oddzielała ona polityczną centralę cesarstwa i dziedzicznych ziem Habsburgów od niemieckich, czeskich, węgierskich (a po 1772 r. także polskich) elit prawdziwie rozmiłowanych w różnych ezoterycznych koncepcjach i obrzędach.

Związki pomiędzy tradycją jansenistyczną a myślą wolnomularską były bardziej subtelnej natury. Nie znaczy to wszakże, że nie istniały i na tym polu zasadnicze sprzeczności. Wydaje się, że wiele zasad tak jansenizmu jak i nowoczesnego spekulatywnego wolnomularstwa wyrastało ze wspólnego pnia. Była nim rozwijana przez znaczną część XVII stulecia filozofia niemieckich, później także angielskich, czeskich czy polskich Różokrzyżowców z ich zasadą *caritas* – bezinteresownej, aktywnej miłości bliźniego. Obok niej odziedziczona po Platonie i nowożytnych neoplatonikach koncepcja przyjaźni czyli miłości nieerotycznej, która na gruncie wczesnooświeceniowych lóż angielskich zamieniła się w ideę tak duchowego jak i praktycznego braterstwa[14]. Nacisk, jaki wyznawcy prześladowanej idei Janseniusa i Quesnela kładli na zasadę lojalnej przyjaźni jest oczywisty; ważniejszy wydaje się fakt pojawienia się podobnych idei w centrum oświeceniowej wersji jansenizmu. Różnorakie elementy jansenistycznej teologii możemy odnaleźć na gruncie doktryny Louis-Claude de Saint-Martina („le Philosophe Inconnu") i jego ucznia Josepha de Maistre'a[15].

3. Jansenizm i katoliccy reformatorzy w Rzymie i Wiedniu

Dopiero poczyniwszy takie jak powyżej zastrzeżenia, możemy przyjrzeć się związkom pomiędzy jansenizmem i dominującymi wśród oświeconych katolików tenedencjami józefińskimi z jednej i episkopalnymi z drugiej strony. Przedstawiony poniżej materiał dotyczy przy tym o wiele bardziej „historii zdarzeniowej" niż – znacznie bliższej autorowi – historii idei. Niestety, problematyka środkowoeuropejskiego *Oświecenia katolickiego*, w szczególności w Polsce, widziana z punktu widzenia historii idei, mimo pewnego postępu dokonanego w ostatnich latach czeka na kolejnych cierpliwych i odważnych badaczy[16].

*

Radykalne reformy józefińskie nie byłyby możliwe do przeprowadzenia gdyby nie oświeceniowy nurt reformy w łonie samego Kościoła, szczególnie na wyższych szczeblach jego hierarchii. W dobie panowania Marii Teresy

(1740 – 1780) reformatorskie tendencje w Kościele katolickim wyszły naprzeciw ostrożnemu i konserwatywnemu w duchu programowi modernizacji feudalnego państwa. Umożliwiły krótkotrwały – jak się miało okazać – kompromis pomiędzy trzema potężnymi prądami epoki nowożytnej: Oświeceniem, ideologią monarszego absolutyzmu i chrześcijaństwem – tak w rzymskim, jak mniej ortodoksyjnym wydaniu.

Sojusz pomiędzy dwoma ostatnimi siłami – absolutystycznym państwem i Kościołem katolickim, pomiędzy tronem i ołtarzem – nie stanowił *novum* w osiemnastowiecznej Europie. Wykształcił się już w dobie kontrreformacji; jego spoiwem były nowe, właściwe dla baroku formy obrzędowości.

To właśnie ów barokowy, wyrosły na gruncie reformy trydenckiej, ale często z nią sprzeczny katolicyzm, stał się w XVIII stuleciu przedmiotem powszechnej krytyki. Krytyka ta dotyczyła nie tyle samej zasady sojuszu między monarchią i Kościołem, co treści sojusz ten wypełniajacej. Jej powodem była zależność Kościoła w poszczególnych krajach od kurii rzymskiej, zależność, która ograniczała suwerenne prawa monarchów z jednej i prawa biskupów z drugiej. Pod ostatnim względem oświeceni despoci liczyć mogli na pełne poparcie zwolenników „naszej sprawy".

Niezadowolenie i krytyka skoncentrowały się w pierwszym rzędzie na wszechpotężnym zakonie jezuitów. *Societas Jesu* zjednoczyło przeciwko sobie różne siły społeczne, kierunki polityczne i filozoficzne. Krytykowali jezuitów na równi polscy republikanie i austriaccy zwolennicy monarszego absolutyzmu, gorliwi katolicy i libertyni, ultramontaniści i zwolennicy Quesnela, wyznawcy filozofii neoplatonskiej i katolickiej. Jak wskazuje przykład kilku jezuickich publicystów z kręgu czeskich i morawskich reformatorów Kościoła, krytyki teologii molinizmu (Luis Molina, autor sławnego traktatu o zgodności ludzkiej wolnej woli z darami łaski i Bożej Opatrzności[17]) nie szczędzili zakonowi również jego członkowie. Jedni za ich rzekomo zakulisowe machinacje polityczne, drudzy za szerzenie „zabobonów". Walka ze „spiskiem jezuickim" i z „przeżytkami średniowiecza" stały się bojowymi zawołaniami całej oświeceniowej Europy – na równi protestanckiej jak i katolickiej. Protestant, wydawca z Hamburga Johann Joachim Christoph Bode tropił zakonspirowanych jezuitów na gruncie lóż wolnomularskich[18]; głowy podnieśli wreszcie wszyscy krytycy *Societas Jesu* spod znaku Janseniusa i Quesnela. Towarzystwo Jezusowe w tak znacznym stopniu i w tak spektakularny sposób tworzyło ideowy i organizacyjny szkielet Kościoła kontrreformacyjnego, że jakakolwiek zmiana w strukturze i działaniu tego drugiego nie mogła obejść się bez likwidacji zakonu.

Jansenizm okazał się niespodziewanie – tak dla jego zwolenników jak i wrogów – nie tylko instrumentem krytyki jezuitów (co oczywiste, zważywszy na doświadczenia Port-Royal w zwalczaniu jezuickiego pelagianizmu i molinizmu), ale – jak stwierdziłem wcześniej – ideowym i organizacyjnym spoiwem wielu elementów *katolickiego Oświecenia*. Nie jezuici, nie wolno-

mularze, ale właśnie janseniści tworzyli niewidoczny dla władz kościelnych łańcuch pokoleń, zarazem synchroniczną siatkę prawdziwie serdecznych, przyjacielskich i lojalnych związków. Utworzenie przez działających w Czechach i na Morawach jansenistów – zwolenników filozofii Leibniza i Wolffa – „niewidzialnego kolegium", dyskrecjonalnego stowarzyszenia uczonych o strukturze i symbolice lożowej było nie tyle rezultatem konieczności, co efektem ogólnoeuropejskiej mody.

Ważnym celem tak jansenistów jak i wszystkich zwolenników kontynuacji reformy katolicyzmu z czasów soboru trydenckiego było zwiększenie konkurencyjności Kościoła rzymskiego w stosunku do innych wyznań chrześcijańskich, w konsekwencji powiększenie jego wpływów. Nic tedy dziwnego, że zwolennicy jansenizmu znaleźli się również w otoczeniu papieży. Aż do pontyfikatu Benedykta XIV (1740 – 1758) kwestia reformy katolicyzmu w duchu postulatów Oświecenia pozostawała otwarta. Wykształcony i życzliwy nowym ideom kardynał Prospero Lambertinis jako papież Benedykt XIV nie zdecydował się przecież na kroki, jakich oczekiwała odeń część kolegium kardynalskiego, pozostająca pod wpływem jansenizmu. Rozwiały się nadzieje na odgórną, idącą z Rzymu reformę Kościoła. W tej sytuacji oświeceniowy obóz w katolicyzmie obrócił oczy na absolutnych władców. Tak jak francuscy fizjokraci tak i janseniści oczekiwali teraz reformy od oświeconych despotów. Były to rachuby, których monarchowie nie chcieli i nie mogli spełnić, co nie znaczy, że nie potrafili wykorzystać i obrócić na swą korzyść.

Teologiczne podstawy pod reformę katolicyzmu w monarchii habsburskiej stworzył Włoch, Lodovico Antonio Muratori (1672–1750). Znamienny jest fakt, że młody katolicki uczony pozostawał pod wpływem myśli Gottfrieda Wilhelma Leibniza (1647–1716). Otwarcie się na osiągnięcia innych niż katolicka teologii stanowiło główny rys twórczości i działalności Muratoriego[19].

Muratori należał do zwolenników idei, aby kwestię reformy katolicyzmu powierzyć świeckim władcom. Jedna z jego najważniejszych prac, *Della carita christiana* z 1723 r. dedykowana została cesarzowi Karolowi VI. Dzieło to rozwijało ideę „praktycznego chrześcijaństwa", w którym to główną rolę odgrywać miała *caritas* – aktywna miłość bliźniego, cnota miłosierdzia. Wiele etycznych postulatów, zawartych w twórczości Muratoriego, bliskich było etyce lożowej. Również propozycje Włocha dotyczące demokratycznych struktur, mających gromadzić wiernych i kapłanów, wspólne były tak z kalwinizmem jak i wolnomularstwem. Umiarkowany jako krytyk Kościoła Muratori był również umiarkowanym jansenistą. Na gruncie jego piśmiennictwa zaczął owocować k o m p r o m i s – tak bardzo potrzebny obu stronom konfliktu. Poparcie reformatorsko nastawionej partii w Rzymie, zwłaszcza samego Benedykata XIV uchroniło prace Muratoriego przed indeksem ksiąg zakazanych, tym samym umożliwiło ich popularyzację po drugiej stronie Alp.

Jedna z pierwszych grup zwolennikow idei Muratoriego powstała w Salzburgu. Należał do nich sam arcyksiążę Salzburga, Dietrichstein. W Królestwie Czech ukonstytuowało się znane nam już *Societas incognitorum*. W jego składzie znalazło się wiele wybitnych i wpływowych osób, np. benedyktyn Magnuald Ziegelbauer[20] (1689–1750), jeden ze znaczniejszych szermierzy zasad wczesnego józefinizmu. *Societas incognitorum* nawiązało rychło kontakt z wiedeńskimi przedstawicielami Oświecenia, m.in. z nadwornym lekarzem Marii Teresy, Gerhardem van Swietenem (1700–1772). Wpływ, jaki van Swieten wywierał na cesarzową, spowodował, że monarchini pozyskana została dla niektórych celów towarzystwa. Decydującą okolicznością było zapewne to, że surowa religijność i wysokie wymagania, jakie stawiali sobie janseniści, nieobce były Marii Teresie. Z kolei jej małżonek, cesarz Franciszek I Stefan (1745–1765) aprobował – jako wolnomularz i zwolennik filozofii Leibniza – charytatywne koncepcje Muratoriego i jego kontynuatorów w monarchii austriackiej.

Obok van Swietena na rzecz reformy działali w Wiedniu: protegowany tego pierwszego, prawnik Karl Anton von Martini (1726–1800), kanonik katedry św. Szczepana, Ambros Simon von Stock oraz proboszcz kościoła św. Doroty w Wiedniu, Ignaz Muller. Współpraca von Stocka z van Swietenem i ich silna pozycja na dworze umożliwiły reformę fakultetu filozoficznego i teologicznego na uniwersytecie wiedeńskim w duchu programu jansenistów. Reformę poprzedziło usunięcie rektora kolegium jezuickiego z senatu uniwersytetu; w 1759 r. odwołano jezuitów z senatu uniwersytetu w Pradze. Strategiczny punkt w walce o nowy Kościół – kształcenie teologiczne na poziomie uniwesyteckim – przeszedł tym samym w ręce reformatorów.

W sukurs „wielkim z Wiednia" przyszły niektóre zakony: domnikanie, premonstratensi, pijarzy, nawet niektóre zakony kontemplacyjne – oparte na regule bliskiego jansenistom św. Augustyna. Ważną rolę odegrał też działający w stolicy Czech krąg współpracowników i zwolenników Karla Heinricha Seibta (1735–1806)[21]. Uczeń pijarów i jezuitów czeskich, profesor uniwersytetu w Pradze wprowadził w obieg intelektualny w Czechach idee angielskiego i francuskiego Oświecenia. Seibt, którego kariera rozwijała się w bardziej liberalnej atmosferze rządów Józefa II, nigdy nie krył swych sympatii dla jansenistycznej teologii łaski i dla etycznych postulatów Port-Royal. Reprezentował – podobnie jak Muratori – umiarkowany kierunek na gruncie jansenizmu. Spośród wychowanków Seibta rekrutowało się drugie pokolenie zwolenników józefinizmu, następcy van Swietena i von Stocka.

Postępy praktycznego józefinizmu w dobie osobistych rządów Józefa II (1780–1790) odsłoniły jansenistyczne korzenie programu cesarza-reformatora. Przykładem głośne ingerencje Józefa w sferę liturgii i obrzędowości katolickiej. W 1783 r. ukazało się rozporządzenie cesarskie, początkowo

tylko dla Wiednia i Dolnej Austrii, regulujące i upraszczające liturgię kościelną. Ideałem i wzorem była tu „die Reinheit der ursprunglichen Kirchenlehre" („czystość pierwotnej nauki Kościoła"), celem zaś oczyszczenie tak liturgii jak i samych świątyń ze wszystkich barokowych naleciałości. Akcji tej, rozszerzonej w 1785 r., towarzyszyła walka z „przesądami i zabobonami" ludu. Tak więc usunięto z kościołów (lub przynajmniej nakazano ich usunięcie) wszystkie „zbędne" ozdoby, figury święte, ołtarze boczne, wota, relikwiarze itp. Kościoły austriackie, skąpo też – ze względów oszczędnościowych – oświetlane, nabrały teraz surowości i prostoty zborów protestanckich. Równocześnie zabroniono modlitw za zbawienie duszy, zakazano pielgrzymek i poświęcania kościołów. Ostatnie zarządzenia stanowiły radykalną próbę wcielenia w życie nauki biskupa Ypres. Janseniści głosili przecież, że zbawienia nie można ani „kupić", ani „wyprosić" uderzając we wszystkie formy dewocji – tak charakterystycznej dla Kościoła potrydenckiego.

*

O ile wskazanie na ideowe związki pomiędzy *Oświeceniem katolickim*, osiemnastowiecznym jansenizmem i wolnomularstwem nie jest zadaniem specjalnie trudnym, to inaczej rzecz przedstawia się na poziomie faktografii, a więc w odniesieniu do konkretnych powiązań między ludźmi i organizacjami. Historyk francuski Michiel Marty sądzi, że podobne, materialne powiązania dałoby się wyśledzić na gruncie ożywionych kontaktów francusko–polskich w drugiej połowie XVIII wieku[22]. Nie ulega też dla niego wątpliwości, że pluralistyczne pod względem światopoglądowym loże epoki Oświecenia sprzyjały – przynajmniej w części – dyskusjom i spekulacjom o charakterze bliskim doktryny św. Augustyna i jansenistów. W wielu warsztatach – jak w rycie Ścisłej Obserwy czy wśród martynistów – panował duch mistycyzmu i ascezy; w innych z kolei propagowano idee pokrewne gallikanizmowi (czy józefinizmowi). Interesujące wyniki przyniosły tu badania historyków węgierskich: okazało się, że – na przykład – w bibliotece lożowej w Szombathely znalazło się wiele dzieł o jansenizmie i jansenistycznych. Pod tym względem jej zawartość nie różniła się wiele od zawartości biblioteki diecezjalnej. Jansenizm był „na czasie". Jego duch unosił się również w węgierskiej loży „Les ermites" na Wschodzie Balssagayarnmat, gdzie Charles Kecskemeti odnalazł pochodzący z 1792 roku oryginalny komentarz wolnomularski do Listu św. Pawła do Rzymian – w duchu jansenistycznym[23].

PRZYPISY

[1] K. Schmalfus, *Historia Religionis et Ecclesiae Christianae*, vol. 1–6, Prag 1774.

[2] *Historia Religionis*, op. cit., vol. 5, s. 235, 258.

[3] G. Schwaiger, *Oświecenie a katolicyzm*, „Concillium", 1966/1967, Poznań 1969, s. 373–382; E. Appolis, *Entre jansénistes et zelanti. Le „tiers parti" catholique au XVIIIe siècle*, Paris 1960; M. Vaussard, *Jansénisme et gallicanisme aux origines religieuses du Risorgimento*, Paris 1959; J. Kłoczowski, *Uwagi wstępne: chrześcijaństwo polskie XVI–XVIII w.*, w: *Studia nad historią Kościoła katolickiego w Polsce*. Tom 2: *Wieki XVI–XVIII*, Kraków 1969, s. 5–53, tu: s. 47–49.

[4] J. Kłoczowski, *op. cit.*, s. 48.

[5] Karol Górski, *Dzieje duchowości w Polsce*, s. 265; por. idem, *Od religijności do mistyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce*, cz. 1: 996–1795, Lublin 1962, s. 150 nn.

[6] K. Górski, *Dzieje duchowości*, *op. cit.*, s. 265.

[7] E. Winter, *Der Josephinismus und seine Geschichte. Beitrage zur Geschichte Osterreichs 1740– 1848* (Brunn 1943) ; por. idem , *Der Josephinismus. Die Geschichte des osterreichischen Reformkatholizismus 1740 – 1840*, Berlin 1962. Por. także: idem , *Barock, Absolutismus und Aufklarung in der Donaumonarchie*, Wien 1971.

[8] T. Cegielski, *Der Josephinismus*, w: *Polen – Osterreich*. Herausgegeben von Walter Leitsch und Maria Wawrykowa, Wien 1988, s. 41–76, tu: s. 41–43.

[9] Jak sądzi wielu autorów, Oświecenie katolickie w swojej „klasycznej" postaci rozwinęło się w katolickiej części Rzeszy Niemieckiej. Por. L.J. Rogier, *Geschichte der Kirche*, Bd. 4.: *Die Kirche im Zeitalter der Aufklarung, Revolution und Restauration*, Zurich 1966, s. 100 n. Por. M. Skrzypek, *Józefinizm w polskim oświeceniu*, „Przegląd Humanistyczny", nr 2: 1994, s. 41–56, tu: s. 41 n.

[10] Na temat ideowych inspiracji, a nawet „fascynacji" w działalności prymasa na polu edukacji, por. K. Karaskiewicz, *Wpływ idei niemieckiego Oświecenia na edukacyjną działalność prymasa Michała Poniatowskiego*, „Mazowieckie Studia Humanistyczne", rocznik V: 1999, nr 1, s. 67–91.

[11] Na temat pobytu ks. Poniatowskiego w Anglii i jego kontaktów z tamtejszymi organizacjami naukowymi i artystycznymi por. przygotowywany do druku artykuł K. Karaskiewicz, *Wpisy prymasa Michała Poniatowskiego do ksiąg The Royal Society* i *The society of Antiquaries*.

[12] O związkach tych wspomina dziejopis wolnomularstwa w Europie Środkowo–Wschodniej i Polsce, L. Hass, *Sekta farmazonii warszawskiej*, Warszawa 1981, s. 25. Wolnomularzem był syn prymasa, Piotr Maleszewski, który w latach osiemdziesiątych bywał częstym gościem paryskich loż. Por. L. Hass, *Wolnomularstwo w Europie Środkowo–Wschodniej w XVIII i XIX wieku*, Wrocław 1982, s. 149. Królewski brat księcia prymasa, Stanisław August miał być za młodu inicjowany w Anglii, dzięki rekomendacji przyjaciela, prokuratora królewskiego Charlesa Yorka. J. Fabre *Stanislas Auguste Poniatowski et l'Europe des Lumières. Étude de cosmopolitisme*, Paris 1952, s. 203. W 1777 roku król polski przyjęty został w Warszawie do Ścisłej Obserwy (*Stricta Observantia*, S.O.T.), w której jako Salsinatus Eques a Corona Vindicata otrzymał wszystkie stopnie wtajemniczenia, po najwyższy, ósmy włącznie. Por. L. Hass, *Wolnomularstwo*, *op. cit.*, s. 130–131.

[13] *Ibidem*, s. 158–160.

[14] Na temat idei przyjaźni szerzej: T. Cegielski, *„Ordo ex Chao". Wolnomularstwo i światopoglądowe kryzysy XVII i XVIII wieku, tom. 1: Oświecenie Różokrzyżowców i początki masonerii spekulatywnej 1614–1738*, Warszawa 1994, s. 171–179.

[15] K. R.H. Frick, *Die Erleuchteten. Gnostisch–theosophische und alchemistisch–rosenkreuzerische Geheimgesellschaften bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, Graz 1973, s. 491–499, 518–520, 526–528, 601–610. Na temat de Maistre'a, por. *ibidem*, s. 197, 581.

[16] Do problematyki tej nawiązuje Marian S k r z y p e k w artykule *Józefinizm w polskim oświeceniu*, op. cit.

[17] Por. przystępne wprowadzenie: L. K o ł a k o w s k i , *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, Kraków 1994, s. 15n, 77, 83, 105.

[18] J.J.Ch. B o d e , *Quelques questions et réflexions sonmises au sérieux examen de tous les Fréres allemnds appartenant à l'Ordre Inférieur* [...], Weimar 1782. Tezy te odnajdziemy w pamflecie Nicolasa de B o n n e v i l l e 'a, *Les Jésuites chassés de la Maçonnerie et leur poignard brisé par les Maçons*, Paris 1788.

[19] E. W i n t e r , *Josephinismus, op. cit.* s. 17– 22.

[20] *Ibidem*, s. 22–27.

[21] *Ibidem*, s. 30 nn.

[22] M. M a r t y , *Y a–t–il eu des relations entre jansénisme et franc–maçonnerie dans le cadre des relations franco–polonaises durant la seconde moitié du XVIIIe siècle?*. Referat wygłoszony na kolokwium w Sorbonie, 27–28 maja 1998; obecnie w druku.

[23] F. T o t h , *La jansénisme dans les collections de le bibliothèque de Szombathely;* Ch. K e c s k e m e t i , *Un commentaire maçonnique sur l'Epître de Paul aux Romains (1792)* – referaty wygłoszone na kolokwium jak wyżej.

Michał Otorowski (Warszawa)

„RĘKOPIS ZNALEZIONY W SARAGOSSIE" JAKO KSIĘGA I GRA INICJACYJNA

„Manuskrypt, to oczywiste" – można powtórzyć za autorem *Imienia Róży*. Pisząc swoją powieść Potocki również posłużył się tym wysłużonym konceptem. Spróbujmy jednak decyzję hrabiego uznać za celową i przyjrzeć się jej praktycznym konsekwencjom. Pierwsza narzuca się sama. Skoro autor udaje znalazcę/edytora, to ustanawia nową, *quasi*–fabularną relację z czytelnikiem, w której książka ważna jest nie tylko ze względu na treść, ale również jako przedmiot. Ta prosta konstatacja otwiera przed nami całe bogactwo skojarzeń. W nowożytnej emblematyce wizerunek księgi towarzyszy popularnym sentencjom: „Usus libri, non lectio, prudentes facit"; „Minerva dux"; „Sine gratia, sine metu"; „Victrix malorum patientia"; itd.[1] Z kolei Cesare Ripa wprowadza motyw księgi do alegorycznych wyobrażeń: Poznania, Autorytetu lub Władzy, Odnowy, Studiowania, Medytacji, Melancholii, Doktryny, Naprawy, Mądrości, Wiary, Herezji, Zasługi, Zacnego Uczynku, Kredytu, Nauki, Akademii, Historii, Rady, Honoru, Łaski[2]. Idąc tym tropem możemy łatwo natrafić na maksymy i pojęcia bezpośrednio korespondujące z przesłaniem *Rękopisu*, niemniej pozostaniemy na poziomie odniesień elementarnych. By zejść głębiej, musimy chwycić się kolejnej prostej konstatacji. Księga jako znak znaczy zawsze to samo. Niezależnie od ikonologicznego kontekstu wskazuje na miejsce przechowywania mądrości; źródło, skąd należy ją czerpać i autorytet, który poświadcza jej wartość. Te trzy funkcje rzeczywistej już księgi mają szczególne znaczenie w tradycji ezoterycznej, przekazywanej dzięki łańcuchowi tajnych stowarzyszeń.

Śledząc historię bractw sekretnych nietrudno wykryć pewną prawidłowość. *Fama* i *Confessio* – dwie książeczki napisane rzekomo przez anonimowych uczniów tajemniczego mędrca Christiana Rosenkreuza – doprowadziły do samorzutnego powstawania kółek Różokrzyżowców. Baron von Hund, powołując zakon Ścisłej Obserwy, wystąpił jako znalazca pliku templariuszowskich dokumentów. Cagliostro także nie stworzyłby masonerii egipskiej, gdyby nie natrafił u londyńskiego antykwariusza na gruby zeszyt odręcznych zapisków niejakiego Georga Coftona. Najbardziej charakterystyczna jest wszakże historia powołania dziewiętnastowiecznej loży Golden Dawn, której założyciel, Wiliam Wescott odnalazł zaszyfrowany manuskrypt, zawierający obok wszyst-

kich niezbędnych wyjaśnień wiadomość, że ten, kto złamał szyfr, zyskuje mandat uprawniający do obudzenia bractwa wedle podanych zasad.

Nie należy zbytnio wierzyć w obiektywną prawdziwość przytoczonych historii. Za gronem uczniów Christiana Rosenkreuza krył się Johann Valentin Andrea, którego fantazje tak bardzo ujęły współczesnych, że skłonni byli uznać ich realność; baron von Hund był wprawdzie tym, za kogo się podawał, ale potrafił zmyślać nie gorzej niż „mniemany graf" Cagliostro; jeśli zaś chodzi o księgę Coftona, to – zdaniem Barberiego – nikt poza samym Wielkim Koptą nigdy jej nie widział[3]. Wątpliwości budzi także historia powstania loży Złotego Brzasku, chociaż wydawnictwa okultystyczne chętnie przedrukowują podobizny tajemniczego dokumentu[4]. Cokolwiek jednak powiedzielibyśmy o wartości tych egzemplów, wyłaniająca się z nich prawidłowość jest rzeczywista i ma charakter uniwersalny (wyjątki są nieliczne). Początek każdego tajnego bractwa wyznacza moment znalezienia rękopisu. Prostowanie kłamstw i demaskowanie oszustów byłoby w tym wypadku nieznośną pedanterią. Żadna siedemnasto–, osiemnasto–, czy nawet dziewiętnastowieczna uczona zabawa nie mogła się obejść bez odrobiny mistyfikacji. To ostatnie pojęcie kojarzono bardziej ze świadomym przekraczaniem granic między fikcją a rzeczywistością, niż z pospolitym oszustwem. Czym była mistyfikacja niepodobna zrozumieć w oderwaniu od maskarad, dworskich teatrów, ogrodowych labiryntów, żywych obrazów, gier, wreszcie powieści stylizowanych na autentyczne relacje[5]. Obecnie ten szczególny rodzaj wrażliwości odrodził się wśród miłośników *role plays*, czego nawet oni nie są w pełni świadomi.

Wątek zabawowy ledwie sygnalizujemy, by nie przesłonił istoty sprawy, która jest jak najbardziej poważna. Znaczenie ksiąg, czy szerzej rękopisów, w powstawaniu tajnych stowarzyszeń wiąże się z rolą samego słowa. Jako decydującą ocenił ją dwunastowieczny teoretyk sufizmu, Al–Qušayrī. Wedle przejrzystej definicji zawartej w dziele *Ar–Risāla*, sekretne bractwo organizuje się wokół niedostępnego profanom sensu pewnych potocznych słów[6]. Owe sensy – pogłębiane przez pokolenia adeptów – stanowią treść doktryny, słowa są hasłami, po których rozpoznają się wtajemniczeni, hierarchia słów i przyporządkowanych im sensów wyznacza kierunek inicjacji. Konsekwencje stąd płynące są doniosłe. Sukcesja personalna, jakkolwiek ważna, nie jest najważniejsza. Może ulec zerwaniu, a bractwo i tak ma szansę odrodzić się, o ile doktryna, historia depozytariuszy i forma inicjacji, zostały utrwalone w księdze, wokół której ponownie skupią się adepci. Sam Qušayria przyznaje, że taki właśnie cel stawiał sobie układając *Ar–Risālę*[7].

Wróćmy do *Rękopisu*. Wiara w celowość mistyfikatorskich zabiegów krajczyca nie jest bezpodstawna. Potwierdza ją historia *Replique supposée du grammatien Apion*, napisanej przez Potockiego jako odpowiedź na *Apologię* Józefa Flawiusza i niczym tekst źródłowy włączonej do rozprawy o chronologii egipskiej[8]. Przykład ten nabiera jeszcze większej mocy, jeśli przyjąć za

Januszem Rybą, że Potocki krył się z twórczością literacką, by nie ośmieszać swych prac naukowych[9]. Stylizując tedy powieść na rękopis, hrabia nie był biernym naśladowcą modnych pisarzy w rodzaju E.F. Lantiera. O ile bowiem wstęp do *Podróży Antenora* wydaje się konwencjonalnym ornamentem[10], o tyle *avertissement Rękopisu* jest tak organicznie związany z resztą fabuły, że François Rosset nie wahał się nazwać całości „powieścią o pisaniu powieści"[11]. Oczywiście ujmowanie dzieła w tych kategoriach jest zbędnym anachronizmem (nawet najbardziej „postmodernistyczna" z osiemnastowiecznych powieści *Tristam Shandy* pozostaje tylko imitacją żywej gawędy), niemniej warto wydobyć z *Rękopisu* wiadomości o nim samym.

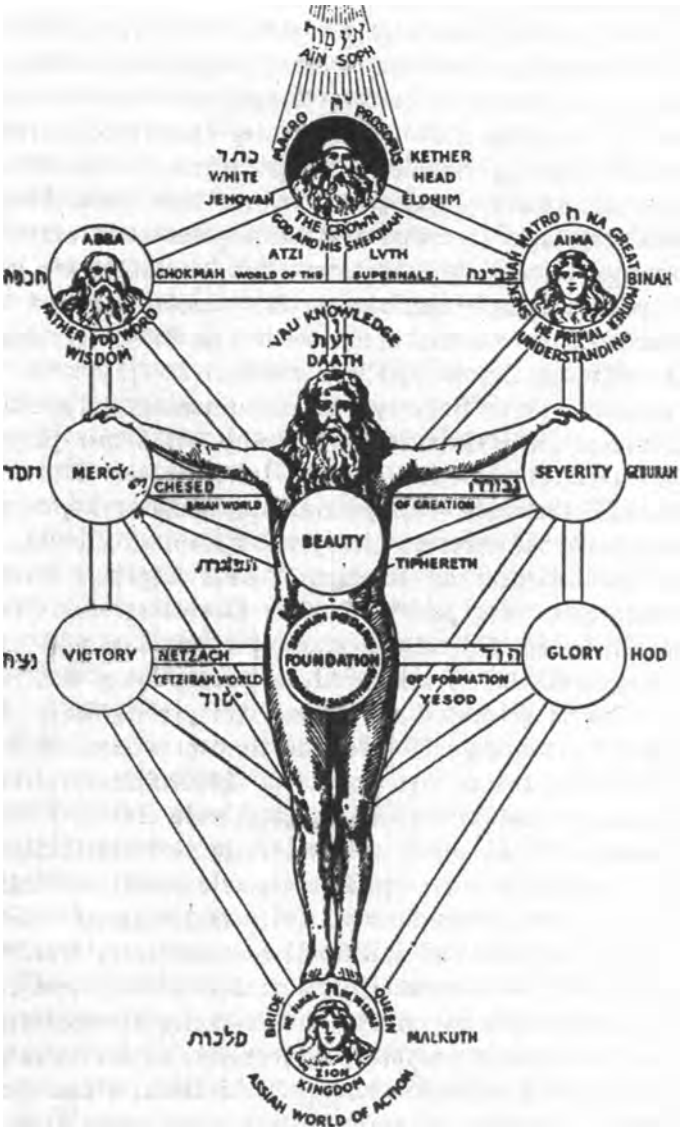
By nie zagubić się w meandrach utworu, proponuję najpierw poświęcić nieco uwagi jego budowie. W przeciwieństwie do poziomów narracji, których naliczyć można bardzo wiele[12], poziomy rzeczywistości istnieją tylko cztery. Ta dysproporcja wynika stąd, że kolejne szkatułkowe opowieści są elementem inscenizacji, która – jeśli wierzyć van Wordenowi – została naprawdę zrealizowana (Dni I–LXVI). Jest to pierwszy poziom rzeczywistości. Na drugim poziomie rozgrywają się późniejsze losy Alfonsa, jako wtajemniczonego przedstawiciela chrześcijańskiej gałęzi Gomelezów, pozostającego na służbie króla Hiszpanii (*Zakończenie*). Trzeci poziom jest poziomem znalazcy/edytora dokumentu (*Przedmowa*). Czwarty – czytelnika. Historia *Rękopisu* rozpoczyna się *de facto* na drugim poziomie, na którym dojrzały van Worden postanawia spisać swoje wspomnienia z młodzieńczej podróży przez Sierra Morenę, by jednak w pełni ową historię zrozumieć trzeba rozpocząć od poziomu pierwszego.

Podobnie jak bractwo sufickie z dzieła Qušaryii, Gomelezowie organizują się wokół sekretnego znaczenia kilku słów, znanych z języka potocznego. Są to: Królestwo, Fundament, Chwała, Zwycięstwo (Wieczność), Piękno, Surowość, Miłosierdzie (Wielkość), Intelekt, Mądrość, Korona. Dalsze wyjaśnienia w tej kwestii Czytelnik znajdzie w pierwszej części artykułu: *Klucz do »Rękopisu« Jana Potockiego*, ogłoszonej na łamach 9/10 numeru „Ars Regia" (część druga niebawem). Teraz ważne jest tylko jedno: owe sekretne znaczenia nie są różne od potocznych, niegodziwe lub bluźniercze, jak mogliby sądzić podejrzliwi profani. Są tylko głębsze, istotowe. Wymykają się jednoznacznym definicjom, a przekazać je można jedynie za pomocą przypowieści, którymi są historie opowiadane van Wordenowi. I trudno się temu dziwić, skoro zawarta jest w nich największa mądrość, mądrość przemieniająca ludzi i świat[13].

Owa zbawienna mądrość to eschatologiczny scenariusz kabały luriańskiej. Zaznaczmy też od razu, że krajczyc nie musiał uważać się za ucznia szkoły z Safed, gdyż za jego czasów powszechnie sądzono, iż prawdziwa (czytaj: luriańska) kabała nie jest własnością Żydów, ale stanowi depozyt przyjęty bezpośrednio od Egipcjan i sięgający swoją historią najdalszych początków ludzkości[14]. Jej zwięzły wykład zawiera dialog van Helmonta

Adumbratio Kabalae Christianae, zamykający dzieło Rosenrotha, do którego za pośrednictwem Uzedy odsyła swoich czytelników sam Potocki[15]. Kosmiczny dramat opisywany przez francuskiego ezoteryka rozgrywa się w czterech odsłonach: *institutio*, *destitutio*, *constitutio*, *restitutio*. Nie będziemy ich dokładnie omawiać. Wystarczy stwierdzić, że najpierw Bóg ustanowił wszystko za pośrednictwem dziesięciu sefirot, których imiona zostały przytoczone powyżej w polskim tłumaczeniu. Następnie na skutek zachwiania równowagi, spowodowanego upadkiem zasady żeńskiej, cała ta konstrukcja uległa zniszczeniu. Wówczas Bóg podjął trud ponownej kreacji za pomocą nowych, Świętych Sefirot, występujących jako Jego pięć twarzy (*parzufim*). Proces ten został zakłócony na poziomie najniższego ze światów przez grzech pierworodny, o którym mówi biblijna Księga Rodzaju. Ludzkość będąca owocem grzechu, jest skazana na współudział w dziele naprawy. Chodzi o podniesienie świata, który zamieszkuje, do poziomu przewidzianego w pierwotnym planie stworzenia, co można osiągnąć poprzez ustanowienie królestwa narodu wybranego pod berłem Króla Mesjasza. Związek tej idealnej społeczności ze swym władcą odpowiada ostatniemu etapowi tworzenia każdego ze światów wyższych, kiedy to piąta twarz Boga, Nukba de Ze'ir, będąca sefirą Malchut łączy się w miłosnym związku z czwartą, czyli swoim oblubieńcem zwanym Ze'ir Anpin, a obejmującym sefiry: Jesod, Hod, Necah, Tiferet, Gewura (Din), Gedulla (Chesed)[16].

Jak się nietrudno domyśleć Gomelezowie nie są tylko strażnikami tej mądrości, ale zgodnie z nakazem szkoły luriańskiej, aktywnie uczestniczą w procesie przemiany ludzkości, poprzedzającym nadejście ery mesjańskiej. Potocki zadbał, by przedstawić ich jako ród i tajne stowarzyszenie zarazem. Sprzeczność zachodząca między tymi deskrypcjami jest pozorna. Wedle dość rozpowszechnionego mniemania idealną społeczność tworzyć będą obywatele obdarzeni w równej mierze cnotami przyrodzonymi, co nabytymi. Pierwsze dziedziczy się przez krew, drugie wyrabia wychowanie. Dlatego też Gomelezowie prowadzą konsekwentną politykę koligacyjną, dopuszczając do inicjacji tylko dzieci z takich mieszanych związków. Znając ten mechanizm można łatwo wydedukować odległy cel ich ekspansji. Powolny lecz systematyczny rozrost populacji Gomelezów nieuchronnie prowadzi do ustanowienia narodu wybranego (warto tu pamiętać o wieloznaczności samego terminu *race*, którego Potocki używa na określenie bohatera zbiorowego swej powieści; o głębokich analogiach między historią rodu opowiedzianą w utworze, a naukowymi poglądami krajczyca odnośnie początków ludu Izraela; wreszcie o kierunku zainteresowań starożytnych Potockiego w ogóle, koncentrujących się wokół genealogii, chronologii i systematyki narodów). Z kolei charakterystyczne dla owej ekspansji dążenie do przekraczania granic między wyznaniowych nie tylko przywodzi na myśl praktyki żydowskich sekt mesjanistycznych wyrosłych pod wpływem doktryny luriańskiej, ale stanowi ich świadome pogłębienie. Naród wybrany, którego



Pięć twarzy Boga (*parzufim*) rozmieszczonych na drzewie życia. Układ sefirot ukazany na ilustracji odbiega od tradycyjnego układu, którego przestrzega również Knorr von Rosenroth, a w ślad za nim Jan Potocki.

zalążkiem są powieściowi Gomelezowie, z założenia nie będzie uprzywilejowany kosztem pozostałych. Potocki świadomie rezygnuje z etnicznego ekskluzywizmu i marzeń o światowej dominacji, właściwych mesjanizmom narodów historycznych. Istotą tego projektu jest powolne, pokojowe przekształcenie całej ludzkości w jedną idealną społeczność opartą na więzach pokrewieństwa i identycznym, co do wyznawanych wartości, wychowaniu. W swej koncepcji krajczyc odwołuje się do wspólnego źródła trzech wielkich religii monoteistycznych (przymierze Noego i ofiara Abrahama) oraz podobnych nadziei mesjańskich (uosabianych w judaizmie przez Mesjasza, w islamie przez Ostatniego Immama i w chrześcijaństwie przez Chrystusa, ściślej jego drugą Inkarnację)[17]. A zatem: tak jak kabała nie jest ideologią żydów, ani wyższą religią wtajemniczonych, tylko uniwersalną wiedzą ludzkości, tak ekumenizm *Rękopisu* nie prowadzi do indyferentyzmu, ani tym bardziej do religijnej hipokryzji, lecz stanowi kolejny krok w realizacji nakazu objawionego przez Boga żydom, muzułmanom i chrześcijanom.

Dopiero znając misję Gomelezów możemy świadomie przygotować się do przejścia na drugi poziom *Rękopisu*. Inicjacja van Wordena ma dwa podstawowe cele. Pierwszy – indywidualny; Walończyk przygotowywany jest do odbycia mikrokosmicznej hierogamii z Eminą i Zibeldą, stanowiącej odpowiednik makrokosmicznej hierogamii Ze'ir Anpina z Nukbą de Ze'ir (którą uosabiają dwie żony Jakuba–Izraela: Lea i Rachela). Przy tej okazji młodzieniec dowiaduje się od narratorów, że obrzęd taki był udziałem wszystkich inicjowanych[18]. Istnieje jednak jeszcze drugi cel. Nazwijmy go społecznym. Chodzi w nim o coś więcej niż przedłużenie dynastii deja Tunisu. Upór, z jakim van Worden dochowuje wierności wierze ojców pozwala Gomelezom przeniknąć do świata chrześcijańskiego – dosłownie: ożywić i rozwinąć wątłą, chrześcijańską gałąź rodu (Dzień XXX). Pierwsza taka próba opisana w *Rękopisie* nie mogła się powieść (Dzień I *Historia Kassar–Gomelezu*). Chrześcijańscy Gomelezowie istnieli wówczas tylko jako przymusowi muzułmańscy konwertyci (niewtajemniczani! – Dzień XXX), a i klimat epoki nie sprzyjał infiltracji (arcykatoliccy władcy Hiszpanii słynęli z brutalności i nietolerancji). Nie oznacza to wcale, że Gomelezowie zrezygnowali. Cierpliwi w swych działaniach, czekali na stosowną porę. Gdy czas się odmienił, najpierw pozyskali dla jednej ze swych córek porywczego, lecz szlachetnego oficera przybocznej gwardii króla, a następnie pogłębili domową edukację jego syna, w ten sposób pozyskując nie tylko nową krew, ale i wszystko, co w rycerskim etosie europejskim było najlepszego. Stąd też naciski, by młody Alfons przeszedł na wiarę Proroka, należy uznać za jeszcze jedną próbę, których wiele przeszedł Walończyk.

Przyjrzyjmy się teraz misji samego van Wordena. Syn Alfonsa istotnie zostaje dziedzicem deja Tunisu i tym samym przestaje nas interesować. Natomiast córka, jakkolwiek wychowywana również wśród muzułmanów, w duchu pozostaje chrześcijanką jak jej mamka (*sic*!). Nic więc nie stoi na

przeszkodzie, by dziewczyna wróciła do kraju, w którym została poczęta i przyjęła chrzest, a wraz z nim tytuł arystokratyczny stosowny do pozycji zajmowanej na dworze deja. Jednak istotnym celem jej konwersji był mariaż z synem Rebeki (córki Wielkiego Szejka) i księcia don Pedro Velasquesa (powieściowego Geometry, zrodzonego podobnie jak Alfons z mieszanego małżeństwa, a reprezentującego najwartościowszą część intelektualnej tradycji europejskiej). Sam van Worden, podówczas już wielkorządca Saragossy, wsławiony wynegocjowaniem pokoju zawartego przez Hiszpanię i Tunis, patronuje małżeństwu, czyniąc dzieci z tego związku swoimi spadkobiercami (sam nie przyznaje się do ojcostwa panny młodej). To właśnie dla potomków tej rodziny spisuje swoją relację z przygód na Sierra Morenie. Inicjacja, której został tam poddany, zewnętrznie różniła się od inicjacji Uzedy, czy Wielkiego Szejka. Została ona specjalnie przygotowana dla młodych chrześcijan żyjących w nowożytnej Europie. Van Worden będąc pierwszym inicjowanym, musiał utrwalić ją na piśmie w formie swoistego scenariusza, podobnie, jak niegdyś uczynił to Massud ben Tacher spisując sekret Gomelezów, a wcześniej anonimowy Turdul – twórca kamiennej inskrypcji odnalezionej przez Massuda (*Rękopis* Dzień LXII, *Historia Wielkiego Szejka*).

Tak oto dotarliśmy na trzeci poziom powieści. Nie wiadomo jakie były losy *Rękopisu* od momentu spisania w pierwszej połowie XVIII wieku aż do chwili znalezienia. Pewną wskazówką może być fakt, że dokument czekał na swego odkrywcę w położonym z dala od innych zabudowań, małym, schludnym domku, który nieodparcie kojarzy się z siedzibą loży masońskiej (budynek opróżniony był ze wszystkich sprzętów![19]). Niemniej okres ten w dziejach *Rękopisu* nie jest istotny i dlatego pozostał okryty tajemnicą. Jedynym wyraźnym sygnałem dla czytelników powieści jest wzmianka, że van Worden został inicjowany zanim hrabia Olavidez rozpoczął w Hiszpanii swoją działalność reformatorską (*Rękopis*, Dzień I). Przypomnijmy zatem: Pablo de Olavide y Jáuregui z pochodzenia peruwiańczyk (*sic*!), przyjaciel Voltera i Rousseau, współpracownik Campomanesa, w roku 1767 rozpoczął sławny eksperyment gospodarczy, osiedlając cudzoziemskich specjalistów na pustkowiach Sierra Moreny i tym samym narażając się Inkwizycji, która po dziewięciu latach usilnych starań doprowadziła reformatora do upadku. Warto jeszcze zwrócić uwagę, że działalność Olavideza pod wieloma względami przypomina poczynania Gomelezów (*Rękopis*, Dzień I *Historia Kassar–Gomelezu*). Ważny jest natomiast czas znalezienia dokumentu, który trudno doprawdy uznać za przypadkowy. Marzenie o wiecznym pokoju, nieodłącznie towarzyszące tęsknotom mesjańskim również w kabale luriańskiej, nigdy nie było chyba tak silne jak na przełomie XVIII i XIX wieku. Z kolei krwawe i długotrwałe oblężenie Saragossy, w zgodnej opinii współczesnych, stało się symbolem najokropniejszej z wojen napoleońskich – wojny hiszpańskiej. Dzisiejszy czytelnik może bez większego trudu sięgnąć po liczne relacje pamiętnikarskie dotyczące tego epizodu[20]. Potocki – sam

niegdyś parający się dziennikarstwem – śledził na bieżąco bieg wypadków. W *avertissement*, poprzedzającym właściwą fabułę, przedstawił napoleońskiego oficera, który odnalazł tuż po wdarciu się francuskich żołnierzy do miasta kilka grubych zeszytów van Wordena. Rychło pojmany – czytamy dalej – przez słynących z okrucieństwa hiszpańskich partyzantów ocalenie zawdzięczał jedynie swojemu znalezisku. Dowódcą oddziału okazał się bowiem szlachcic, który z niemałym zdziwieniem przyznał, że należy ono do jego rodziny. Wdzięczny za uratowanie bezcennej pamiątki nie tylko darował życie pojmanemu, ale obiecał go zaznajomić z treścią dokumentu (Francuz słabo władał hiszpańskim). I tak oto widzimy, jak obaj niedawni wrogowie pochylają się nad tym tekstem zapominając o wszystkim, co ich dzieliło (znając ekspansywność Gomelezów nie można zresztą wykluczyć, że wzięty do niewoli oficer również był ich potomkiem). Pokój, który zapanował między tymi dżentelmenami, niebawem ogarnie całą Europę i cokolwiek byśmy sądzili o późniejszych działaniach sygnatariuszy Świętego Przymierza, podczas Kongresu Wiedeńskiego otworzyły się przed ludzkością zupełnie nowe horyzonty[21].

W tym miejscu historia *Rękopisu* wcale się nie kończy. Jakkolwiek już w tytule zaznaczono, że został znaleziony, Potocki dokładał starań, by go raczej ukryć. Dokumentują to liczne fakty, których ze względu na łatwą dostępność nie będziemy dokładnie omawiać[22]. Dziwne losy utworu spróbujemy ogarnąć ledwie w kilku zdaniach. Jak wiadomo nie dysponujemy oryginalną wersją powieści. Ocalały jedynie egzemplarze cząstkowych edycji ogłaszanych za życia autora w Petersburgu (*privat druk*) i Paryżu oraz bruliony i odpisy poszczególnych fragmentów. Ostatnią osobą, o której wiemy, że widziała pełny tekst *Rękopisu*, był jego polski tłumacz, Edmund Chojecki. Dostęp do całości literat ten uzyskał – jak się dziś przypuszcza – dzięki Rogerowi Raczyńskiemu, synowi drugiej żony krajczyca[23]. Jest to jednak tylko prowizoryczne rozwiązanie problemu. Skądinąd zaś wiadomo, że rodzina Potockiego, dziwaka i samobójcy, parającego się na dodatek kabałą (zwalczaną oficjalnie po roku 1815[24]), zainteresowana była w zacieraniu materialnych śladów jego ekstrawagancji, o czym przekonał się Puszkin, daremnie usiłujący zdobyć kompletny egzemplarz powieści[25]. Podobne praktyki nie należały wówczas do rzadkości. Spadkobiercy Sade'a zniszczyli jego nie opublikowane dzieła, a jeszcze pod koniec XIX wieku Ksawery Branicki natrafił na solidarny opór bliższych i dalszych krewnych, gdy domagał się od Stanisława Tarnowskiego prasowej recenzji własnego przekładu *Bramy Pokuty* rabina Gabriela ben Jozuego (udostępnienie polskim czytelnikom dzieła poświęconego męczeństwu żydów prześladowanych podczas powstania Chmielnickiego zostało jednomyślnie uznane za czyn przynoszący ujmę nazwisku tłumacza)[26].

Fakt dysponowania przez Chojeckiego oryginałem *Rękopisu* jest jeszcze bardziej zdumiewający, niż możnaby sądzić na podstawie przytoczonych

Manuscrit trouvé à Saragosse

Troisième Décameron

Vingt et unième Journée.

„W kącie, na ziemi, zauważyłem kilka zapisanych zeszytów; podniosłem je i przejrzałem ich zawartość. Był to rękopis hiszpański; jakkolwiek bardzo słabo znałem ten język, to przecież zdołałem to pojąć, żem znalazł rzecz zajmującą: rękopis zawierał historię o kabalistach, zbójcach i upiorach.”
Rękopis znaleziony w Saragossie, karta rękopiśmiennej kopii M (1807 r.)

dotąd informacji. Świadectwa najwcześniejszych czytelników powieści, wśród których znajdowali się ludzie o niewątpliwej kulturze i inteligencji, jak choćby wileński profesor Józef Frank, ujawniają elementarne niezrozumienie istoty dzieła, co z kolei tłumaczyć wypada albo osobliwą zmową milczenia, albo brakiem dostępu do całości tekstu[27]. Oczywiście można zakładać, że Potocki nigdy nie wykończył swego *opus magnum*. Nic wszakże nie wskazuje, iż Chojecki – autor tuzinkowych komedii i rozwlekłego *Alkhazaru* – był obdarzony wystarczającym rozmachem, by w istotny sposób wpłynąć na kształt *Rękopisu*[28]. Pozostaje zatem hipoteza, wedle której hrabia skrywał powieść nawet przed czytelnikami z własnej sfery, puszczając w obieg tylko wybrane urywki. Podobnie postąpił Billah Gomelez z pergaminem, na którym spisana była tajemnica podziemia (*Rękopis* Dzień LXII *Historia Wielkiego Szejka*). Powyższy domysł potwierdza też milczenie panujące wokół *Rękopisu* na kartach znanej nam korespondencji krajczyca (a wyczytać z niej można wiele o wydawniczych planach nadawcy)[29]. Powodem owych dziwnych zachowań nie wydaje się być – jak chce tego Janusz Ryba – troska o prestiż naukowy, któremu miałoby rzekomo zaszkodzić upowszechnienie utworu. Ogłaszając inne prace literackie Potocki nie był równie bojaźliwy (jego nazwisko widnieje choćby pod listem dedykacyjnym pierwodruku jakże niepoważnych *Parad*). Idzie raczej o to, że *Rękopis* w swej najgłębszej istocie wyrasta z dociekań hrabiego, z których on sam zdawał sprawę tylko nielicznym. Do tej *kleine, aber nette Geselschaft* z całą pewnością zaliczyć możemy jedynie Josepha de Maistre'a, niegdysiejszego masona i ezoteryka, który po przyjacielsku przestrzegał Potockiego przed metafizycznym konsekwencjami takich zainteresowań[30]. Jednak i ten trop szybko się urywa, gdyż korespondencja obu arystokratów jest niekompletna[31]. Zamykając niniejszą dygresję dodajmy, że nawet teraz, kiedy *Rękopis* dostępny jest na całym świecie w milionach egzemplarzy, stanowi wielką zagadkę, a jego historia – śmiem twierdzić – dopiero się rozpoczyna.

Skoro znaleźliśmy się na czwartym poziomie powieści, trzy pozostałe możemy bez szkody uznać za nieprawdziwe, albo lepiej, wirtualne. Tak jak dla van Wordena nie miało już znaczenia, że jego przygody były inscenizowane, tak dla nas nie powinno być ważne, czy van Worden istniał naprawdę, a *Rękopis* został znaleziony w Saragossie. Prawdziwi jesteśmy tylko my, czytelnicy i książka, która leży przed nami. Jaki zrobić z niej użytek? Dotychczasowa analiza utworu ujawniła wszystkie trzy elementy „literatury stowarzyszeniowej" (bo możemy już chyba o niej myśleć jako o odrębnym typie), a zatem doktrynę, historię depozytariuszy i formę inicjacji. Ten ostatni element spróbujmy teraz twórczo rozwinąć – najpierw zgodnie z duchem epoki, w której żył Potocki, następnie zgodnie z duchem naszej własnej – zawsze pamiętając naukę Chaeremona, że istota inicjacji pozostaje niezmienna, zaś jej zewnętrzna postać winna odpowiadać potrzebom współczesnych (*Rękopis*, Dzień XXXIV, *Historia Żyda Wiecznego Tułacza*).

Pokolenie krajczyca, jakkolwiek byłoby dzisiaj definiowane, pozostawało pod wpływem kultury Rokoka, ulegając zamiłowaniu do inscenizacji. Sygnalizowaliśmy już ten problem na początku artykułu i teraz też nie będziemy go rozwijać. Poprzestańmy na przywołaniu historii Anny Potockiej–Wąsowiczowej, dającej pojęcie o rozmachu, z jakim folgowano wówczas inscenizatorskim namiętnościom. Ulegał im również sam krajczyc. Pisał sztuki dla dworskich teatrów (*Parady*, *Cyganie z Andaluzji*, *Ślepiec*)[32]. Znane są projekty kostiumów teatralnych jego autorstwa[33]. Wreszcie plotka zapisana przez księcia Wiazemskiego, której mimo dość nieprawdopodobnej treści nie należy całkiem lekceważyć, wskazuje, iż genezy *Rękopisu* także wypada szukać w kulturze dworskich rozrywek[34]. Wróćmy jednak do wspomnień Potockiej–Wąsowiczowej. Za młodu pamiętnikarka zwierzała się często teściowi, Stanisławowi Kostce, że bardzo chciałaby poznać masońskie sekrety. Hrabia – człowiek, jak przystało na wolnomularza, rozmowny i towarzyski – śmiał się tylko doprowadzając synową do rozpaczy. Z czasem w jego zachowaniu zaszła jednak zmiana. Stał się milczący i zamyślony, znikał gdzieś na długie godziny. Anna daremnie próbowała wyśledzić przyczynę dziwnego zachowania. Wreszcie tajemnicę wyjawił jej pod przysięgą sam Potocki. Do Warszawy zjechał pewien wielki iluminat i wszyscy adepci zbierają się u niego, by słuchać wzniosłych nauk. Przez następne dni hrabinę dręczyły wyrzuty sumienia, gdyż tę ekscytującą wiadomość musiała ukryć również przed mężem (teść nie pozostawił jej w tej kwestii żadnego wyboru). Jak się później okazało, była to próba. Podczas tradycyjnej porannej przejażdżki Stanisław Kostka powiedział Annie, że być może i ona zostanie dopuszczona przed oblicze iluminata. W ciągu kilku kolejnych dni obietnica nabrała realnych kształtów. Potocka dowiedziała się, że musi przygotować 100 dukatów jako zwyczajową ofiarę dla biednych, której iluminat żąda od uczniów, i czekać. Ostateczny termin inicjacji został niebawem wyznaczony. Anna uzgodniła ze Stanisławem Kostką, że jak zwykle udadzą się do teatru na wieczorne przedstawienie, o umówionej godzinie hrabia da jej znak, wtedy ona zacznie niedomagać i opuści lożę w towarzystwie teścia. Tak też się stało. Nie będziemy dokładnie opisywać wszystkich środków ostrożności. Dość powiedzieć, że Anna opuściła teatr okryta welonem, oczekująca ją służba nie była ubrana w liberie, a szyby powozu zostały szczelnie zamknięte, wszystko zaś działo się pod osłoną nocy. Podróż trwała długo. W końcu powóz zatrzymał się przed jakimś podmiejskim pawilonem. Stanisław Kostka poprosił postulantkę, by zaczekała przed drzwiami, a sam wszedł do środka. Po dłuższej chwili, którą Anna musiała spędzić samotnie w nieznanej okolicy i w głębokich ciemnościach, teść powrócił. Towarzyszył mu niski mężczyzna w czarnym surducie, trzymający ślepą latarnię. Dalej Potocka opowiada, jak wszyscy razem wkroczyli do budynku, zeszli w dół po krętych schodach, przeszli przez długi, ciemny i wilgotny korytarz, na końcu którego znajdowały się drzwi. Teść zastukał trzy razy. Drzwi się otworzyły.

Weszli do obszernego pomieszczenia. Było mroczne i ubogo umeblowane. Uwagę pamiętnikarki zwróciła lampa przykryta abażurem, magiczne lustro oraz czarna kotara. Na środku pokoju stał stół, przy którym siedział siwy jegomość w dziwacznym, orientalnym stroju, pochylony nad księgą. „Mistrzu! – rzekł wreszcie mój teść, a starzec podniósł głowę. – Oto młoda kobieta, którą ci zapowiedziałem. Serce jej, jak wiesz, jest pełne miłosierdzia, a umysł spragniony światła, ale ponieważ nie zna jeszcze ani greki, ani łaciny, bądź łaskaw mówić po francusku". Mag istotnie przemówił w tym języku. Po krótkiej rozmowie, której treści łatwo się domyśleć, młoda dama została zapytana, jaki cud pragnie ujrzeć: „Bestie apokaliptyczne, umarłych, czy nieobecnych?" Wybrała nieobecnych. „Uprzedzam cię – powiedział iluminat – że moja władza nie sięga za morza i że rozciąga się tylko na odległość dwunastu tysięcy sześciuset czterdziestu mil. Teraz powiedz zgodnie z tym, kogo chcesz ujrzeć". Potocka, przygnieciona już i tak nadmiarem wrażeń, pragnęła tylko ujrzeć najbliższą rodzinę zgromadzoną w teatrze. Jej życzeniu wnet stało się zadość. Starzec klasnął trzy razy. Kotara rozsunęła się i Anna ujrzała w oparach mgły swoich bliskich podziwiających spektakl teatralny. Po chwili kotara na powrót się zasunęła. Hrabina usłyszała donośny śmiech. „Ach! Tym razem okazałaś się tak odważna – rzekł mój teść – że niepodobna odmówić ci pełnego wtajemniczenia we wszystkie czary, jakie odbywają się w tym domu. Chodź." Oboje weszli za kotarę, gdzie przy zastawionym stole siedziała cała rodzina. Podczas bankietu oszołomiona pamiętnikarka – ciągle nie mogąca odróżnić prawdy od fikcji – została powiadomiona, że znajduje się w domu pana M***, do którego weszła kuchennym wejściem, iluminatem był przebrany pan R***, księgą – *Podróż do Neapolu i na Sycylię*, cała reszta to dekoracje z gazy i papieru, zaś poczęstunek ona sama ufundowała wpłacając datek[35].

Inicjację Anny Potockiej opisaliśmy tak obszernie nie tylko po to, by pokazać inscenizatorski rozmach krewnych krajczyca. Przytoczony przykład daje przede wszystkim pojęcie o tym, jak mogłaby wyglądać inscenizacja przygód van Wordena. Wszystkie techniczne wskazówki zawarte są w powieści. Samej fabuły nie trzeba nawet poddawać jakimś szczególnym modyfikacjom. Wystarczy ująć nieco egzotyki obecnej w opowiadaniach dziesięciu narratorów, wyjaśniających sens dziesięciu sefirot; dostosować poszczególne poziomy utworu do realiów społeczno-politycznych; całość zaaranżować w scenerii parku krajobrazowego, pośród sztucznych grot, zameczków, ermitaży i innych budowli właściwych ówczesnym założeniom plenerowym. Trudno zresztą nie zauważyć podobieństwa między powieściową Sierra Moreną, a – powiedzmy – Zofiówką, po której Potocki miał okazję przechadzać się podczas układania *Rękopisu* i której poetycki opis opatrzył uczonym komentarzem[36].

Znacznie trudniejsze będzie stworzenie nowoczesnej adaptacji *Rękopisu*, niemniej kierunek tej pracy jest dla mnie zupełnie jasny. Żadna z form

„Po tych słowach starzec zaprowadził mnie do sąsiedniej jaskini, gdzie znalazłem czysto zastawione śniadanie; gdy się posiliłem, prosił mnie, abym posłuchał z uwagą..." (*Rękopis znaleziony w Saragossie* Dzień XXX).
Sztuczna grota. Park w Zofiówce. Ryc. W. S. Schlotterbeck

dzisiejszej rozrywki – nie wyłączając generowanej komputerowo *virtual reality* (tę ostatnią dyskwalifikuje brak kontaktu międzyludzkiego, przesądzającego o powodzeniu każdej inicjacji) – nie daje większych możliwości, niż wspomniana już *role play*. Wprawdzie jej istniejące *systemy* są myślowo dość ubogie, ale tylko dlatego, że twórcy szukali dotąd inspiracji w kręgu literatury *fantasy*. Jednak i oni nie przestają się rozwijać, o czym najlepiej świadczy fakt pojawienia się obok gier ściśle konfrontacyjnych (*Warhammer*), czy detektywistycznych (*Zew Cthulu*) pierwszych *systemów* o charakterze inicjacyjnym (*Mag*). Są to jeszcze próby bardzo nieśmiałe, mocno osadzone w kulturze masowej. Dominuje w nich nadal przemoc i walka. Tymczasem mariaż *Rękopisu* i *role play* wymaga radykalnej przebudowy istniejącego modelu gry.

W zwykłej rozgrywce – określanej mianem *sesji*, albo *kampanii*, jeśli trwa ona dłużej – kilku ludzi zbiera się przy wspólnym stole. Jeden z nich – narrator – siada w pewnej odległości od pozostałych i rozkłada przed sobą scenariusz, mapę terenu, kostki do gry oraz karty bohaterów. Czyni to tak, aby pozostali uczestnicy nie mogli zobaczyć tych rekwizytów. Najpierw za pomocą rzutów kośćmi – zazwyczaj ośmiościennymi – narrator ustala wyjściowe możliwości bohaterów wedle kilku cech, jak kondycja, siła, zręczność, inteligencja, których współczynniki będą na bieżąco korygowane. Następnie podobnymi metodami rozdziela między graczy ekwipunek. Wreszcie na zakończenie czynności wstępnych dokonuje krótkiego wprowadzenia. Jest to niezwykle ważny moment. Chodzi bowiem nie tylko o przekazanie podstawowych wiadomości na temat świata, w którym działają bohaterowie, i zadania, które mają wykonać, ale przede wszystkim – co podkreślają zgodnie autorzy różnych *systemów* – o wytworzenie atmosfery, zdolnej pobudzić wyobraźnię uczestników, gdyż to ona jest właściwą przestrzenią gry.

Zabawa się rozpoczyna. Nietrudno zgadnąć, że *role play* jest połączeniem elementów inscenizacji teatralnej i tradycyjnej gry. Całość opiera się na dialogu między zawodnikami, którzy – niczym prawdziwi aktorzy – identyfikują się z odgrywanymi postaciami (bohaterowie mają własną biografię, temperament itd.). Narrator pełni dwie zasadnicze funkcje. Po pierwsze – jak sama nazwa wskazuje – nieustannie udziela graczom informacji odnośnie otaczającej ich rzeczywistości. Po drugie określa skuteczność podejmowanych przez nich działań (porównuje wynik uzyskany dzięki rzutom kośćmi z parametrami odpowiednich cech postaci). Oto krótki fragment wzorcowej rozgrywki, zaczerpnięty z książki Andrzeja Sapkowskiego *Oko Yrrhedesa*. Trzej bohaterowie – Arabell, Brand i Corvin – w swej wędrówce dotarli do szybu starej krasnoludzkiej kopalnii

Narrator: *Co robicie?*
Corvin: *Zaglądam do szybu. Co tam widzę?*
Narrator *Drewnianą drabinkę, przymocowaną do ściany sztolni.*

Widać ją do około 15 metrów, potem ciemność..
Brant: *Co robimy?*
Arebel: *Nie przyszliśmy na majówkę. Schodzimy.*
Corvin: *Zaraz, zaraz. Jak wygląda drabina? Zastanawiam się, czy utrzyma wagę człowieka.*
Narrator (dyskretnie za ekranem z tektury rzuca dwiema kostkami. Wypada 8. Inteligencja Corvina wynosi 9): *Drabina wygląda dość solidnie, ale musi być równie stara, jak kołowrót nad sztolnią, a ten jest przegniły. Jest ryzyko, że się załamie*[37].

Przytoczmy jeszcze komentarz, którym Sapkowski opatruje czynność narratora:

Wynik wyższy niż poziom cechy oznacza przedsięwzięcie nieudane, równy bądź niższy – udane. W naszym przykładzie, gdyby Narrator wyrzucił 10 lub więcej oczek, Corvin usłyszałby tylko: *Drabina wygląda solidnie.* Ale ponieważ zdał test, ma prawo dowiedzieć się nie tylko tego, co widać, ale i tego, czego można się domyśleć[38].

Żeby podczas adaptacji *Rękopisu* nie zagubić jego istoty, trzeba tedy przekroczyć próg prostej rozgrywki, której skromną próbkę daliśmy powyżej. Oczywiście rywalizacja i dążenie do zwycięstwa są motorem każdej gry. Również Potocki chętnie wprowadzał do swego dzieła wątki sensacyjne, żeby akcję utworu uczynić bardziej dynamiczną. *Role play* wywiedziona z *Rękopisu* nie powinna być zatem nudna również ze względu na wierność literackiemu pierwowzorowi. Pogodzenie sprzeczności narzucanych przez dwoisty, inicjacyjno–rozrywkowy charakter projektowanej gry, jest jednak możliwe. Wystarczy wprowadzić dwa poziomy rozgrywki. Wyższy winien być zatajony przed uczestnikiem (uwaga: inaczej niż w pozostałych *role plays* tutaj mamy jednego gracza i dziesięciu narratorów odpowiadających dziesięciu sefirom). Ten ezoteryczny poziom koresponduje z realiami pierwszego poziomu powieści. Owe realia nie są zresztą istotne, im mniej rzucają się w oczy tym lepiej. Natomiast na niższym, egzoterycznym poziomie gry inicjowany od samego początku winien działać świadomie. Tutaj wszystko toczy się niczym w zwykłej *role play*. Każdy narrator prowadzi swoją *sesję*, a pozostali zachowując *incognito* bawią się razem z nie podejrzewającym niczego postulantem. Trzeba jednak pamiętać o takim zaaranżowaniu poszczególnych rozgrywek, by decydująca rola w rozwiązaniu postawionego zadania przypadła inicjowanemu, umożliwiając przejście do następnego scenariusza i następnej sefiry. Finałem ostatniej *sesji* winno być – zgodnie z intencją literackiego pierwowzoru – ujawnienie ezoterycznego poziomu całej *kampanii*, czyli mistycznego związku między rozgrywkami.

Tyle o sprawach ogólnych. Szczegółowe zagadnienia pozwolę sobie pominąć. Podobnie jak w wypadku innych *role plays* stosownym miejscem dla tego rodzaju informacji jest osobna książka, określana potocznym mianem *podstawki*[39]. Natomiast teraz powiem jeszcze o jednej kwestii, niezwykle istotnej. Poszczególne scenariusze nie muszą, a nawet nie powinny naśladować litery *Rękopisu*. Opowieści Potockiego mogą jedynie służyć za wzór – oczywiście po uprzednim rozpoznaniu ich sefirotycznego sensu. Tworzenie takich wariacyjnych scenariuszy nie będzie łatwe, zwłaszcza że krajczyc w wymyślonych przez siebie narracjach unikał bezpośrednich pouczeń, każąc bohaterom wyrażać się przede wszystkim poprzez czyn. Dobrze byłoby również, gdyby owe scenariusze pod względem fabularnym nie miały ze sobą zbyt wiele wspólnego[40].

Kończąc ten krótki artykuł pragnąłbym wyrazić nadzieję, że proponowany sposób wykorzystania *Rękopisu* byłby nie tyle przedsięwzięciem komercyjnym, ile eksperymentem naukowym, umożliwiającym głębsze niż w wypadku zwykłej lektury, przeżycie fabuły utworu. Utworu, będącego – jestem o tym przekonany – czymś więcej, niż tylko kolejną „opowieścią o kabalistach, zbójcach i upiorach".

PRZYPISY

[1] Materiał ikonograficzny w: Arthur H e n k e l, Albrecht S c h o n e, *Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI und XVII Jahrhunderts*, Stuttgard–Weimar 1996; Alina D z i ę c i o ł, *Książka jako symbol w kulturze polskiej XVII wieku*, Warszawa 1997.

[2] Por.: Cesare R i p a, *Ikonologia*, tłum. Ireneusz Kania, Kraków 1998; Idem, *Baroque and Roccoco Imagery. The 1758–1760 Hertel Edition of »Iconologia« with 200 Engraved Illustrations*, ed. Edward A. Maser, New York 1971; Alina D z i ę c i o ł, *op.cit.*

[3] O powstaniu ruchu Różokrzyżowców i zakonu Ścisłej Obserwy istnieje bogata literatura, której nie będziemy cytować; Georga Coftona i jego tajemniczą księgę wspomina Marcello Barberi w swej głośnej książce, dostępnej również po polsku: *Życie Józefa Balsamo znanego pod imieniem hrabi Cagliostro z processu rzymskiego w r.1790 przeciw mu prowadzonego wyjete, wytłumaczone i notami objaśnione do wyrozumienia Sekt Masońskich przez J*[erzego] *G*[rzegorza] *K*[niażewicza]", Wilno 1793, s.75 n.

[4] Por.: hasło „Golden Dawn" w: Arthur C a v e n d i s h, *Cyclopedia of Unexplained*, London 1989, s. 99; tamże fotografia dokumentu, s.104.

[5] Temat omawiam szerzej w przygotowanej do druku książce *Cagliostro w Warszawie. Anatomia oszustwa.*

[6] Por.: *Ar-Riāla al-Qušayriyya czyli Traktat o sufizmie imama Abū al-Qāsima al-Qušayrīego*, tłum. ks. Jerzy Nosowski, Warszawa 1997, s.73.

[7] Por.: *ibidem*, ss. 14, 25, 73, 391 n.

[8] Por.: Jean P o t o c k i, *Dynasties du seconde livre de Manethon*, Florence 1803 s.17 n.

[9] Por.: Janusz R y b a, *Jan Potocki (1761–1815)* w: *Pisarze polskiego oświecenia* red. Teresa K o s t k i e w i c z o w a i Zbigniew G o l i ń s k i, t.II. Warszawa 1994. s.433.

[10] Por. E.F. L a n t i e r, *Podróże Antenora. Rękopism grecki znaleziony w Herkulaneum*. Tłum. Józef Girtler, Drezno (właś. Kraków) 1808 t. I. ss. I–IX; zwł. IV–V.

[11] Cyt za: Janusz R y b a, *op.cit.* s. 436.

[12] Czyni to Kazimierz B a r t o s z y ń s k i: *O budowie i znaczeniu »Rękopisu znalezionego w Saragossie«* w: „Pamiętnik Literacki" LXXX 1989 r. z.2. ss. 27–45

[13] Ciekawą analogię stanowi praktyka opisana w pracy: Barbara M a r k i e w i c z, *Żywe obrazy. O kształtowaniu pojęć poprzez ich przedstawienie*, Warszawa 1994.

[14] Patrz: przyp. 5.

[15] Por.: Michał O t o r o w s k i, *Klucz do »Rękopisu« Jana Potockiego*, cz. I. w: „Ars Regia" 1996 z. 9/10 ss. 13–35; zwł.: Aneks II ss. 29–34; osobne wydanie: *Adumbratio Kabbalae Christianae* [trad. Gilly de G i v r y] Paris 1899.

[16] Eschatologiczny scenariusz z dialogu Helmonta można znaleźć w opracowaniach kabały luriańskiej por: Gerschom S c h o l e m, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki* tłum. Ireneusz Kania, Warszawa 1997 ss.302–351; Idem, *Kabała i jej symbolika*, Kraków 1996, ss. 121–130; Idem *Kabbalah*, New York 1987 ss. 128–144.

[17] O obecności mesjanizmu żydowskiego i chrześcijańskiego w *Rękopisie* świadczą dzieła przywołane przez Uzedę: *Sifra Dzeniutha, Idra Rabba, Idra Zutha,* i *Kabbala Denudata* (Dzień IX, *Historia Kabalisty*). O Ostatnim Imamie na poły tylko żartobliwie wspomina Emina (Dzień I, *Historia Kassar–Gomelezu*) i całkiem poważnie Wielki Szejk (Dzień LXII *Historia Wielkiego Szejka*).

[18] Chodzi o motyw podwojenia objektu pożądania powracający w historiach Paszeka (Dzień III), Uzedy (Dzień IX), Rebeki (Dzień XIV), Geometry (Dzień XXV) itd.

[19] Jego odpowiednikiem jest sekretna komnata Wielkiego Szejka, w której znajdowało się tylko kilka starych ksiąg (*Rękopis*, Dzień I. *Historia Kassar–Gomelezu*).

[20] Por.: Baron R o g n i a t, *Relation des sièges de Saragosse et Tortose par les Français dans le derniére guerre d'Espagne*, Paris 1814; A n o n i m *Saragossa w roku 1809* w: „Biblioteka Warszawska" 1850 t. IV, ss. 9–17; Józef M r o z i ń s k i, *Oblężenie i obrona Saragossy w latach 1808 i 1809 ze względem szczególniejszym na czynności korpusu polskiego*, Kraków 1858; Henryk B r a n d t, *Pamiętniki oficera polskiego (1808–1812)*, t. I, Warszawa 1904, ss. 23–58; Kajetan W o j c i e c h o w s k i, *Pamiętniki moje w Hiszpanii*, ed. Waldemar Łysiak, Warszawa 1978, ss. 32–39; zob. też: Stanisław K i r k o r, *Legia Nadwiślańska 1808–1814* Londyn 1981 ss. 44–55, 75–81.

[21] Sam hrabia – zagorzały przeciwnik Napoleona – pisząc tę przedmowę czynił pojednawczy gest względem swoich politycznych adwersarzy, wśród których byli jego obaj synowie z pierwszego małżeństwa.

[22] Por. wstępy do wszystkich lepszych wydań utworu, autorstwa min. Leszka K u k u l s k i e g o (pol.), Rogera C a l l o i s, Rene R a d r i z z i a n i e g o (franc.), Sergieja L a n d y, Igora B e ł z y (ros.).

[23] Por.: Zygmunt M a r k i e w i c z, *Kilka zagadek dookoła Jana Potockiego i jego »Rękopisu znalezionego w Saragossie«* w: Idem, *Polsko–francuskie związki literackie*, Warszawa 1986, s. 41

[24] Por.: Raphael M a h l e r, *Hasidism and the Jewish Enlightenment*, Philadelphia – New York – Jerusalem 1985, ss.110–114.

[25] Por.: Włodzimierz F r a n c e w, *Puszkin i hr. Jan Potocki* w: „Ruch Literacki" 1934. nr. 7. ss. 193–195; Zygmunt M a r k i e w i c z, *Preromantyczny aspekt »Rękopisu znalezionego w Saragossie« Jana Potockiego. Jego przyjęcie przez romantyków polskich* w: Idem *op.cit.* s. 51. O tym zaś, że Potocki we własnej rodzinie był „na cenzurowanym" świadczy zanik imienia Jan (niegdyś bardzo popularnego w tym rodzie) po samobójczej śmierci krajczyca.

[26] Opór rodziny tak rozzłościł Branickiego, że ogłosił drukiem listy w sprawie recenzji, a do poprzedzającej je przedmowy wplótł prowokacyjną dygresję na temat żydowskich korzeni większości polskich rodów magnackich, por.: Gabriel ben J o z u e, *Brama Pokuty*, Paryż 1879, ss. IV, XIX – XXVI.

[27] Por.: Józef F r a n k, *Pamiętniki*, tłum. Władysław Zahorski, Wilno 1921 t. I. s.175. Patrz w tej sprawie przyp. 31. oraz testimonia dotyczące ekstrawagancji krajczyca wymieniane w:

Michał O t o r o w s k i, *Jan Potocki wolnomularz – co dalej?* cz.I. w: „Ars Regia" 1994 nr 1 ss.98–102. Wśród wielu poszukiwaczy *Rękopisu* wymienić można Samuela Bogumiła Linde por.: Marian P t a s z y k *Kalendarz życia i twórczości Samuela Bugumiła Linde*, Wrocław 1992 s. 177. Wymownym świadectwem trudności, które napotykali pierwsi czytelnicy powieści, jest dopisek odręczny na końcu czwartego tomu *Avadoro. Histoire Espagnole* (Paris 1813) ze zbiorów Biblioteki Narodowej w Warszawie (sygn BN I 35.156.) „Malgré toutes les recherches qu'on a faites, on n'a pu trouver la suite du manuscrit; ou fera de nouvelles tentatives so le public accueille cette première partie avec indulgence".

[28] Osobie Chojeckiego poświęcił kilka artykułów Zygmunt M a r k i e w i c z por.: Idem *op.cit.* ss.328–363; inny Chojecki, Karol Lubicz był protegowanym krajczyca.

[29] Por.: Dominique T r i a i r e, *Oeuvre de Jean Potocki. Inventaire.* Paris 1985 ss. 151–276; listy odnalezione po opublikowaniu inwentarza por. min.: Idem *Treize lettres inédites de Jean Potocki* w: "Studies on Voltaire" 1994 ss.117–135; Aleksandre S t r o e v, Łukasz K ą d z i e l a, Dominique T r i a i r e *Quatre lettres inédites de Jean Potocki*, maszynopis udostępniony mi przez śp. dr Łukasza Kądzielę; zob. też: Jean P o t o c k i, *Ecrits politiques* ed. Dominique Triaire, Paris 1987. Jedyny wyjątek stanowi autoironiczna wzmianka w zaginionym liście Potockiego: „Mes *Journées Espagnoles* sont destinées à amuser les dames, qui m'en récompenseront par un air gracieux!", cytowana w pracy: W ł a d y s ł a w K o t o w i c z, *Jan hr. Potocki i jego podróż do Chin* Wilno 1935, s. 94.

[30] Por.: Michał O t o r o w s k i, *Klucz do...* op.cit. ss.13–14

[31] Fragmenty listów de Maistre'a w tej sprawie por.: *ibidem*; Zygmunt Markiewicz w szkicu *Preromantyczny aspekt »Rękopisu znalezionego w Saragossie« Jana Potockiego. Jego przyjęcie przez romantyków polskich* (Idem. *op.cit.* ss.49–57) skłonny był sądzić, że takim powiernikiem krajczyca w kwestiach ezoterycznych był Michał Wielhorski (1778–1858) muzyk, bibliofil i posiadacz zbioru książek hermetycznych. Markiewicz cytuje ponadto wypowiedź Wielhorskiego, „któremu Potocki już w 1805 r. opowiadał, że wszystko wyjaśnia się [w *Rękopisie*] – w najprostszy sposób" (*ibidem.* s. 50). Paradoksalna na pozór deklaracja, brzmiąca niczym wyzwanie rzucone pokoleniom przyszłych czytelników, nie tylko podpowiadałaby, jak szukać przesłania ukrytego w utworze (byłoby ono łatwe do znalezienia i uniwersalne w swej wymowie), ale przede wszystkim dowodziłoby, iż sam utwór napisany został właśnie po to, by owo przesłanie ukryć. Tak rozumiana deklaracja byłaby zgodna z poglądami krajczyca, wedle których niezbędna przy rozwiązywaniu najbardziej nawet zawikłanych mitograficznych problemów jest prostota (por.: Jan P o t o c k i, *Podróże* ed. Leszek Kukulski, Warszawa 1959 ss. 250–253). Tymczasem we wcześniejszym artykule *Kilka zagadek dookoła Jana Potockiego i jego »Rekopisu znalezionego w Saragossie«*, Markiewicz przytoczoną wyżej wypowiedź cytuje inaczej, zarazem zmieniając jej sens: „cały galimatias *Rękopisu* wyjaśniał się w sposób naturalny"(*ibidem.* s. 46). W obu wypadkach autor powołuje się na monografię Aleksandra Brücknera *Jana Potockiego prace i zasługi naukowe* Warszawa 1911 ss.39. Warto wiec przytoczyć odnośny fragment w całości: „Dodam, że hr. Michał Wielhorski, z którym Potocki w Petersburgu wiele obcował, opowiadał znanemu bibliofilowi ruskiemu, Sobolewskiemu, że w dalszym ciągu romansu wszystkie nadzwyczajności wyjaśniały się jak najprościej" (chodzi więc tylko o demaskację, której Wielki Szejk dokonuje przed van Wordenem przy końcu dzieła). Pozostawiając sprawę Wielhorskiego otwartą, należy wspomnieć jeszcze, że wątki kabalistyczne pojawiają się obficie w zapomnianej powieści syna krajczyca por. *Fragmens de L'histoire de Pologne. Marina Mniszech par Monsieur le comte Artur Potocki*, Paris 1830, czego najwyraźniej nie zauważyła streszczająca ten utwór Anna Palarczykowa (por.: Idem *Artur Potocki i jego pałac „Pod Baranami" w Krakowie*, Kraków 1995 ss. 222–227).

[32] Wystawionych kolejno: na dworze w Łańcucie, Wolfenbuettel i Tulczynie.

[33] Por.: Teresa S u l e r z y s k a, *Jan Potocki scenografem. O projekcie kostiumu do roli Czyngis–Chana* w: „Pamiętnik Teatralny" 1988 z. 3–4. ss. 407–422

[34] „Mówią, że [Potocki] napisał ją [tj. powieść], aby dogodzić żonie i to w okolicznościach

następujących: podczas przewlekłej choroby żony czytał jej arabskie bajki *Z tysiąca i jednej nocy*. Kiedy przeczytał książkę do końca, hrabina zaczęła się nudzić i domagała się dalszej podobnej lektury; aby ją rozerwać i uczynić zadość jej życzeniom, hrabia codziennie pisał jeden rozdział swej powieści i wieczorem go odczytywał na głos żonie", tłum. Irena Tuwim, Julian Stawiński, w: *Puszkin we wspomnieniach swoich współczesnych*, Warszawa 1955, s. 120; fragment pominięty w wydaniu: *Z notatników i listów Księcia Wiazemskiego*, Kraków 1985. Warto wspomnieć, iż w Tulczynie istniała tradycja dworskich zabaw, o czym świadczy wspomniany już *Ślepiec*, w którym główne role obsadzić miał sam Stanisław Szczęsny i jego córki. Trudno także oprzeć się wrażeniu, że bohaterowie *Rękopisu* są wzorowani na rezydentach tulczyńskiego dworu, będącego po upadku Rzeczypospolitej przystanią dla wielu barwnych postaci. Oczywiście trop ten wymagałby sprawdzenia, jednak już teraz można wskazać na znanego awanturnika–gawędziarza Adama Moszczeńskiego i jego dwóch braci, Ignacego i Aleksandra, jako protoplastów Zota, Cicia i Momy, tudzież na „pitagorejczyka" Trembeckiego, jako pierwowzoru Chaeremona (skądinąd postaci historycznej). O mieszkańcach Tulczyna i atmosferze tam panującej por: Adam Czartkowski, *Pan na Tulczynie* Lwów–Poznań 1925; Antoni Chrząszczewski, *Pamietnik oficjalisty Potockich z Tulczyna*, ed. Jerzy Piechowski, Wrocław 1976.

[35] Por.: Anna z Tyszkiewiczów Potocka–Wąsowiczowa, *Wspomnienia naocznego światka*, ed. Barbara Grochulska, Warszawd 1965, ss. 69–77.

[36] Por.: *Sophiowka. Poème polonais par Stanislas Trembecki. Traduit en vers français par le comte de Lagarde, membre de L'Academie de Naples*, Vienne 1815, ss.101–160; w wydaniu ilustracje W.S. Schlotterbecka; obecny stan obiektów można ocenić na podstawie zdjęć min. w: Zygmunt Świechowski *Park w Zofiówce na tle europejskich założeń ogrodowych* w: „Kwartalnik Architektury i Urbanistyki" 1997 z. II, ss. 91–105.

[37] Por.: Andrzej Sapkowski, *Oko Yrrhedesa*, Warszawa 1999, ss.18–19.

[38] Por.: *Ibidem*.

[39] Autor niniejszego artykułu pracuje nad tego rodzaju adaptacją *Rękopisu*. Spośród ogromnej liczby *podstawek* dostępnych na naszym rynku najbardziej przejrzyście napisana jest książka Andrzeja Sapkowskiego; patrz przyp. 37.

[40] Warto przy tej okazji skorzystać z doświadczeń psychologów, por.: Alida Gersie, Nancy King, *Drama. Tworzenie opowieści w edukacji i terapii*. tłum. Katarzyna Rustecka, Warszawa 1999.

Anna Dziedzic (Warszawa)

INDYWIDUALNOŚĆ I WSPÓLNOTA W MYŚLI EDWARDA ABRAMOWSKIEGO

I. MIEJSCE ROZWAŻAŃ O INDYWIDUALNOŚCI I WSPÓLNOCIE W MYŚLI EDWARDA ABRAMOWSKIEGO

Filozofia Edwarda Abramowskiego (1868–1918) miała ambicję przyczynić się do przemiany świata. Podmiotem tej przemiany była jednostka ludzka i otaczająca ją społeczna rzeczywistość. Abramowski chciał wprowadzić ludzkość na nowy etap jej ewolucji poprzez reformy społeczne i obudzenie w człowieku nowej świadomości. Dążył do stworzenia takiej organizacji życia zbiorowego, która w najbardziej optymalny sposób umożliwiałaby samorealizację ludzkiej indywidualności.

Projekt Abramowskiego zakładał powołanie do życia ustroju, w którym wspólnota i tworzący ją ludzie warunkowaliby nawzajem swe wolne i harmonijne współistnienie. Wspólnota popierać miała rozwój indywidualności, łącząc swobodną ekspresję jednostki z istnieniem silnych więzów międzyludzkich. Wszechobecne uczucie braterstwa stanowiłoby gwarant wolności jednostkowej, a wolne indywidualności wchodziłyby w swobodne, naturalne, głębokie relacje. Idealną formą ustrojową, konieczność istnienia której proklamował Abramowski, była wspólnota socjalistyczna. Pomysł Abramowskiego wychodził tym samym naprzeciw planom Marksa, który uważał, że „dopiero spólnota daje każdej jednostce możliwość wszechstronnego wykształcenia swych przyrodzonych zdolności; dopiero we spólnocie staje się możliwa wolność osobista. (...) W rzeczywistej spólnocie jednostki osiągają wolność w swoim zrzeszeniu i poprzez nie”[1]. Komunistyczna organizacja życia po raz pierwszy w historii przystosowałaby warunki życia do społecznej natury człowieka[2], a antagonizm między jednostką a wymogami nakładanymi nań przez dehumanizujące życie społeczne zostałby zniesiony.

Praktyczny cel, któremu służyły rozważania Abramowskiego, pozwala uznać zagadnienie indywidualności i wspólnoty za centrum problematyki, podejmowanej przez autora w ciągu całego okresu jego aktywności filozoficznej. Zagadnienie to stanowi oś organizującą dla wielości wątków pojawiających się w rozważaniach polskiego myśliciela. Racji dla swoich pomysłów szukał bowiem Abramowski na wielu polach, zostawiając w sposobie, w jaki

zajmował się różnymi dziedzinami wiedzy, piętno swojej indywidualności. Jego zainteresowanie socjologią oraz psychologią teoretyczną i doświadczalną miało swój wymiar filozoficzny: umożliwiło wypracowanie oryginalnej antropologii filozoficznej oraz dostarczyło argumentacji wspierającej proponowane przez polskiego autora rozwiązania praktyczne. Analiza filozofii Warszawiaka[3] pod kątem poglądów na indywidualność i wspólnotę pozwoli ująć jego spuściznę jako całość, rządzoną określoną logiką myśli. Umożliwi dostrzeżenie w dynamice, z jaką ewoluowały poglądy Abramowskiego elementów wskazujących na powiązania kolejnych etapów refleksji, a w szczególności pozwoli wpisać *Metafizykę doświadczalną* we wcześniejszy kontekst filozoficzny.

II. EPISTEMOLOGICZNE UZASADNIENIE PROJEKTU POGODZENIA INDYWIDUALNOŚCI I WSPÓLNOTY

Celem, któremu służą rozważania Abramowskiego, jest ustalenie charakteru związku, jaki łączy człowieka ze światem i otaczającymi ludźmi, oraz zaproponowanie rozwiązań, dzięki którym związek ów mógłby się najlepiej przejawiać. Chodzi o doprowadzenie do osiągnięcia „ukrytego w historii ideału[4]", który rozwiąże konflikt między tym, co indywidualne, a tym, co społeczne, umożliwiając pełną aktualizację ludzkiej natury. Konflikt ów uważa Abramowski za zagadkę historii, której rozwiązanie jawi mu się jako rozstrzygnięcie najważniejszego problemu. „Rozwiązanie zaś takie nie może być niczym innym, jak tylko stwierdzeniem tożsamości ludzkiej, stwierdzeniem psychologicznym – w religii braterstwa, i stwierdzeniem społecznym – w organizacji ekonomicznej zbiorowej (...)"[5], czyli pogodzeniem indywidualności ze wspólnotą na wszystkich poziomach ontologicznych. Stwierdzenie ludzkiej tożsamości w etyce braterstwa i *Metafizyce doświadczalnej* pokaże, że plany psychologiczny i metafizyczny są tymi, na których proces pojednania indywidualności ze wspólnotą następuje jednocześnie z planem społecznym. Ta równoległość godzenia tego, co indywidualne i tego, co wspólnotowe na różnych planach idzie w parze ze współistnieniem w rozważaniach Warszawiaka wątków praktycznych z epistemologicznymi. W sferze praktycznej jest to propagowanie wcielania w życie idealnych wspólnot, w sferze teoretycznej – formułowanie warunków możliwości, dzięki którym istnieje dyskurs, na mocy reguł którego celowe staje się podejmowanie inicjatyw społecznych. I choć poziom teoretyczny, do którego należą rozważania psychologiczno–epistemologiczne jest logicznie wcześniejszy jako racja dla tego, co manifestuje się na płaszczyźnie społecznej, w rozważaniach Abramowskiego wątki epistemologiczne i praktyczne są równoległe, nawzajem się dopełniając. Szukanie transcendentalnych warunków możliwości dla przebudowy świata społecznego w obrębie rozważań

epistemologicznych kierowane jest potrzebą stworzenia antropologii filozoficznej, wyjaśnienia istoty bytowania człowieka w świecie.

W sposobie filozofowania, jaki przyjmuje Abramowski, twórczy stosunek człowieka do świata społecznego ma zakorzenienie w ludzkim stosunku do świata w ogóle: w relacji epistemologicznej, która jest twórczym nastawieniem względem rzeczy zewnętrznych. To, co przejawia się w historii społecznej jest niejako przełożeniem na płaszczyznę międzyludzką aktu współtworzenia rzeczy zewnętrznych przez podmiot w procesie poznawczym. Transcendentalne, epistemologiczne warunki możliwości przebudowy świata społecznego są dla Abramowskiego tym samym co warunki pogodzenia tego, co indywidualne i tego, co wspólnotowe, gdyż w tym pogodzeniu leży cel zmiany ustrojowej. Dlatego tematyka epistemologiczna dostarcza jednocześnie teoretycznego zaplecza dla postulatów praktycznych, jak i kładzie zręby pod definicję indywidualności i wspólnoty.

Rozważania epistemologiczne podjął Abramowski po raz pierwszy w *Teorii jednostek psychicznych* (1894). Podobnie jak u Henri Bergsona, tematyka epistemologiczna oznaczała tu psychologiczną[6]. Abramowski sformułował własne stanowisko na gruncie założeń psychologii świadomości Wilhelma Wundta, ale dokonując immanentnej krytyki jej wniosków. I tak, przyjął polski filozof zasadę introspekcjonizmu oraz istnienie dwóch rodzajów zjawisk – psychicznych i fizycznych. Zadaniem, jakie sobie postawił było sprecyzowanie związku, jaki zachodzi pomiędzy zawartością świadomości a światem zewnętrznym, znalezienie rozwiązania problemu połączenia miedzy świadomością a bytem[7]. Warszawiak odrzucił „atomizm psychologiczny", teorię Wundta, według której proces poznawczy polega na łączeniu psychicznych atomów, „czuć elementarnych", w całości dostępne świadomości czyli zjawiska psychiczne. W tej koncepcji elementy składowe z których miały powstawać zjawiska psychiczne, w przeciwieństwie do samych zjawisk, były niedostępne dla introspekcji, jako poprzedzające to, co się w niej znajduje. Abramowski nie widział racji dla spekulatywnego przyjmowanie elementów, których istnienia nie sposób udowodnić, i zalecał poprzestanie na danych introspekcyjnych. Wówczas to, co znajduje się poza obrębem naszej świadomości, co nie może być ujęte w żądnej formie myślowej, należy uznać za niepoznawalne i nie istniejące dla nas. Potraktowanie świadomości jako medium, przez które dany jest nam świat nie tylko daje odpór atomizmowi psychologicznemu, ale także stanowi oparcie dla rozwiązań epistemologicznych sformułowanych w duchu Kanta. Pierwsze zdanie *Teorii*: „Założenie, z którego wychodzimy, jest następujące: to tylko ma pozytywną wartość istnienia, o czym pomyśleć możemy, i dlatego ma tę wartość, ze jest możliwością myśli"[8] informuje o przyjętym przez Abramowskiego kierunku poszukiwań. Odkrycie, że istniejące dla nas rzeczy istnieją właśnie **dla nas** zaprowadzi do rekonstrukcji sposobu funkcjonowania ludzkiego aparatu poznawczego, a dalej do konsekwencji praktycznych.

Edward Abramowski

TEORYA
JEDNOSTEK PSYCHICZNYCH

(Przyczynek do krytyki psychologji współczesnej)

WARSZAWA
Nakładem księgarni pod firmą „C. Wilanowski"
Nowy-Świat Nr. 7
1899.

Druk K. Kowalewskiego w Warszawie, Mazowiecka 8.

Edward Abramowski, *Teoria jednostek psychicznych* (karta tytułowa)

W związku z tym, że dla introspekcji najmniejszą cząstką tego, co dane w postrzeżeniu jest zjawisko psychiczne jako całość, to je właśnie, a nie pojedyncze „czucie pierwiastkowe" uznaje Abramowski za tytułową „jednostkę psychiczną"[9]. Zjawisko stanowi „moment świadomości", wyodrębniony w oparciu o dane doświadczenia wewnętrznego. Te dane doświadczenia wewnętrznego, pojawiające się w kontakcie ze światem zewnętrznym, nazywa Abramowski intuicją. Są to bezcelowe szeregi skojarzeniowe, chaotyczne wrażenia tworzące bezimienny stan psychiczny o uczuciowej naturze. Gdy nie działa nań uwaga, to co percypowane pozostaje takim bezimiennym odczuciem. Podczas działania uwagi natomiast dochodzi do wydzielania z jednolitego momentu intuicyjnego, stanowiącego potencjalną wielość możliwości wyobrażeniowych, konkretnego wyobrażenia. To opracowywanie danych intuicyjnych jest działaniem apercepcji, czynności „ja" myślącego będącej swoistą negacją owego możliwego do obróbki myślowej materiału[10]. Akt apercepcji jest aktem intencjonalnym, czynnym a nie biernym, celowo organizującym bezcelowe szeregi skojarzeniowe intuicji i układającym je w myśli. To, co stoi na progu myśli „nie ma jeszcze ani barw, ani kształtów, ani przedmiotowości zewnętrznej[11]", co oznacza, ze przedmiot, z którym mamy do czynienia istnieje jako przedmiot dzięki temu, że stoi już za tejże myśli progiem. Początek myśli, jednolite uczucie, poprzedzające akt spostrzegania jest dla nas niedostępny[12]; „nic nie może przejść do naszego poznania, co nie zostało wypracowane w aparacie myślowym"[13], a więc kontakt z rzeczywistością mamy tylko poprzez wyobrażenia, będące naszym jej opracowaniem, a nie nią samą. Podobnie jak u Kanta, nasze doświadczanie świata ogranicza się do rodzaju konstruktu, który sami wytworzyliśmy w procesie percepcji. Dzięki apercepcji możliwe są pojęcia i sądy, stwarza ona wiedzę intersubiektywną i umożliwia komunikację międzyludzką.

Opisanie dwojakiego charakteru świadomości – intuicyjnego i apercepcyjnego miało dla zagadnienia indywidualności i wspólnoty dalekie konsekwencje. Podział świadomości na intuicję, stanowiącą ukryty, indywidualny bieg życia psychicznego o uczuciowej naturze, oraz apercepcję, która jest samowiedzą, rozumiejącą stroną duszy, wyrażającą się w mowie[14], umożliwił konstrukcję pojęciową tego co w człowieku indywidualne i tego, co w nim wspólne z innymi ludźmi. To, co jest w ludzkiej psychice wspólne z psychikami innych ludzi i to, co w niej indywidualne, swoiste, będzie natomiast dla Abramowskiego punktem odniesienia dla programu stworzenia nowej wspólnoty i nowego człowieka. Wspólnota na poziomie psychologicznym, epistemologicznym, nadaje bowiem sens postulatom stworzenia tejże na poziomie społecznym; nowa organizacja świata społecznego jest wówczas przełożeniem już istniejącej wspólnoty psychicznej na rzeczywistość materialną.

1. Indywidualność apercepcyjna

Pierwsze rozwinięcie problematyki indywidualności i wspólnoty na bazie ustaleń z *Teorii* poczynione zostało na kartach powstałych w latach 1896–1898 *Zagadnień socjalizmu* i *Pierwiastków indywidualnych w socjologii*. Problematyka ta pojawia się tutaj już nie w kontekście psychologicznym, lecz socjologicznym: pojęcia intuicji i apercepcji wyjaśnić mają istotę zjawiska społecznego. Abramowski próbuje wytłumaczyć podwójny charakter socjalizmu, z jednej strony objawiającego swą konieczność historyczną, wynikającą z naukowych ustaleń w zakresie ekonomii, z drugiej stanowiącego ucieleśnienie idealnego porządku społecznego i cel możliwych dążeń. Zależności socjalizmu od prawa przyczynowości, któremu z koniecznością podlegają fakty doświadczenia zewnętrznego, w tym i formy ustrojowe, towarzyszy jego wymiar celowościowy, związany z brakiem uwarunkowań i dowolnością charakterystyczną dla twórczego działania woli ludzkiej. Porządek przyczynowy jest równoległy porządkowi teleologicznemu, idea socjalistyczna przynależy do dwóch światów: faktów i wartości, czy jak pisze sam autor – nauki i tworzenia[15]. Nie odpowiada to jednak według Abramowskiego podziałowi na zdeterminowane stosunki ekonomiczne i niezdeterminowaną świadomość (gdyż ta jako fakt doświadczenia zewnętrznego także podporządkowana jest sferze przyczynowości); nie oznacza też rozumienia ludzkiego działania mającego na celu wprowadzenie komunistycznej formy ustrojowej jako przyśpieszającego skądinąd konieczny tok wydarzeń (gdyż byłoby to przerwaniem łańcucha przyczynowego, a więc wpływem na jego treść). Nie zadowala Warszawiaka także stanowisko ideowe Plechanowa, którego determinizm historyczny redukuje znaczenie czynnika subiektywnego do świadomego udziału w koniecznym procesie; akt chcenia tego, co konieczne nie jest jednak tym samym co realna obecność socjalizmu jako ideału[16]. Dla Abramowskiego natomiast socjalizm jako wynik dziejowy jest jedynie przypuszczeniem, zaś pewnikiem jest właśnie jako ideał[17]. W historii nie ma matematycznych zależności, a ideowość i uczucia ludzi są niemożliwe do oderwania od procesów społecznych. Ta ich immanentność zabrania traktować czynnik subiektywny, teleologiczny, jako epifenomenalny względem obiektywnego porządku procesów społecznych. Abramowski szuka takiego rozwiązania, które człon subiektywny potraktuje na równi z obiektywnym, unikając zarówno skrajności ekonomicznego determinizmu, jak i ahistorycznej dowolności. Odnalezienie punktu wyjścia dla współistnienia „tak jest" z „tak być powinno" nastąpi poprzez opisanie istoty uczestnictwa człowieka w procesach społecznych, które uwarunkowane jest wzajemnym współtworzeniem się tego, co indywidualne i tego, co wspólnotowe.

Współistnienie ideału i ewolucji możliwe jest dzięki istnieniu tego, co „warunkując niezbędnie fenomen, samo fenomenem nie jest"[18], co zawiera implicite i zasadę ideału, i zasadę ewolucji. Połączenie determinizmu i tele-

ologii wynika z istoty zjawiska społecznego: tym, co warunkuje zjawisko, nie będąc nim zarazem, jest „ja", ludzki podmiot[19], stanowiący jednocześnie „oś istotną socjalizmu". Sformułowane w *Teorii* poglądy na zasadę istnienia zjawiska psychicznego przenosi Abramowski na płaszczyznę społeczną: zjawisko społeczne również istnieje o tyle, o ile jest możliwością naszej myśli, zgodnie z regułą, że „wszystko, co jest, nie w znaczeniu metafizycznym lecz pozytywnym, tj. co jest jako rzecz mogąca wejść w zakres doświadczenia naszego [...], jest wskutek tego tylko, że stanowi przedmiot naszej myśli lub nim być może"[20]. Zjawisko zakłada więc subiekt myślący, zjawisko społeczne – podmiot ludzki, który jest gwarantem jego obiektywności[21]. Jak u Kanta, na dowolność w świecie zjawisk nie ma miejsca, jest ono za to w porządku tego, co zjawiska warunkuje. Zjawisko ma więc dwa aspekty – pozytywny, czyli świat determinacji oraz negatywny, czyli to, co warunkuje zjawisko samo nie będąc uwarunkowane i zdeterminowane.

„Ja" myślące, warunkujące zjawiska, określane jest tutaj negatywnie; poprzez fakt, że dane jest nam bezpośrednio jest pewnikiem, ale jest niepoznawalne i właśnie jako najprostszy pewnik wymyka się definicji. Jako że „ja" nie jest zjawiskiem, nie może być przedmiotem zewnętrznym takim jak organizm, wyobrażenie, uczucie, pojęcie, ból czy przyjemność; „ja" jest obserwatorem organizmu, treści świadomości, stanów psychicznych, samo będąc nieredukowalne do tego, co obserwuje. Zmienności charakteru, organizmu, stanów psychicznych w czasie przeciwstawia Abramowski pozaczasową tożsamość „ja", dzięki łączącej funkcji którego „pozostaję zawsze s o b ą"[22].

Według ustaleń z *Teorii*, zjawisko społeczne jako przedmiot naszej myśli podlega podziałowi na zjawiska psychiczne i fizyczne (nie ma trzeciego typu zjawisk)[23]. Zjawisko społeczne nie wykracza poza te dwie formy istnienia zjawisk, ale równocześnie nie redukując się do nich, łączy w sobie psycho–fizyczną dwoistość. Zjawiska fizyczne stają się społeczne wtedy, gdy je „uduchawiamy", przyjmujemy w obręb świadomości, nadając im sens poprzez inkorporację do świata ludzkich znaczeń, myśli, symboli (na przykład złoto stało się z metalu drogocennym kruszcem). Z drugiej strony zjawiska psychiczne stają się społeczne ulegając obiektywizacji w prawach, w społecznie funkcjonujących zwyczajach i ideach. Wszelkie instytucje oraz intersubiektywnie istniejące idee mają swe zakorzenienie w subiektywnych potrzebach. Określając charakter zjawiska społecznego, nazywa go Abramowski rzeczowo–psychicznym, polemizując jednocześnie z Gabrielem Tardem i Emilem Durkheimem: zjawisko społeczne nie jest ani redukowalne do sumy zjawisk psychicznych, jednostkowych (ponieważ posiada także swój własny, rzeczowy żywot – obiektywizację w instytucjach życia społecznego), ani nie jest od jednostek całkowicie niezależne (bo posiada swój równoważnik w psychice indywiduum). Durkheimowską hipotezę istnienia nadindywidualnej świadomości społecznej, niezależnej od poszczególnych pod-

miotów uważa Abramowski za błędną w ten sam sposób, w jaki uznał wcześniej teorię „czuć elementarnych", zarzucając jej nieuprawnioną transcendencję doświadczenia w celu wyjaśnienia danych w nim faktów[24]. Abramowski jest zwolennikiem poglądu, który nazwie fenomenalizmem socjologicznym, o ścisłej zależności świadomości społecznej od jednostkowej. Świadomość jednostkowa nie może podlegać syntezie w świadomość wyższego rzędu, gdyż jako negacja fenomenów jest niezmienna i taka sama u wszystkich ludzi.

Identyfikacja świadomości jednostkowej z noumenem prowadzi do konstatacji, że moje „ja" i „ja" innego człowieka są w istocie tym samym. Wszystkie ludzkie „ja" okazują się być tożsame, i odnajdują same siebie w zjawisku społecznym jako stworzonym dzięki działaniu apercepcji[25]. „Ja" utożsamia zatem Abramowski z apercepcją, która jest jednocześnie działaniem uwagi i woli oraz intersubiektywną sferą mowy i pojęć. Intuicja przynależy sferze subiektywnej a jej treści stanowią właściwą indywidualność człowieka i nie mogą być uspołecznione. Abramowski odmawia im jednak realnego istnienia jako należącym do tego, co przedświadome, a więc niedostępnym dla naszej wiedzy. Indywidualność nazywa Abramowski przedmyślową duszą[26], która jest tajemnicza i ciemna dla naszego poznania, „w pojęciach zaś, w myśli, w wytworach pracy, to jest wszędzie tam, gdzie działa apercepcja, odnajduje się swoje «ja» myślące, ma się do czynienia z sobą samym (podkr. moje)"[27]. Z naszą właściwą indywidualnością nie mamy poznawczego kontaktu, odnajdujemy się natomiast w działaniach apercepcyjnych i to one są „nami". „Mnie samego" określa nie indywidualizacja istniejąca w świecie fenomenów, związana z prawem przyczynowości, czasem i przestrzenią, a wspólnota bezczasowego, bezprzestrzennego i abstrakcyjnego „ja" myślącego. Owo „ja" myślące porównuje Abramowski do wody, rozlanej do różnokształtnych naczyń, która, gdyby mogła myśleć, czułaby się w każdym naczyniu odrębną indywidualnością[28]. Jak u Schopenhauera, indywidualność jest pozorna; dla Abramowskiego jedyną realnością jest wspólne „ja", dzięki czemu jednostka definiowana jest poprzez to, co w niej wspólne z innymi ludźmi. Pozór indywidualnej odrębności i realna tożsamość z innymi objawiająca się w ramach funkcjonowania w grupie społecznej czyni owa grupę, wspólnotę, zależną od człowieka, gdyż nie przestaje on w niej być sobą samym. Powszechna tożsamość apercepcji tłumaczy jednocześnie możliwość życia zbiorowego bez przyjmowania hipotezy świadomości ponadindywidualnej, jak i znaczenie poszczególnych ludzi dla kształtu współtworzonej przez nich wspólnoty. Znaczenie to bierze się z faktu warunkowania zjawiska społecznego przez apercepcyjną sferę psychiki indywidualnej.

Uznawszy „ja" intuicyjne, uczuciowe, za złudne, Abramowski jest bliski popadnięcia w abstrakcjonizm gdy uważa „ja" myślące, zobiektywizowane w instytucjach i ideach zbiorowych za biorące udział w tworzeniu historii.

Adaptacja kantyzmu jako systemu wyjaśniającego jednostkowy wymiar przemian ustrojowych, czego dalszą konsekwencją myślową miała być prawomocność propagandy socjalistycznej, nastręczała polskiemu autorowi trudności teoretycznych. Przecież nie było zamiarem Abramowskiego, zapoznanego z pismami ekonomicznymi Marksa, propagowanie poglądu, że historię tworzy abstrakcyjne „ja", będące czystą negatywnością, o której nic nie możemy powiedzieć. A jednak krytyka Ludwika Kulczyckiego, który tak właśnie, wbrew intencjom autora, odczytał *Zagadnienia socjalizmu*, nie jest zwykłym nieporozumieniem[29]. Na proponowanej przez Abramowskiego koncepcji ludzkiej indywidualności cieniem kładzie się jego interpretacja Kanta, w której następuje swoiste pomieszanie pojęć „ja" transcendentalnego z psychologicznym. Charakterystyczne jest tutaj utożsamianie kantowskiego podmiotu transcendentalnego z podmiotem ludzkim w ogóle, a raczej brak rozróżnienia miedzy nimi; to, co transcendentalne stanowi kategorię psychologiczną. Trudność, w jaką uwikłane są rozważania polskiego autora wykracza daleko poza fakt określania podmiotu logicznego, nieokreślonej istoty myślącej, w języku psychologii. „Ja", o którym mówi Abramowski w koncepcji fenomenalizmu socjologicznego ma być bowiem jednocześnie wspólną wszystkim ludziom zdolnością przetwarzania rzeczywistości zewnętrznej na język myśli, jednością apercepcji warunkującą ciągłość jednostkowego poczucia tożsamości w czasie, jak i indywidualną świadomością, biorącą udział we współtworzeniu rzeczywistości ekonomicznej, pozostającą w silnym związku ze złożoną konkretnością codziennego życia. „Ja" ma więc być czymś najbardziej abstrakcyjnym i najbardziej konkretnym jednocześnie. Podział na apercepcję i intuicję raz ma wymiar psychologiczny, a raz abstrakcyjny, a towarzyszący mu drugi podział na społeczeństwo i jednostkę nie jest z nim równoznaczny, czego autor zdaje się nie zauważać. Kiedy Abramowski pisze o naszym „ja", które odczuwamy jako siebie samych a które jest „substancją społeczną"[30], kiedy twierdzi, że „jedyną realnością jest społeczeństwo, osobnik zaś (...) złudzeniem z przedmyślowej sfery pochodzącym"[31], przeciwstawia apercepcję intuicji. Kiedy jednak „człowiek jest jedyną realnością społeczeństwa", a psychiczny charakter zjawiska społecznego „jako wyraz subiektywnych stanów przenika do głębi duszy człowieka, jest jego własną potrzebą, uczuciem i pojęciem"[32], mowa jest o jednostce jako całości intuicyjno-apercepcyjnej. Treści owej „duszy człowieka" nie są przecież równoznaczne z aparatem poznawczym, podmiotem transcendentalnym, choć są wyrażone w apercepcyjnej formie. Jest to odwołanie się do całości psychiki, gdzie intuicyjne treści uczuciowe są przetworzone przez apercepcję na przedmiot myśli, gdzie ze współdziałania intuicji i apercepcji powstają potrzeby. „Ja" intuicyjne jest złudne dlatego, że nie występuje w czystej postaci, ale „dusza człowieka", o której mówi Abramowski nie jest przecież niczym innym jak daną człowiekowi pośrednio własną indywidualnością. Ostatecznie więc apercepcyjne „ja" nie występuje

realnie w formie abstrakcji, lecz jest silnie związane z konkretnością osobniczych przeżyć i doświadczeń. To nie abstrakcyjna apercepcja jest motorem dziejowym, lecz konkretne ludzkie jednostki, uspołecznione dzięki istnieniu intersubiektywnej sfery myślenia pojęciowego.

Sformułowana przez Abramowskiego koncepcja fenomenalizmu socjologicznego podkreśla ogromną rolę jednostkowych potrzeb w procesie przeobrażeń ekonomicznych[33]. Spowodowane kolejnymi reorganizacjami produkcji towarowej przemiany potrzeb są kluczowym czynnikiem przemian ustrojowych. Według fenomenalizmu socjologicznego historia społeczna jest jednocześnie historią indywidualną; jednostka dzięki sferze potrzeb bierze czynny udział w procesach społecznych, w których obecność psychicznych pierwiastków indywidualnych uznana zostaje za „kamień filozoficzny socjologii"[34]. Jak wyżej wspomniano, Abramowski utożsamia powstanie świata społecznego w wyniku działania intersubiektywnej sfery apercepcji z jego wykreowaniem ze względu na potrzeby jednostek. I w działaniu apercepcji na intuicję, i w ludzkim dążeniu do realizacji potrzeb umożliwionym przez ich myślowe, a więc apercepcyjne, ujęcie, obecna jest celowość, intencjonalność. Celowość jest zatem immanentna życiu społecznemu, co tłumaczy twórczy charakter idei socjalistycznej, objaśnienie którego postawił sobie Abramowski za cel w *Zagadnieniach socjalizmu*. Skoro proces dziejowy może być w uprawniony sposób rozumiany teleologicznie, a nie tylko deterministycznie, propagowanie ideału socjalistycznego nie jest burzeniem wyznaczonego przez przyczynowość porządku, ale uprawnioną działalnością społeczną. Treścią tego ideału, jak wiemy, jest doprowadzenie do pogodzenia indywidualności ze wspólnotą. Na obecnym etapie refleksji medium owego pogodzenia upatruje Abramowski w apercepcji. Z faktu, że mechanizm apercepcyjny jest w każdym człowieku taki sam, czyni Warszawiak uzasadnienie swoich postulatów praktycznych. Powołanie do życia ustroju socjalistycznego, opartego na poczuciu wspólnoty, ma oparcie w tożsamości apercepcyjnej. Wspólnota, która nie będzie antagonistyczna względem tworzących ją indywiduów, gdyż zniknie antagonizm między jednostkami, wyrazi tożsamość ludzi jako istot myślących. Świat społeczny powstaje na bazie zdolności do myślenia, i to do tej zdolności należy się odwołać chcąc stworzyć idealną jego formę; rozbudzenie poczucia braterstwa w oparciu o apercepcyjne podobieństwo ludzi przynieść ma wyzwolenie. Za zadanie komunizmu uznaje Abramowski właśnie „wyzwolenie człowieka jako istoty myślącej"[35].

Uznanie za istotową cechę człowieka jego bycie istotą społeczną, jak i wnioski płynące z rozważań epistemologiczno–psychologicznych, skłoniły Abramowskiego do utożsamienia ludzkiej indywidualności z apercepcją i zdeprecjonowanie indywidualności intuicyjnej, mimo nazywania ją „indywidualnością właściwą". Chociaż jest ona „właściwa", Abramowski uważa ją za „tchórzliwą i niepewną siebie", „natury kłamliwej i pozornej", które

to cechy wynikają z jej zjawiskowej, a nie transcendentalnej, proweniencji[36]. To z indywidualnością intuicyjną, należącą do sfery natury a nie kultury, związany jest według polskiego autora egoizm, to ona stoi na przeszkodzie pojednania jednostki ze społeczeństwem. Poprzez istnienie czasu i przestrzeni podtrzymuje iluzję różnicy między ludźmi, a jej uczuciowa natura czyni człowieka niezdolnego do przekroczenia granicy jego organizmu, zamykając go w sobie każe postrzegać świat zewnętrzny jako wrogi. Kiedy jednak pisze Abramowski, że w egoistycznej walce o byt, o zaspokajanie potrzeb życiowych, „człowiek patrzy na świat ze stanowiska swej indywidualności czuciowej"[37], jest to na mocy jego ustaleń epistemologicznych nieścisłe; kontakt ze światem mamy przecież tylko za pośrednictwem apercepcji. Chodzić może tylko o złe użycie apercepcji, o nierozpoznanie wszechludzkiej tożsamości, a nie o negatywną ewaluację treści intuicyjnych jako takich. Krytyka intuicji jest w rzeczywistości krytyką niewłaściwego użycia intelektu, takiego użycia, które służąc doraźnemu interesowi, redukuje człowieka do sprzecznego z jego prawdziwą naturą wymiaru egoistycznego. Rozwiązaniem narosłych na tym gruncie problemów ma być uspołecznienie produkcji, które, zmniejszając ilość energii wydatkowanej na zaspokojenie potrzeb życiowych, pozwoli ludziom poznać siebie jako istoty myślące, a ich tożsamości przejawić się na poziomie społecznym w instytucjach komunistycznych. Zrównanie prawdziwej indywidualności z istotą myślącą, jakiego dokonuje Abramowski, umożliwia stworzenie prawdziwej wspólnoty w oparciu o etykę braterstwa. Egoizm jawi się tutaj jako zaparcie się samego siebie, dobroć natomiast i poczucie związku z innymi występują jako nie potrzebujące racjonalnych uzasadnień konsekwencje objawienia się ludzkiej tożsamości. Dobroć jest wolnym od konieczności kodyfikacji uczuciem stanowiącym indywidualny odpowiednik wspólnotowych organizacji komunistycznych. Jest uczuciem, które znosi barierę międzyludzką postawioną właśnie przez treści uczuciowe, będące podstawą indywidualizacji i umożliwia współodczuwanie cudzych cierpień.

Apercepcyjna indywidualność prawdziwa, „wszechludzka", nie jest zatem ostatecznie przeciwstawiona intuicyjnej indywidualności pozornej, raczej indywidualność egoistyczna stanowi przeciwieństwo wspólnotowej, w której apercepcyjnemu rozpoznaniu tożsamości istot myślących towarzyszy uczuciowe przeżycie braterstwa. Tożsamość, na poziomie moralnym przejawiającą się w religii braterstwa uważa Abramowski za charakteryzującą prawdziwą naturę człowieka. Jej realna realizacja zależy od rozbudzenia poczucia wspólnotowości wśród robotników, i na wcześniejszym etapie rozwoju ludzkości była niemożliwa z przyczyn obiektywnych, jako nieodpowiadająca ówczesnym potrzebom i możliwościom. Szczególna sytuacja, wytworzona przez produkcję kapitalistyczną, poprzez wyzysk robotników zachęca ich do solidarności i sprzeciwu, stwarzając podłoże przemiany ustrojowej i etycznej. Jak dowodzi Abramowski, wśród proletariatu, jako

grupy pozbawionej własności i bezbronnej jednostkowo, rodzą się razem z nastrojami rewolucyjnymi uczucia społeczne, poczucie solidarności[38], a zbiorowa praca powoduje słabnięcie indywidualizmu i wzrost potrzeby połączenia się z innymi we wspólnej walce klasowej[39]. Moralność braterstwa i wzajemnej pomocy pojawia się zatem jako niezbędny do przetrwania zestaw zasad działania w czasach schyłku kapitalizmu i doprowadza następnie do stworzenia wspólnoty komunistycznej. Jak pisze Abramowski: „Idea Chrystusowa urzeczywistnia się coraz bardziej – odkąd rozwój umysłowości, rozwój techniki, potrzeb, ucisk wielkich kapitałów, uczynił ją warunkiem ekonomicznego bytu jednostek"[40]. Człowiek złączony z innymi wspólnym interesem ujawnia swoją społeczną naturę i gotowość do altruistycznych zachowań, podobnie jak wyzwolony z indywidualnej troski o byt odkrywa w sobie głębię społecznych uczuć. Fakt wzajemnego powiązania formacji ekonomicznej i moralności charakterystyczny jest w równej mierze dla socjalizmu, jak dla kapitalizmu, feudalizmu i społeczeństw pierwotnych. Szczególnie interesujące jest dla Abramowskiego w tym kontekście porównanie funkcjonowania przyszłej organizacji socjalistycznej z pierwotną organizacją rodową. Konsekwencje stworzenia socjalizmu podobne są do konsekwencji powstania społeczeństwa rodowego: zaistnienie pokojowej koegzystencji wolnych jednostek, które łączy wspólnota pracy i środków produkcji. Moralność braterstwa jest w niej opisem stosunków międzyludzkich. Proponowana przez Abramowskiego rekonstrukcja społeczeństwa rodowego rzuca światło na jego wyobrażenie prospołecznej postawy jednostki w warunkach wspólnoty ekonomicznej.

I tak, wspólnota społeczeństwa pierwotnego została utworzona z potrzeby życiowej, każącej ludziom skupiać się w grupy dla zwiększenia prawdopodobieństwa przetrwania w niebezpiecznym świecie natury. Pozwalała na większą efektywność wytwarzania dóbr, przynależność do niej była więc korzystna dla jej członków ze względów ekonomicznych. Istnienie społeczeństwa rodowego oparte było na wspólnej pracy i wspólnej własności; wspólnota dóbr i zasada sprawiedliwego ich podziału podtrzymywały jej istnienie. Warunki życia pierwotnych ludzi wymogły na nich określony sposób postępowania i moralność, które zasadzały się na braku egoizmu, konfliktów, działania na cudzą niekorzyść, a promowały dobroć, solidarność, wzajemną pomoc i braterstwo[41]. Moralność braterstwa, a także brak przestępstw wewnątrz grupy były wynikiem komunistycznych urządzeń ekonomicznych i społecznych. Abramowski ocenia zalety pierwotnego komunizmu z perspektywy wad feudalizmu i kapitalizmu. Podkreśla zatem równość majątkową wszystkich członków wspólnoty, brak podatków i urzędników, całkowitą demokrację, brak panowania jednych ludzi nad drugimi, dopatrując się także istnienia „silnego poczucia godności osobistej", które jakoby miało się rozwinąć wśród członków wspólnoty wskutek jej organizacji[42]. Ta rekonstrukcja zasad działania społeczeństwa rodowego czyni z opisu wspól-

noty pierwotnej rodzaj retrospektywnej utopii[43]. Wszystkie omawiane tam zalety mają być powtórzone w projektowanej społeczności komunistycznej. Jest to rodzaj heglowskiej odysei, na której końcu mamy do czynienia z udoskonaloną i wzbogaconą formą stanu wyjściowego. Powrót na wyższym szczeblu umożliwiony zostaje na skutek rozwoju kapitalizmu, gdzie wspólna praca robotników czyni ich solidarnymi w walce o wspólną własność, a radykalizacja tej postawy doprowadza do społecznego przewrotu. Przewrót ten dokonywany jest w imię wyzwolenia jednostki. Wysoka jakość życia, wolność i osobista niezależność jednostek, ich dostatek i szczęście są dla Abramowskiego wartościami samymi w sobie i nie definiowalnymi przez żadne inne. Nie chodzi o abstrakcyjną wolność, której miarą jest zasięg kontroli nad przyrodą, ani o abstrakcyjną ludzkość. Akcent położony jest tu tyleż na totalność i powszechność, z jaką ludzie zostaną objęci zmianami, ile na konkretny i jednostkowy wymiar wyzwolenia. Teksty takie jak *Dzień roboczy*, *Rewolucja robotnicza*, *Dobra nowina robotnikom wiejskim*, czy nawet *Co nam dają kasy fabryczne?* nawołują do stworzenia takich warunków, które każdej jednostce zapewnią maksimum zadowolenia. Robotnicy mają walczyć o skrócenie dnia roboczego nie tylko dlatego, że sprzyja on ich złej kondycji materialnej, ale też ze względu na to, że wielogodzinna praca odciąga ich od nich samych, nie zostawiając czasu na swobodę i wypoczynek[44]. Nędza odbiera ludziom wolność osobistą i jest powodem istnienia patologii społecznych, takich jak pijaństwo, prostytucja i przestępczość. Rewolucja robotnicza zaprowadzając wraz ze zniesieniem klas wolność, równość i braterstwo, zapewni całej ludzkości dobrobyt, postęp techniczny i swobodę życia[45]. Tekst *Jak będzie po zwycięstwie?* kreśli obraz świata stojących otworem magazynów, szczęścia, braku chorób, zabobonów i złych instynktów[46]. Perspektywa jednostkowa związana jest tutaj nierozerwalnie ze wspólnotową, i to już w punkcie wyjścia, gdzie eudajmonistyczna wizja przewrotu w imię jednostki jest jednocześnie wizją przewrotu w imię tworzącej się wśród robotników solidarności. Indywidualność realizuje się dzięki wspólnocie, bo komunistyczna wspólnota umożliwia prawdziwej indywidualności zaistnienie. Jak, poza rozumową i uczuciową przynależnością do wspólnoty w świecie zaspokojonych potrzeb materialnych, będzie się realizować owa wyzwolona indywidualność? Czy jednostka odnaleziona we wspólnocie komunistycznej nie zostanie w niej jednocześnie zagubiona, będąc definiowalna przez wspólnotę apercepcji? Jeśli za prawdziwą indywidualność człowieka uznaje się to, co w nim wspólne z innymi ludźmi, czy jednostkowy wymiar wyzwolenia może realnie istnieć? Zrównanie ludzkiej tożsamości z apercepcją nie wyczerpało tropów filozoficznych, zawartych w *Teorii jednostek psychicznych*. Ich rozwinięcie nastąpiło już wkrótce, razem z przeniesieniem akcentu z indywidualności apercepcyjnej na intuicyjną.

2. Indywidualność intuicyjna

Deprecjacja intuicji, której dokonał Abramowski w *Zagadnieniach socjalizmu* i *Pierwiastkach indywidualnych w socjologii*, możliwa była dzięki dwóm założeniom. Po pierwsze, treściom intuicyjnym, zdefiniowanym jako nieistniejące w polu świadomości, odmówiono realnego bytu. Po drugie, jako indywidualne zostały one uznane za ze swej istoty aspołeczne, a przez to utożsamione z podstawą dla zachowań egoistycznych.

Abramowski, wypowiadając się na kartach *Teorii jednostek psychicznych* ze stanowiska psychologii introspekcyjnej, uznawał świadomość za medium, przez które dany jest nam świat zewnętrzny. Wszystko, co nie znajdowało się w polu świadomości, jako niepercypowalne nie posiadało dla nas istnienia. W związku z tym uważał Abramowski, że „pokutująca w nauce od czasów Leibniza hipoteza nieświadomych zjawisk psychicznych pozbawiona jest wszelkiego znaczenia logicznego"[47]. Psychicznie istniała tylko świadomość, a to, co nieświadome należało do zakresu fizjologii, utożsamiane było z czynnościami nerwowymi mózgu. Jednak dalsze badania na polu psychologii, których rezultaty opublikowane zostały w pracy *Dwulicowy charakter postrzeżeń* (1898), przyczyniły się do zmiany tak sformułowanego stanowiska.

Kontynuując rozważania nad konstruowaniem przedmiotu w procesie poznawczym zauważył polski filozof, że pole percepcji jest szersze niż nasza zdolność uświadomienia sobie wielości jego elementów. Przez próg percepcji przechodzi duża ilość bodźców, jeśli tylko mają one odpowiedni stopień natężenia, ale nie jesteśmy ich wszystkich świadomi, gdyż nie jesteśmy w stanie uświadomić sobie jednocześnie wszystkich dochodzących do nas wrażeń wzrokowych, słuchowych, dotykowych itd. Gdybyśmy mieli taką możliwość, nasza świadomość w każdej chwili odzwierciedlałaby całe środowisko zewnętrzne i organiczne, tymczasem jednak uwaga ukierunkowana jest celowo i jednoprzedmiotowo. Jesteśmy świadomi tego, na co zwracamy uwagę, i niemożliwe jest jednoczesne współistnienie wielu procesów myślowych[48]. Jednak nie uświadomione z powodu wybiórczości uwagi pobudzenia zewnętrzne wywierają na nas wpływ, zabarwiając uczuciowo to, co jest postrzegane[49]. W świadomości powstają wówczas *równoważniki uczuciowe*, tworzące uczuciowy zasób wspomnieniowy. Ów zasób wspomnieniowy umożliwia następnie rozpoznawanie nowych wrażeń[50]. „Dwulicowy" charakter postrzeżeń, o którym pisze Abramowski, uzależnia konstrukcję przedmiotu poznania od syntezy dwóch czynników: realnego, czyli wrażenia, wzmocnionego aktem uwagi, oraz idealnego, *pre-percepcji* czyli obrazu pamięciowego, według którego otrzymane wrażenie jest „rozsądzone" i upodobnione do poprzednich wrażeń tego samego typu[51]. To dzięki istnieniu pierwiastka idealnego, obrazu pamięciowego powstałego przez działanie niezarejestrowanych przez świadomość bodźców, przedmioty są zrozumiały-

mi całościami, a nie nieuporządkowanymi agregatami poszczególnych wrażeń[52]. Innymi słowy, żeby percypować przedmiot, na który kierujemy uwagę, konieczne jest posiadanie pewnej ilości samoistnie powstałych wspomnień, dzięki czemu dochodzi do jego rozpoznania.

Z powyższego stanowiska wynikają dwojakie konsekwencje. Po pierwsze, jak w *Teorii jednostek psychicznych*, materiał wrażeniowy nie jest nam dostępny bezpośrednio takim, jakim jest. Stwierdzona uprzednio niemożność dostępu do intuicyjnej strony postrzeżeń z powodu pryzmatu uwagi, przez który przechodzą wrażenia zewnętrzne[53], zostaje teraz wzbogacona o nowe dane. Oto pierwiastek wrażeniowy jest zawsze percypowany poprzez wzorce ukształtowane na bazie przeszłości, sam w sobie nie może być zatem znany i pozostaje dla nas „x psychicznym"[54]. Niemniej inne następstwa ustaleń, które doprowadziły do sformułowania koncepcji obrazu pamięciowego, całkowicie modyfikują poglądy Abramowskiego z pism poprzednich. Prawdą jest, że w percepcji takiej, jaką znamy w polu świadomości, do czynienia mamy nie ze światem, lecz z jego obrazem. Ale istnienie nieuświadomionych, lecz wywierających na nas wpływ pobudzeń zewnętrznych wskazuje na to, że nasz kontakt z rzeczywistością wykracza poza fragmentaryczny obraz, skonstruowany dzięki działaniu uwagi, zawężającej pole widzenia i wykorzystującej efekty swojego skupienia dla celów praktycznych. „»Niewiadome postrzeżenia« – oto jest pierwszy wniosek (...), na który nie zwrócono dotychczas należytej uwagi"[55], zauważa polski filozof. Bogactwo świata zewnętrznego nie tylko dociera do nas, ale i oddziałuje, niezależnie od tego, czy uświadomimy je sobie i zanim to uczynimy, przechowując się następnie w pamięci. Można zatem uznać materiał wrażeniowy, czy też „x psychiczne", za realnie dla nas istniejące w oddzieleniu od postrzeżenia. W konsekwencji dociekań zaprezentowanych na kartach *Dwulicowego charakteru postrzeżeń*, Abramowski przestaje uznawać to, co nie znajduje się w świadomości, za nie istniejące dla podmiotu poznającego. Treści intuicyjne, mimo, że niedostępne dla myśli, są stale dostępne dla psychiki jako całości. Dowodem ich niezależnej od apercepcji dostępności jest stan otrzymany po zaprzestaniu myślenia, uzyskany poprzez mimowolne i dowolne zawieszenie uwagi. Próżnia myślowa okazuje się wówczas czymś pozytywnym psychicznie[56]; w chwilach takiej próżni świat jawi się jako nieznany, urzekający nowością, zadziwiający i piękny, co, według Abramowskiego, leży u podłoża przeżyć estetycznych i mistycznych[57]. Zawieszenie uwagi i zaprzestanie myślenia to tylko usunięcie medium, przez które normalnie stykamy się z bezpośrednimi materiałem wrażeniowym. Analiza roli pamięci w procesie percepcji doprowadziła Abramowskiego do wniosku, że istnieje możliwość bezpośredniego kontaktu z treściami intuicyjnymi, a tym samym uzyskanie dostępu do rzeczywistości pozazjawiskowej, do noumenu, rzeczy samej w sobie.

Horyzont, wyznaczony przez wundtowską psychologię świadomości uległ niniejszym brzemiennej w skutkach korekcie. Okazało się, że co

prawda nie ma nieświadomych stanów psychicznych (ponieważ w świadomości nie mogą istnieć treści nieświadome[58]), ale psychika jest szersza niż świadomość i obejmuje treści związane z procesami pamięciowymi, które w późniejszych pracach polskiego autora nazwane zostaną podświadomymi[59]. Odkrycie, że stany bezimienne istnieją dla nas niezależnie od postrzeżenia, zmusza Abramowskiego do korekty wcześniejszych założeń antropologicznych. Rewizji poddane zostają poprzednie definicje indywidualności i wspólnoty, sformułowane w oparciu o podkreślanie roli apercepcyjnego wymiaru psychiki. Rezultaty poznawcze *Dwulicowego charakteru postrzeżeń* wykorzystane zostały w pracy polemicznej wymierzonej przeciw poglądom estetycznym Lwa Tołstoja, zatytułowanej *Co to jest sztuka?* (1898). Przy okazji rozważań estetycznych dochodzi tu do przeformułowania stanowiska Abramowskiego względem istoty ludzkiej indywidualności oraz podstaw zachowań wspólnotowych.

Odrzucając koncepcję Tołstoja, wedle którego zasadą i celem sztuki nie powinno być piękno (utożsamione przez niego z przyjemnością), tylko łączenie ludzi ze sobą zgodnie z chrześcijańskim ideałem braterstwa[60], broni polski filozof znaczenia przeżyć estetycznych w życiu ludzkim. Punktem wyjścia jest wyodrębnienie w sztuce tego pierwiastka, który decyduje o jej rozumieniu jako sztuki właśnie. Tołstojowska propozycja rozumienia sztuki jako tego, co celowo zespala ludzi uczuciem, wydaje się Abramowskiemu zbyt szeroka, gdyż obejmuje szereg zjawisk ze sztuką nie mających nic wspólnego[61]. Dociec istoty sztuki można jedynie uwzględniając psychologię piękna. Zgodnie z *Dwulicowym charakterem postrzeżeń*, uczucia estetyczne łączy Abramowski z bezpośrednim oglądem świata, z pozbawionym pośrednictwa apercepcji, nieintelektualnym kontaktem ze sferą uczuć przedmyślowych[62]. W codziennym życiu nasz stosunek do świata jest natury intelektualnej, opiera się na myśleniu i walce o byt. Natomiast stan zawieszenia intelektu jest rodzajem „pauzy życia", w której poprzez obcowanie z „uczuciowo–bezimiennym obliczem zjawiska" rodzi się piękno[63]. Piękno jest natury indywidualnej, jako związane z oswobodzeniem od apercepcji, czyli sfery społecznej. Przez fakt bycia indywidualnym staje się powszechnym, dotycząc powszechnej wszystkim ludziom zdolności kontaktu z przedmyślową stroną świata[64].

W tekście *Co to jest sztuka?* Abramowski dokonuje reewaluacji apercepcyjnego wymiaru psychiki. Zgodnie z logiką wywodu rozpoczętego w *Teorii jednostek psychicznych*, a wbrew własnym ustaleniom z *Zagadnień socjalizmu*, walkę o byt łączy teraz polski autor z apercepcją, a nie z intuicją. Zauważone zostają, przeoczone w tekście *Zagadnień*, zależności. Abramowski dochodzi do zgodnego ze swymi założeniami epistemologicznymi wniosku, że skoro to apercepcja, a nie intuicja, pozostaje w związku z intelektem, egoistyczne stosunki międzyludzkie oparte na kalkulacji przynależą sferze apercepcyjnej, a nie indywidualności intuicyjnej. Wcześniej sfera apercepcji uwikłana była

w podwójną rolę. Z jednej strony miała jednoczyć ludzkość na podstawie powszechności aparatu poznawczego, z drugiej była tym medium, dzięki któremu powstał świat kapitalistycznej rywalizacji. Niewłaściwe lub właściwe użycie intelektu, negujące lub afirmujące innych ludzi jako istoty myślące, miało kreować bądź to odchodzący w przeszłość świat sprzeczności ekonomicznych, bądź idealne społeczeństwo przyszłości. W istocie intelektu nie mogło być zatem tego, co samo z siebie umożliwiłoby realizację ideału braterstwa; czynnik zwracający intelekt we właściwym kierunku nie mógł znajdować się w samym intelekcie. Abramowski próbował go jednak tam umieścić, z apercepcją łącząc ideę braterstwa, a intuicję próbując uczynić sprawcą powszechnego egoizmu. Ale próba ta, przy uprzednim zdefiniowaniu intuicji jako biernego podłoża dla działań apercepcyjnych i odmówieniu treściom intuicyjnym realnego istnienia, nie była przekonująca. To niezbyt spójne stanowisko uległo modyfikacji na skutek odkrycia możliwości innego niż za pośrednictwem apercepcji dostępu do materiału wrażeniowego. Bezpośredni kontakt z treściami intuicyjnymi reprezentował odmienny względem normalnego stan świadomości, dzięki czemu został on przeciwstawiony codziennym zabiegom o dobrobyt i pomyślność. Zawieszenie uwagi i wstrzymanie operacji intelektualnych uznał Abramowski za umożliwiające bezinteresowną kontemplację piękna, uwalniającą od ograniczeń, związanych z kalkulacyjnym stosunkiem do rzeczywistości. Tym samym stosunek ów skojarzony został z działaniem apercepcji. Walka o byt, egoizm, fragmentaryczny obraz świata i potoczna, nakierowana na użyteczność, świadomość, współwystępują wraz z czynnościami myślowymi. Natomiast w wolnej od hegemonii intelektu *pauzie życia* znikają czynniki zaburzające nasze poczucie wspólnoty z innymi ludźmi, czyniące nasze istnienie odrębnym bytem, określonym zajmowaną pozycją zawodową, ekonomiczną, rodzinną, narodową[65]. Abramowski podkreśla teraz odpowiedzialność „Ja myślącego", warunkującego zjawiska, za porządek narzucany światu, a nie jego wolność, wynikającą z faktu niepodlegania temu porządkowi. Prowadzące do postaw egoistycznych zawężenie postrzegania, przypisywane wcześniej niedoskonałości sfery zjawiskowej, nie jest już wiązane z materiałem wrażeniowym jako takim, tylko z działaniem nań apercepcji. Same treści intuicyjne, jako nieuporządkowane, są w swej istocie wolne od wszelkich ograniczeń[66].

Odrębność indywidualna, stojąca na przeszkodzie uczuciom wspólnotowym, łączona jest teraz, inaczej niż na kartach *Zagadnień socjalizmu*, z apercepcją; to życie społeczne i podejmowane w związku z istnieniem w przestrzeni międzyludzkiej role powodują, że patrzymy na świat z partykularnego punktu widzenia. Nacisk położony jest na negatywny potencjał sfery apercepcyjnej; wszak wspólnota intelektu przejawia się jako wspólna wszystkim umiejętność kalkulacji na własny użytek. Wobec powiązania działania apercepcji z walką o byt, fakt posiadania przez wszystkich ludzi tej samej cechy, jaką jest myślenie, nie czyni jej już cechą wspólnotową.

Utożsamienie ludzkiego „ja" z „istotą myślącą" samo przez się nie prowadzi do pojednania ludzkości w ramach wspólnoty istot myślących. W związku z tym, że obszarem działania intelektu jest pełen antagonizmów świat społeczny, określenie danego indywiduum jako myślącego raczej oddziela je od innych, niż łączy. Dlatego w polemice z Tołstojem Abramowski ocenia „pozostawanie sobą", oparte na identyfikacji z „ja myślącym", jako pozostawanie „kłopotliwym i rozumującym"[67]. Podobnie jak wspólny wszystkim ludziom egoizm nie uczyni ich nieegoistycznymi przez sam fakt swej powszechności, tak i moje „ja" nie może mnie połączyć z innymi tylko dlatego, że oni też mają „ja", skoro właśnie posiadanie „ja" oddziela jednostki, czyniąc z nich odrębne byty. Jak poprzednio, warunkiem powstania idealnej wspólnoty, wolnej od egoizmu i sprzecznych interesów, jest możliwość odwołania się do tego, co wykracza poza identyfikację człowieka z własnym „ja", powstałą w wyniku negatywnego wyodrębnienia od innych ludzi. Teraz to powodujące wzajemną alienację traktowanie innych ludzi jako „nie–ja" łączy Abramowski z działaniem apercepcji. Istnieje jednak możliwość nowej, dezalienującej identyfikacji człowieka. Alternatywą dla „pozostawania sobą, kłopotliwym i rozumującym" jest zawieszenie czynności intelektualnych, będące zawieszeniem „ja", transcendencją egoizmu i osobistych dążeń. Po wyłączeniu uwagi, w stanie bezcelowej kontemplacji, „stajemy mimo woli i mimo wiedzy swojej na stanowisku istoty społecznej, bezosobowej (...), patrzymy już nie okiem osobnika wciągniętego w wir walki życiowej, lecz jakiejś jednej istoty wszechludzkiej, w której łonie ta cała walka się odbywa"[68]. Kontakt z bezimienną stroną zjawisk zaprzecza „mnie" jako określonej osobie, ukazując zarazem moją swoistą bezosobowość. Bezosobowy stan intuicyjny, jako wykraczający poza „ja", jest społeczny, generuje moje poczucie siebie jako „człowieka w ogóle" i ujawnia moją istotę ogólnoludzką[69]. Dlatego pisze Abramowski: „indywidualizm dochodząc do głębin swoich staje się zaprzeczeniem indywidualizmu"[70]. Zawieszenie świadomości wyodrębnionej czyli indywidualności apercepcyjnej pozwala objawić się indywidualności głębokiej, która ze swej natury nie buduje egoizmu, może zatem wspomóc budowę braterstwa. Przeżyty moment piękna, uwalniając człowieka od jego partykularności, ułatwia rozpoznanie tożsamości ogólnoludzkiej[71]. Nie jest co prawda dosłownym przeżyciem braterstwa z innymi ludźmi, uzasadnia je jednak i warunkuje. Braterstwo jest możliwe, gdyż możliwe jest realne wykroczenie poza osobiste ograniczenia, które prowadzi do wglądu w istotę naszej wspólnoty z innymi. Tołstojowski problem roli sztuki rozwiązany zostaje w oryginalny sposób: sztuka może połączyć ludzi, ale nie przez to, że tworzona będzie w służbie idei, tylko dzięki jej związkowi z bezosobową indywidualnością intuicyjną. Kluczem do etyki wspólnotowej jest przeżycie estetyczne; to ono ma kierować ludzi w stronę współdziałania, a nie rywalizacji.

Eliminację zachowań aspołecznych i rozwój uczuć wspólnotowych wiąże zatem ostatecznie Abramowski z przekroczeniem uprzywilejowanej pozycji

apercepcji, a nie ze zniwelowaniem wpływów indywidualności intuicyjnej. To właśnie ta ostatnia, dzięki udostępnieniu człowiekowi doświadczenia siebie jako istoty społecznej, bo pozbawionej ograniczeń swojego „ja", ma umożliwiać stworzenie wspólnoty idealnej. Stworzenie takiej wspólnoty, choć oparte na „ja bezosobowym", odbędzie się poprzez potwierdzenie statusu ludzi jako niepowtarzalnych jednostek, a nie poprzez jego utratę. Stanie się tak, gdyż przekroczenie fałszywej indywidualności, wzmacniającej poczucie oddzielenia od innych, odbywa się przez kontakt z nieredukowalnymi i nieklasyfikowalnymi osobistymi przeżyciami i wspomnieniami. Kontemplacja piękna, łącząc człowieka z jego indywidualnością uczuciową, afirmuje jego wyjątkowość, jako że to uczucia, a nie zdolność myślenia, należą do sfery najbardziej intymnej. Intuicja, będąc sferą najgłębiej społeczną, pozostaje jednocześnie najbardziej indywidualna; identyfikacja z „ja społecznym" nie tylko nie przeczy „ja indywidualnemu", ale jest na kontakcie z nim zbudowana. Zachodzi tu sytuacja odwrotna względem opisanej w *Zagadnieniach socjalizmu*, gdzie, w wyniku przeceniania indywidualności apercepcyjnej i niedoceniania intuicyjnej, dotarcie do istoty społecznej człowieka zdaje się być uzależnione od jego rezygnacji z odrębności jednostkowej w ogóle. Konsekwencje myślowe zaprezentowanego tam wywodu nie oddawały intencji Abramowskiego, który był jak najdalszy od propagowania idei wspólnoty zunifikowanych jednostek, pozbawionych indywidualnych przeżyć. Jednak odmowa przyznania realnego bytu treściom intuicyjnym i jednoczesne akcentowanie ich aspołecznej roli nie zostało uzupełnione o wyraźne rozgraniczenie między tym, co odróżnia człowieka pozytywnie od innych ludzi, a tym, co decyduje o jego egoistycznej izolacji. W konsekwencji każdemu obecnemu na płaszczyźnie społecznej indywidualnemu wyodrębnieniu odebrano rację bytu, już to ze względów ontologicznych, już normatywnych, w trosce o zachowanie społecznej jedności. Choć zatem dążył Abramowski do wyzwolenia każdej jednostki ludzkiej, odwołanie do jednostkowej konkretności nie znajdowało oparcia w zaproponowanej przez niego antropologii filozoficznej. Za podmiot komunistycznych przemian uważany był przecież człowiek rozumiany jako istota myśląca; to, co w człowieku prawdziwe było tym, co w nim nieindywidualne, społeczne, wspólne. Dopiero sformułowanie nowej antropologii w oparciu o wnioski płynące z *Dwulicowego charakteru postrzeżeń* pozwoliło Abramowskiemu na pogodzenie społecznej bezosobowości z jednostkową indywidualnością. To, co indywidualne, wobec społecznego potencjału ujawniającego się w kontaktach z treściami intuicyjnymi, nie jest już ex definitione aspołeczne. Potencjał wspólnotowy, odnajdywany wcześniej w jednorodności podmiotów transcendentalnych, zależy teraz od stanów bezimiennych, z którymi wiąże się jednocześnie jednostkowa niepowtarzalność. W wyniku zmiany statusu ontologicznego sfery intuicji niepowtarzalność ta decyduje o rozumieniu człowieka jako istoty realnie, a nie tylko pozornie, konkretnej.

Wraz z przeniesieniem przez Abramowskiego akcentów z apercepcji na intuicję zachowany zostaje wspólnotowy wymiar ludzkiej psychiki, uzasadniający konieczność i możliwość stworzenia ustroju socjalistycznego, znikają natomiast trudności związane z poprzednimi, abstrakcyjnymi rozwiązaniami epistemologicznymi. Naszej tożsamości nie buduje już podmiot transcendentalny, dzięki temu sfera apercepcji nie ulega sztucznemu wyabstrahowaniu, stojącemu w sprzeczności z istotą procesu historycznego. „Ja" nie jest już utożsamiane z „ja myślącym" i nabiera innej treści. Ciągłość mojego poczucia tożsamości w czasie identyfikowana jest nie z abstrakcyjną jednością apercepcji, lecz z podświadomym materiałem wspomnieniowym. W jednej z prac ze zbioru *Badania doświadczalne nad pamięcią*, zawierającego wyniki eksperymentów psychologicznych, zainspirowanych wnioskami *Dwulicowego charakteru postrzeżeń*, Abramowski nazwie naszą jaźń „aktualnym istnieniem przeszłości"[72]. Według sformułowanej przez polskiego autora nowej teorii pamięci[73], zapomniane, jako równoważnik uczuciowy byłego postrzeżenia[74], przechowuje się nie tylko fizjologicznie, ale też psychicznie jako stan podświadomy. Jako taki istnieje ciągle i jako całość, tworząc naszą jaźń cenestezyjną, „nasze wyczuwanie siebie, zachowujące jedność i ciągłość (...), głęboki podkład naszego charakteru i temperamentu, na wyrobienie którego składa się cała przeszłość, wszystkie wypadki i wrażenia życia"[75]. Podświadoma jaźń cenestezyjna, powstała przez kumulację wspomnień, uznana zostaje za trwałe podłoże naszej indywidualności.

Zbadanie istoty indywidualności uczuciowej umożliwiło Abramowskiemu ponowny opis ludzkiej psychiki. Intuicyjna indywidualność głęboka, łącząca w sobie oryginalność jednostkową i potencjał wspólnotowy, przeciwstawiona zostaje apercepcyjnej indywidualności pozornej. Pierwsza wskazuje na możliwość stworzenia wspólnoty, w której pogodzony zostanie wymiar indywidualny ze społecznym. Druga ani nie wyraża uczuć społecznych, ani się nie samorealizuje, i walcząc o byt, buduje pozorną wspólnotę istot, które łączy cecha ich wzajemnej alienacji. Krytykując apercepcyjną indywidualność pozorną nie odrzuca jednak Abramowski sfery apercepcyjnej w ogóle. Wręcz przeciwnie, dowartościowanie intuicji pozwala rozumieć człowieka jako całość, gdzie obie sfery psychiki: intelektualna i uczuciowa odgrywają równą rolę. Celem nie jest wyrugowanie intelektu, tylko włączenie go w budowę socjalistycznej przyszłości. Wszak istnienie przestrzeni intersubiektywnej, którą zapewnia apercepcja, umożliwia postęp dziejowy. Akcentowanie przez Abramowskiego aspołecznej roli intuicji, a następnie takiż jego stosunek do apercepcji nie prowadzą do rozpadu ludzkiej psychiki na dwie ścierające się ze sobą części, egoistyczną i altruistyczną. Próba ich wyodrębnienia służyła zbadaniu prospołecznego potencjału jednostki i mechanizmów powstawania zachowań samolubnych, ostatecznie jednak ludzką indywidualność określa Abramowski jako niepowtarzalną całość intuicyjno–apercepcyjną. Przystępując do badania typów indywidualnych metodą

testów opartych na serii skojarzeń[76], wychodził Abramowski z założenia, że przejawy naszego życia wewnętrznego, czyli uczuciowość, pamięć, uwaga, wzruszeniowość, wola, składają się na całość większą od sumy poszczególnych części. Niepowtarzalny sposób, w jaki części te są ze sobą skorelowane, przypisał filozof istnieniu stanowiącego o jednostkowej oryginalności każdego człowieka *węzła psychologicznego*[77]. Natomiast istniejące w podświadomości *ogniska uczuciowe* nadają kierunek naszemu życiu wewnętrznemu; to ognisko, które w danym okresie życia jest najsilniejsze, „usiłuje przystosować do siebie całą indywidualność(...), kierować wolą, myślami, rozumowaniem, streszczać w sobie całą duszę człowieka (...)" [78]. Analizy prezentowanych przez osoby badane łańcuchów skojarzeniowych skłoniły Abramowskiego do wyciągnięcia wniosku, że „nie jesteśmy swobodni mówić słowa jakiebądź i w jakimkolwiek układzie, że owo proste wypowiedzenie kilkudziesięciu wyrazów jest z góry uwarunkowane i określone całą naszą indywidualnością, że kieruje nim despotycznie ta zagadkowa, niepowtarzalna «psyche» osobnika, łącząca w sobie organizm, intelekt i podświadomość"[79]. Końcowym wnioskiem przeprowadzonych przez Abramowskiego eksperymentów psychologicznych jest więc uznanie, że na jaźń indywidualną składa się organizm, intelekt i podświadomość, „ten zagadkowy węzeł organizmu i duszy, który nie powtarza się nigdy"[80].

W konsekwencji więc indywidualność człowieka jest jedna, intuicyjno–apercepcyjna, i to ona bierze udział w procesie dziejowym, biegnącym od powstania społeczeństw rodowych aż po rozwój kapitalizmu, który wytworzył wspólnotę pozorną, pozbawioną uczuć wspólnotowych. Nie sposób abstrahować sfery apercepcji, i poddawać ją krytyce jako związanej z walką o byt, skoro nie jest ona autonomiczna, tylko powiązana z cielesnością i podświadomością, zwłaszcza jeśli stwierdza się jednocześnie oddziaływanie stanu organizmu na umysłowość[81]. To raczej całościowa indywidualność współtworząca wspólnotę prawdziwą wycofa swoje poparcie dla zachowań egoistycznych, podobnie jak teraz je podtrzymuje. W ustroju komunistycznym indywidualność będzie się samorealizować w zgodzie ze sobą i innymi; jej odkryta dzięki *Dwulicowemu charakterowi postrzeżeń* realna niepowtarzalność znajdzie ujście na polu sztuki. Refleksja nad indywidualnością apercepcyjną, a potem intuicyjną, pomogła Abramowskiemu znaleźć oparcie dla koncepcji wspólnoty idealnej i zasad jej funkcjonowania.

III. POWSTANIE I FUNKCJONOWANIE WSPÓLNOTY IDEALNEJ

Stworzona przez Abramowskiego antropologia filozoficzna uprawomocniała sformułowany przez niego program uzdrowienia stosunków międzyludzkich. Wykrycie prospołecznego potencjału psychiki jednostkowej miało wskazać możliwość i konieczność nowej organizacji społecznej, a diagnoza

Edward Abramowski (fot.)

źródeł aspołeczności wyznaczyć kierunek ich eliminacji. Jak widzieliśmy, oparcie dla wspólnoty idealnej znalazł polski filozof zarówno w apercepcji, jak i w intuicji. Opisana w *Zagadnieniach socjalizmu* wspólnota aparatu poznawczego i intersubiektywny charakter apercepcji zawsze już będą stanowić dla Abramowskiego dowód przyrodzonej ludziom jedności ponad podziałami. Natomiast od momentu odkrycia prospołecznych możliwości sfery intuicyjnej, zadanie urzeczywistnienia prawdy o jednoczącej funkcji apercepcji przypaść miało w udziale właśnie intuicji; warunkiem realizacji wspólnoty idealnej stanie się rozbudzenie w ludziach uczucia braterstwa. Sfera intuicji odegra też znaczącą rolę w jednostkowej ekspresji na polu sztuki, powszechnej w nowym ustroju społecznym, w którym ludzie wolni będą od troski o byt[82].

Docenienie roli intuicyjnego wymiaru psychiki w budowie przyszłego ustroju społecznego znajdujemy już zresztą we wspomnianych *Zagadnieniach socjalizmu*. Chodzi o zaproponowaną tam swoistą „etykę bez kodeksu", analogiczną do kropotkinowskiej „moralności naturalnej", która za dobre postępowanie uznaje takie, które jest powodowane instynktownym, niewyrozumowanym altruizmem[83]. Ów altruizm ma być emocjonalnym wyrazem apercepcyjnej jedności wszystkich ludzi; dobroć nazywa Abramowski „intuicją uczuciową zatajonej w naturze tożsamości ludzkiej"[84]. Pod względem potencjału prospołecznego sfera intuicji rozumiana jest zatem jako uczuciowy odpowiednik sfery apercepcji.

Stanowisko to nie zostało w *Zagadnieniach* rozwinięte, gdyż musiałoby się wiązać z przydaniem znaczenia sferze intuicyjnej, która tymczasem poddana została krytyce. Świadczy jednak o pewnych tendencjach, obecnych w myśli Abramowskiego, które autor będzie precyzował w miarę rozwoju swojego światopoglądu filozoficznego. Abramowski zawsze uważał, że dobroć jest bardziej naturalna i odpowiadająca głębokiej naturze człowieka, niż zachowania aspołeczne. Przy tym nie było to całkowicie przekonanie o proweniencji metafizycznej; Warszawiak próbował je uzasadnić. Oto w jego wczesnej pracy *Społeczeństwa rodowe* (1890) natrafiamy na następujący fragment:

> *Temu pierwotnemu komunizmowi zawdzięczamy posiadanie pewnych wrodzonych skłonności humanitarnych. Dobroć i miłość bliźniego, jaka w pierwotnych czasach wytworzyła się skutkiem urządzeń ekonomicznych społeczeństwa rodowego, przechodziła dziedzicznie na późniejsze pokolenia, a chociaż zanikała stopniowo pod wpływem nowych warunków życia, to jednak zostało jej tyle jeszcze, że i dzisiaj znaczna część ludzi wzrusza się na widok nędzy i cierpień.*[85]

Wyłożone są tutaj poglądy Abramowskiego na pochodzenie społecznej natury człowieka, według których cześć ludzkiej psychiki odpowiedzialna za

zachowania społeczne została ukształtowana w pradawnych czasach społeczeństwa rodowego. Wrodzone „skłonności humanitarne" stanowią rodzaj wyposażenia genetycznego, przechowującego się pomimo niesprzyjających warunków ustrojowych. W świetle tego zachęta do etyki braterstwa, obecna w całej myśli polskiego autora, skłaniać ma do stworzenia środowiska sprzyjającego najbardziej optymalnemu ujawnieniu się już posiadanych skłonności.

Powszechna przy komunistycznej organizacji życia gotowość do zachowań powodowanych niewyrozumowanym altruizmem, które tak podobają się Abramowskiemu, zdaje się wynikać z prospołecznego potencjału ukrytego w związanej z intuicją pamięci. Jego wpływ na jednostkę odbywa się niejako poza nią samą, bo w akcie współodczuwania, poza racjonalną oceną. Należy tutaj zauważyć, że w ramach obecnego w *Zagadnieniach socjalizmu* paradygmatu psychologii świadomości, oddziaływanie odziedziczonych skłonności na zachowanie człowieka zachodzić mogło tylko na poziomie fizjologicznym, a więc niezależnie od podmiotu psychologicznego[86]. Sytuacja ta uległa zmianie wraz z odkryciem przez Abramowskiego uczuciowej, a nie fizjologicznej, istoty zapomnianego, kiedy to treści dziedziczne zostały włączone w obręb psychiki.

Koncepcja prospołecznych skłonności związanych ze sferą intuicji w sfor mułowaniu znanym z tekstu *Co to jest sztuka?*, czyli jako możliwości zawieszenia egoistycznego „ja" myślącego, choćby na przykładzie omawianego cytatu okazuje się nie być jedyną. W rzeczywistości w filozofii Abramowskiego odnajdujemy pozytywnie określony prospołeczny potencjał sfery intuicyjnej, opisany jeszcze przed powstaniem *Metafizyki doświadczalnej*. Wraz z postępem swoich badań nad podświadomością precyzuje Abramowski istotę owego potencjału. Okazuje się, że użyte przez niego w tekście o Kazimierzu Kelles–Krauzie z roku 1896 roku, odnoszące się do komunizmu sformułowanie „ideał zatajony w świecie ludzkim"[87], w świetle całości spuścizny Warszawiaka należy rozumieć w sensie dosłownym. Dla Abramowskiego prawo retrospekcji przewrotowej, które głosi, że „ideały, którymi wszelki ruch reformacyjny pragnie zastąpić istniejące normy społeczne podobne są zawsze do norm z bardziej lub mniej oddalonej przeszłości"[88] jest w swej „antypostępowości" pesymistyczne. Zdaniem naszego autora ideał komunistyczny nie jest szukany w przeszłości, lecz stanowi „stały punkt historii". Przy tym nie chodzi tu tylko o ponawiane na przestrzeni dziejów pragnienie stworzenia sprawiedliwego ustroju społecznego, możliwe do realizacji dopiero z nastaniem kapitalizmu. Socjalizm jawi się raczej jako urzeczywistnienie komunistycznego wzorca ukrytego w ludzkiej psychice, a konkretnie w jej intuicyjnej części. Otóż wzorzec organizacji społecznej realizującej międzyludzkie braterstwo, nawet jeśli nie stanowi wspomnienia społeczeństwa rodowego, jest dziedziczonym przez ludzi, ukrytym w ich podświadomościach ideałem komunizmu formułowanym

przez naszych przodków[89]. Mechanizm dziedziczenia dokonuje sukcesji ideałów.

W ten sposób, analizując prospołeczny potencjał apercepcji i intuicji, próbuje Abramowski znaleźć w psychice ludzkiej rację dla powołania do życia wspólnoty komunistycznej. Polski filozof dowodzi, że można odwoływać się do dobroci ludzkiej natury, gdyż jest ona intuicyjnym rozpoznaniem obiektywnie istniejącej tożsamości apercepcji. Zachowania altruistyczne będzie Abramowski wiązał z oddziaływaniem na życie człowieka treści podświadomych, w których dana jest nam wiedza o przyrodzonej jedności wszystkich ludzi. Ideał komunistyczny nie jest natomiast pozbawioną realnych podstaw mrzonką, ale częścią gatunkowej sukcesji. Innymi słowy, uzasadnieniem konieczności powołania ustroju komunistycznego okazuje się już istniejący w ludzkiej podświadomości „komunizm psychiczny". Nowa indywidualność ma realizować się we wspólnocie, gdyż w swoisty sposób już do niej należy, już jest wspólnotowa nie tracąc przy tym swojej odrębności. Ten tok rozumowania łączy Abramowski z analizą historyczną form ustrojowych; powołanie do życia wspólnoty idealnej wpisuje się równocześnie w oba plany: historyczny i psychiczny. Ogniwem łączącym jest ludzka indywidualność, to od niej właśnie zależy lepsza przyszłość. Działanie jednostki jest dwupłaszczyznowe: doprowadzenie do reformy istniejących stosunków społecznych wiąże się z realizacją treści ukrytych w psychice. Ukryty w psychice potencjał wspólnotowy jest nie tylko uzasadnieniem możliwości i konieczności komunizmu, ale w sensie dosłownym zadaniem do wypełnienia. Sukces w tym względzie zależeć będzie nie tylko od sprzyjającej ujawnieniu się społecznej natury człowieka organizacji komunistycznej, ale także od przeprowadzonej przez samą jednostkę ingerencji w jej życie psychiczne, czyli świadomej przebudowy własnego charakteru. Tym samym zagadnienie procesu przemiany człowieka łączy się z potrzebą pracy nad sobą i staje się w myśli Abramowskiego kluczowe.

Skoro w filozofii Abramowskiego powołanie do życia wspólnoty idealnej przebiega na dwu przenikających się płaszczyznach, społecznej i psychologicznej, poddamy je kolejno analizie. Zaczniemy od pierwszej, analizując warunki historyczne, prowadzące do powstania wspólnoty komunistycznej, oraz wymogi społeczne, od których spełnienia uzależnia autor powodzenie socjalizmu.

1. Płaszczyzna społeczna

Współczesna autorowi kapitalistyczna rzeczywistość zabijała ludzki potencjał wspólnotowy, zamiast być jego wyrazem. Kapitalizm związany był w ocenie Abramowskiego ze szczególna dramatyzacją sprzeczności pomiędzy wewnętrzną społeczną istotą człowieka a światem wyalienowanych ludzi. Według filozofa stopień nasilenia zachowań samolubnych nie był

zawsze tak samo wielki; wzrost możliwości produkcyjnych, który przyczynił się do rozpadu społeczeństwa rodowego i zastąpienia wspólnoty wytwarzania i konsumpcji pracą najemną, nie spowodował bezpośrednio egoizmu i zniewolenia jednostki. Dokonał tego dopiero ustrój kapitalistyczny. Tenże kapitalizm, dzięki wspólnej pracy i wyzyskowi robotników stwarza jednak szansę na stworzenie komunistycznej wspólnoty idealnej, z jej mentalnością wspólnotową i etyką braterstwa. Komunizm zrealizuje to, co nie mogło mieć miejsca w żadnej wcześniejszej epoce, gdyż nie było ku temu odpowiednich warunków; na moment jego powstania pracowała cała ludzka historia, w której przez wieki narastało poczucie indywidualności i solidarności. W społeczeństwie pierwotnym, skądinąd tak ważnym dla Abramowskiego i innych socjalistów, indywidualność nie była jeszcze rozwinięta, nie zdołało się także wykształcić prawdziwe poczucie solidarności, gdyż rody żyły w stanie wzajemnej izolacji, a nawet rywalizacji. Bieg dziejów był ewolucją poczucia indywidualności i wspólnotowości, by osiągnąć swoją dotychczasową kulminację w kapitalizmie. Ustrój kapitalistyczny przyniósł niespotykaną dotąd wielość i różnorodność potrzeb indywidualnych i różne możliwości ich zaspokojenia, stworzył także warunki dla rozwoju solidarności w postaci ponadnarodowej solidarności robotników. Istnieje zatem grunt dla komunistycznego przeobrażenia jednostek i społeczeństw. Zmiana społeczna jest przy tym według Abramowskiego zawsze najpierw zmianą jednostkową; pod tym względem powstanie ustroju komunistycznego wpisuje się w stały schemat procesu ewolucji ustrojowej.

Na mocy założeń fenomenalizmu socjologicznego, udowadniał Abramowski ścisły związek pomiędzy procesem historycznym a świadomością społeczną i potrzebami jednostek. Chociaż indywiduum nie jest warunkiem wystarczającym urzeczowienia zjawisk, gdyż urzeczowienie owo zależy od zbiorowości, która w instytucjach i normach wyraża swoje potrzeby i pojęcia, to jest warunkiem koniecznym. Zbiorowość stanowi sumę ludzkich indywidualności i to indywidualność właśnie jest „atomem świata społecznego". Rzeczowa strona zjawiska społecznego znajduje odzwierciedlenie w psychice człowieka; w towarze jednostka znajduje własną potrzebę, w prawie swój własny interes, w idei społecznej swoje własne pojęcie[90]. Podkreślając znaczenie sfery potrzeb indywidualnych w utrzymywaniu istniejącego porządku społecznego Abramowski zwraca uwagę na fakt, że człowiek odzwierciedla życie społeczne całością psychiki. Ludzka indywidualność, będąca podmiotem procesu historycznego, rozumiana jest tutaj jako całość intuicyjno–apercepcyjna, gdyż obie sfery ludzkiej psychiki zaangażowane są w dialog ze światem zewnętrznym. Istnienie ustroju społecznego poprzez jego obecność w indywidualnej sferze potrzeb oznacza głębokie zakorzenienie danej mentalności nie tylko w ideowości, ale i w uczuciach i cenestezji jednostek, wskazując na niejako organiczny jej związek z człowiekiem[91]. Sfera potrzeb pośredniczy pomiędzy apercepcją i intuicją, po-

zwalając na ich przenikanie się. Uczucie, które wchodzi do sfery potrzeb, zatraca swoją bezimienność i poddaje się intelektualnej obróbce; podobnie pojęcia zatracają swą ogólność i nabierają konkretności, „przesiąkają moim uczuciem, wiążą się z moją przyjemnością i bólem, wyodrębniają się jako moje własne"[92]. Tę „pojęciowość, żyjącą w potrzebach osobistych, uczuciowej i praktycznej natury"[93] nazywa Abramowski sumieniem. Termin ów wiąże się z praktycznym i twórczym charakterem sfery potrzeb, jako że człowiek ocenia otaczające go warunki życiowe, konstruując normy etyczne, określające jaka powinna być organizacja świata[94]. Dlatego pisze Abramowski, że „rodnikiem świata społecznego jest sumienie człowieka"[95].

To, co wyczuwane jest jako potrzeba, w myśleniu przybiera postać kategorii etycznej; te prawa, zwyczaje i zachowania, które wychodzą na przeciw potrzebom uważa się za dobre. Istnienie danego ustroju społecznego, możliwe dzięki jego korelacji z mentalnością społeczną, przez tworzące go ludzkie jednostki rozpatrywane jest w kategoriach powinności. Innymi słowy, to co jest, jest podtrzymywane przez ludzi dlatego, że wierzą oni, iż powinno być. Obowiązujące prawa i zwyczaje, tak długo, jak odpowiadają ludzkim potrzebom, określane są przez ludzi jako normy i wartości[96].

W swym początkowym stadium wszystkie instytucje społeczne utożsamiają się zupełnie z potrzebą jednostki, co dobrze widać na przykładzie społeczeństwa rodowego i obowiązujących tam rządów tradycji[97]. Niemniej potrzeby te zmieniają się pod wpływem zmiany warunków ekonomicznych, i wówczas dochodzi do głosu związany z nimi potencjał rewolucyjny. Motorem historii w jej marszu od społeczeństwa rodowego, poprzez niewolnictwo, feudalizm i kapitalizm aż do socjalizmu jest sekwencja, opierająca się na współdziałaniu uzdolnień wytwórczych i potrzeb życiowych (czyli, w innej terminologii polskiego filozofa, techniki i kultury)[98]. Za zmianę ustrojową ostatecznie odpowiedzialna jest sfera potrzeb; czynniki ekonomiczne nie są jedynym determinantem przemian, gdyż nie dają się wydzielić z organizmu życia społecznego, mając w nim swoje przyczyny.

Dynamika zmiany ustrojowej opiera się według Abramowskiego na sekwencji trzech faz. Faza pierwsza to przeobrażenie ekonomiczne, które rozumie autor jako zmianę stosunku człowieka do wytworu pracy. Uzdolnienia wytwórcze jednostek zwiększają się w rezultacie procesów poprzedzających, nie odpowiadając starej organizacji produkcji, istniejącemu prawodawstwu i zwyczajom[99]. Wtedy następuje faza druga – zmiany w psychikach indywidualnych[100]. Nieadekwatne już pojęcia, zwyczaje, wierzenia, zaczynają zanikać, pojawia się dążenie do stworzenia nowych form życia, gdy stare tracą swoje poparcie. Powstają nowe ideologie i walki klasowe, umysłowość ludzi zmienia się wraz z nowymi potrzebami praktycznymi. Abramowski nazywa ten proces „historycznym przekształceniem się sumienia"[101], przystosowaniem potrzeb ludzkich do nieistniejącego jeszcze ustroju społecznego. Przekształcenie sumienia, ogarniając coraz większe zbiorowości

ludzkie, doprowadza do fazy trzeciej, czyli przeobrażenia prawodawczo–politycznego[102]. Jest to tylko formalna strona już dokonanego przewrotu; nowy ustrój pojawia się samoistnie pod naciskiem społecznej żywiołowości. Wprowadzona organizacja świata społecznego zawiera tylko to, co przedostało się do sfery potrzeb zbiorowości, dlatego też nie realizuje idei wyznawanych przez kręgi najbardziej postępowe.

„Historyczna zmiana sumienia", o której pisze Abramowski, zmiana związana z konkretnym życiem jednostki, widoczna w nowej zwyczajowości, nowym sposobie myślenia i postępowania[103], jest z samej swej natury celowa. Wiąże się to z naturą sfery potrzeb, która jest „takim miejscem w duszy, gdzie uczucia urabiają się w systemy pojęć, w celowe motory postępowania"[104] (pierwiastek celowości, jak pamiętamy z *Teorii jednostek psychicznych* i *Zagadnień socjalizmu*, charakterystyczny jest dla działalności apercepcji). Sumienie ocenia świat pod kątem tego, jak powinien on funkcjonować, by zaspokoić nowe potrzeby. Zaczynają być wyznawane takie wartości i normy, w imię których możliwe jest podejmowanie prób dostosowania rzeczywistości do nowych oczekiwań. Dąży się do powołania takiego ustroju, w którym nowe, bardziej odpowiednie zasady funkcjonowania społecznego byłyby obowiązujące. Innymi słowy, ludzie pragną tego, czego jeszcze nie ma, sądząc, że powinno zaistnieć. Według Abramowskiego, każda zmiana ustrojowa poprzedzona jest celowym działaniem pierwiastków indywidualnych. Są one nie tylko wynikiem procesu społecznego, ale i czynnikiem twórczym[105]. Sfera rzeczowa nie determinuje bowiem bezpośrednio psychicznej; zmiana warunków życiowych nie określa dokładnie sposobu, w jaki ludzie na nią zareagują. Pojawiają się wówczas czynniki zarówno przewrotowe, jak i zachowawcze, próbujące zaspokoić nowe potrzeby w ramach starej organizacji społecznej[106]. Pewne jest natomiast, że ewolucja ekonomiczna idzie zawsze w parze z rewolucją umysłową. Analizując formy ustrojowe w ich rozwoju historycznym Abramowski zwraca uwagę na ów rewolucyjny, twórczy charakter pierwiastków indywidualnych[107].

I tak na przykład, pierwotna organizacja rodowa, o czym już wspominaliśmy, funkcjonowała dzięki temu, że zdolności wytwórcze człowieka były mniejsze od jego potrzeb, wspólnota produkcji natomiast owe zdolności podnosiła. Zwiększając umiejętności ludzi w ich walce o byt, społeczeństwo rodowe uczyniło ich zdolnymi pracować samodzielnie. W odpowiedzi na nowe perspektywy produkcji wytworzyły się nowe potrzeby, zwiększył się indywidualizm i dążenie do nieskrępowanej więzami tradycji aktywności. Ostatecznie to potrzeby indywidualne członków wspólnoty pierwotnej doprowadziły do jej rozpadu na gospodarstwa prywatne. Podobnie szereg zmian wywołanych przekształceniem nadwartości feudalnej w pieniężną i rozszerzeniem skali produkcji przygotował schyłek feudalizmu, umożliwiając powstanie kapitału. Odpowiadało ono potrzebom wykreowanym w trakcie istnienia porządku feudalnego, który przyczynił się do własnego

upadku poprzez „ducha rycerskości i mistycznego fanatyzmu, który na przekór indywidualizmowi zaścianków feudalnych, jakkolwiek bezpośredni ich produkt, stawiał jednak przed nimi zbiorowe zadania, uczył ludzi społecznego języka, tworząc tym sposobem historię krucjat i Odrodzenia."[108]

Fakt, że zmiana ustrojowa opiera się na posiadaniu przez ogniwo indywidualne własnej żywotności, dzięki czemu oddaje ono życiu społecznemu więcej, niż od niego otrzymało, a więc że ma ono kreatywne podejście do rzeczywistości[109], nabiera szczególnego znaczenia w odniesieniu do perspektyw powstania ustroju komunistycznego. Choć istnieją szanse na jego powołanie, stworzone zarówno przez zmiany ekonomiczne, jak i przez solidarność robotników zrodzoną w walce o poprawę warunków bytowych, jego zaistnienie nie jest zdeterminowane. Abramowski gotów jest nawet sądzić, że rozkład kapitalizmu doprowadzić może w równym stopniu do powstania komunizmu, co i do nowożytnego feudalizmu[110]. Sama nędza, a nawet walka o doraźne cele ekonomiczne, nie są w stanie same z siebie, automatycznie zrewolucjonizować robotników, wręcz przeciwnie, mogą pojawić się i pojawiają tendencje zachowawcze. Do powstania ustroju komunistycznego potrzebny jest ideał, w imię którego robotnicy zechcą działać, cel, który będą realizować[111]. Jeśli żywot danej organizacji życia społecznego trwa tylko tak długo, jak długo znajduje zakorzenienie w ludzkich potrzebach, skoro każda zmiana dziejowa poprzedzona jest zmianą potrzeb jednostek, dotyczy to również powołaniu do życia wspólnoty idealnej; „kapitalizm tak jak powstał ze współdziałania idei i rzeczy, tak samo przez nowe współdziałanie idei i rzeczy skonać musi"[112]. Skoro każda zmiana ustrojowa jest celowa, tym razem celem ma być powstanie komunizmu. To komunistyczny ideał ma stanowić ludzką potrzebę, to potrzeba życia w nowym świecie ma poderwać ludzi do jego stworzenia. Dlatego droga realizacji zamierzonego projektu prowadzi przez wytwarzanie w ludziach pragnienia nowego stylu życia, na czym koncentruje się cała działalność publicystyczna Abramowskiego. Chodzi o to, by ideał komunistyczny zakorzenił się w psychice jednostek, przeniknął ich uczuciowość i pojęciowość, by stał się ideałem konkretnym i życiowym.

Zadania zakorzenienia ideału komunistycznego w życiu ludzi nie może według Abramowskiego spełnić żadna odgórna polityka socjalistyczna; jeśli idea socjalistyczna ma zostać zrealizowana, musi wiązać się z działalnością oddolną. Odgórne zaprowadzenie ustroju socjalistycznego byłoby niecelowe i niemożliwe dlatego, że, zgodnie z referowaną wyżej trójfazową sekwencją zmiany ustrojowej, faktem historycznym staje się tylko to, co przejdzie przez świadomość mas[113]. Konieczne jest przeobrażenie sumień, czyli to, co nazywa Abramowski rewolucją moralną; zmiana świata społecznego to najpierw zawsze duchowa transformacja tworzących go ludzi. Skoro zjawisko społeczne istnieje „tylko w świadomości indywidualnej każdego człowieka"[114], a świat społeczny jest korelatem tego, co znajduje się w psychice

poszczególnych jednostek[115], to jeśli zmienić się mają urządzenia społeczne, najpierw muszą się zmienić ludzie. Jeśli zrealizowany ma być ideał komunistyczny ukryty w człowieku, jednostki muszą rozwinąć się na tyle, by ujawnić potencjał duchowy zawarty w ich psychikach. Ostatecznie od jednostkowej samodzielności i odpowiedzialności zależy wynik końcowy procesu przemian, ponieważ to nowy, realizujący się człowiek podtrzyma swoimi potrzebami nową organizację społeczną. Jeśli ludzie, ich potrzeby i nastawienie do życia się nie zmienią, nie będzie mowy o prawdziwej i trwałej zmianie ustrojowej; wewnętrznej zmiany w jednostkach natomiast nie może dokonać żadne działanie prowadzone bez udziału samych zainteresowanych. Abramowski krytykuje w tym względzie wszelką socjalistyczną działalność prowadzoną pod szyldem państwowym, zarówno tendencje reformistyczne, jak i polityczny „blankizm". Socjalizmowi państwowemu przeciwstawia polski autor socjalizm bezpaństwowy[116].

Krytykę stopniowego, reformistycznego zaprowadzania ustroju socjalistycznego przez państwo opiera Abramowski na następującej argumentacji. Ideologia socjalizmu państwowego, z jej „teorią tendencji rozwojowych" i odpowiedzialnością państwa za stabilność przyszłego ustroju mija się z prawdą o istocie ewolucji form życia społecznego. Skoro uważa się przejście do ustroju socjalistycznego za leżące w gestii państwa, zapoznana zostaje konieczność przeprowadzenia rewolucji moralnej; pomysł podtrzymywania przyszłego ustroju za pomocą administracji i policji zdradza natomiast wiarę zwolenników rozwiązań państwowych w niezmienność ludzkiej natury, która będzie musiała podlegać kontroli jako nieodpowiadająca nowym warunkom społecznym[117]. Reformy prowadzone w imię polepszenia bytu klas pracujących nie są w stanie zrealizować głoszonego ideału socjalistycznego, a nawet popadają z nim w sprzeczność. Dzieje się tak dlatego, że reformatorzy, odsuwając powstanie socjalizmu w bliżej nie sprecyzowaną przyszłość, czynią z niego ideę oderwaną od życia, przeszkadzając rewolucjonizowaniu mas. Tymczasem rozbudzanie nastrojów rewolucyjnych jest niezbędne, co wiąże się z tym, że partii robotniczej, w przeciwieństwie do innych partii, nie chodzi o poprawę bytu określonej grupy osób, tylko o przekształcenie rzeczywistości społecznej tak, by była w niej poszanowana ludzka godność wszystkich[118]. Realizacja tego zadania jest niemożliwa w ramach kapitalizmu, żeby zaś powstał nowy ustrój, konieczne jest, by w potrzebach ludzi obecne było dążenie do zmiany stosunków społecznych. Reformiści dokonując zmian w imieniu robotników, działają za nich, nie pomagając im w uświadomieniu sobie ich klasowego interesu, uzależniając ludzi od zewnętrznych nakazów państwa i zabijając ich twórczy potencjał. Abramowski pisze wprost, że „rewolucja potrzebuje tych cech, które upaństwowienie zabija"[119]. Socjalizm państwowy nie podtrzymuje samorodnych inicjatyw ani spontanicznych, oddolnych zmian w pojęciowości i nastawieniu ludzi, i nie może tego robić, gdyż gdzie

pojawia się aparat państwowy, tam kurczą się działania oddolne i zrzeszenia. Reformiści nie angażując na codzień mas robotniczych w działalność socjalistyczną, podtrzymują w nich stare przyzwyczajenia, ideowość i moralność, a następnie, dla zyskania poparcia wyborczego, odwołują się do ich drobnomieszczańskich tęsknot i narodowego szowinizmu, popadając tym samym w sprzeczność z głoszonymi przez siebie oficjalnie hasłami[120]. Już samo uczestnictwo socjalistów w instytucjach rządzących państwa burżuazyjnego prowadzi do zdrady wyznawanych ideałów, ponieważ potrzeba zachowania pozycji na forum politycznym wymaga zachowań koniunkturalnych, których skutki zaprzeczają wyznawanej ideologii. Przykładem takiego ideowego zakłamania jest hasło socjalistów niemieckich: „możemy uchwalać armaty, ale w zamian za prawa ludu"[121].

Podobnie jak reformizm, przeczy ideałowi także socjalizm państwowy wprowadzony drogą przewrotu politycznego. „Blankizm", czyli przemoc dokonywana na ludziach w imię ich dobra, nigdy nie może przynieść im prawdziwego wyzwolenia. Abramowski jawi się jako dalekowzroczny krytyk działań przewrotowych nie mających poparcia wśród społeczeństwa, gdy pisze:

> *Przypuśćmy na chwilę, że zjawia się jakaś opatrzność rewolucyjna, grupa spiskowców wyznających ideały socjalizmu, której udaje się szczęśliwie zawładnąć mechanizmem państwowym i za pomocą policji, przebranej w nowe barwy, zaprowadzić urządzenia komunistyczne. (...) Nowe instytucje usunęły fakt prawnej własności, lecz pozostała własność jako potrzeba moralna ludzi; usunęły wyzysk oficjalny z dziedziny produkcji, lecz zachowały się te wszystkie czynniki zewnętrzne, dla przejawienia się których pozostałoby zawsze dostatecznie szerokie pole, jeżeli nie w dziedzinie ekonomicznej, to we wszystkich innych sferach stosunków ludzkich. Dla stłumiania interesów własnościowych organizacja komunizmu musiałaby używać szerokiej władzy państwowej (...). Tym sposobem komunizm byłby nie tylko czymś ogromnie powierzchownym i słabym, lecz co więcej, przeistoczyłby się w państwowość gnębiącą swobodę jednostki, a zamiast dawnych klas wytworzyłby dwie nowe – obywateli i urzędników (...). Jeżeliby więc komunizm w tej sztucznej postaci, bez przeobrażenia się moralnego ludzi, mógł się nawet utrzymać, to w każdym razie zaprzeczałby samemu sobie i byłby takim potworem społecznym, o jakim nie marzyła nigdy żadna klasa uciskana, a tym bardziej proletariat, broniący praw człowieka i przez samą historię przeznaczony do jego wyzwolenia.*[122]

Dla Abramowskiego socjalizm państwowy jest ex definitione karykaturą idei socjalistycznej, a państwo socjalistyczne karykaturą wspólnoty idealnej. Różnicę miedzy propagowaną przez siebie wspólnotą idealną a państwem

socjalistycznym pokazuje polski autor poprzez krytykę koncepcji „ludowego państwa pracy" austriackiego socjaldemokraty, Antona Mengera. Wszechobecność struktur administracyjnych i monopolu kulturalnego, które miałyby miejsce w takim państwie, ograniczyłyby wolność jednostek i doprowadziły do nowej formy ucisku. Sprzeciw Abramowskiego budzą zwłaszcza ograniczenia swobody jednostek w wyborze sposobu życia i miejsca zamieszkania, wszechwładność prawa administracyjnego, które podporządkowuje sobie ludzi, zamiast im służyć, ograniczenie samorządu, podstawowe znaczenie rozstrzygnięć biurokratycznych, pomijających rzeczywistą korzyść jednostkową. Socjalizm Mengera jawi się jako doskonały mechanizm totalitarny, gdzie człowiek podporządkowany jest organizmowi państwowemu, w którym jednostki nie mogą się realizować, są niesamodzielne i nietwórcze, gdzie brak jest demokracji oraz panuje koszarowa dyscyplina i posłuszeństwo wobec władzy. Propozycja Mengera, zaprezentowana przez niego w książce *Nowa nauka o państwie*, stanowi dla Abramowskiego modelowy przykład niepowodzenia, które musi stać się udziałem przymusowej organizacji państwowej mającej ambicje zaprowadzenia ustroju socjalistycznego. Według Abramowskiego przykład ten wskazuje, że uspołecznienie poprzez upaństwowienie prowadzić może tylko do rozszerzenia niewoli, zabicia ludzkiej indywidualności[123], stając się „ironią, policzkującą klasy pracujące, sfałszowaniem ich ideałów i dążeń dziejowych"[124].

Abramowski w propagowaniu socjalizmu stoi konsekwentnie na stanowisku antypaństwowym. Z jednej strony krytykuje on państwo jako instytucję istniejącą dzięki niesamodzielności jego obywateli, stojącą na straży interesów klas rządzących i wspierającą ucisk. Państwo, o którym pisze Abramowski, to państwo kapitalistyczne, którego zbędność staje się oczywista w obliczu możliwości przewrotu ustrojowego. Z drugiej strony uważa je za zło samo w sobie, co wynika z faktu działania jego instytucji w makroskali, a więc bez należytego poszanowania praw i interesów jednostkowych. Państwo wypacza każdą, nawet najlepszą ideę, odrywając ją od kontroli społecznej i stawiając człowieka jako drugorzędnego względem instytucji. Przeciwstawiając funkcjonowanie państwa funkcjonowaniu stowarzyszeń, podkreśla Abramowski konieczność należenia do instytucji państwowej, jej wszechobecność we wszystkich dziedzinach życia i naturalną dla zasięgu jego funkcjonowania sztywność w dostosowywaniu się do zmiennych wymagań jednostek oraz przymus prawny, który podporządkowuje sobie człowieka zamiast zawsze działać dla jego korzyści[125]. Najgłębszy sprzeciw polskiego autora budzi charakterystyczny dla państwa brak demokracji, która zawsze wiąże się z dyktaturą praw większości kosztem poszkodowanej mniejszości[126]. Według Abramowskiego w każdym państwie, także socjalistycznym, zawsze istnieją dwie klasy: rządząca i niewolnicza, a to uniemożliwia prawdziwą swobodę jednostkową i wyzwolenie.

Socjalizm, o który chodzi Abramowskiemu, ma być rewolucyjny, ale bezpaństwowy[127]. Jedynym dopuszczalnym przez polskiego filozofa działaniem jest przeobrażenie sumień – nic innego nie jest ani sensowne, ani wykonalne, gdyż, jak pamiętamy, zmiana prawodawczo-polityczna jest jedynie usankcjonowaniem wcześniejszej zmiany, która zaszła w psychikach indywidualnych. Aby zaistniała nowa struktura stosunków społecznych, sami działający nie mogą być już biernymi ofiarami systemu, lecz twórczymi, prospołecznymi, samodzielnie myślącymi jednostkami, jako że

> *[...] nowy świat społeczny wymaga nowych ludzi. Z natur niewolniczych nie mogą powstać instytucje wolnościowe. Z rabusiów i pasożytów społecznych nie może powstać demokracja. Z ludzi goniących tylko za zyskiem lub zbytkami nie może narodzić się sprawiedliwość społeczna*[128].

Abramowskiemu chodzi o prawdziwą, spontaniczną i całkowitą wewnętrzną przemianę ludzi. Mają oni stworzyć wspólnotę, w której realizowana będzie nieskrępowana twórczość jednostkowa i zapewnione „wyzwolenie całkowite"[129] od wszystkich krępujących dotąd człowieka więzów i schematów, obejmujące poza uwolnieniem od wyzysku, także wolność od czasochłonnej i ogłupiającej pracy, od ograniczających doktryn oraz dogmatów moralnych, oraz swobodę w organizowaniu sobie życia i zaspokajaniu wszystkich potrzeb pod warunkiem, że nie zagraża to analogicznym uprawnieniom innych ludzi. Zasadą etyczną ma być braterstwo, przejawiające się w poszanowaniu cudzych praw, współdziałaniu i braku animozji na tle narodowym, religijnym i poglądowym. „Wolność całkowitą" przynieść mogą tylko organizacje, do których człowiek należy bez przymusu, a w celu zrealizowania pewnych potrzeb, a więc oddolnie tworzone stowarzyszenia, które zapewnią każdemu nieskrępowany rozwój wedle charakterystycznych dla niego poglądów i oczekiwań. Do stowarzyszenia ludzie należeć będą tak długo, jak długo będzie ono odpowiadało ich potrzebie, z możliwością wycofania się w dowolnym momencie. Cele i zasady działania stowarzyszeń dostosowują się przy tym łatwo do różnorodnych i zmieniających się potrzeb ludzkich, zapewniając niezbędną nieskrępowanej ekspresji dynamikę i przestrzeń dla samorealizacji. W ten sposób każdej jednostce zagwarantowana zostanie wolność, a jest to według Abramowskiego „wolność bycia sobą, rozwijanie swego typu przyrodzonego, nie zaś tego, który ktoś inny uważa za wyższy, doskonalszy lub użyteczniejszy"[130]. Dopiero w stowarzyszeniu możliwa jest prawdziwa demokracja, z pojęciem swobody indywidualnej, gdyż nie ma w nim przymusu, a panuje całkowita dobrowolność. Prawa, regulujące istnienie stowarzyszenia służą ludziom i podatne są na zmiany, będąc podporządkowane potrzebom członków stowarzyszenia[131].

Organizacje dobrowolne i oddolne, których powstawanie propaguje i popiera Abramowski, obejmują cały wachlarz różnego rodzaju stowarzyszeń i związków, działających na wielu płaszczyznach i obejmujących potrzeby z różnych dziedzin życia. Już w latach 1898–1899 roku inicjuje on grupy kształtujące się etycznie, propagujące hasła odnowy moralnej w duchu wolności i braterstwa[132]. Organizuje komuny w Genewie, Warszawie i Zakopanym, propaguje kooperatywy spożywcze i wszelkiego rodzaju spółdzielnie, od 1909 roku inicjuje powstanie Związków Przyjaźni[133], a potem także Związku Rycerstwa Polskiego. Celem wszystkich tych pomysłów było zaprowadzenie ustroju komunistycznego w zastanych warunkach, w zgodzie z założeniem rewolucji moralnej, według którego przyszłość społeczeństwa wykuwana jest w teraźniejszości i zależy całkowicie od najpierw wykreowanych potrzeb i postaw ludzi, współtworzących nowy ustrój. Dla Abramowskiego w kooperatywach i innych stowarzyszeniach wypracowywane są zaczątki przyszłościowych postulatów kolektywizmu[134]. Już w *Programie wykładów nowej etyki* (1899) i *Ustawie stowarzyszenia „Komuna"* (1900) formułuje polski autor szereg ideowych i praktycznych zaleceń, mających ułatwić zakorzenienie wśród społeczeństwa kultury demokratycznej i nowych zasad funkcjonowania społecznego. I tak, wyzwolenie człowieka uzależnia Abramowski od zniszczenia własności prywatnej, państwa i pracy przymusowej[135], a za „zadania etyczne" uznaje: rozbudzenie potrzeby wspólnego życia i zwalczanie egoizmu, zwalczanie w ludziach instynktów własności i wyzysku, wyrugowanie potrzeby państwa w życiu człowieka i rozbudzenie potrzeby bezpaństwowości, zmianę stosunku ludzi do problemu przestępczości i potrzeby państwowego jej karania, zwalczanie dogmatycznych poglądów na istotę dobra i zła moralnego, obudzenie w ludziach potrzeby życiowej swobody od pracy i zmianę rozumienia pracy jako obowiązku, wykorzenienie szowinizmu narodowego i religijnego[136]. Wprowadzenie tych zasad w życie obejmuje propagandę wśród robotników oraz zachęcanie ich do stowarzyszania się w imię ich realizacji. Wynikiem ma być: rozszerzenie solidarności robotniczej na wszystkie dziedziny życia; bojkot własności, przejawiający się miedzy innymi w niepożyczaniu na procent, zaniechaniu udziału w spółkach wytwórczych oraz odstąpienie od wyzysku domowego kobiet i dzieci; całkowity bojkot państwa, przejawiający się nieposługiwaniem się instytucjami sądowniczymi i policyjnymi, odmową pomocy policji i sądom, odmową składania przysiąg. Propaganda nowych zasad etycznych, według których jedynym złem jest krzywda ludzka, a jedynym obowiązkiem moralnym braterstwo przynieść ma usuniecie dogmatyzmu moralnego i etyki honoru[137]. Zwalczanie zakorzenionego w robotnikach nałogu pracy i wskazywanie na wyniszczające skutki jej nadmiaru oraz propagowanie korzyści, jakie przyniesie „swoboda życia" skłonić ma ich do „rozszerzania życia w kierunku różnych potrzeb i przyjemności, poszukiwania zabaw, natury, piękna, zajęć umysłowych".[138]

Opisane powyżej zwyczaje i potrzeby komunistyczne wspierane będą przez uczestnictwo robotników we wspólnotach o charakterze stowarzyszeniowym. W ten sposób ich życie codzienne zaprzeczać będzie istniejącemu ustrojowi społecznemu, tworząc jednocześnie nowy, wypierający stare instytucje i organizacje społeczne, a przede wszystkim podtrzymującą je starą ideowość. Nowa rzeczywistość społeczna powstanie poprzez bojkot starej[139]. Celowe działanie dla realizacji potrzeb w nowy sposób spowoduje, że stare instytucje, przestawszy spełniać swoją rolę, stracą rację bytu i zanikną. Polski autor jest przekonany że rozwój kooperatyw, w połączeniu z działalnością związków zawodowych i oddolną organizacją rynku stanowi realne zagrożenie dla istniejącego ustroju kapitalistycznego. W pracy poświęconej kooperatywom spożywczym zatytułowanej *Kooperatywa jako sprawa wyzwolenia ludu pracującego* (1912), opisuje Abramowski, w oparciu o doświadczenia angielskie i belgijskie, jak wyglądałaby organizacja przyszłego życia społecznego. Kooperatywy spożywcze kupowałyby hurtowo potrzebne jej członkom artykuły, sprzedając je w swym obrębie po nieco wyższej cenie. Uzyskana w ten sposób nadwyżka byłaby własnością członków kooperatywy, i służyła jako kapitał, przeznaczany na cele ich wspólnoty. Kapitał ten przeznaczany byłby na dywidendy, kasy pomocy wzajemnej i ubezpieczenia, budowę domów mieszkalnych, opiekę zdrowotną oraz na rozwój niezależnej oświaty[140]. Związki kooperatyw spożywczych wyparłyby z rynku kupców, zniknęłaby spekulacja, przedsiębiorstwa zmuszone byłyby realizować zamówienia kooperatystów, gdyż stanowiliby oni ogół nabywców. Produkcja podporządkowana byłaby potrzebom, co położyłoby kres nadprodukcji i kryzysom gospodarczym[141].

Bojkot, przeprowadzony przez oddolne organizacje bezpaństwowe, stworzy według Abramowskiego rewolucję zarówno społeczną, jak i indywidualną. Wspólnota posiadania i zaangażowanie wszystkich członków kooperatyw w jej działalność są szkołą demokracji, uczą samorządu i wolności. Ludzie sami decydują o swoim losie, nie będąc już niewolnikami poddającymi się odgórnym zaleceniom. Kooperatywy, co ciągle podkreśla Abramowski, stwarzają nowego człowieka, który jest twórcą życia, umiejącym „bez przymusu działać z innymi i życie doskonalić"[142]. Tylko w ten sposób możliwe jest według Abramowskiego stworzenie jednostek, które utrzymają nowy ustrój społeczny, gdyż demokracja, braterstwo i wolność stanowić będą ich potrzebę[143]. Kooperatywy przynoszą oczekiwane odrodzenie moralne ludzi, gdyż uczą ich samodzielności, odpowiedzialności, twórczości i solidarności. Praca w kooperatywie uzyskuje nową jakość, jest przyjemniejsza, a zorganizowana grupowo jest wydajniejsza i krótsza. Dzięki temu robotnicy uzyskają więcej wolnego czasu, który przeznaczyć będą mogli na rozwój swych osobowości. Życie w kooperatywie staje się „wolnym aktem braterstwa"[144].

Miał rację Jan Hempel, gdy, choć bez sympatii dla naszego bohatera, pisał: „Abramowski wierzył, że (...) sklepiki spółdzielcze staną się ogniskiem cudów moralnych. Spółdzielnie miały przekształcić swoich członków z samolubów na pełnych wzniosłości braci w komunie duchowej"[145]. Inicjatywy Abramowskiego rzeczywiście wspomóc miały w zamyśle ich twórcy przeobrażenie duchowe człowieka. Znamienna jest w tym względzie wypowiedź autora dotycząca związków przyjaźni, które poprzez kultywowanie zasad przyjaźni i pomocy wzajemnej w codziennym życiu przynieść miały w zamierzeniu odnowienie religii braterstwa[146] i „wytworzenie nowej rasy ludzi"; nowy człowiek charakteryzowałby się tym, że altruizm i braterstwo stanowią jego indywidualność głęboką[147]. Abramowski dążył w swej filozofii do przemiany człowieka w kierunku wyzwolenia zeń wszystkiego, co najlepsze, wierząc, że to właśnie stanowi jego prawdziwą naturę, o czym pisaliśmy już przy okazji omawiania prospołecznego potencjału intuicji. Uwagi zawarte w pismach psychologicznych myśliciela pozwalają sprecyzować istotę i przebieg przemiany, która zajść miała w ludzkiej indywidualności. Przyjrzyjmy się zatem psychologicznej stronie procesu powołania do życia wspólnoty idealnej.

2. Płaszczyzna psychologiczna

Jak pamiętamy, według nowej teorii pamięci, sformułowanej przez Abramowskiego w *Badaniach doświadczalnych nad pamięcią*, każde doświadczenie przeżyte przez człowieka zostawia ślad w jego pamięci, czyli uczuciowości. To, co zapomniane, równoważniki uczuciowe przeżyć pozostawione w cenestezji, jest stale i ciągle obecne, tworząc naszą tożsamość wewnętrzną, nasze wyczucie siebie jako siebie. Jaki jest szczegółowy przebieg organizowania się ludzkiego charakteru? Przeżycia kształtują nasz charakter na poziomie nerwowym, tam bowiem odciskają się wpływy zewnętrzne oddziałujące na organizm. Środowisko zewnętrzne kształtuje nasze „usposobienie moralne, stanowiące podścielisko indywidualności"[148] na poziomie organicznym tak silnie, że Abramowski zauważa nawet jego wpływ na fizjonomię[149]. Przy tym stan świadomości, który zostawia swój ślad w organizmie, wywołuje sprzężenie zwrotne, polegające na tym, że owa będąca przedmiotem oddziaływania cenestezja wpływa następnie na świadomość. Zapamiętane organicznie emocje zabarwiają całe późniejsze nastawienie życiowe człowieka, predysponują go do pewnych reakcji, tworzą punkt odniesienia dla interpretacji przyszłych doświadczeń. Tworząc w ten sposób charakterystyczne dla danej osoby usposobienie, kreują jej niepowtarzalną indywidualność[150]. Co prawda wpływy środowiska zewnętrznego nie są jedynym czynnikiem decydującym o ludzkiej osobowości, gdyż istnieją także stałe rysy charakteru, dziedzicznie przekazany temperament[151]. Niemniej są one niezwykle ważne, gdyż kształtują nasze „usposobienie moralne" poprzez realizację stanów podświadomych w organizmie, czyli ideoplastię[152].

Jak dojdzie do samorealizacji człowieka? Przez rodzaj neuronowego odblokowania, zastąpienia starych wzorców zachowań i ideowości zakorzenionych głęboko w organizmie człowieka nowymi. Musi się zmienić nie tylko myślenie, które, jak można sądzić z roli, przypisywanej przez Abramowskiego pamięci wzruszeniowej, na codzień jest tylko słowną nadbudową, bezradną wobec rządzących człowiekiem podświadomych wzorców zachowania. Zmiana wewnętrzna, która ma zajść w człowieku, wkroczyć musi w jego cenestezję, przemianie ulec musi pamięć ludzkiego organizmu, inne rzeczy muszą zostać przeżyte i zapamiętane przez ciało, tak by utworzył się nowy wzorzec zachowań. Dlatego tak istotne jest w filozofii Abramowskiego codzienne kultywowanie przez ludzi nowego sposobu życia, przeżywanie go i całkowite zaangażowanie w jego przebieg. Nacisk, jaki kładzie polski filozof na role stowarzyszeń i organizacji oddolnych ma więc nie tylko uzasadnienie społeczne, ekonomiczne czy polityczne, ale także głębokie uzasadnienie psychologiczne, związane ze strukturą psychiki indywidualności mającej zrealizować się we wspólnocie idealnej. Udział w proponowanych przez Abramowskiego organizacjach odcisnąć ma się głęboko w strukturze nerwowej ludzi, tak, że prospołeczne zachowania staną się zupełnie naturalne. Nowy wzorzec zachowania będzie funkcjonował automatycznie i naturalnie tak jak poprzedni, ale w przeciwieństwie do tamtego będzie pożądany i wybrany.

Według powyższego stanowiska udział świadomości w wykreowaniu pożądanych zmian charakterologicznych jednostek polega nie na przejęciu przez nią tego, co dotąd było w gestii podświadomości i cenestezji, bo byłoby to niemożliwe, tylko na świadomym ukierunkowaniu procesów rozgrywających się poza kontrolą woli. Badania psychologiczne Abramowskiego, których wyniki zamieszczone są w *Pracach z psychologii doświadczalnej*, dają nowe wskazówki co do sposobu wpływania na owe procesy; ich realizacja zależy przy tym od stopnia zaangażowania danego człowieka w sprawowanie kontroli nad własnym umysłem.

Prowadząc eksperymenty nad podświadomością, odkrył Abramowski, że możemy świadomie na nią wpływać. Na przykład możliwe jest świadome kreowanie tak zwanych obrazów hypnoicznych, czyli wpływanie za pomocą woli na wizje, które widzimy przed zaśnięciem. Możemy także programować treść własnych snów, na przykład tak, by „zasilać potrzebne dla zdrowia duchowego idee i uczucia"[153]. Abramowski od razu zauważa znaczenie swojego odkrycia dla możliwości kształtowanie charakteru:

> *Silne wyobrażenia pięknych typów ludzkich, opisy scen bohaterskich, narzucane sobie marzenia o czynach wielkich, których mógłbym dokonać w ciągu życia, wszystko to odgrywać może rolę sugestii, które człowiek sam sobie daje, i które powtarzane często, ze skupieniem imaginacji, z rozbudzeniem wzruszeniowości odpowiedniej, stać się muszą czynnikami twórczymi podświadomości*[154].

EDWARD ABRAMOWSKI

BADANIA DOSWIADCZALNE
NAD
PAMIĘCIĄ

TOM TRZECI.

PODŚWIADOMOŚĆ I REAKCYE ORGANICZNE

Z zapomogi Kasy pomocy dla osób pracujących na polu naukowem
im. D-ra Józefa Mianowskiego

WARSZAWA
Skład główny w księgarni E. Wende i S-ka (T. Hiż i A. Turkuł).
1912

Edward Abramowski, *Badania doświadczalne nad pamięcią* (karta tytułowa)

Wpływ takich autosugestii analogiczny jest do odkształcania się w cenestezji przeżyć wspomnieniowych; „marzenia przeniknięte wolą" uznaje Abramowski za tak samo twórcze, tworzące nasz typ indywidualny, jak wspomnienia wzruszeniowe[155]. Mechanizm „ucieleśniania się ideału" przebiega w następujący sposób. Człowiek świadomie tworzy idealny wzór, z którym pragnie się utożsamić, a następnie wzór ten żyje własnym życiem w podświadomości. Utrwala się on w zmianach funkcjonalnych organizmu i asymiluje z jaźnią cenestezyjną człowieka, a następnie zmiany te stają się częścią temperamentu i charakteru[156]. Mamy więc nieograniczoną moc kształtowania naszej osobowości w wybranym przez nas kierunku. Możemy wzmacniać te elementy podświadomości, które będąc nierozwinięte powstrzymują nas od spójnego i konsekwentnego działania, możemy eliminować negatywne, przeszkadzające nam w pełnym rozwoju woli i wyobraźni emocje[157]. Abramowski nazywa ten sposób wpływania na funkcjonowanie własnej psychiki „metodą silnych i celowych marzeń"[158] i uznaje je za rodzaj ćwiczeń duchowych[159].

Dotyczy to także wspomnianych już dziedzicznie przekazywanych ideałów komunistycznych. Odkąd zapomniane ma naturę psychiczną, a nie tylko fizjologiczną, treści dziedziczne stanowią fragment ludzkiej psychiki, a to oznacza, że są dostępne w teraźniejszości. Dzieje się tak dlatego, że (według nowej koncepcji indywidualności, sformułowanej w *Badaniach doświadczalnych nad pamięcią*, opartej na stałej obecności w psychice treści podświadomych) to, co ukryte w podświadomości, istnieje **teraz**. Istniejący ciągle w każdym człowieku wzorzec braterstwa oczekuje na rozpoznanie przez podmiot; doprowadzenie do powstania wspólnoty idealnej będzie musiało się wiązać ze świadomą pracą jednostki nad własną psychiką, nad sobą.

Zaprezentowana powyżej podbudowa psychologiczna, stanowiąca zaplecze teoretyczne dla formułowanych jednocześnie przez Abramowskiego rozwiązań społecznych, stanowi niezwykle interesującą propozycję samorealizacji i stworzenia wspólnoty jednostek samorealizujących się. Poprzez pozostawienie procesu przemiany w gestii samych zainteresowanych, wykluczone jest tutaj prawdopodobieństwo manipulacji psychologicznej.

Miał rację Andrzej Walicki, oceniając indywidualistyczne zabarwienie socjalizmu Abramowskiego „utopią i ostrzeżeniem przed utopią"[160]. Obecne w projektach praktycznych Warszawiaka poszanowanie dla jednostkowej wolności oddala wszelkie zagrożenia totalitaryzmem, które pojawiają się przy realizacji programu całkowitego i natychmiastowego wyzwolenia ludzkości. Jednocześnie jednak odpowiedzialność i samoświadomość wymagana od ludzi wzrasta do takich rozmiarów, że wiara, jaką pokłada Abramowski w powodzenie swoich projektów musi wydawać się utopijna. (Nie wspominając już przekonania o całkowitej skuteczności ustroju kooperatywnego). Należy jednak pamiętać o apercepcyjnym i intuicyjnym potencjale wspólnotowym, do którego odwoływał się Warszawiak. Abramowski wierzył, że

projekt idealnej wspólnoty, wspierającej rozwój indywidualności i realizującej poszanowanie drugiego człowieka dzięki braterstwu i wzajemnej pomocy ma oparcie nie tylko w historii, ale i w ludzkiej psychice. Dzięki temu moment realizacji tego projektu nie tylko wydawał się bliższy, ale i było więcej sposobów na to, by go przybliżyć.

Dotychczas używając pojęć indywidualności i wspólnoty mówiliśmy o indywidualności i wspólnocie „w ogóle". Tymczasem w filozofii Abramowskiego w miarę upływu lat coraz częściej pojawiają się wątki narodowe, wyraźnie umieszczające proponowany przez niego program uzdrowienia stosunków międzyludzkich w kontekście polskim. Znanym przykładem jest *Zmowa powszechna przeciwko rządowi* (1905), wykorzystująca ideę wyzwolenia i bojkotu państwa dla celu odzyskania niepodległości przez Polskę. Wszystkie formułowane wcześniej bez wyraźnego adresata zalecenia samodzielności, odpowiedzialności, wolności i demokracji, oddolnych organizacji i produkcji w zrzeszeniach kooperatyw, tyczą się teraz usamodzielnienia od państw zaborczych. W kooperatyzmie widzi Abramowski remedium na wyzwolenie się od zależności ekonomicznej i narodowej[161], Związki przyjaźni maja służyć odbudowie „wielkiej, silnej, demokratycznej" Polski, „jaką ją tworzyli w myślach i dziełach swoich geniusze narodu, Mickiewicz i Słowacki"[162]. Przeobrażenie psychik indywidualności mających współtworzyć wspólnotę idealną okazuje się zadaniem nauczenia Polaków, pozbawionych długo możliwości samostanowienia, demokracji. Wspomóc przemianę polskich sumień ma inicjatywa powołania Związku Rycerzy Polski, którego celem jest „uszlachetnianie ludzi – wytworzenie w Polsce typu rycerza i zorganizowania ludzi tego typu dla prowadzenia dzieła wyzwolenia politycznego, społecznego i moralnego"[163]. Propagowane przez Abramowskiego wartości takie jak braterstwo i solidarność zrealizowane mają być teraz w Rzeczpospolitej Polskiej[164]. Mówiąc o niezależności politycznej narodu polskiego, projektuje przy tym Abramowski powstanie polskiej organizacji państwowej, sejmu i administracji. Zważywszy na programową u tego filozofa antypaństwowość, postawa taka sugeruje, że albo w miarę upływu czasu doszło u Abramowskiego do zmiany stanowiska ideowego, albo też jego deklarowana bezpaństwowość była pozorna. Sprawa ta od razu wzbudziła kontrowersje; przytoczmy kilka opinii: „W ostateczności stał się zwolennikiem państwa – państwa polskiego. On – antypaństwowiec."[165] (Stanisław Szwalbe), „Bezpaństwowość Abramowskiego nie miała nic wspólnego z anarchizmem. Ten przeciwnik państwa był zawsze gorącym zwolennikiem hasła niepodległości, a więc państwa polskiego"[166] (Jan Hempel), „Antypaństwowość tego polskiego anarchisty jest negacją jedynie państwa o b c e g o, a tęsknotą do własnej, polskiej państwowości. Spółdzielczo – syndykalistyczne idee Abramowskiego przedstawiają tylko nowa formę konspiracji ogólnonarodowej"[167] (Julian Brun). Dla Ludwika Kulczyckiego łączenie programu bezpaństwowego z niepodległościowym było „zagadką psychologiczną"[168], natomiast według Karola Konińskiego u Abra-

mowskiego nastąpiło „wielkie przegrupowanie ideowe"[169]. Opinii próbujących dostrzec spójność w postawie Abramowskiego jest niewiele[170]. Te przytoczone powyżej dalekie są od wytłumaczenia, jaki ostatecznie według Abramowskiego miał być status wspólnoty idealnej. Trudno także zgodzić się z niektórymi współczesnymi próbami pogodzenia istniejących w myśli polskiego filozofa „sprzeczności"[171].

Tymczasem Abramowski nigdy nie przestał być zwolennikiem socjalizmu bezpaństwowego, ani też nie podporządkował wyznawanych przez siebie idei i wartości kwestii odzyskania niepodległości. Odwrotnie, to niepodległa Rzeczpospolita miała właśnie anarchistyczne marzenia Abramowskiego zrealizować, a więc nie zaprzeczyć bezpaństwowości, lecz stać się rodzajem „bezpaństwowego państwa". Paradoks tego sformułowania jest pozorny: Polska miała być rzeczpospolitą kooperatywną, czyli zbiorem stowarzyszeń, „rzeczpospolitą wolnych gmin"[172]. W nowej Polsce istnieć miał co prawda sejm, ale jego funkcjonowanie opierałoby się na zasadach analogicznych do zasad funkcjonowania stowarzyszeń, czyli na przykład zależałoby od powszechnego głosowania; będzie istniał rząd, ale nie regulujący gospodarki, oświaty i spraw wyznaniowych. Za jedyne zadanie rządu uznaje Abramowski ochronę granic. I sejm, i rząd podlegać będą całkowitej kontroli społecznej. Osobną kwestię stanowi możliwość realizacji tak sformułowanych projektów, pewnym jest natomiast, że wykazywane przez oponentów Abramowskiego sprzeczności są pozorne. Zamiast rozumieć późne, a tym bardziej wszystkie, propozycje Abramowskiego jako propagandę pogodzenia polskiej indywidualności z polską wspólnotą, zobaczmy tu raczej ideał pogodzenia indywidualności i wspólnoty realizowany w Polsce. W Polsce, gdzie nie pierwszy już raz w marzeniach narodowych filozofów zrealizowany ma zostać ideał uniwersalny[173]. Trudno zatem mówić o Abramowskim jako o twórcy „polskiego kierunku ruchu robotniczego", gdyż nie taki był jego zamiar[174]. Po prostu szczególna sytuacja Polaków predestynuje ich do realizacji uniwersalnego ideału wyzwolenia, o czym pisze Abramowski w programie Związku Rycerzy Polski:

> *Wyzwolenie człowieka z egoizmu i ze służalczości wobec władzy, wyzwolenie, które samo przez się tworzy inny typ dziejowy człowieka, człowieka odrodzonego do głębi swej istoty, wyzwolenie to Związek uważa za wielką misję dziejową Polski w stosunku do ludzkości całej*[175].

IV. INDYWIDUALNOŚĆ I WSPÓLNOTA W *METAFIZYCE DOŚWIADCZALNEJ*

Redaktor pierwszego wydania *Pism* Abramowskiego, Konstanty Krzeczkowski, docenił znaczenie wykładów z metafizyki doświadczalnej dla spuścizny Warszawiaka, nazywając je syntezą pracy życia[176]. Rzeczywiście,

Metafizyka doświadczalna jest ukoronowaniem wszystkich wcześniej podejmowanych przez filozofa wątków myślowych; ostatecznego opracowania doczekało się tutaj także zagadnienie indywidualności i wspólnoty.

Pomysł tytułowej metafizyki doświadczalnej ma swoje źródło w znanym nam *Dwulicowym charakterze postrzeżeń*, gdzie odkryta została przez Abramowskiego możliwość kontaktu z treściami intuicyjnymi bez pośrednictwa intelektu. Dzięki „reszcie substancjalnej"[177], czyli temu, co w postrzeżeniu nie uległo obróbce intelektualnej, mamy niezapośredniczony przez zjawisko dostęp do rzeczywistości. Noumen, rzecz sama w sobie, jest składnikiem naszej percepcji, co widoczne jest w stanach agnostycznych czyli przy zawieszeniu intelektu. To właśnie mówi Abramowski tworząc pojęcie „metafizyka doświadczalna". Metafizyka ta znajduje się w opozycji zarówno do metafizyki racjonalistycznej, której przedmiotem były pojęcia, jak i do kantowskiego sceptycyzmu[178]. Ma ona analizować doświadczenia agnostyczne, gdzie stykamy się z wyczuwalną rodzajowo[179], choć niepoznawalną dla intelektu, rzeczywistością.

Według Abramowskiego apercepcyjne pośrednictwo w kontakcie z treściami intelektu, a zwłaszcza pojęciowe nadbudowy, oddalają nas od rzeczywistości[180]. Zbliża natomiast nie tylko bierna receptywność, właściwa stanom agnostycznym, lecz także, jak u Marksa, działanie. Poprzez transformację świata zewnętrznego dowiadujemy się bowiem, że „znajdujemy się po tamtej stronie zjawiska"[181]. Deprecjonujące intelekt przeciwstawienie go agnostycznej bezpośredniości oraz działaniu korespondują z coraz większą rolą, jaką odgrywała w myśli Abramowskiego intuicyjna strona ludzkiej psychiki. Badania nad związaną z intuicją podświadomością zajmowały Abramowskiego od czasów *Dwulicowego charakteru postrzeżeń*, owocując trzytomowymi zbiorami *Badań doświadczalnych nad pamięcią* i *Prac z psychologii doświadczalnej*. Efekty rozważań teoretycznych i eksperymentów psychologicznych dotyczących tej tematyki zebrał filozof w wydanej w 1914 roku książce *Źródła podświadomości i jej przejawy*. Tam też zarysowany został projekt metafizyki doświadczalnej[182]. Wykłady Abramowskiego z roku 1917 można uznać za filozoficzny komentarz do tego materiału. Badania nad podświadomością, uzupełniając propagowany równolegle przez Abramowskiego program społeczny, w *Metafizyce doświadczalnej* pozwoliły mu sformułować stanowisko odnośnie przeznaczenia ludzkości i miejsca człowieka we wszechświecie. Jednocześnie interesujące nas zagadnienie indywidualności i wspólnoty zyskało nowy wymiar interpretacyjny.

Jak pamiętamy, sferę apercepcji określił Abramowski pierwotnie jako wspólną dla wszystkich ludzi, indywidualizm i różnorodność wiążąc z intuicją. Z intuicją powiązał także Abramowski najpierw egoizm, które to stanowisko następnie odrzucił, samolubność przypisując działalności – wspólnego skądinąd wszystkim ludziom – intelektu. Sfera intuicji okazała się wówczas potencjalnie wspólnotowa, o czym dowiadujemy się z tekstu

Co to jest sztuka?. Niemniej w filozofii Abramowskiego, co pokazywaliśmy w poprzednim rozdziale, widoczna była tendencja do przypisywania sferze intuicji pozytywnie, a nie tylko negatywnie określonego potencjału wspólnotowego. Tendencje te znalazły oparcie w badaniach nad podświadomością. W ich wyniku doszedł Abramowski do wniosku, że związana z intuicją sfera podświadomości przechowuje dwa rodzaje wspomnień: osobiste, nabyte w ciągu życia oraz odziedziczone, w tym gatunkowe. Te ostatnie, jak dowiadujemy się z *Metafizyki doświadczalnej*, są pamięcią o naszej filogenezie, o ewolucji prowadzącej do powstania gatunku ludzkiego. Wspomnienia gatunkowe stanowią ten właśnie pozytywny potencjał wspólnotowy związany ze sferą intuicji, który przeczuwał Abramowski w *Społeczeństwach rodowych* i podczas badań nad stanami agnostycznymi. Tym samym uznaje Abramowski w *Metafizyce doświadczalnej* ludzką tożsamość gatunkową za dwupoziomową. Obejmuje ona bowiem zarówno „tożsamość subiektu" myślącego, jak i „tożsamość idioplazmy", czyli wspólność pochodzenia biologicznego[183], której istnienie dane jest nam w agnozji braterstwa.

W ten sposób stosunek ściśle indywidualnych części ludzkiej psychiki do części wspólnych ma się jak 1:2. W całości obejmującej intelekt, intuicję i cenestezję, czyli w każdej ludzkiej jednostce, ściśle indywidualne jest tylko to, co nabyte, czyli część pamięci wraz z jej wpływem na cenestezję i intelekt. Druga część, podobnie jak apercepcja, jest wspólna wszystkim ludziom. Jeśli przypomnimy sobie sposób, w jaki Abramowski opisywał powstawanie ludzkiego charakteru, pojawić się mogą wątpliwości co do tego, czy to, co prawdziwe indywidualne może mieć w tej sytuacji realne znaczenie. Kształt ludzkiego charakteru determinują przecież cechy przekazane dziedzicznie; nasz temperament jest wrodzony. Teraz do głosu dochodzą także wspomnienia gatunkowe, które należą do odziedziczonej części ludzkiej psychiki. Natomiast cechy nabyte, zapisane w psychice wspomnienia osobiste, są niejako przypadkowe, ponieważ powstały bez naszego świadomego udziału. Wpływające na cenestezję przeżycia pochodzą przecież od zastanych już warunków zewnętrznych, w tym społecznych, na które nie mamy wpływu. W subiektywnym odczuciu nie mieliśmy wpływu na czas i miejsce naszego urodzenia, ani na to, że pewne wydarzenia odcisnęły się na naszej psychice głębszym piętnem niż inne. Fakt, że temperament jest nam wrodzony każe natomiast domniemywać, że z takimi, a nie innymi tendencjami do percypowania otaczającej nas rzeczywistości przyszliśmy już na świat. Typy postaw życiowych, na przykład takie, jakie badał Abramowski, melancholijne lub optymistyczne, okazują się nie tyle odzwierciedlać tragiczne lub szczęśliwe wydarzenia życiowe, co raczej porządkować otaczający świat poprzez wrodzone tendencje do uwypuklania pewnych jego aspektów. Okazuje się zatem, że nawet to, co jednostkowe, czyli przeżycia, interpretowane jest wedle reguł tego, co od jednostki niezależne, bo jej wrodzone. Niewyartykułowane przez samego autora konsekwencje jego poglądów psy-

chologicznych głoszą: „ludzka indywidualność jest zbiorem przeżyć uporządkowanych wedle nieukonstytuowanych przez nią reguł w świecie, którego sami nie wybrała; poczucie naszej tożsamości bierze się z autoidentyfikacji z tym zbiorem". W świetle tego hasło wolności i samoekspresji nie może być tak frenetyczne, jak chciałby tego autor. W rzeczywistości nie jesteśmy wolni, a wartość realizacji tego, czym jesteśmy, nie jest zrozumiała sama przez się. Ta refleksja tyczy się całego proponowanego przez Abramowskiego programu samorealizacji ludzkiej indywidualności, o którym mowa była w tym artykule. Znaczyłoby to, że poglądy psychologiczne Abramowskiego doprowadzają do impasu program społeczny w jego wymiarze filozoficznym: nawoływanie do stworzenia świata, gwarantującego wolny czas w którym realizowalibyśmy nasze nie–wolne osobowości pozostawia niedosyt. Optymistyczny projekt Abramowskiego zabarwiony zostaje niemożliwym do wyrugowania egzystencjalnym pesymizmem, obecnym bez względu na to, czy dostrzega go sam autor. Jeśli dzieło wyzwolenia świata i człowieka ma zostać doprowadzone do końca, potrzeba czegoś więcej.

W *Metafizyce doświadczalnej* pokazuje jednak Abramowski nowe horyzonty ludzkiej wolności i indywidualności. Nobilitacja tego, co indywidualne, znajduje ciekawe uzasadnienie. Ma to związek ze szczególnym znaczeniem stanów agnostycznych, to znaczy z faktem, że umożliwiają nam one wgląd w rzeczywistość noumenalną, czyli absolutną, substancjalną[184]. Doświadczenia zebrane podczas trwania tych stanów różnią się między sobą, są zindywidualizowane, a fakt, że powstają w zetknięciu z rzeczą samą w sobie nadaje ich różnorodności ontologiczny niejako charakter. Znamienny dla stanów agnostycznych akt wyczuwania niezależnego od nas świata zewnętrznego rozumie bowiem Abramowski jako substancję[185]; doświadczenie agnostyczne równoznaczne jest z substancją. Taka definicja substancji pozwala polskiemu filozofowi na opisanie specyficznego sposobu, w jaki dana jest nam rzeczywistość w stanach agnostycznych. Moment zawieszenia intelektu jest bowiem zanikiem naszego poczucia oddzielności od świata zewnętrznego; „ja" zlewa się z przedmiotem obserwacji. Abramowski nazywa ten stan przeniknięcia się „ja" z „nie–ja" Unią, Nirwaną[186]. Świat zewnętrzny wyczuwany jest wówczas rodzajowo. Zrównując pojęcia doświadczenia agnostycznego i substancji, z wielości doświadczeń agnostycznych wyciąga Abramowski wniosek o istnieniu wielości substancji. Wielość i różnorodność doświadczeń agnostycznych jest również dla filozofa argumentem za wielością początków życia i filogenezy, wgląd w które omawiane doświadczenia umożliwiają. Dzięki pluralizmowi substancji uzasadniona zostaje przez Abramowskiego nieredukowalność jednostkowych doznań i przeżyć. Każde z nich, należąc jednocześnie do poziomu epistemologicznego i ontologicznego, zyskuje wagę i znaczenie.

Nawiązujący do jamesowskiego pluralizm substancji staje się dla Abramowskiego ontologicznym gwarantem jednostkowej wolności. Konsek-

wentnie pluralistyczne stanowisko wyłożone w *Metafizyce doświadczalnej* jest rozwinięciem wcześniej już obecnej w myśli polskiego autora potrzeby wyzwolenia człowieka z ograniczających go dogmatów i niedemokratycznych rozstrzygnięć w dziedzinie życia społecznego. „Jedność" uznaje Abramowski jedynie za pojęcie; „wielość" jest rzeczywistością. Tym razem z perspektywy pluralistycznej ontologii raz jeszcze wskazuje Abramowski na nieadekwatność decyzji podejmowanych w ramach ujednolicającej instytucji państwowej. Także, za pomocą argumentu niemożliwości pogodzenia ze sobą równoczesnego istnienia dobrego Boga i złego świata, zwalcza Abramowski ideę jednego Boga i optuje na dualizmem prazasad dobra i zła. Sprzeczność dobra i zła dana jest nam zresztą jako intuicyjny pewnik; w tym względzie pluralizm substancji nie tylko gwarantuje wolność, ale także „jest zabezpieczeniem od nihilizmu etycznego"[187].

Szczególna definicja substancji, jaką zaproponował Abramowski, nie tylko potwierdza wolność i ważność ludzkiej indywidualności. Wiąże się także z zadaniem, które polski filozof stawia przed ludzkością. W jego ujęciu substancja ma naturę psychiczną; w psychice ludzkiej różne substancje stykają się ze sobą. Są to: substancje przyrody, idioplazmy, społeczne, boskie („utajone w idioplazmie i podświadomości jako początek życia w ogóle"), a także „substancje innych planet i innych Istot ustrojowych wyższych"[188]. Według Abramowskiego cała ewolucja przyrody dąży do powstania bytu, który wszystkie te substancje zsyntetyzuje. Bytem tym ma być nadczłowiek, czyli człowiek przyszłości, a miejscem syntezy jego psychika[189].

Rola ludzkiej indywidualności okazuje się mieć zatem ostatecznie wymiar metafizyczny. Warunkiem powstania nadczłowieka jest wzbogacenie zarówno podświadomości, jak i woli i intelektu. Twierdzi przy tym Abramowski, że

> *ludzie niezdolni do silnego skupienia agnostycznego lub o słabej woli nie mogą brać udziału w realizacji życiowej tego, co pochodzi z substancji idioplazmicznej, społecznej, boskiej, a wskutek tego utrudniają pożądaną dla ideału rozwojowego zmianę organizmu i zmianę idioplazmy i są dla rozwoju ludzkości hamulcem, przeszkodą dla stworzenia się nadczłowieka. Odwrotnie, im bardziej zaś wzbogaca się jaźń ludzka, im więcej osobników wzbogacenia tego nabywa i je utrwala, tym bardziej zbliża się dla wszechświata owa pożądana, oczekiwana, wielka chwila w ewolucji życia.*[190]

Tym samym zaprzecza autor literze własnej definicji ludzkiej wolności jako bycia sobą, którą umieścił w pracy *Socjalizm a państwo*, a która oznaczać miała, przypomnijmy, „rozwijanie swego typu przyrodzonego, nie zaś tego, który ktoś inny uważa za wyższy, doskonalszy lub użyteczniejszy"[191]. Tutaj twierdzi się, że istnieją gorsze typy ludzkie, niezdolne do

skupienia agnostycznego i do wysiłku woli. Z tych lepszych powstanie nowy człowiek przyszłości, dzięki własnemu wysiłkowi oraz dzięki zmianie substancji świata społecznego, co zaowocuje nowymi zasobami dziedzicznymi u przyszłych pokoleń[192]. Takie stanowisko rozwija wcześniejsze idee Abramowskiego: rewolucji moralnej, przemiany sumienia człowieka, wpływu marzeń twórczych na charakter. Wolność ludzkiej indywidualności oznacza teraz nie dowolność, ale wolność do realizacji gatunkowego celu ludzkości. Nie jest wolnością negatywną, ale pozytywną, jest samookreśleniem i samodeterminacją. Mierzy się ją stopniem potrzebnych do syntezy substancji umiejętności i mocy. „Bycie sobą" oznacza w *Metafizyce doświadczalnej* „bycie takim, jakim powinno się być".

Pod pewnymi względami nie jest to jednak określenie nowe. Wolność indywidualna nie mogła być w filozofii Abramowskiego, i nigdy nie była, całkowita dowolnością. Wartością była dla niego przecież nie tylko indywidualność, ale i wspólnota. I tak co prawda uważał Abramowski, że jako pewnik dana jest nam intuicja sprzeczności dobra i zła, a nie jej zawartość treściowa, czyli określenie czym jest dobro, a czym zło. Nie znaczy to jednak, że treść tych pojęć była całkowicie uzależniona od indywidualnej preferencji. W filozofii Abramowskiego od początku istniało pozytywnie określenie podstawowych pojęć moralnych; jak wiemy, za (jedyne) zło uznawał Abramowski krzywdę ludzką. Człowieka zawsze uznawał Warszawiak za istotę społeczną, a ludzki indywidualizm ograniczony był ramami owej przyrodzonej nam społeczności. Dlatego „wolność bycia sobą" nigdy nie oznaczała dla Abramowskiego wolności do zachowań obojętnych względem innych ludzi, nie mówiąc już o postępowaniu egoistycznym. Taki sposób postępowania uznawał polski filozof za nieprawidłowy, fałszywy względem tego, kim naprawdę jesteśmy, charakterystyczny dla ludzi „spodlonych i chorych"[193].

W związku z tym zachowania aspołeczne i zbrodnicze rozpatrywał zawsze Abramowski w kategoriach spowodowanej złą organizacja życia społecznego patologii, nie uważając ich za przejaw immanentnych naszemu gatunkowi skłonności. Komunistycznemu ideałowi, propagowanemu przez Abramowskiego przypisać zatem można znaczenie epistemologiczne – jego realizacja oznacza wyrażenie prawdy o istocie człowieka, o ludzkiej tożsamości. Tożsamość ta, jak wiemy, wyrażona była podwójnie jako wspólność subiektu myślącego i idioplazmy. Propagowany przez siebie ideał braterstwa opisuje Abramowski w *Metafizyce doświadczalnej* jako wyrażający „rzeczywistość absolutną", czyli tę właśnie dwupoziomową tożsamość[194]. Dzięki temu uważa Abramowski ów ideał za odpowiadający „wzorom rozwojowym, potencjalnym, które dążą do stworzenia nowego gatunku, do stworzenia nadczłowieka"[195], oraz „doświadczenie metafizyczne miłości i woli". Do poznania ideału braterstwa jako pewnika intuicyjnego dochodzi w chwilach skupienia uczuciowego, „agnozjach braterstwa", których zaistnienie umoż-

liwiają wzruszenia seksualne, miłość od dzieci, uczucie przyjaźni i solidarności zbiorowej, ból litość, doznanie piękna.[196] Jego realizacja natomiast uzależniona jest od świadomego działania ludzkiej woli, której moc wpływu na świat bierze się z psychicznej natury rzeczywistości[197].

Realizacja ideału braterstwa staje się w ten sposób częścią ewolucji, a akces do jego urzeczywistnienia w świecie materialnym jawi się jako wypełnienie misji, przeznaczonej gatunkowi ludzkiemu. **Indywidualność w *Metafizyce doświadczalnej* ma zatem służyć gatunkowi, a komunistyczna wspólnota stanowi element tej służby.** Czy oznacza to jednak, że jednostka ludzka zredukowana jest do gatunku? Czy silna indywidualność nadczłowieka jest jeszcze wolna, czy też może zniewolona, a hasło samorealizacji nieaktualne?

Po pierwsze zaznaczmy wyraźnie: realizacja celu gatunkowego nie przybiera charakteru przymusu, jest zadaniem jednostkowym i, podobnie jak rewolucja moralna, nie może być przeprowadzona siłą[198]. Po drugie, indywidualna integralność zabezpieczona jest przez pluralizm substancji, a „podwójna tożsamość" ludzi nie oznacza ich unifikacji. Nie oznacza, choć mogłaby, gdyż stanowiłaby wytłumaczenie dla zdolności parapsychicznych, istnienia których dowodził Abramowski. Przejawianie się zdolności psychometrycznych (jasnowidczych) czy telepatycznych mogłoby zależeć od jakiejś wspólnej wszystkim ludziom płaszczyzny, na której giną indywidualne odrębności i istnieje niezakłócony niczym przepływ informacji; mogłoby oznaczać, że jednostkowa różnorodność jest złudna. Tymczasem tłumacząc zasadę przenoszenia przekazu telepatycznego koncepcji takiej Abramowski nie formułuje[199]. Nie wyciąga także, w przeciwieństwie do Schopenhauera, wniosku o nierealności naszych „ja" w obliczu istnienia empatii i współczucia, choć chce, by zdolności te stanowiły naszą „jaźń głęboką". Nic zatem nie wskazuje na to, by projekt „syntezy substancji" pozbawiał jednostkę jej indywidualności i redukował ją do istoty gatunkowej.

Natomiast prawdą jest, że istota wolności jawi się w *Metafizyce doświadczalnej* w specyficzny sposób. W zależności od tego, jaka definicję wolności przyjmiemy, odpowiedź na pytanie o jej istnienie będzie brzmiała różnie. Jeśli za wolność uznamy możliwość ekspresji bez ograniczeń, także moralnych, sam fakt liczenia się z otoczeniem jest już ograniczeniem tej wolności. Tym bardziej jest nim realizacja celu gatunkowego, czyli wartości ponadjednostkowych (w pewnym sensie, bo jednocześnie jednostce immanentnych). Każda przyjęta z zewnątrz wskazówka działania, zwłaszcza ta z sankcją rzeczywistości absolutnej, jawić się musi jako zagrożenie dla samostanowienia jednostki. Z drugiej strony analiza sformułowania „możliwość nieograniczonej ekspresji" prowadzi do innego rozumienia wolności. Pytanie, czego ekspresji mamy mieć możliwość, naprowadza nas na trop szeregu uwarunkowań, którym podlegamy często bez własnej woli. Wtedy wolnością nazwiemy niepodleganie tym uwarunkowaniom, a drogą do jej zdobycia będzie

ponowne, tym razem już świadome, samookreślenie. Wskazówki, naprowadzające nas na drogę świadomego życia nie są wówczas same przez się ograniczeniami naszej wolności, wręcz przeciwnie, mogą ją umożliwiać.

W myśli Abramowskiego do czynienia mamy z drugim rozumieniem wolności. W procesie powstawania naszej osobowości wpływające na cenestezję przeżycia pochodzą od zastanych już warunków zewnętrznych, w tym społecznych, na które nie mamy wpływu. Na to, co kreuje naszą indywidualność i niepowtarzalność na poziomie neuronowym, można więc spojrzeć jako na to, co nas ogranicza, zamykając w stworzonym bez naszego świadomego udziału wzorcu zachowań. Wzorzec ten nie musi odzwierciedlać naszego prawdziwego potencjału i ukrytych możliwości. I rzeczywiście, jednym z podstawowych przekonań Abramowskiego jest to, że możliwości takie istnieją i mogą zostać wydobyte, oraz że w warunkach ustroju innego niż komunistyczny ludzki potencjał nie jest odzwierciedlony. Jeśli tak, to realizacja ideału braterstwa i powstanie nadczłowieka ukierunkowują ludzkie działanie, nie odbierając mu wolności, ale warunkując ją. Rzuca to nowe światło na wzajemne powiązanie indywidualności i wspólnoty. Właśnie dlatego wolność indywidualna jest możliwa dopiero w ustroju komunistycznym, że jego wprowadzenie i funkcjonowanie wymaga od jednostek świadomego ukształtowania charakteru. Właśnie dlatego wspólnota komunistyczna funkcjonuje w poszanowaniu dla ludzkiej wolności, że tworzą ją samoświadome i niedestruktywne jednostki, które obdarowują innych wolnością, ponieważ mają jej obfitość, gdyż same są wolne. W tym sensie nie można powiedzieć, że realizacja celu gatunkowego kłóci się z prawem jednostki do samorealizacji i wolności.

ZAKOŃCZENIE

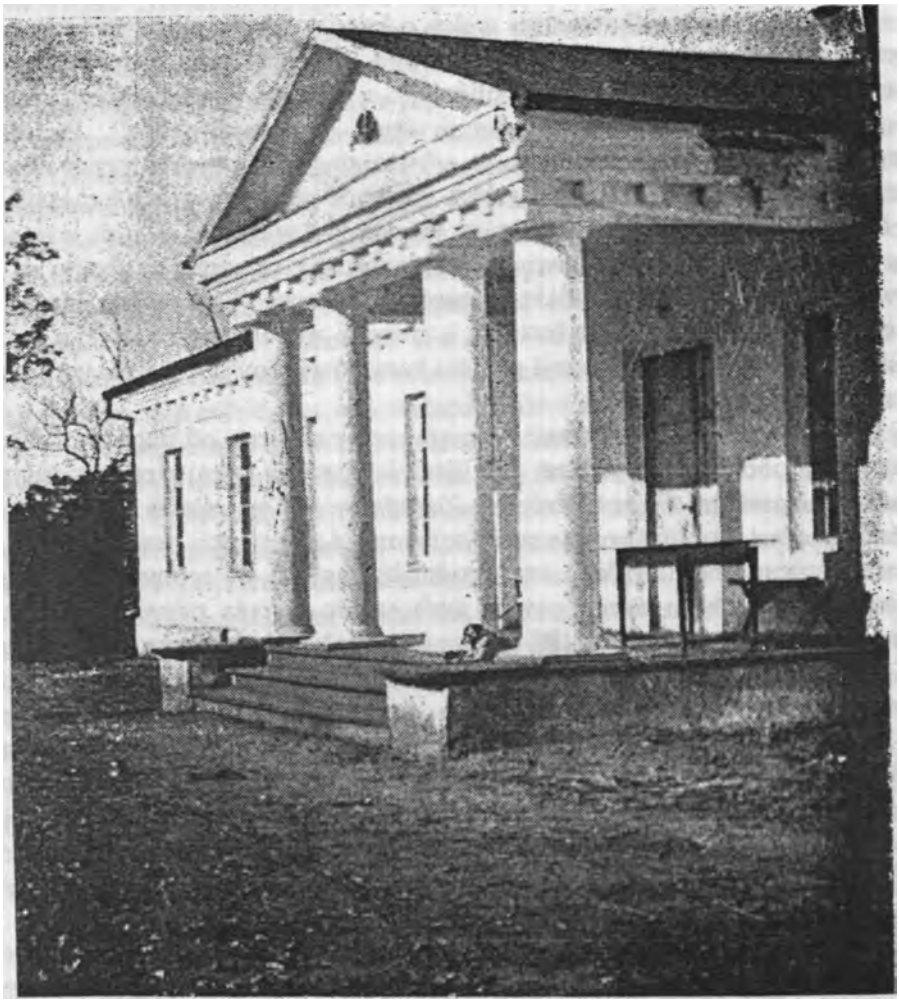
> *Dziwnie smutna bywa historia ideału. Poczęty w jakiś nienazwanych głębiach ludzkich, w jakimś boskim widzeniu krzywd, walk i cierpień, przychodzi na świat jasny i prosty jako rzecz wiekuista. Przychodzi radosny i czysty jak prawdziwy twórca nowego życia. Obiecuje wszystko, rozstrzyga wszelkie sprzeczności i zatargi, lecz pod jednym tylko warunkiem – s z c z e r o ś c i.*
>
> *Tymczasem wrogowie jego czuwają; przebiegli, chytrzy wrogowie: starcze nałogi życia; i nie zwalczają go wiedząc, że walka często upiększa i wzmacnia przeciwnika, ale p r z y s t o s o w u j ą do siebie, wypaczają, parodiują. I radosny ideał ginie potworną, komiczną śmiercią.*[200]

Tak pisał Abramowski w roku 1907, apelując o jedność teorii i praktyki, ideału i życia. Nacisk, jaki kładł on na duchowe przeobrażenie człowieka,

wymagające od ludzi samoświadomości i uczciwości, ujawniał tkwiący w ideale socjalistycznym moralny maksymalizm, łatwy do przeoczenia przez pochopnych praktyków. Uzdrowienie człowieka i stosunków społecznych jest dla Abramowskiego swoistym przebudzeniem ludzi z życia fałszywego, podporządkowanego walce o byt i pozbawionego głębi w kontaktach międzyludzkich, do prawdziwego. Życiem prawdziwym rządzić miały wartości takie jak miłość bliźniego i wolność samoekspresji, ludzie mieli być w nim nie niewolnikami, lecz „twórcami życia". Podobnie jak Marks w *Ideologii niemieckiej*, odróżniający osobowość przypadkową i prawdziwą[201], wierzył Abramowski w istnienie pewnej prawdy o człowieku, głębszej niż jego uwikłanie w świat ekonomii i w rządzące nim wartości. Tą prawdą była dla Warszawiaka międzyludzka tożsamość, ukryta w indywidualnych psychikach. Fakt tożsamości apercepcji, prospołecznego, bo „bezosobowego" potencjału intuicji, pamięci o wspólnocie rodowej a potem o filogenezie gatunkowej czynił projekt komunistyczny uprawnionym. A nawet koniecznym.

Konieczność ta musiała stać się moralnym nakazem, od początku zresztą nim była; pod tym względem nie istnieje dystans pomiędzy wczesnymi, a późnymi pracami filozofa, między *Zagadnieniami socjalizmu* a *Metafizyką doświadczalną*. Intuicyjne wyczucie tożsamości apercepcji przejawiające się w altruistycznym instynkcie czy zgodność naszego postępowania z Istotą wieczną[202] znaczą to samo: pewne zachowanie wyraża prawdę o ludzkiej naturze, inne zaś jej przeczy. W ten sposób ideał socjalistyczny, nakłaniający do przełożenia na materialną rzeczywistość pozahistorycznej prawdy o człowieku, mocą swego autorytetu zdaje się przymuszać jednostki do jego realizacji. Jest to myślenie parareligijne, wymagające od nas podporządkowania się rzeczywistości absolutnej i rezygnacji z dawnego pojęcia wolności. Tak jest przecież u świętego Augustyna, który odróżniając wolną wolę (*liberum arbitrium*) od wolności (*libertas*), chce powiedzieć, że wolni jesteśmy nie wtedy, kiedy myślimy, że jesteśmy, ale wtedy, gdy partycypujemy w wyższej rzeczywistości.

Czy pomysł Abramowskiego, by stworzyć idealną wspólnotę, umożliwiającą swobodny rozwój ludzkich indywidualności, jest spójny? Na pewno nie można zarzucić Abramowskiemu, jak Marksowi, że dążąc do wyzwolenia człowieka roztapia go w jednomyślnym kolektywie[203]. Polski filozof kładzie nacisk na poszanowanie człowieka w jego indywidualnej i psychicznej egzystencji[204]; indywidualność jest naprawdę wolna, gdyż decyzje w kooperatywach i innych stworzonych oddolnie stowarzyszeniach odzwierciedlają rzeczywiste ludzkie potrzeby. Antypaństwowość Abramowskiego jest gwarantem indywidualnej wolności, społecznej kontroli, różnorodności. Ontologiczny status ludzkiej indywidualności jest przy tym zagwarantowany ściśle jednostkowym charakterem intuicji i związanych z nią przeżyć, które w *Metafizyce doświadczalnej* przerodziły się w pluralizm substancji.



Dom Edwarda Abramowskiego w Stefaninie (fot.)

Wydaje się, że wobec zadań, jakie stawia Abramowski przed ludzkością, konsekwentnie indywidualistyczne zabarwienie jego filozofii nie tylko nie ginie, ale zostaje uwypuklone. To od indywidualnej psychiki zależą ustroje społeczne i ich zmiany; kondycja jednostek warunkuje powstanie wspólnoty idealnej. Wszystko uzależnione jest od tego, czy jednostka dokona przewartościowania własnych priorytetów, i czy wspomoże przemiany świadomą pracą nad sobą, nad swoim duchowym rozwojem. Zasady kształtowania się ludzkiego charakteru, mówiące o zapisywaniu przeżyć w podświadomości i ciele, wymagają realnego, emocjonalnego uczestnictwa w nowym życiu społecznym i życia nowymi wartościami. W ten sposób, poprzez ideoplastię, zapamiętane będą, a następnie dziedziczone, nowe emocje i wzorce zachowań. (Tak zresztą przebiegała według Abramowskiego cała ewolucja przyrody[205]). To ludzka indywidualność przeobrazi się mocą własnej woli w nadczłowieka, na którego czeka cały wszechświat. Abramowski prorokuje powstanie nowej, doskonalszej jednostki ludzkiej, o większej ilości połączeń nerwowych i zdolnościach takich jak telepatia, psychometria, oddziaływanie wolą na funkcjonowanie ciała czy świadome śnienie[206].

Ale stanowiąca centrum filozofii Abramowskiego indywidualność realizuje wspólnotowy potencjał, którego sama nie wybierała, a także gatunkowy cel, którego sama nie określiła. Od początku swojej drogi myślowej podtrzymywał Abramowski przekonanie o istnieniu prawdy o społecznej istocie człowieka, która domaga się materializacji w ustroju komunistycznym; w tym sensie indywidualność w jego filozofii nigdy nie była w pełni niezawisła. Zebrane przez Warszawiaka dowody na prawomocność i konieczność nowej formy ustroju społecznego, jak wspomnieliśmy wyżej, wewnętrznym przymusem moralnym zachęcają jednostki do podporządkowania się realizacji komunizmu. Co prawda więc nie ma w projekcie społecznym Abramowskiego niebezpieczeństwa ujednolicenia jednostek, ale jest oczekiwanie realizacji pewnych wartości absolutnych. Podobnie jest z dziełem syntezy substancji. Muszą się tutaj pojawić wątpliwości, rozdzielające fakt, iż cała ewolucja przyrody dąży do powstania nadczłowieka, od naszej decyzji, czy chcemy się nim stać. Dla Abramowskiego tymczasem chęć ta jest tak oczywista, jak dla Plechanowa udział w koniecznym procesie historycznym, co powoduje nawrót do pytania z *Zagadnień socjalizmu*: jak połączyć ze sobą konieczność i celowość? Abramowski wierzył, że chęć działania wynika z doświadczenia prawdy o ludzkiej tożsamości podczas trwania stanów agnostycznych, to jest, że kontakt z prawdą przemienia silnego człowieka w jej realizatora. Problem rozdziału bytu od powinności okazuje się więc jedynie teoretycznym. Charakterystyczne jest dla Abramowskiego przekonanie o naturalności pragnienia stania się nadczłowiekiem; przeciwstawia on w tym względzie swoje podejście filozofii moralnej Fichtego, dla którego służba gatunkowi wiąże się z wyrzeczeniem, poświęceniem siebie[207].

Projekt powołania do życia wspólnoty idealnej zakładał wyzwolenie człowieka od wszystkich krępujących go dotąd, związanych z ustrojem kapitalistycznym, więzów. Jednak hasło wolnej „realizacji typu przyrodzonego" jednostek, które było integralną częścią komunistycznego programu Abramowskiego, nie mogło zostać utrzymane w ramach reszty jego systemu. Istniały wszak „typy zwyrodniałe, psychasteniczne, słabe biologicznie i przez swą słabość znikczemniałe moralnie"[208], których istnienie hamowało realizację gatunkowego celu ludzkości. Abramowski natomiast proponował zestaw normatywnych wskazań, które miały skierować energię twórczą człowieka w konkretnym kierunku.

We wcześniejszych partiach niniejszego tekstu zwracaliśmy uwagę na fakt konieczności ukierunkowania ludzkiego intelektu, tak, by nie szkodził drugiemu człowiekowi, zaprzeczając w ten sposób tożsamości apercepcji. Mówiliśmy też o tym, że powołanie do życia wspólnoty idealnej wymaga od ludzkiej indywidualności zaangażowania obu sfer psychiki. W świetle całości dorobku Abramowskiego stwierdzenia te nabierają dodatkowej treści. I intelekt, i emocjonalność człowieka odzwierciedlać mają międzyludzką tożsamość. Intelekt, nasza wola, ma być ukierunkowana poprzez prawdę, dostępną w stanach agnostycznych, natomiast zachowania altruistyczne mają wprost wypływać z przeżywania tych stanów, z rzeczywistości, która ujawnia się po zawieszeniu intelektu. Początkowe trudności, z jakimi borykał się Abramowski próbując określić istotę apercepcji i intuicji oraz ich rolę w powstaniu wspólnoty idealnej, zanikają w miarę rozwoju jego myśli. Dlatego nie sposób zrozumieć koncepcji indywidualności i wspólnoty w filozofii Warszawiaka bez traktowania jego dorobku jako całości[209]. Tylko wówczas możliwe jest dostrzeżenie, jak bardzo indywidualność, choć zachowując swój odrębny status, jest podporządkowana temu, co wspólne. Nie ogranicza jej co prawda komunistyczna wspólnota, ale ogranicza sam fakt konieczności jej stworzenia. Dzieje się tak dlatego, że wyzwolenie ludzkiej indywidualności zostało uzależnione od jej gotowości do realizacji podwójnej tożsamości apercepcji i idioplazmy, odziedziczonych po przodkach ideałów komunizmu oraz dzieła syntezy substancji. Abramowski chciał uwolnić jednostki ludzkie opierając się na gatunkowych treściach psychiki i ostatecznie podporządkował indywidualną ekspresję realizacji tych treści. Konsekwencje takie są nieuniknione: chęć wyzwolenia ludzi w imię pewnej prawdy zawsze, w mniej lub bardziej inwazyjny sposób, podporządkowuje ich tej prawdzie. Nie znaczy to, że z koniecznością pozbawia ich wolności; jak pisaliśmy przy okazji omawiania *Metafizyki doświadczalnej*, pod pewnymi względami może tą wolnością obdarowywać.

Człowiek w filozofii Abramowskiego jest jednocześnie bytem historycznym i swoiście bezczasowym. Z jednej strony jest to marksowski „całokształt stosunków społecznych" z szóstej tezy o Feuerbachu; z drugiej naczynie dla niezależnej od owych stosunków prospołecznej „istoty człowie-

czeństwa". Historia jawi się tutaj jako kontinuum samorealizacji gatunku ludzkiego, który tworzy organizację społeczną zgodną z prawdą o swej metafizycznej istocie. Pogodzenie indywidualności i wspólnoty staje się tym samym pomostem łączącym człowieka ze światem, a także z samym sobą. Synteza substancji wszechświata także ma owa zdolność „oswajania" rzeczywistości; można mianowicie przeprowadzić paralelę pomiędzy czynnością apercepcji, organizującej materiał intuicyjny, a ludzką psychiką syntetyzującą (organizującą?) wszystkie substancje.

Przyjaciel Abramowskiego, Kazimierz Pietkiewicz, broniąc go przed zarzutami utopijności, napisał: „utopia tem jest znamienna, że oprócz błędów cieszących gawiedź – zawiera zwykle wielkie myśli i prawdy. Utopia jest czynnikiem twórczym w społeczeństwie, – utopia się ziszcza".[210] Abramowski świadom był trudności, które czekają ludzkość na drodze realizacji celów, które przed nią stoją. Niemniej ufał w naturalność uczucia braterstwa i nieograniczone możliwości ludzkiego umysłu. Z dwóch postaw życiowych, potęgującej siły człowieka i osłabiającej je, wybierał tę pierwszą.

PRZYPISY

[1] Zob. K. M a r k s, F. E n g e l s, *Ideologia niemiecka*, [w:] K. M a r k s, F. E n g e l s, *Dzieła*, tom 3, Warszawa 1961, s. 83. Por. także inne sformułowanie tej samej myśli: „W łonie społeczeństwa komunistycznego, jedynego społeczeństwa, w którym samorodny i wolny rozwój jednostek nie jest frazesem, rozwój ten jest uwarunkowany właśnie istniejącą między nimi więzią–więzią, polegającą częściowo na przesłankach ekonomicznych, częściowo na koniecznej solidarności wolnego rozwoju wszystkich i wreszcie na uniwersalnym charakterze działalności jednostek na bazie danych sił wytwórczych." (Tamże, s. 499).

[2] E. A b r a m o w s k i, *Zagadnienia socjalizmu*, [w:] t e g o ż, *Filozofia społeczna. Wybór pism*, Warszawa 1965, s. 159.

[3] Pseudonimem „Warszawiak" podpisywał Abramowski niektóre ze swych wczesnych pism propagujących idee socjalistyczne (np. *Czego chcą socjaliści?*). Słowo to ma także inne, nieprzypadkowe w tym kontekście konotacje. O „Warszawiakach", czyli przedstawicielach radykalnej inteligencji działających w Warszawie przed I wojną światową pisze w *Przedwiośniu* S. Żeromski. Przywołuje on nazwiska Mariana Bohusza, Stanisława Krzemińskiego oraz Edwarda Abramowskiego.

[4] E. A b r a m o w s k i, *Kazimierz Krauz. Socjologiczne prawo retrospekcji*. [w:] t e g o ż, *Metafizyka doświadczalna i inne pisma*, Warszawa 1980, s. 254–255.

[5] Tamże.

[6] O związkach Abramowskiego z Bergsonem zob. S. B o r z y m, *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*, Wrocław 1984, s. 77–96.

[7] Zob. S. B o r z y m, *Abramowski, filozof epoki modernizmu*, [w:] E. A b r a m o w s k i, *Metafizyka doświadczalna i inne pisma*, Warszawa 1980, s. X.

[8] E. A b r a m o w s k i, *Teoria jednostek psychicznych* [w:] t e g o ż, *Metafizyka doświadczalna i inne pisma*, s. 12.

[9] Stanowisko takie zbliżone jest kierunkiem poszukiwań do psychologii Gestalt.

[10] E. A b r a m o w s k i, *Teoria jednostek psychicznych*, s. 80.

[11] Tamże, s 91.

[12] jw. Przeczy to tezie S. Borzyma, jakoby stanowisko Abramowskiego z czasów *Teorii* poddawało rewizji pogląd o pośredniczącej roli świadomości, charakterystyczny dla psychologii introspekcyjnej. Por. S. B o r z y m, *Abramowski, filozof epoki modernizmu*, s. XII.

[13] E. A b r a m o w s k i, *Teoria jednostek psychicznych*, s 92.

[14] E. A b r a m o w s k i, *Teoria jednostek psychicznych*, s. 87–88.

[15] E. A b r a m o w s k i, *Zagadnienia socjalizmu*, [w:] t e g o ż, *Filozofia społeczna*, Warszawa 1965, s. 66. Podział idei socjalistycznej na dwa komponenty: ekonomiczną konieczność i etyczną dowolność był wynikiem wpływów neokantowskich w ówczesnym marksizmie i spotkał się z krytyką tych, dla których wkład Marksa do filozofii wiązał się między innymi z przezwyciężeniem kantowskiego dualizmu faktów i wartości. Do takich krytyków należał G. L u k a c s. W Polsce Abramowskiego za wpływy neokantowskie atakował Adam S c h a f f, pisząc miedzy innymi: „Nie rozumiejąc, że konieczność w ujęciu materializmu historycznego zawiera w sobie świadome działanie ludzi, Abramowski widzi sprzeczność miedzy tym, co musi być i tym, co powinno być". (Zob. A. S c h a f f, *Narodziny i rozwój filozofii marksistowskiej*, Warszawa 1950, s.301.) Inny przykład refutacji poglądów Abramowskiego ze względu na wątki neokantowskie, dokonanej z pozycji marksistowskich, znajduje się w artykule A. F l i s a *Fenomenalistyczna metoda socjologii E. Abramowskiego*, „Studia Filozoficzne" nr 6/1975, s. 89–90. Nie zawsze jednak oceny były tak jednoznaczne, M. W a ł ę s k a–S i e m p i ń s k a na przykład uznała Abramowskiego za autora czerpiącego wątki moralne właśnie z marksistowskiej, a nie neokantowskiej, tradycji myślowej (Zob. t e j ż e: *O etycznych przesłankach socjalizmu Edwarda Abramowskiego*, „Edukacja filozoficzna" nr 2/1987).

[16] E. A b r a m o w s k i, *Zagadnienia socjalizmu*, s. 73–75.

[17] jw.

[18] Tamże, s.76.

[19] O utożsamieniu „ja" transcendentalnego z podmiotem psychologicznym: patrz poniżej.

[20] E. A b r a m o w s k i, *Zagadnienia socjalizmu*, s. 78. Stanowisko to wiąże przedmiot myśli z subiektem myślącym, a nie uzależnia istnienie przedmiotu od jego percepcji przez podmiot poznający, jak zdaje się to sugerować A. F l i s, pisząc: „Nie ma i być nie może – w myśl tego poglądu – przedmiotu, który nie byłby przedmiotem świadomości (...)". (Zob. t e g o ż, *Fenomenalistyczna metoda socjologii Edwarda Abramowskiego*, „Studia Filozoficzne" 1975, nr 6, s. 88.)

[21] Ujęcie współzależności człowieka i świata jest wynikiem lektur dzieł Schopenhauera (francuskich przekładów *O poczwórnym źródle zasady racji dostatecznej* oraz *Świata jako woli i przedstawienia*), którymi Abramowski wspomagał się przy interpretacji myśli Kanta.

[22] *Zagadnienia socjalizmu*, s. 81.

[23] Tamże, s 85. Podział na zjawiska psychiczne i fizyczne, zapożyczony z psychologii Wundtowskiej, to konstatacja, że przedmiotem naszej myśli są bądź rzeczy fizyczne, bądź stany psychiczne. Dopiero w *Zagadnieniach...* znajduje on odniesienie względem nieokreślonego zjawiska, powstawanie którego opisał Abramowski w *Teorii jednostek psychicznych*. Opis ten dotyczył obu typów zjawisk.

[24] *Zagadnienia socjalizmu*, s. 91–95.

[25] Tamże, s.102.

[26] Tamże, s.107.

[27] Tamże, s.106.

[28] Tamże.

[29] „Ja" nie jest świadomością pozbawioną wszelkiej treści, lecz przeciwnie, polega przede wszystkim na pewnych określonych stanach świadomości i na naszych uczuciach, ideach i popędach konkretnych.(...) Jego „ja" pozbawione wszelkiej treści jest właśnie próżnią, z której ulatnia się wszelka moralność i twórczość." Zob. L. K u l c z y c k i, *Anarchizm współczesny*, Lwów 1902, s.195.

[30] *Zagadnienia socjalizmu*, s. 112.

[31] jw.

[32] E. A b r a m o w s k i, *Pierwiastki indywidualne w socjologii*, [w:] t e g o ż, *Metafizyka doświadczalna i inne pisma*, s. 124.

[33] Fenomenalizm socjologiczny to „teoria, która sprowadza zjawiska życia zbiorowego do faktów świadomości indywidualnej, jako jedynie konkretnych w tym życiu, i za pomocą nich stara się wyjaśnić charakter rzeczowy i samodzielny form społecznych". Zob. E. A b r a m o w s k i, *Pierwiastki indywidualne w socjologii*, s.123.

[34] Tamże, s.137.

[35] *Zagadnienia socjalizmu*, s. 136.

[36] Tamże, s.160–161.

[37] *Zagadnienia socjalizmu*, s.161.

[38] E. A b r a m o w s k i, *Feudalizm*,[w:] t e g o ż, *Pisma*, tom III, Warszawa 1927, s.395.

[39] E. A b r a m o w s k i, *Kapitalizm*, jw., s.499.

[40] Tamże.

[41] E. A b r a m o w s k i, *Społeczeństwa rodowe*, [w:] t e g o ż, *Pisma*, tom IV, Warszawa 1928, s. 24.

[42] Tamże, s.32.

[43] Postawa taka charakterystyczna jest także dla Ludwika Krzywickiego. Badania nad organizacją społeczeństw pierwotnych, przeprowadzone przez J. J. Bachofena, L. H. Morgana, E. Taylora, szeroko oddziałały na marksistowski ruch intelektualny, począwszy od *Pochodzenia rodziny, własności prywatnej i państwa* F. Engelsa.

[44] E. A b r a m o w s k i, *Dzień roboczy*, [w:] t e g o ż, *Pisma popularnonaukowe i propagandowe 1890–1895*, Warszawa 1979, s. 68.

[45] T e g o ż, *Rewolucja robotnicza*, tamże, s. 109–111.

[46] T e g o ż, *Dobra nowina robotnikom wiejskim, cz. III.: Jak będzie po zwycięstwie?*, tamże, s.182–189.

[47] E. A b r a m o w s k i, *Teoria jednostek psychicznych*, s.16.

[48] E. A b r a m o w s k i, *Dwulicowy charakter postrzeżeń*, [w:] t e g o ż, *Metafizyka doświadczalna i inne pisma*, s. 285–287.

[49] „Wrażenia, które nie wyrażają się osobno w mojej świadomości, wywierają jednak wpływ pewien na przedmiot świadomości, a ten wpływ jest jakiejś bezimiennej, uczuciowej natury, tak iż mógłbym tylko powiedzieć, że się «coś» zmieniło w danym przedmiocie, nie mogąc przy tym zupełnie nazwać tej zmiany, określić w sposób w rozumieniu dostępny". Tamże, s. 316–317.

[50] Tamże, s. 318.

[51] Występuje tu wyraźna zbieżność ze stanowiskiem epistemologicznym H. Bergsona, choć „trudno kategorycznie stwierdzić, co faktycznie Abramowski przejął od Bergsona" (S. B o r z y m, *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*, s.79).

[52] E. A b r a m o w s k i, *Dwulicowy charakter postrzeżeń*, s. 259.

[53] Tamże, s. 328.

[54] Tamże, s. 283.

[55] Tamże, s. 283–284.

[56] Tamże, s. 334.

[57] Tamże, s. 331–333.

[58] Tamże, s.322.

[59] Na trudności w nazewnictwie, jakie napotykają autorzy zajmującymi się istnieniem treści psychicznych znajdujących się poza obrębem świadomości, zwraca uwagę B. D o b r o c z y ń s k i w pracy *Ciemna strona psychiki. Geneza i historia idei nieświadomości*, Kraków 1994. Pisze on: „Niektórzy autorzy, akceptując stosowanie jednego albo nawet kilku wyżej wymienionych terminów [tj. przedświadomość, nieświadomość, podświadomość, współświadomość – przyp. A.D.], równocześnie kwestionowali prawomocność innych, wydawałoby

się, bliskoznacznych pojęć". Refleksja ta dotyczy także terminologicznych rozstrzygnięć Abramowskiego. Tamże, s.105.

[60] E. A b r a m o w s k i, *Co to jest sztuka?*, [w:] t e g o ż, *Filozofia społeczna*, s. 37–41.

[61] „Celowe udzielanie ludziom pewnego uczucia, które ich zaraża i zespala swoją tożsamością, odbywa się wszędzie". Tamże, s. 46.

[62] Tamże, s. 47–48.

[63] Tamże, s. 49.

[64] Tamże, s. 54.

[65] Tamże, s. 56.

[66] „(...) chwila zachwytu estetycznego (...) ma [dla człowieka] tę nieocenioną właściwość, że przerywa szare pasmo intelektualizmu i pozwala spojrzeć na świat okiem przedmyślowego widzenia, wolnym od nudów przyczynowości [podkr. A. D.] i od ciasnoty interesu życiowego." Tamże, s. 57.

[67] Tamże.

[68] Tamże, s. 56–57.

[69] Tamże, s. 57.

[70] Tamże.

[71] Tamże.

[72] E. A b r a m o w s k i, *Badania doświadczalne nad pamięcią*, tom I, Warszawa 1910, s. 107.

[73] *Badania doświadczalne nad pamięcią*, tom II, rozdz. IV: *Nowa teoria pamięci oparta na doświadczeniu*, Warszawa 1911, s. 107–134.

[74] Tamże, s. 106.

[75] Patrz przypis 27.

[76] Zob. E. A b r a m o w s k i, *Metoda skojarzeń w badaniu typów indywidualnych*, [w:] t e g o ż, *Prace z psychologii doświadczalnej*, tom 3, Warszawa 1915, s. 169–267.

[77] Tamże, s. 175–176.

[78] Tamże, s. 189. Testy skojarzeniowe, które przeprowadzał Abramowski, miały na celu poznanie głównego ogniska uczuciowego danej osoby i określenie jej niepowtarzalnej indywidualności. Analiza skojarzeń umożliwiała według autora określenie indywidualnych cech umysłu, wspominania, woli, wzruszeniowości, skłonności do pesymizmu/optymizmu, usposobienia do marzycielstwa/realizmu, egocentryczności/obiektywizmu, zbadanie łatwości intelektualizowania treści podświadomych i wykrycie ewentualnych obsesji. Zob. tamże, s.192.

[79] Tamże, s. 257.

[80] Tamże, s. 267.

[81] Tamże, s. 264.

[82] Stanowisko Abramowskiego w kwestii organizacji życia w ustroju komunistycznym, kładące nacisk na pozbawione utylitarnych korzyści korzystanie z czasu wolnego, oraz jego poglądy na rolę biernych stanów agnostycznych w powstawaniu sztuki, spotykały się z krytyką, na przykład W. S p a s o w s k i e g o. Uważał on, że jest to „stanowisko nie tylko nierealne, lecz, co gorsza, nawskroś bierne i nietwórcze" (Zob. t e g o ż, *Wyzwolenie człowieka*, Warszawa 1933, s. 326–327.) Także A. W a l i c k i, konfrontując postawy Brzozowskiego i Abramowskiego, przypisuje naszemu bohaterowi swoisty pasywizm i kontemplatywizm. (Por. t e g o ż, *Stanisław Brzozowski i Edward Abramowski*, „Studia Filozoficzne" 1975, nr 5.) Tymczasem rację ma D. K a l b a r c z y k, uznający Abramowskiego za „filozofa aktywizmu" i dowodzący, że twórczość nie wyklucza u Abramowskiego kontemplacji, a wręcz ją warunkuje. (Por. t e g o ż, *Trzy koncepcje twórczości: Abramowski, Brzozowski, Lutosławski*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej", T.23:1977, s. 316). Umiejętność korzystania ze stanów agnostycznych i czerpania z nich inspiracji w dziele naprawy świata jest wyraźnie w filozofii Warszawiaka propagowana, w *Metafizyce doświadczalnej* dotycząc także swoistej naprawy wszechświata. Nie ma żadnej konieczności zakładania, że ludzie przyszłości, wolni od współczesnych nam

niepokojów, będą bierni, o czym wiedział już August Cieszkowski, gdy pisał o trzeciej epoce: „Będzie to Epoka czynnego i żywego, nie zaś gnuśnego szczęścia, – czyli będzie to Epoka dzielnego Spokoju, – ale wcale nie martwego Spoczynku."(Zob. t e g o ż, *Ojcze Nasz*, tom I, Poznań 1922, s. 138).

[83] Abramowski nie nazywa go już przy tym altruizmem, a „aktem miłości" i „społecznego braterstwa", gdyż zakładana tutaj całkowita identyfikacja z drugim człowiekiem czyni pojęcia altruizmu i egoizmu nieadekwatnymi dla opisu rzeczywistości. Zob. E. A b r a m o w s k i, *Zagadnienia socjalizmu*, s.134–135.

[84] Tamże, s. 164.

[85] E. A b r a m o w s k i, *Społeczeństwa rodowe*, s. 35.

[86] Por. zbieżność poglądów G. H. Lewesa i Abramowskiego, do której odnosi się ten ostatni w *Teorii jednostek psychicznych* na stronie 34.

[87] E. A b r a m o w s k i, *Kazimierz Krauz. Socjologiczne prawo retrospekcji.*, [w:] t e g o ż, *Metafizyka doświadczalna...*, s. 254.

[88] Tamże. Por. K. Kelles–Krauz, *Prawo retrospekcji przewrotowej jako wynik materializmu ekonomicznego*, [w:] t e g o ż, *Pisma wybrane*, Warszawa 1962, tom I, s. 250.

[89] E. A b r a m o w s k i, *Prace z psychologii doświadczalnej*, tom III, Warszawa 1915, s. 87.

[90] E. A b r a m o w s k i, *Zagadnienia socjalizmu*, s. 99.

[91] E. A b r a m o w s k i, *Pierwiastki indywidualne w socjologii*, [w:] t e g o ż, *Metafizyka doświadczalna i inne pisma*, s. 178.

[92] Tamże, s. 182.

[93] Tamże, s. 191.

[94] Tamże, s. 220.

[95] Tamże, s.191.

[96] Pokazuje to Abramowski między innymi poddając analizie psychikę chłopa feudalnego. Poddaństwo chłopów zaowocowało wykształceniem się u nich cech takich jak posłuszeństwo i zanik poczucia własnej woli, strach przed kłamstwem i krzywoprzysięstwem, które traktowano jak jedną z największych zbrodni, pokora i strach przed Bogiem. Przy tym postępowanie, które umożliwiało sprawne funkcjonowanie ustroju poddańczego, sami chłopi uznawali za cnotliwe, ustrój społeczny reprezentowany był zatem w ich psychice. Zob. E. A b r a m o w s k i, *Feudalizm*, s. 175–193. Por. Z. K r a w c z y k, *Socjologia Edwarda Abramowskiego*, Warszawa 1965, s. 145.

[97] Tamże, s. 171.

[98] *Zagadnienia socjalizmu*, s. 115–116.

[99] *Pierwiastki indywidualne w socjologii*, s. 193–195.

[100] Tamże, s. 195–218.

[101] Tamże, s. 217.

[102] Tamże, s. 218–219.

[103] Tamże, s. 193.

[104] Tamże, s. 181.

[105] Tamże, s. 160. Z powodu nacisku, jaki kładzie Abramowski na rolę pierwiastka indywidualnego w procesie zmiany ustrojowej, marksistowscy krytycy jego twórczości najczęściej odczytywali fenomenalizm socjologiczny jako idealizm historyczny i subiektywizm, a nie, jak proponował Oskar L a n g e, jako „psychologicznie pogłębiony marksizm" (zob. t e g o ż, *Socjologia i idee społeczne Edwarda Abramowskiego*, Kraków 1928, s.21). Na przykład według A. S c h a f f a w propozycji Abramowskiego czynnik przeobrażeń ekonomicznych stanowi jedynie „ozdobę" (zob. t e g o ż, *Narodziny i rozwój filozofii marksistowskiej*, wyd. cyt., s. 304). Jednak zgodnie z koncepcją Warszawiaka w procesie zmian ustrojowych na początku świadomość jednostek zawsze dostosowuje się do przemian produkcyjnych, nawet jeśli w wyniku tego dostosowania następuje twórcze i celowe przeobrażenie świata; ideologia, dopełniająca zmiany ustrojowej, jest uzależniona od warunków materialnych. Przeciwne stanowisko zajął inny

krytyk *Pierwiastków indywidualnych...*, Z. B a l i c k i, niespójność poglądów Abramowskiego upatrujący w bezwiednej przewadze wątków materialistycznych kosztem idealistycznych. Według niego, zależność świadomości od przeobrażeń ekonomicznych wskazuje na to, że, wbrew temu co głosi Abramowski, jest ona względem nich epifenomenalna. (zob. t e g o ż, *Pierwiastki indywidualne w fenomenalizmie socjologicznym*, „Przegląd Filozoficzny", 1901, z.1, s. 44). I tutaj jednak istota pomysłu Abramowskiego, który szuka pośredniej drogi między ludzką wolnością i ekonomicznym determinizmem, nie zostaje uchwycona.

[106] E. A b r a m o w s k i, *Pierwiastki indywidualne w socjologii*, s. 225.

[107] Zob. *Zagadnienia socjalizmu*, s. 117 i następne.

[108] Tamże, s. 128.

[109] *Pierwiastki indywidualne w socjologii*, s. 166.

[110] *Zagadnienia socjalizmu*, s. 139.

[111] „Fatum dziejowe kapitalizmu, zrodziwszy świadomość proletariatu, neguje samo siebie; doszedłszy do przełomowej chwili narodzin nowego świata komunizmu, objawia się bezsilne i jałowe. Świadomy proletariat zastąpić je musi." Tamże, s. 145.

[112] Tamże, s. 144.

[113] Tamże, s. 147.

[114] E. A b r a m o w s k i, *Zagadnienia socjalizmu*, s. 98.

[115] „Życie instytucji jest zarazem psychologią tej grupy ludzi, która z niej korzysta."; zob. *Pierwiastki indywidualne w socjologii*, s. 179.

[116] W późniejszym okresie terminu „socjalizm" używa Abramowski wymiennie z terminem „socjalizm państwowy", przeciwstawiając mu „kooperatyzm" jako zbiorczą nazwę dla komunistycznych działań bezpaństwowych. Por. E. A b r a m o w s k i, *Kooperatywa jako sprawa wyzwolenia ludu pracującego*, [w:] t e g o ż, *Filozofia społeczna*, s. 409.

[117] E. A b r a m o w s k i, *Socjalizm a państwo*, [w:] t e g o ż, *Filozofia społeczna*, s. 218–222.

[118] Zob. E. A b r a m o w s k i, *Etyka a rewolucja* [w:] t e g o ż, *Filozofia społeczna*, s. 177.ą

[119] *Socjalizm a państwo*, s. 254.

[120] *Zagadnienia socjalizmu*, s. 176–178.

[121] *Socjalizm a państwo*, s. 247.

[122] *Etyka a rewolucja*, s. 179–180.

[123] „Człowiek, poddany od dzieciństwa aż do starości rozporządzeniom państwa, wychowany przezeń i karmiony, któremu biurokracja wyznacza dach, pracę i rodzaj życia, nie byłby zdolny ani korzystać ze zdobyczy kultury, ani jej tworzyć. Zabito by w nim jego samego, jego indywidualność, twórcę". Zob. E. A b r a m o w s k i, *Idee społeczne kooperatyzmu*, [w:] t e g o ż, *Rzeczpospolita przyjaciół*, Warszawa 1986, s. 233. Utożsamienie socjalizmu państwowego z propozycją Mengera wywołało sprzeciw J. H e m p l a (Zob. t e g o ż, *Utopista spółdzielczy*, „Rzeczpospolita spółdzielcza" 1925 nr 7, s. 299–300); nie doceniał on jednak dalekowzroczności Abramowskiego w opisie wtórnej alienacji obywateli państwa socjalistycznego od jego organizacji. Sam Menger natomiast, wbrew literze swych wywodów, przeciwny był przedstawianiu ludowego państwa pracy jako „więzienia lub koszar". (Zob. A. M e n g e r, *Nowa nauka o państwie*, Lwów b.r.w., s. 89.)

[124] *Idee społeczne kooperatyzmu*, s. 233.

[125] E. A b r a m o w s k i, *Państwo i prawo*, [w:] t e g o ż, *Rzeczpospolita przyjaciół*, s. 174–175.

[126] Zob. *Państwo i prawo*, s. 175; *Socjalizm a państwo*, s. 289.

[127] *Socjalizm a państwo*, s. 254.

[128] *Idee społeczne kooperatyzmu*, s. 219.

[129] Zob. E. A b r a m o w s k i, *Kooperatywa jako sprawa wyzwolenia ludu pracującego*, [w:] *Filozofia społeczna*, Warszawa 1965, s. 334.

[130] *Socjalizm a państwo*, s. 292.

[131] Zob. *Państwo i prawo*, s. 174–175, *Idee społeczne kooperatyzmu*, s. 219.

[132] Zob. U. D o b r z y c k a, *Abramowski*, Warszawa 1991, s. 21.

[133] Zob. K. K r z e c z k o w s k i, *Dzieje życia i twórczości Edwarda Abramowskiego*, Warszawa 1933, s. 51.

[134] *Socjalizm a państwo*, s. 268.

[135] E. A b r a m o w s k i, *Ustawa stowarzyszenia „Komuna"*, [w:] t e g o ż, *Filozofia społeczna*, s. 208.

[136] E. A b r a m o w s k i, *Program wykładów nowej etyki*, [w:] t e g o ż, *Filozofia społeczna*, s. 60–65.

[137] Używając terminologii zaproponowanej przez Carol Gilligan, nową etykę proponowaną przez Abramowskiego można opisać jako etykę troski. Prawa podporządkowane są tutaj dobru ludzkiemu, a nie człowiek abstrakcyjnym zasadom takim jak „kłamstwo jest złe"; według Abramowskiego jest dobre wtedy, kiedy pomaga uniknąć ludzkiej krzywdy. Zob. C. G i l l i g a n, *In a Different Voice*, [w:] *Feminisms*, Oxford–New York 1997, s. 146–152.

[138] *Program wykładów nowej* etyki, s.65.

[139] *Socjalizm a państwo*, s. 288–289.

[140] E. A b r a m o w s k i, *Kooperatywa jako sprawa wyzwolenia ludu pracującego*, [w:] t e g o ż, *Filozofia społeczna*, s. 347–364.

[141] Przebieg wyzwolenia ludzkości, dokonanego bez państwa, przymusowego wywłaszczenia i dyktatury proletariatu, rozumie Abramowski następująco: związki zawodowe przejmą od kapitalistów administrację i organizację przemysłu, a w połączeniu z produkcją zrzeszoną w kooperatywach i zorganizowanym przez nie rynkiem zbytu uczynią klasę kapitalistów „społecznie nieczynną" i uzależnioną od nowego ustroju stowarzyszeniowego. Tamże, s. 371– 390.

[142] E. A b r a m o w s k i, *Znaczenie spółdzielczości dla demokracji*, [w:] t e g o ż, *Filozofia społeczna*, s. 307.

[143] Tamże, s. 219.

[144] *Idee społeczne kooperatyzmu*, s. 244.

[145] J. H e m p e l, *Utopista spółdzielczy*, „Rzeczpospolita spółdzielcza" 1925 nr 7, s. 301.

[146] E. A b r a m o w s k i, *Odczyt o związkach przyjaźni, 6 maja 1917*, [w:] t e g o ż, *Rzeczpospolita przyjaciół*, s. 254.

[147] E. A b r a m o w s k i, *Związki Przyjaźni*, [w:] t e g o ż, *Rzeczpospolita przyjaciół*, s. 248.

[148] E. A b r a m o w s k i, *Badania doświadczalne nad pamięcią*, [w:] t e g o ż, *Metafizyka doświadczalna i inne pisma*, s. 398.

[149] Tamże.

[150] „Masa niepostrzeganych codziennych wrażeń oddziaływa ciągle zarówno na napięcie mięśniowe, jak i na funkcje organiczne. (...) Zapomniane okresy życia, które częściowo tylko i od czasu do czasu dochodzą do świadomości w postaci wspomnień, składają się na wytworzenie pewnego typu funkcjonalnego organizmu, utrwalają się jako pewne cechy charakteru i temperamentu, których fizjologiczne podścielisko kryje się w elementarnych funkcjach odżywiania się komórkowego, w zjawiskach krążenia, wymiany materii, wydzielin, w typie reakcji nerwowej i mięśniowej. Z przeżytych okresów zostają, jako trwałe nabytki, wyrazy mięśniowe twarzy, typ gestów i ruchów, smutek lub optymizm cenestezyjny, wrażliwość żywa lub stępiona, i tym podobne «stygmaty» fizjologiczne normalne, które dlatego tylko nie dają się obserwować tak wyraźnie jak patologiczne, że są w najwyższym stopniu indywidualnie zmienne i przedstawiają całą skalę ludzką małych odmian". (Zob. E. A b r a m o w s k i, *Badania doświadczalne nad pamięcią*, tom II, Warszawa 1911, s. 11–12.)

[151] E. A b r a m o w s k i, *Badania doświadczalne nad pamięcią*, [w:] t e g o ż, *Metafizyka doświadczalna i inne pisma*, s. 397.

[152] Według Abramowskiego ideoplastia, czyli materialna realizacja treści psychicznych, „stanowi zdaje się podstawowe zjawisko życia biologicznego człowieka", gdyż oznacza stwierdzony przez niego fakt odciskiwania się w organizmie stanów podświadomych, zarówno

normalnych, jak i patologicznych (jak np. w sławnym w owym czasie przypadku rozdwojenia osobowości pani Beauchamp). (Por. *Badania doświadczalne nad pamięcią*, tom II, s. 7 i 11). Termin „ideoplastia" (w znaczeniu „materializacja wyobrażonego stanu organizmu") upowszechnił w Polsce J. O c h o r o w i c z, sam wyraz zapożyczając od fizjologa francuskiego Duranda de G r o s a (1826–1900). (Zob. J. O c h o r o w i c z, *Pierwsze zasady psychologii i inne prace*, Warszawa 1996, s. 12, 14, 89–98, 136–151).

[153] Zob. E. A b r a m o w s k i, *Wpływ woli w tworzeniu obrazów przedsennych*, [w:] t e g o ż, *Prace z psychologii doświadczalnej*, tom I, Warszawa 1913, s. 328.

[154] Tamże.

[155] Zob. E. A b r a m o w s k i, *Wpływ wzruszeń i uczuć na obraz zapomnianego*, [w:] t e g o ż, *Prace z psychologii doświadczalnej*, tom III, Warszawa 1915, s. 81.

[156] Tamże, s. 84–85.

[157] *Prace*.... tom I, Warszawa 1913, s. 329.

[158] Tamże, s. 328. W dzisiejszej terminologii metodę tę nazywa się twórczą wizualizacją. Natomiast powiązanie przeżyć psychicznych ze stanami fizjologicznymi wykorzystuje współcześnie gałąź alternatywnej psychologii zwana programowaniem neurolingwistycznym.

[159] *Prace*..., tom III, s. 85.

[160] Zob. A. W a l i c k i, „Studia Filozoficzne" 1975 nr 5, s. 44.

[161] *Kooperatywa jako sprawa wyzwolenia ludu pracującego*, s. 419–421.

[162] *Odczyt o Związkach Przyjaźni*, s. 251.

[163] E. A b r a m o w s k i, *Związek Rycerzy Polski*, [w:] t e g o ż, *Pisma*, tom I, Warszawa 1924, s. 405.

[164] E. A b r a m o w s k i, *Nasza polityka*, [w:] t e g o ż, *Rzeczpospolita przyjaciół*, s. 214.

[165] S. S z w a l b e, *Wspomnienia*, Warszawa 1996. s. 12.

[166] J. H e m p e l, *Utopista spółdzielczy*, „Rzeczpospolita spółdzielcza" 1925 nr 7, s. 304.

[167] J. B r u n, *Stefana Żeromskiego tragedia pomyłek*, Warszawa 1986, s. 40.

[168] M. M a z o w i e c k i [L. K u l c z y c k i], *Historia ruchu socjalistycznego w zaborze rosyjskim*, Kraków 1903, s. 429–430.

[169] K. L. K o n i ń s k i, *Dwie postaci konkretywizmu.(Patriotyzm liberalny i nacjonalistyczny)*, „Myśl Narodowa" 1926, nr 34, s. 105.

[170] Takim pozytywnym przykładem jest artykuł K. P i e t k i e w i c z a pt. *Edward Abramowski. Parę słów z powodu artykułu p. J. Hempla pt. Utopista spółdzielczy*, „Rzeczpospolita spółdzielcza" 1925 nr 8/9, s. 360.

[171] Na przykład R. P a l a c z, uznając socjalizm bezpaństwowy za działający w ukryciu organizm państwowy, zapoznaje autonomiczne, filozoficzne i psychologiczne argumenty Abramowskiego za koniecznością tworzenia inicjatyw oddolnych, oraz jego krytykę odgórnego, państwowego zaprowadzania ustroju socjalistycznego. Zob. t e g o ż, *Namiętna młodość, zwodnicza dojrzałość. (O Edwardzie Abramowskim)*, „Argumenty" r. 27 1983, s. 5.

[172] *Nasza polityka*, s. 212.

[173] Do grona takich filozofów narodowych należał między innymi Bronisław F. T r e n t o w s k i. Natomiast w czasach współczesnych Abramowskiemu idea łączenia wyzwolenia narodowego z realizacją wartości uniwersalnych była powszechna wśród polskich działaczy ruchu socjalistycznego, co przejawiało się w ich przynależności do postępowych gałęzi wolnomularstwa; sam Abramowski, przyjęty do masonerii pomiędzy rokiem 1908 a 1910, należał do warszawskiej loży Wielkiego Wschodu Francji. (Zob. L. H a s s, *Masoneria polska XX wieku*, Warszawa 1996, s. 41–43 i 157.)

[174] Por. opinię Hempla: „syndykalizm narodowo – polski i chrystusowy, jakiś polski kierunek ruchu robotniczego", w t e g o ż, *Utopista spółdzielczy*, dz. cyt., s. 308.

[175] *Związek Rycerzy Polski*, s. 406.

[176] Zob. K. K r z e c z k o w s k i, *Przedmowa*, [w:] E. A b r a m o w s k i, *Pisma*, Tom I, Warszawa 1924, s. XLII.

[177] Zob. E. A b r a m o w s k i, *Metafizyka doświadczalna*, [w:] t e g o ż, *Metafizyka doświadczalna i inne pisma*, s. 549.

[178] Tamże, s. 546.

[179] Wyczuwaniem, czy też rozpoznawaniem rodzajowym nazywał Abramowski specyficzny sposób, w jaki dostępne są naszej identyfikacji treści podświadome, zapomniane. W zapamiętanym uczuciu posiadamy mianowicie *rodzaj* wyobrażenia przeszłego lub możliwego. Przeprowadzając eksperymenty nad rozpoznawaniem wcześniej pokazywanych rysunków, Abramowski odkrył, że osoby badane często nie potrafią sobie przypomnieć szczegółów, stanowczo jednak odrzucają fałszywe sugestie eksperymentatora. Oznacza to, że dane wyobrażenie nie jest do końca nieobecne w psychice, przechowuje się natomiast częściowo, właśnie jako rodzaj. (Por. np. *Czucia rodzajowe jako pierwiastek estetyki i mistycyzmu*,[w:] *Badania doświadczalne nad pamięcią*, tom II, Warszawa 1911, s. 77 i n.)

[180] Tamże.

[181] Tamże, s. 533.

[182] Por. E. A b r a m o w s k i, *Źródła podświadomości i jej przejawy. Psychologia postrzeżenia i stanów bezimiennych*, Warszawa 1914, s. 197–206.

[183] *Metafizyka doświadczalna*, s. 581.

[184] Tamże, s. 564.

[185] Substancję definiuje Abramowski następująco: „Jest to moment lub stan nasz, kiedy wyczuwamy coś rodzajowo, lecz bez działania intelektu, zatem jako rzecz jednolitą i nie dającą się zanalizować, jako coś rzeczywistego i niezależnego od intelektu, od nas w ogóle, od naszej woli, dążeń, celów, pojęć." Tamże, s. 567.

[186] Tamże, s. 532. Obecne w filozofii Abramowskiego „przeżycie jedności" jako występujące u wielu ówczesnych autorów i jego związek z myślą Wschodu rozpatruje B. S z y m a ń s k a w książce *Mistycy i pesymiści. Przeżycia i uczucia jako wartości w filozofii polskiego modernizmu*, Wrocław 1991, s.120–144.

[187] *Metafizyka doświadczalna*, s. 569.

[188] Tamże, s. 577.

[189] „Substancje stykają się ze sobą przez człowieka w jego podświadomości i przez podświadomość naszą działają na siebie wzajemnie. Stąd pochodzi olbrzymie znaczenie, jakie ma człowiek we wszechświecie", tamże, s. 569.

[190] Tamże, s. 580.

[191] Por. przypis 130 niniejszego artykułu.

[192] *Metafizyka doświadczalna*, s. 576.

[193] Tamże, s. 597.

[194] Tamże, s 581.

[195] Tamże.

[196] Tamże, s. 582.

[197] Tamże, s. 583.

[198] Choć według R. P a r a d o w s k i e g o kryje się w założeniach filozoficznych *Metafizyki doświadczalnej* niebezpieczeństwo totalitaryzmu. (Por. t e g o ż, *Abramowskiego projekt systemu metafizyki*, „Studia Filozoficzne" 1988 nr 1, s. 87–88). Odczytując określenie „nie–ja", pod którym Warszawiak rozumiał „świat zewnętrzny", jako „drugiego człowieka", przypisuje on Abramowskiemu zachętę do instrumentalnego traktowania i uprzedmiotowienia innych ludzi. Paradowski znaczenie swojej demaskacji ukrytych konsekwencji *Metafizyki doświadczalnej* opiera w głównej mierze na poglądzie, według którego „stanowisko etyczne nie stało się momentem integralnym" tego dzieła (tamże, s. 89). Pogląd ów ma natomiast źródło w braku wyróżnienia przez Abramowskiego agnozji etycznej w szeregu innych agnozji, które charakteryzuje on w rozdziale II *Metafizyki*. Jest to oczywiste nieporozumienie, jeśli zważyć, jak wielkie znaczenie przypisuje się tej agnozji w dalszych partiach wykładu. Natomiast prawdą jest, że Abramowski w swojej koncepcji psychicznej natury wszechświata nie zaznaczył

niemożliwości ingerencji w psychikę innych ludzi, co zostawia pole do spekulacji. Na pewno jednak sam był daleki od wyciągnięcia z tej niejasności wniosków podobnych do tych, które proponuje Paradowski. Świadczy o tym nie tylko jego przekonanie o bezsensie stosowania przymusu w dziele przemiany człowieka, ale także stanowisko etyczne, które *jest* integralne dla całej jego filozofii, także dla *Metafizyki doświadczalnej* (por. np. zawartą w *Metafizyce* wypowiedź Abramowskiego o oddalaniu się od Bytu absolutnego podczas zachowań egoistycznych, a także passus o etyce przyjaźni, tamże, s. 589–599).

[199] Wręcz przeciwnie, odczytywanie przekazu telepatycznego odbywa się według Abramowskiego w naszej indywidualnej podświadomości. Zob. E. A b r a m o w s k i, *Telepatia doświadczalna jako zjawisko kryptomnezji*, Warszawa 1912.

[200] E. A b r a m o w s k i, *Idee społeczne kooperatyzmu*, s 238.

[201] Por. K. M a r k s, F. E n g e l s, *Ideologia niemiecka*, s. 79.

[202] *Metafizyka doświadczalna*, s.588–589.

[203] Zob. np. A. W a l i c k i, *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, Warszawa 1996, s. 90.

[204] Por. P. O g r o d z i ń s k i, *Człowiek i jego uspołecznienie w teorii Edwarda Abramowskiego*, „Colloquia Communia" 1986, nr 2/3, s. 158.

[205] Por. *Metafizyka doświadczalna*, s. 599–616.

[206] Tamże, s. 619–624

[207] Tamże, s. 593.

[208] Tamże, s. 619.

[209] Czyli inaczej, niż to na przykład czyni skupiający się na wczesnych poglądach Abramowskiego R. J e z i e r s k i w książce *Poglądy etyczne Edwarda Abramowskiego*, Poznań 1970.

[210] K. P i e t k i e w i c z, *Edward Abramowski. Parę słów z powodu artykułu p. J. Hempla pt. Utopista spółdzielczy*, „Rzeczpospolita spółdzielcza" 1925 nr 8/9, s. 359.

MATERIAŁY

Ludwik Hass (Warszawa)

WOLNOMULARZE POLSCY W LOŻACH ZACHODU
(Dwie pierwsze dekady XIX wieku)

Już w kilka lat po pojawieniu się pierwszych struktur organizacyjnych nowożytnego, nierzemieślniczego wolnomularstwa na ziemiach Rzeczypospolitej szlacheckiej – „La Confrérie Rouge" powstała nie później niż pod koniec II dekady XVIII w., loża „aux Trois Frères" ukonstytuowała się w 1729 r. w Warszawie[1] – pierwsi Polacy zostali też przyjęci do owego wolnomularstwa (czyli do „sztuki królewskiej") w jego placówkach we Francji. W loży, która zbierała się w Paryżu w oberży „Ville de Tonnere", 7 maja 1737 r. został adeptem „sztuki królewskiej" brat cioteczny ówczesnej królowej Francji Marii z Leszczyńskich, żony Ludwika XV, nieznany z imienia hr. Hutten-Czapski, wojewodzic poznański, zaś w tydzień później osiemnastoletni wojewodzic czernichowski, ks. Stanisław Lubomirski. Pierwszy z nich niebawem objął przewodnictwo tej placówki i 24 czerwca przyjął w niej do wolnomularstwa hr. Maurycego Saskiego, naturalnego syna Augusta II Mocnego. Nie później niż w 1741 r. uzyskał we Francji wtajemniczenia wolnomularskie służący w jej wojsku ochotnik, dwudziestokilkuletni Andrzej Mokronowski, od 1745 r. agent Ludwika XV w Rzeczypospolitej, później ważna postać w jej obozie republikańskim[2]. Odkąd w lożach Europy Zachodniej XVIII w. stosunkowo często spotkać można było mieszkańców tego odległego państwa. Niekiedy były to układy – według naszych pojęć obecnych – wręcz osobliwe. Np. w 1768 r. przyjęto do wolnomularstwa w Neapolu, w loży przy Królewskim Sycylijskim Pułku Piechoty, dwu kanoników katedralnych z terenu Rzeczypospolitej – Andrzeja Chołoniewskiego i Antoniego Kołderkowskiego[3]. Kazimierzowi Pułaskiemu, „bohaterowi dwu światów", stopień mistrza nadano 19 czerwca 1779 r., zatem cztery miesiące przed śmiercią, w amerykańskiej loży wojskowej[4].

[1] L. Hass, *Sekta farmazonii warszawskiej. Pierwsze stulecie wolnomularstwa w Warszawie (1721–1821)*, Warszawa 1980, s. 69–77.

[2] Jw., s. 79.

[3] E.E. Stolper, *Freemasonry in Neaples in the Eighteen Century*, „Ars Quatuor Coronatorum", vol. 93 (1980), s. 80 Kołderkowski – nazwisko prawdopodobnie zniekształcone.

[4] *Auch drei polnische FM*, „Blaue Blätter" 1985, nr 18/132, s. 6.

Te i im podobne przypadki inicjacji (przyjęcia do wolnomularstwa) bądź afiliacji (przyłączenie się wolnomularza należącego do jednej loży do innej, w tym samym lub innym kraju czy mieście) na Zachodzie mieszkańców, czy byłych mieszkańców Rzeczypospolitej, dotąd pojedyncze, stały się w pierwszej dekadzie XIX w. zjawiskiem, które poniekąd traktować można jako masowe. Sprawiły to pierwszorzędnej wagi wydarzenia dziejowe – rozbiory i towarzysząca im emigracja polityczna oraz wojskowa, zaś nieco później związanie się polskich elit politycznych z Francją Napoleona I.

Podstawą dla potraktowania w publikowanym słowniku danej osoby jako wolnomularza stanowią dokumenty wolnomularskie – zatem spisy członków lóż, korespondencja tych placówek ze swoimi centralami bądź pomiędzy sobą, również protokoły ich posiedzeń oraz zaświadczenia członkostwa (głównie mniej czy bardziej ozdobne „dyplomy"). Materiały te są obecnie przechowywane w polskich i zagranicznych archiwach oraz działach rękopisów bibliotek publicznych, niekiedy w muzeach. Nieporównanie rzadziej oparto się na dobrze udokumentowanych opracowaniach. Natomiast świadomie nie sięgnięto – na ogół – do materiałów pamiętnikarskich, jako że w tej kwestii nieraz opierają się nie na autopsji ich autorów, lecz na pogłoskach i opiniach, często niezgodnych z faktami. Niepełny stan zachowania wspomnianej dokumentacji wolnomularskiej sprawia, że opracowane przez badaczy wykazy członków nie mogą być kompletne.

Względy czysto praktyczne – grono zaledwie kilkuosobowe, więc raczej nie nadające się na przedmiot samoistnej publikacji – zadecydowały o tym, iż w niniejszym zestawie uwzględniono również osoby należące do lóż w Niemczech (poza Prusami Wschodnimi) i Wiedniu, jakkolwiek tereny te nie bywają zaliczane do Zachodu.

Poszczególne hasła osobowe–biogramy są – w miarę jak umożliwia to zebrany przez autora materiał – czteroczłonowe. W pierwszym podano nazwisko i imiona oraz daty krańcowe i zawód bądź stopień wojskowy danej osoby. Przytoczono też oboczne formy nazwiska. W następnym znalazły się podstawowe informacje biograficzne o niej, w zakresie na jaki pozwala aktualny stan naszej wiedzy historycznej. Autor w tej dziedzinie samodzielnych poszukiwań archiwalnych nie prowadził. W członie drugim niektórych biogramów spotkać można nazwiska wyróżnione kursywą. W taki to sposób zasygnalizowano osoby należące do wolnomularstwa, którym w publikacji poświęcono samoistne hasło.

Człon trzeci, w danej publikacji podstawowy, racja jej bytu, zawiera możliwie szczegółowe dane o wolnomularskiej przynależności organizacyjnej, zatem – w miarę stanu zachowanych przekazów źródłowych – datę (dzień, miesiąc i rok) i miejsce (nazwa loży, jej miejscowość i podległość organizacyjna) przyjęcia do wolnomularstwa, uzyskiwania kolejnych stopni wtajemniczenia, placówki „sztuki królewskiej", do których dana osoba należała, i piastowane przez nią tam godności–funkcje; podano również datę

ewentualnego zawieszenia członkostwa (uśpienia) bądź wykluczenia. Zaznaczyć wypada, że podane lata przynależności, również wymienione placówki i piastowane godności niejednokrotnie informują fragmentarycznie o udziale w wolnomularstwie, w stopniu na jaki pozwalają dalekie od kompletności źródła. Po nazwie lóż czy placówki stopni wyższych (loża doskonalenia, kapituła itd.) podano w nazwie centralę, której dana komórka organizacyjna podlegała, oraz miejscowość będącą jej siedzibą. Z ostatniej informacji zrezygnowano w przypadku central polskich i francuskich, jako że znajdowały się w Warszawie bądź w Paryżu.

Przytoczone w członie drugim i trzecim dane nie ograniczają się do dwu pierwszych dekad XIX w., obejmują również lata wcześniejsze i późniejsze. Człon ostatni podaje miejsca przechowania i sygnatury materiałów, z których informacje zaczerpnięto, również zapisy bibliograficzne opracowań, które wykorzystano.

W obcojęzycznych źródłach i opracowaniach spotyka się niekiedy nazwiska w formie zniekształconej. W jednych przypadkach autor zdołał odtworzyć ich poprawne brzmienie i takąż pisownię, w innych musiał ograniczyć się do zasygnalizowania deformacji nazwiska znakiem zapytania w nawiasie kwadratowym. Zdarzyć się też mogą błędne identyfikacje, tj. przynależność wolnomularską przypisano komuś noszącemu to samo nazwisko i imię co osoba inicjowana, również przypadki skumulowania danych biograficznych dwu takich osób.

Uzupełnieniem alfabetycznego wykazu adeptów „sztuki królewskiej" jest *Aneks*, będący poniekąd swoistym indeksem geograficznym i nazwisk. Grupuje on wolnomularzy polskich dwu pierwszych dekad XIX w. według placówek do których należeli na Zachodzie, co poniekąd może pomóc w wyjaśnieniu rozmaitego rodzaju więzi pomiędzy niektórymi z nich. Nie uwzględniono tu natomiast lóż na terenach Rzeczypospolitej czy byłej Rzeczypospolitej, do jakich ten czy ów z tego grona należał, gdyż wymienieni w wykazie ludzie stanowili zaledwie drobną część członków takich placówek, zatem istniały tu inne powiązania osobowe.

Wykaz skrótów

AGAD	Archiwum Główne Akt Dawnych (Warszawa).
AmP	Zespół archiwalny Archiwum masońskie Potockich.
BN	Biblioteka Narodowa (Warszawa).
B Nat.	Bibliothéque Nationale, Département de Manuscrits (Paryż).
doss.	dossier (teczka).
Gayot	G. Gayot, *Francs-Maçons inscrits sur les tableaux des loges et chapitres de Charleville 1774–1815*, mps. powiel. (B Nat., 4° L k⁷ 57218 <2>).
KSN	Zespół archiwalny Kancelaria Senatora Nowosilcowa
k.	karta
Kipa	E. Kipa, *Z dziejów masonerii w Polsce*, „Sprawozdanie z czynności i posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności", t. XXXIV, nr 8, 1929, s. 13–14.
M–Ł	S. Małachowski-Łempicki, *Wykaz polskich lóż wolnomularskich oraz ich członków w latach 1738–1821*, Kraków 1929.
Mościcki	H. Mościcki, *Z dziejów masonerii w Legionach polsko-Włoskich (1805 r.)*, „Kwartalnik Historyczny" 1938, z. 1, s. 35.
Namentliches 1813	*Namentliches Verzeichnis sämtlicher hiesigen und auswärtigen zu dem Bunde der Grossen National-Mutter-Loge zu den drei Waltkugeln gehörichen Brüder Freymaurer... Für das Jahr 1813*. Bm. i rw.
Namentliches 1817	Jw., *Für das Jahr 1817* Bm. i rw.
Nametliches 1820	Jw., *Für das Jahr* $18^{20}/_{11}$, Berlin
podt.	podteczka
poz.	pozycja
Sekta	L. Hass, *Sekta farmazonii warszawskiej. pierwsze stulecie wolnomularstwa w Warszawie (1721–1821)*, Warszawa 1980.
Suprême Conseil	*Le G∴O∴France en ses Suprême Conseil et Grand Directoire des Rites*, Paris 1820.
Verzeichnis	*Verzeichnis der Mitglieder der Loge zu den drey Degen in Halle. Vom Jahr...*
Wilkoszewski	W. Wilkoszewski, *Rys historyczno-chronologiczny Towarzystwa Wolnego Mularstwa w Polsce*, Londyn 1968.

Abramowicz Ignacy, oficer armii Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego.

W 1813 porucznik Korpusu Artylerii i Inżynierów, do 1820 w kompanii pontonierów batalionu saperów, następnie awansowany na kapitana I klasy artylerii konnej Gwardii, był adiutantem generała *Maurycego Hauke* (do 1830).

Przed 1814 był, w stopniu ucznia członkiem loży w Saint-Servan-sur-Mer (departament Ille-et-Villaine), 21 III 1814 przystąpił („afiliował") do loży „Świątynia Izys" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie; w 1820 członek, w stopniu czeladnika, loży „Bracia Polacy Zjednoczeni" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie.

M–Ł, poz. 5; AGAD, KSN 841, lp. 369.

Agar Piotr, oficer

Przed 1814 był kapitanem armii Księstwa Warszawskiego, przez pewien czas stacjonował (wraz z jednostką w której służył) na terenie Niemiec.

Przed 1814 został członkiem, w stopniu ucznia, loży „Saint Joachin" (Wielki Wschód Francji) <3 II 1814 zmieniła nazwę na „Zu den drei Verbündeten" i weszła w skład Grosse National-Mutter-Loge in den Pressischen Staaten, genannt zu den drei Weltkugeln; Berlin> w Düsseldorfie; w 1817 w tymże stopniu jej członek zagraniczny.

Namentliches 1817, s. 247.

Aksamitowski (Axamitowski) Wincenty (15 IX 1760 Kamieniec Podolski – 13 I 1828 Warszawa), oficer.

Służbę wojskową rozpoczął w 1774 jako kadet w szkole artylerii koronnej, od 1775 w służbie liniowej, w 1781 awansował na podporucznika, od 1788 kapitan. Brał udział w wojnie polsko-rosyjskiej w 1792; w powstaniu kościuszkowskim (1794) awansował na majora. Po upadku powstania schronił się do Lwowa, skąd przedostał się do Włoch i zgłosił się do dyspozycji *Jana Henryka Dąbrowskiego*, a 15 V 1797 wstąpił do Legionów Polskich w stopniu szefa batalionu. Odbył kampanie włoskie 1797–1801. W 1801 został pułkownikiem i dowódcą brygady, w 1802 dowódcą drugiej półbrygady, a latem tr. wpadł na ślad spisku w Legionach, inspirowanego przez rząd włoski. W związku z tym usunął się z formacji polskich i przeszedł do armii francuskiej, 12 X 1805 został mianowany adiutantem – komendantem w jej sztabie generalnym. W tym charakterze brał udział w bitwie pod Jeną (14 X 1806) a 4 XI 1806 został komendantem wyzwolonego spod pruskiego panowania Poznania i 13 tm. awansował na generała brygady. 2 I 1807 został dowódcą brygady 1 Dywizji gen. J.H. Dąbrowskiego, zaś 27 IX tr. tymczasowym dowódcą artylerii armii Księstwa Warszawskiego, był organizatorem jej Korpusu Artylerii i Inżynierii. 23 XI 1809 był mianowany dowódcą brygady I Dywizji, 4 VI 1812 dowódcą departamentu wojskowego poznańs-

kiego, zaś po konfliktach – 13 tm. podszefem sztabu generalnego Króla Obojga Sycylii i w tym charakterze odbył kampanię rosyjską. Na terenie Niemiec 2 III 1813 został dowódcą jazdy w dywizji gen. J.H. Dąbrowskiego, był członkiem kampanii 1813. Po upadku Napoleona wrócił do kraju, wstąpił do armii Królestwa, został komendantem departamentu siedleckiego a 24 VII 1816 umieszczony w wojsku *à la suite*.

Nie później niż od kwietnia 1803 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „L'Age d'Or" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu, zaś od grudnia 1804 (jeśli nie wcześniej) również loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu; do pierwszej z nich należał jeszcze w 1811 jako członek zamiejscowy. W świeżo utworzonych we Francji strukturach obrządku szkockiego nadano mu przed końcem 1804 stopień kawalera różanego krzyża (18. stopień wtajemniczenia), następnie 30. stopień i przed 6 lipca 1807 stopień kawalera kadosz (32. stopień). Z tej racji był członkiem kapituły „L'Age d'Or" oraz loży Wielkich Inspektorów Wolnomularstwa Szkockiego (obie placówki w Wielkim Wschodzie Francji) w Paryżu. Podczas kampanii pruskiej w 1806 piastował godność I dozorcy loży polowej przy sztabie armii francuskiej „Les Frères de la Grande Armée" (Wielki Wschód Francji) w Ulm (Niemcy), następnie na ziemiach polskich. W sierpniu 1807 był jednym z założycieli loży „Bracia Polscy Zjednoczeni" <nazwa francuska – „Les Frères Polonais réunis"> (Wielki Wschód Francji) w Warszawie. W 1810 był przewodniczącym jej delegacji do rokowań z kierownictwem powstającego Wielkiego Wschodu Narodowego w Warszawie. Został też prezesem powołanej w październiku 1811 przez Wielki Wschód Francji kapituły „Bracia Polacy Zjednoczeni" w Warszawie, równocześnie będąc przewodniczącym loży tej nazwy. W 1812 i następnie (do kasacji lóż w 1821 w Królestwie) był członkiem Kapituły Najwyższej, której podporządkowała się kapituła „Braci Polaków Zjednoczonych". 20 IX 1815 był współzałożycielem loży „Orzeł Biały Przywrócony" (Wielki Wschód Polski) w Siedlcach, 26 III 1818 loży „Jedność Słowiańska" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie, następnie piastował tu godność namiestnika. W 1820–1821 piastował też godność wielkiego pieczętarza Wielkiego Wschodu Polskiego. Był członkiem honorowym loży „Świątynia Jedności" (Wielki Wschód Polski) w Lublinie.

Będąc jednym z nielicznych na ziemiach polskich wtajemniczonym najwyższych stopni obrządku szkockiego wziął czynny udział w tworzeniu zalążków jego struktur w Królestwie Polskim. W 1814 udzielił 30. stopień wtajemniczenia Bonawenturze Błażowskiemu, zaś przed czerwcem 1816 przybyli z Francji do Warszawy działacze tego obrządku nadali mu jego najwyższy, 33. stopień wtajemniczenia. W początkach czerwca 1816 w mieszkaniu Aksamitowskiego w Warszawie i z jego udziałem odbyło się posiedzenie założycielskie pierwszej polskiej komórki organizacyjnej tego obrządku – kapituły i został jej członkiem. W pierwszych dniach lipca tr. był

obecny na posiedzeniu jego Rady Najwyższej Amerykańskiej (odłam Germain Hacqueta, związany z Wielkim Wschodem Francji) w Paryżu, na którym zatwierdzono udzielony mu w Warszawie 33. stopień i przyznano mu prawo bezobrzędowego nadawania wyższych stopni wtajemniczenia. Prawdopodobnie wtedy, jeśli nie wcześniej, został też członkiem Rady Specjalnej kapituły „Le Phoenix" (Rada Najwyższa Amerykańska <odłam Germain Haqueta> przy Wielkim Wschodzie Francji) w Paryżu. Po powrocie do kraju udzielił wyższych wtajemniczeń obrządku kilku czołowym działaczom wolnomularstwa polskiego, następnie, około 1817, został członkiem trzyosobowego Konsystorza Staroszkockiego (nazywany też Kapitułą bądź Radą Staroszkocką).

M–Ł, poz. 58; S. Małachowski – Łempicki, *Strącone korony*, Warszawa [1931], s. 36, passim; Sekta, s. 303, 318, 322, 377, 431, 432, 578, AGAD, Archiwum Publiczne Potockich 311, s. 116; B Nat., FM²21, k. 102D; FM²31 bis, doss. 1; FM²32; FM²75; FM²106, doss.3; FM²582. Dyplom z 22 VIII 5810 (fotografia) – Bibl. Uniw. Mikołaja Kopernika (Toruń), Gabinet Sztuki, t. „Fotokopie wileńskie" A. 2183 (oryginał przed 1939 – Muzeum Lubomirskich, Lwów, sygn. 1629).

Amirat (Amira) Jan Baptysta (1767 Konstantynopol – ...), oficer.

W 1783 oficer wojsk inżynieryjnych (?) koronnych, 1799 w stopniu kapitana inżyniera szef sztabu Korpusu Polskiego we Włoszech, 1799–1800 przebywał w niewoli austriackiej, 1801 adiunkt sztabu 1. pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowego Republiki Włoskiej, 1806 awansował na podpułkownika, w 1807 podinspektor przeglądów 3. Legii.

W 1783 został członkiem loży „Le Parfait Silence" (Wielki Wschód Francji) w Warszawie, w 1805 był członkiem, w stopniu „sublime écossais", i skarbnikiem loży „L'Union" (Wielki Wschód Włoch; Mediolan) przy 1. pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowym.

Sekta, s. 539; Mościcki, s. 36; B Nat., FM²582.

Andrzeykowicz Feliks, sądownik

W 1820 był prezesem sądu apelacyjnego grodzieńskiego.

W Paryżu – przed 1820 – nadano mu 31. stopień wtajemniczenia w placówce Wielkiego Wschodu Francji, w 1820 był członkiem honorowym loży „Przyjaciele Ludzkości" (Wielki Wschód Polski) w Grodnie.

M–Ł, poz. 35.

Armiński Franciszek Serafin (20 IX 1787 Tymbark, Podhale – 14 I 1848 Warszawa), astronom i matematyk, powstaniec listopadowy.

Szkoły ukończył w Krakowie, następnie na Uniwersytecie Jagiellońskim studiował filozofię i matematykę. W 1809 rozpoczął naukę w Szkole Inżynierii w Warszawie u prof. Liveta; od 1812 studiował w Paryżu matematy-

kę i astronomię, poczem zaproponowano mu stanowisko dyrektora obserwatorium astronomicznego, które nie przyjął i w stolicy Francji specjalizował się, korzystając ze stypendium udzielonego mu przez władze Królestwa Polskiego. W 1815 powrócił do Warszawy i zaczął wykładać matematykę w Liceum Warszawskim, a we wrześniu 1816 został mianowany profesorem astronomii na Wydziale Filozoficznym (od 1817 na nowo utworzonym Wydziale Nauk Fizycznych i Matematycznych) Uniwersytetu Warszawskiego. Od 1820 angażował się w sprawę budowy Obserwatorium Astronomicznego (na terenie Ogrodu Botanicznego), a po jej ukończeniu w 1825 pracował w nim, nadal wykładając na Uniwersytecie. W 1827 został powołany na członka Towarzystwa Przyjaciół Nauk. W powstaniu był podporucznikiem artylerii Gwardii Narodowej Warszawskiej. Po upadku powstania i likwidacji Uniwersytetu do śmierci kierował Obserwatorium Astronomicznym.

Do wolnomularstwa został przyjęty 15 III 1812 w loży „Saint Jean de Jérusalem (Wielki Wschód Francji) w Paryżu, w niej przed 24 VI 1814 nadano mu stopnie czeladnika i mistrza. Należał tu jeszcze w styczniu 1817 (w jej spisie z października tr. już nie figurował). Był 20 I 1817 – jako gość – na posiedzeniu loży „Światynia Izys" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie, 24 I 1820 afiliował do niej.

AGAD, KSN 840, s. 80; B Nat., FM² 103 bis, doss. 1, k. 63; doss. 3.

Bandtkie (Bandtke) Jerzy Samuel (24 XI 1768 Lublin – 11 VI 1835 Kraków), językoznawca i bibliograf, historyk drukarstwa, redaktor czasopism naukowo-literackich.

W 1779–1787 uczeń gimnazjum we Wrocławiu, następnie 2 lata studiował na uniwersytecie w Halle, potem rok w Jenie. Od 1779 był guwernerem w rozmaitych polskich domach arystokratycznych, zarazem w 1798–1804 nauczycielem języka polskiego w gimnazjum św. Elżbiety we Wrocławiu, a od 1804 tamże rektorem Szkoły św. Ducha. W 1811 obronił doktorat na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, poczem 4 IX tr. objął stanowisko kierownika Biblioteki Jagiellońskiej i został wykładowcą bibliografii, językoznawstwa i numizmatyki na Uniwersytecie Jagiellońskim. W Bibliotece uporządkował i skatalogował zbiory pojezuickie, wzbogacił ją, w 1812 otworzył tu czytelnię dla publiczności. Zajmował się m.in. historią drukarń w Rzeczypospolitej szlacheckiej, też dziejami Śląska.

Był w 1813 członkiem, w stopniu mistrza, loży „Friedrich zum goldenen Zepter" (Grosse National-Mutter-Loge in den Preussischen Staaten, genannt zu den drei Weltkugeln; Berlin) we Wrocławiu. Należał do niej co najmniej jeszcze w 1817 r.

Namentliches 1813, s. 56, lp. 61; Namentliches 1817.

Benoé Konstanty, szlachcic polski.

7 V 1818 nadano mu w Radzie Najwyższej Amerykańskiej <odłam Germain Hacqueta> przy Wielkim Wschodzie Francji) w Paryżu 33. stopień wtajemniczenia obrządku szkockiego.

Suprême Conseil, s. 29.

Białowiejski Szymon (29 X 1773 Białowiszyn – 1808), powstaniec kościuszkowski, oficer Legionów Polskich.

W powstaniu 1794 kapitan, następnie major, w 1799 został szefem baonu Legionów, kapitan francuskiej Legii Dezerterów w Lille, następnie szef batalionu kontroli Legii Włoskiej, w lipcu 1799 był p.o. szefa 1. Legii, w 1805 w 1. pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowego Republiki Włoskiej. Awansował 19 I 1807 na majora, a 1 VII br. na pułkownika 2. pułku piechoty Legii Polsko-Włoskiej i Legii Nadwiślańskiej.

Na przełomie 1803–1804 był, w stopniu „sublime écossais", członkiem założycielem loży „L'Union" (Wielki Wschód Włoch; Mediotan) przy 1. pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowym.

Mościcki, s. 37.

Bieliński Jan Nepomucen(25 V 1780 Warszawa – ...), oficer armii Księstwa Warszawskiego.

Kapitan pułku szaserów, 1808 członek deputacji przy Cesarzu; 9 I 1812 zwolniony z wojska.

W I połowie 1808 nadano mu stopień mistrza w loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu; nadal był jej członkiem w 1809–1810.

B Nat., FM²106, doss. 1, k. 143; doss. 3.

Bilek Franciszek, żołnierz Legionów Polskich.

W 1805 służył w 1. pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowym Republiki Włoskiej.

Wiosną 1805 był „bratem służącym" w loży „L'Union" (Wielki Wschód Włoch; Mediolan) przy 1. pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowym.

Mościcki, s. 38.

Blumel Jan Baptysta, oficer Legionów Polskich.

W 1806 i następnie był kapitanem, w 1807 przebywał w koloniach francuskich.

W 1806–1807 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „Caroline" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

B Nat., FM²58 bis.

Blumer (O'Blummer) Ignacy Aleksander (31 VII 1773 wieś Olszy, Podole – 29 XI 1830 Warszawa), oficer wojsk Rzeczypospolitej szlacheckiej, powstania kościuszkowskiego, Legionów Polskich, armii Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego.

W wojsku od 3 V 1791, kiedy wstąpił do brygady kawalerii narodowej Dzierżka, brał udział w kampanii 1792, poczem został z brygadą włączony do armii rosyjskiej. W 1794 przedostał się do powstania i walczył w nim jako porucznik w pułku ułanów krakowskich. Następnie przebywał kolejno na Wołoszczyźnie i w Turcji; do Legionów Polskich we Włoszech wstąpił 5 V 1797, uczestniczył w kampaniach 1797–1801, awansował na kapitana. W składzie 3. półbrygady polskiej (213. półbrygady francuskiej) został 14 V 1802 wysłany na San Domingo. Tu wyróżnił się w lipcu 1803 podczas ewakuacji okręgu Jérémie, za co został mianowany podpułkownikiem. Następnie przedostał się na Florydę, poczem powrócił do Francji; w stopniu podpułkownika był w II połowie 1804 szefem stacjonującego w Paryżu batalionu zagranicznego korsykańskiego. W 1805 służył, w stopniu kapitana, w 1. pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowym Republiki Włoskiej. 17 VI 1807 wstąpił do 5. pułku piechoty Księstwa Warszawskiego, od 9 II 1808 służył w 6 pułku piechoty a 21 VII 1809 został grossmajorem 17. pułku piechoty. Brał udział w kampaniach 1807 i 1809. W sierpniu 1812 był awansowany na pułkownika i dowodził 3. pułkiem piechoty; w kampanii 1812–1813 walczył m.in. pod Smoleńskiem i Możajskiem, następnie bronił twierdzy Modlin, a po jej kapitulacji dostał się do niewoli rosyjskiej. Zwolniony z niej 14 IV 1814, dowodził w 1814 kadrami województwa płockiego i bydgoskiego, potem radomskiego. Do armii Królestwa Polskiego wstąpił 20 I 1815 i w stopniu pułkownika dowodził 8. pułkiem piechoty liniowej; 28 X 1818 awansował na generała brygady i został dowódcą 2 Brygady 2 Dywizji Piechoty. W 1824 był członkiem 5-osobowego kompletu Sądu Wojennego Nawyższego w procesie oskarżonych o przynależność do Wolnomularstwa Narodowego. W Nocy Listopadowej jako zdecydowanie przeciwdziałający poczynaniom powstańców został zastrzelony przez żołnierzy 5. pułku piechoty liniowej.

Był członkiem loży „Les Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Cap Français (San Domingo), a po powrocie do Francji w 1804, w stopniu mistrza, loży „La Colombe" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu; 3 VII 1805 przyłączył się (afiliował) do loży „Frères unis" (Wielki Wschód Włoch; Mediolan) przy 1. pułku piechoty liniowej polskiej, wtedy w Ankonie. Z czasem – przed połową 1814 – osiągnął 7. stopień wtajemniczenia obrządku francuskiego (kawaler różanego krzyża) i należał do loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

Kipa, s. 13–14; AGAD, KSN 833, s. 95; KSN 847, protokół posiedzenia 28 VII 1814; B Nat., FM²58 bis.

Bogdański Alfred.

W połowie 1816 był członkiem, w stopniu 7. obrządku francuskiego (kawaler różanego krzyża), loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu; obecny 19 VI 1816 na posiedzeniu loży „Świątynia Izys" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie.

AGAD, KSN 840, s. 48.

Bogorski (Bogurski) Piotr (1769 Rzężawy, Płockie – po 1828), żołnierz wojska Rzeczypospolitej, powstaniec kościuszkowski, legionista.

W młodości przygotowywał się w Mławie do pracy w palestrze, naukę kontynuował przy trybunale w Piotrkowie. W 1792 wstąpił do brygady kawalerii narodowej wielkopolskiej, potem mieszkał w Płockiem (będącym w wyniku II rozbioru pod panowaniem pruskim). W 1794 był więziony przez Prusaków, zwolniony przedostał się do Warszawy i tu był uczestnikiem kwietniowej insurekcji, następnie oficerem w brygadzie *Jana Henryka Dąbrowskiego*. Powstanie ukończył w randze porucznika kawalerii narodowej po czym powrócił w Płockie. W 1802 przeniósł się do Kobryńskiego (Polesie), gdzie nabył majątek ziemski, a 1805–1808 był asesorem sądu grodzkiego następnie apelacyjnego w Kobryniu. Tu, po wkroczeniu w 1812 wojsk francuskich i polskich, opowiedział się po stronie Napoleona i 8 VII 1812 został wybrany z powiatu Kobryń na delegata do Konfederacji Generalnej Królestwa Polskiego. Następnie, wraz z cofającym się wojskiem, przez Warszawę, Kraków i Drezno, dotarł do Paryża. Tu – za pośrednictwem wolnomularza rosyjskiego Nikołaja Nikolewa nawiązał stosunki z posłem rosyjskim we Francji, Karolem Pozzo di Borgo, i został jego agentem. W 1815, opublikował w Paryżu – już po kongresie wiedeńskim – broszurę *Polak do współrodaków z okazji przywrócenia Królestwa Polskiego*. Atakował w niej Napoleona i propagował orientację rosyjską. Wiosną 1816 powrócił do Warszawy, potem zamieszkał w Grodnie, został sędzią ziemskim. W 1828 był przesłuchiwany przez Nikołaja Nowosilcowa w związku z podejrzeniem niektórych działaczy rozwiązanego wolnomularstwa polskiego o powiązania z konspiracją polityczną (sprawa Walentego Wilkoszewskiego); aresztowania uniknął, dał tylko pisemne zobowiązanie, że zachowa w tajemnicy wszystko o czym była mowa na przesłuchaniach.

Do wolnomularstwa został przyjęty w 1808 w loży „Amalia Doskonałości" (Loża Prowincjalna Wielkiego Księstwa Warszawskiego w Płocku, podległa Grosse National-Mutter-Loge in den Preussischen Staaten, genannt zu den drei Weltkugeln; Berlin) W Paryżu był członkiem loży „Le Phoenix" (Wielki Wschód Francji), 23 II 1816 nadano mu w Radzie Najwyższej Amerykańskiej (<odłam Germain Haqueta> przy Wielkim Wschodzie Francji) w Paryżu 33. stopień wtajemniczenia obrządku szkockiego, następnie brał udział w przeszczepianiu tego obrządku na teren

Królestwa. Przed 1820 przyłączył się (afiliował) do loży „Przyjaciele Ludzkości" (Wielki Wschód Polski) w Grodnie.

M–Ł, poz. 235; L. Hass, *Wolnomularze i loże wolnomularskie Płocka (1803–1821)*, „Rocznik Mazowiecki" t. VII (1979), s. 115; *Suprême Conseil*, s. 24. AGAD, KSN 826, 119; KSN 847, s. 269.

Bogusławski Ferdynand (1759–20 VII 1819), powstaniec kościuszkowski, legionista, oficer armii Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego.

W powstaniu kapitan, następnie major kawalerii; 2 I 1797 mianowany kapitanem III batalionu Legii, ranny 26 III i 5 IV 1799, 1802 adiutant major Legii Włoskiej, z 2. półbrygadą polską (114. półbrygada piechoty liniowej francuskiej) wysłany w styczniu 1803 na San Domingo. W 1805 kapitan 1 pułku piechoty polskiej posiłkowego Republiki Włoskiej, 10 III 1807 przeszedł do armii Księstwa i został szefem batalionu 6. pułku piechoty, 6 IX 1809 awansował na majora. Brał udział w kampanii 1809; 18(27) I 1813 został przeniesiony, jako pułkownik (z żołdem majora), do Korpusu Weteranów i Inwalidów i mianowany jego dowódcą. W związku z wycofaniem się wojska polskiego z Warszawy otrzymał 3 II 1813 rozkaz pozostania w niej wraz z Korpusem.

W 1801 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „Saint Louis de la Charité" (Wielki Wschód Francji) w Châlons-sur-Marne (departament Marne), w 1805 – w stopniu 4. – loży w Monopoli (w pobliżu Bari, południowe Włochy); 4 II 1814 afiliował do loży „Świątynia Izys" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie.

AGAD, KSN 833, s. 173; KSN 841, lp. 371.

Bośniacki Aleksander Ludwik (24 II 1784 Białozimce, Wołyń – po 6 XII 1812), podoficer szwoleżerów.

Do 1 kompanii szwoleżerów gwardii był przyjęty 7 VI 1807, kiedy została utworzona; 28 V 1809 mianowany brygadierem 2. kompanii, 17 X zdegradowano go do szeregowca. Ponownie awansowany 15 XI 1811 na brygadiera szwoleżerów, 1 VIII 1812 został wachmistrzem 8. kompanii. Brał udział w kampanii 1809 (m.in. w bitwie pod Wagram), następnie w Hiszpanii i w 1812 w Rosji. Zaginął 6 XII 1812 pod Wilnem.

W 1810–1811 był członkiem, w stopniu czeladnika, loży „Les Amis réunis" (Wielki Wschód Francji) w Poitiers (departament Vienne).

B Nat., FM²353.

Bóbr-Piotrowski..., zob. **Piotrowski-Bóbr...** .

Brenn Erazm-Edward, oficer armii Księstwa Warszawskiego.

25 IX 1811 był mianowany porucznikiem drugim baterii posiłkowej artylerii pieszej, 31 I 1812 awansował na porucznika pierwszego, a 1 IV 1812

został przeniesiony do artylerii pieszej. Uczestnik kampanii 1812 i 1813. W początkach 1814 powrócił do Warszawy.

Przed 1814 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „Napoléon Josephine des Amis réunis" (Wielki Wschód Francji) w Moguncji (Niemcy); 4 II 1814 przyłączył się (afiliował) do loży „Świątynia Mądrości" w Warszawie, w 1820 był członkiem nieczynnym loży „Świątynia Izys" (obie – Wielki Wschód Polski) w Warszawie.

M–Ł, poz. 4496; AGAD, KSN 841, lp. 360.

Brocki Aleksander (4 VI 1784 Ryglice, pod Tuchowem, Tarnowskie – 1836), oficer armii Księstwa Warszawskiego.

Wstąpił 1 I 1807 do warszawskiej Gwardii Honorowej; 15 VI tr. mianowany podporucznikiem 1. pułku szwoleżerów gwardii, awansował 4 X 1808 na porucznika, a 17 II 1811 na kapitana, odbył kampanie 1807, następnie walczył w Hiszpanii; 15 III 1810 został mianowany kawalerem Cesarstwa. Podczas kampanii 1812 został 25 września wzięty do niewoli rosyjskiej pod Woronowem. Zwolniony z niej do armii nie powrócił. W Królestwie był radcą stanu i dyrektorem generalnym w Komisji Rządowej Przychodów i Skarbu.

W 1810 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

B Nat., FM²106, doss. 3.

Bronikowski-Oppeln Mikołaj Deodatus Kajetan (6 I 1767–23 I 1817 Warszawa), oficer wojska pruskiego i Rzeczypospolitej, powstaniec kościuszkowski, oficer armii francuskiej i Księstwa Warszawskiego.

Do 1782 uczył się w szkole wojskowej w Berlinie, 1786 w stopniu porucznika wstąpił do nowoutworzonego 14. pułku piechoty i jeszcze w tr. awansował na kapitana. W 1792 przeszedł do wojska Rzeczypospolitej, wziął udział w wojnie polsko-rosyjskiej i awansował na majora gwardii pieszej koronnej; w powstaniu latem 1794 bronił Wilna, w sierpniu awansował w Warszawie na generała, zaś w połowie września wspierał *Jana Henryka Dąbrowskiego* w wyprawie do Wielkopolski. Po upadku powstania podróżował po Europie, 1809 wziął udział w bitwie pod Raszynem, w maju tr. został wysłany do kwatery głównej Cesarza, wziął udział w bitwie pod Wagram (5–6 VII 1809), bezpośrednio po niej zaczął organizować Legię II Nadwiślańską i 17 VI tr. został mianowany jej dowódcą. Ostatecznie II Legia weszła w skład już istniejącej Legii Nadwiślańskiej, zaś Bronikowski następnie walczył w Hiszpanii jako generał 1. brygady 1. dywizji piechoty Armii Aragonii. Wiosną 1812 powrócił do Francji. Zaliczony do armii Księstwa, wziął udział w kampanii rosyjskiej 1812 (był gubernatorem Mińska), w niemieckiej 1813 był generałem dowodzącym wojskami francuskimi i polskimi w twierdzy w Wittenbergu; 19 X 1813 wzięty do niewoli w bitwie pod

Lipskiem. Pozwolono mu wrócić do domu. Udał się do Francji i 24 V 1814 złożył przysięgę wierności Ludwikowi XVIII. Potem – na własną prośbę – został zdymisjonowany z armii francuskiej.

Przed 1792 był członkiem loży „Świątynia Mądrości" (Wielki Wschód Królestwa Polskiego i Wielkiego Księstwa Litewskiego) w Poznaniu; w 1811, w stopniu 7. obrządku francuskiego (kawaler różanego krzyża), należał do loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

M–Ł, poz. 316; B Nat., FM²106, doss. 3.

Brykczyński Godefroi-Godfryd (15 XI 1791 Poznań – ...), oficer.

Był porucznikiem 1. pułku Legii Nadwiślańskiej.

W 1815 był w stopniu „écossais", członkiem zamiejscowym loży „Saint Jean de Jérusalem" (Wielki Wschód Francji) w Nancy (Lotaryngia).

B Nat., FM²320.

Brzechffa (Brzeffa) Franciszek (2 XII 1770 Poznań–1828), oficer Legionów Polskich i armii Księstwa Warszawskiego.

W 1799 kapitan jazdy Legionów, 1805 – 1. pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowego Republiki Włoskiej; 3 VIII 1807 został dowódcą szwadronu 6. pułku ułanów Księstwa; w kampanii 1809 na czele spieszonych ułanów i piechoty wszedł do twierdzy w Zamościu. 20 III 1810 awansował na majora 12. pułku ułanów i jako jego dowódca brał udział w kampanii 1812; 14 I 1813 przeniesiony do 17. pułku ułanów, 1 III tr. mianowany pułkownikiem. Z wojska został zwolniony 28 X 1816.

Członek loży w Livorno, na przełomie 1803–1804 był, w stopniu „sublime écossais", członkiem założycielem loży „L'Union" (Wielki Wschód Włoch; Mediolan) przy 1. pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowym.

Mościcki, s. 36.

Burczyński Jan Antoni (ok. 1780–...), szlachcic, duchowny.

W 1812 (i wcześniej) był proboszczem w Regnowie (koło Rawy).

W 1812 był członkiem, w stopniu ucznia, loży „Friedrich zum goldenen Zepter" (Grosse National-Mutter-Loge in den Preusischen Staaten, genannt zu den drei Weltkugeln; Berlin) we Wrocławiu.

Namentliches 1813, s. 58, lp. 128.

Cerbes Théodore

W 1815 przebywał w Królestwie.

9 IV 1815 został mianowany przedstawicielem w Warszawie utworzonego tegoż dnia w Paryżu „Conseil Général des Sages Grand-Maîtres ad vitam, 90e et dernier Grade" Zakonu Mularskiego Wschodniego Misraïm. Później – przed 1822 – był wielkim komandorem tego Zakonu na Francję.

Status des Chevaliers defenseurs de la Franc-Maçonnerie Universelle et Tableau des Membres de cette Chevalerie, Paris 1867, s. 4; M. Monreau, *Les secrets hermétiques de la Franc-Maçonnerie et les rites de Misraîm et Memphis*, Paris 1989, s. 47.

Chaudoir Stanisław (6 V 1787 Warszawa–20 VIII 1858 Iwnica, koło Żytomierza), kupiec i urzędnik, Warszawa i Ukraina.

Potomek francuskiej rodziny, osiadłej w XVIII w. w Warszawie, która tytuł baronowski otrzymała w 1814 od króla bawarskiego. Początkowo był kupcem w Warszawie, od 1819 przebywał w Paryżu. Później zamieszkał na Ukrainie, w 1834–1851 był obwodowym inspektorem szkół powiatowych w guberni kijowskiej i podolskiej, a od 1843 również członkiem kijowskiej rządowej komisji do badania akt dawnych; w 1851 zwolniony ze służby w randze radcy kolegialnego. W ciągu wielu lat zarządzał – wybrany przez szlachtę guberni wołyńskiej – oddziałem Państwowego Banku Handlowego. Był właściciele jednej z najsłynniejszych w Europie kolekcji numizmatycznej, zbioru brązów, galerii obrazów i gabinetu sztychów (łącznie 30 tys. jednostek) oraz biblioteki (40 tys. tomów). Zajmował się archeologią i numizmatyką, opublikował na ten temat kilka prac za co w 1836 został członkiem-korespondentem Cesarskiej Akademii Nauk w Petersburgu i był przez nią wyróżniony nagrodą Pawła Diemidowa.

W 1818–1819 był, w stopniu mistrza, członkiem loży „Bouclier du Nord" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie, w 1820, w stopniu 7. obrządku francuskiego (kawaler różanego krzyża) kapituły „L'Espérance" (Rada Najwyższa Obrządków – Wielki Wschód Francji) w Paryżu, a 15 VI 1820 nadano mu stopień 32. obrządku szkockiego (kawaler kadosz) w Radzie Najwyższej Amerykańskiej (<odłam Germain Hacqueta> przy Wielkim Wschodzie Francji) w Paryżu.

M–Ł, poz. 4542; Sekta, s. 554; *Suprême Conseil*, s. 37; B Nat., FM²75.

Chłopicki Józef Grzegorz (19 III 1770 Kapustynie, Wołyń – 30 IX 1854 Kraków), żołnierz wojska Rzeczypospolitej, legionista, oficer armii francuskiej i Królestwa Polskiego, dyktator powstania listopadowego.

Od 14 VIII 1787 służył w 12. regimencie pieszym Rzeczypospolitej, jeszcze w 1787 przeszedł do armii carskiej i uczestniczył w kampanii tureckiej; 1790 powrócił do wojska Rzeczypospolitej, 29 III 1791 awansował na chorążego, brał udział w wojnie 1792, a po jej zakończeniu został wcielony do armii carskiej. Po wybuchu powstania 1794 przedostał się do Warszawy, walczył w korpusie Ponińskiego w stopniu kapitana. W Legii Włoskiej od 20 IV 1797, kapitan i od 14 V tr. szef batalionu. Następnie w 1. pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowym Republiki Włoskiej, od 11 VI 1807 jego dowódca, pułkownik. Później dowódca Legii Nadwiślańskiej w Hiszpanii, 18 VII 1809 awansowany na generała brygady w Armii

Aragonii. Uczestnik kampanii 1797–1801, 1805, 1806, 1807, 1808–1812 (w Hiszpanii). Brał udział w kampanii rosyjskiej 1812, a po powrocie z Moskwy do Księstwa pozostawał bez przydziału, 31 XII 1813 otrzymał dymisję na własną prośbę. W armii Królestwa 18 V 1814 awansował na generała dywizji, dowodził 1 dywizją piechoty, 28 X 1818 został zdymisjonowany. W powstaniu 5 XII 1830–17 I 1831 dyktator, następnie doradca gen. Michała Radziwiłła, od 22 II 1831 był dowódcą pierwszej linii. Ranny w bitwie pod Grochowem (25 II 1831), w której dowodził stroną polską, w kilka dni później wyjechał do Krakowa.

W 1805, w stopniu „sublime écossais", piastował godność przysposobiciela („brata strasznego") w loży „L'Union", następnie wielkiego kontrolera w loży „Frères unis" – obie to loże polowe przy 1. pułku piechoty liniowej polskiej (Wielki Wschód Włoch; Mediolan).

Kipa; Mościcki, s. 36.

Chłusowicz Józef Jerzy (19 III 1776 Krynki, koło Grodna bądź 23 III 1772 w Słonimiu – po 1830 na Syberii), powstaniec kościuszkowski, legionista, oficer armii francuskiej i Królestwa Polskiego.

W kampanii 1792 towarzysz kawalerii narodowej, w powstaniu podporucznik; w 1797 podporucznik, od 1798 porucznik Legii Włoskiej, 1799 awansował na kapitana. W 1804 we Wrocławiu pielęgnował chorego Józefa Wybickiego. W 1805 znów we Włoszech, w 1. pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowym Republiki Włoskiej. Od 1 VII 1807 szef batalionu 1. pułku piechoty Legii Polsko-Włoskiej (później przekształconej na Legię Nadwiślańską), z nią wysłany do Hiszpanii, gdzie brał udział w kampanii 1808–1811; w 1810 major-komendant, 1811 awansował na pułkownika 2. pułku piechoty Legii. Był uczestnikiem kampanii 1812, dostał się do niewoli rosyjskiej. W armii Królestwa był szefem sztabu I dywizji piechoty, następnie został przydzielony do poselstwa rosyjskiego w Madrycie, skąd był przeniesiony do poselstwa rosyjskiego w Paryżu. W 1824 aresztowany w Warszawie i osadzony w Pałacu Brühlowskim, potem żył na Syberii.

W kwietniu 1805 był, w stopniu czeladnika, członkiem loży „L'Union" (Wielki Wschód Włoch; Mediolan) przy 1. pułku piechoty liniowej polskiej; nie później niż w 1809 nadano mu stopień kawalera różanego krzyża i był członkiem loży i kapituły „Famille unie" (Wielki Wschód Francji) w Sedanie. W 1809 piastował w kapitule godność mistrza obrzędów. Do obu placówek w Sedanie należał w 1810–1811 jako członek zamiejscowy.

Mościcki, s. 37; B Nat., FM²416.

Cichocki Michał Mikołaj (25 IX 1770 Warszawa – 5 V 1828 Warszawa), żołnierz wojska Rzeczypospolitej, powstaniec kościuszkowski, oficer armii Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego.

Był synem króla Stanisława Augusta Poniatowskiego i Marianny Iwańskiej (następnie żony Jana Cichockiego), 1785–1790 w stopniu podchorążego uczył się w szkole artylerii przy Korpusie Artylerii Koronnej. Następnie awansował na podporucznika kompanii artylerii w Kamieńcu Podolskim. W toku wojny 1792 został porucznikiem i kapitanem, a w 1793 podał się do dymisji. W powstaniu służył w sztabie gen. Stanisława Mokronowskiego, awansował na podpułkownika i pułkownika. Po klęsce powstania pozostał w kraju, 1798–1806 był w gronie domowników ks. Józefa Poniatowskiego. W 1806 wstąpił do powstającego wojska Księstwa, został przydzielony – w stopniu pułkownika – do Ministerium Wojny (bez żołdu). W czerwcu 1809 mianowany komendantem placu w Lublinie i oficerem komplementacyjnym przy dowództwie rosyjskiego korpusu posiłkowego. Następnie był przeniesiony do sztabu głównego, 23 IX 1809 awansowany na generała brygady. W marcu 1810 otrzymał nominację na dowódcę 9 pułku piechoty, wraz z którym 1810–1812 walczył w Hiszpanii. Z nim uczestniczył też w końcowej fazie kampanii rosyjskiej 1812. Z resztkami pułku wycofał się wespół z korpusem *Jana Henryka Dąbrowskiego* do Niemiec. Tu od lipca 1813 dowodził 4. pułkiem piechoty, był ranny w bitwie pod Lipskiem (16–19 X 1813). Jeszcze w 1813 przekroczył Ren, lecz dalszego udziału w wojnie już nie brał. Potem powrócił do Królestwa i od 1815 do śmierci był dowódcą 3. Brygady 1. Dywizji piechoty.

Do wolnomularstwa został przyjęty w 1801 w loży „Zum goldenen Leuchter" (Grosse Landesloge der Freimaurer von Deutschland; Berlin) w Warszawie; od 25 V 1805 był członkiem loży „Świątynia Mądrości" <nazwa niemiecka – „Zum Tempel der Weisheit"> (Grosse Landesloge...); później, w stopniu 4., loży „Saint Jean de Jérusalem" (Wielki Wschód Francji) w Nancy, w 1815 – członkiem zamiejscowym. W Warszawie należał do loży „Bracia Polacy Zjednoczeni", następnie do loży „Jedność Słowiańska" (obie Wielki Wschód Polski), w 1821 miał 6. stopień wtajemniczenia.

M–Ł, poz. 425; Sekta, s. 281, 309, 580; B Nat., FM²320.

Cylwikowski Johannes (Jan?), Białystok, Bydgoszcz.

Przed 1806 zamieszkały w Halle, 1806–1810 w Białymstoku, gdzie był profesorem Instytutu Nauczycielskiego, następnie w Bydgoszczy urzędnik skarbowy.

W 1805–1811 był członkiem loży „Zu den drey Degen" (Grosse National-Mutter-Loge in den Preussischen Staaten, genannt zu den drei Weltkugeln; Berlin) w Halle, w 1805 w stopniu ucznia, następnie – czeladnika.

Verzeichnis der Mitglieder der Loge zu drey Degen in Halle vom Jahr... (druki z lat 1805–1811).

Czechowski Marcin, żołnierz Legionów Polskich.

W początkach 1805 służył w 1. pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowym Republiki Włoskiej.

W kwietniu 1805 był „bratem-służącym" w loży „L'Union" (Wielki Wschód Włoch; Mediolan) przy 1. pułku piechoty liniowej polskiej.

Mościcki, s. 38.

Czekierski Józef (18 III 1777 Warszawa – 10 VIII 1827 Marienbad <Mariánské Laźně, Czechy), lekarz-chirurg.

W 1794 ukończył dwuletnią szkołę chirurgii wojskowej w Warszawie i w powstaniu był kompanijnym chirurgiem w lazarecie gwardii koronnej. Od 1796 studiował medycynę w Berlinie, doktorat obronił we Frankfurcie nad Odrą; po powrocie do Warszawy został 1801 mianowany wykładowcą w szkole położniczej (był nim do 1817). W 1809 organizator Wydziału Akademii Nauk Lekarskich, wykładał na nim w 1811 chirurgię i położnictwo, w 1812 – choroby weneryczne; 7 III 1810 był mianowany członkiem Rady Ogólnej Lekarskiej. Po wybuchu wojny 1812 zorganizował w Warszawie lazaret dla żołnierzy dotkniętych szkorbutem, w 1816 został zatwierdzony na stanowisko lekarza Zamku Królewskiego. W otwartym 1817 Uniwersytecie Królewskim Warszawskim otrzymał katedrę, lecz już 27 V tr. zgłosił dymisję i zajął się praktyką prywatną. Był wynalazcą wielu narzędzi operacyjnych, pod koniec 1820 współzałożycielem i jednym z najczynniejszych członków Towarzystwa Lekarskiego Warszawskiego, w 1827 – kilka miesięcy przed śmiercią – został przyjęty do Towarzystwa Warszawskiego Przyjaciół Nauk.

Był członkiem, w stopniu ucznia, loży „Zu den drei goldenen Schlüsseln" (Grosse Landesloge der Freimaurer von Deutschland; Berlin) w Berlinie; 17 VIII 1804 w stopniu czeladnika przeszedł (afiliował) do loży „Zum goldenen Leuchter" (Grosse Landesloge...) w Warszawie, z niej zaś 30 IX 1805 do loży „Świątynia Mądrości" <nazwa niemiecka – „Zum Tempel der Weisheit> (Grosse Landesloge...) w Warszawie.

M–Ł, poz. 531; AGAD, KSN 841, lp. 41; BN, BOZ, 1760/2, k. 230, lp. 20; k. 269, lp. 56; k. 270 v.

Darowski Soter (22 IV 1776 Kraków – 1816), ziemianin, Krakowskie.

W początkach 1804 był, w stopniu 6., członkiem loży i kapituły „L'Age d'Or"(Wielki Wschód Francji) w Paryżu. Członek-wznowiciel 1 III 1810 loży „Przesąd Zwyciężony" (Wielki Wschód Narodowy, od 1 III 1812 Wielki Wschód Polski) w Krakowie i jej przewodniczący do śmierci w 1816.

M–Ł, poz. 565; Wilkoszewski, s. 67; AGAD, AmP VIII-8/6; KSN 833, s. 25; B Nat., FM²31 bis; FM²32.

Daszewski Franciszek (3 XII 1787 – 29 XII 1852), oficer wojsk francuskich, następnie armii Królestwa Polskiego.

Podoficer 1. pułku Legii Nadwiślańskiej, awansował 7 XI 1811 na porucznika 19 pułku piechoty. Od 1815 w armii Królestwa w stopniu kapitana, został 18 XII 1820 podpułkownikiem pułku grenadierów gwardii, był majorem placu Warszawy. W powstaniu listopadowym od 16 I 1831 w Komisariacie Ubiorczym komisarz przy magazynie efektów, 7 II tr. oddany do dyspozycji gen. Józefa Weyssenhoffa, 6 III do pomocy gen. Janowi Malletskiemu w urządzaniu budynków szpitalnych, od 15 VII był dyrektorem Szpitala Ujazdowskiego. Po kapitulacji Warszawy pozostał w niej, stawił się przed Komisją Rządową Wojny i ponowił przysięgę wierności carowi. Następnie był zatrudniony w Szpitalu Ujazdowskim, a w 1838 otrzymał szlachectwo (z tytułu posiadanego stopnia oficerskiego).

Był członkiem, w stopniu mistrza, loży w Paryżu, 27 V 1816 brał udział w charakterze gościa na posiedzeniu loży „Świątynia Izys" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie, w 1821 był członkiem loży „Świątynia Minerwy" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie.

M–Ł, poz. 566; AGAD, KSN 840, s. 29.

Dąbrowski [Dombrowski] Aleksander (27 XII 1787 Kamieniec Podolski – ...).

W 1825 w armii francuskiej szef batalionu na połowie żołdu.

W 1825 był, w stopniu mistrza, członkiem loży „Union de Famille" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

B Nat., FM²125.

Dąbrowski Jan Henryk (2 lub 29 VIII 1755 Pierzchowice, koło Bochni – 6 VI 1818 Winnagóra, koło Środy), generał, twórca Legionów.

Od 1770 ochotnik w wojsku saskim w stopniu chorążego, 1777 porucznik, 1789 rotmistrz; 1792 przeszedł do wojska Rzeczypospolitej, mianowany wicebrygadierem kawalerii narodowej. W powstaniu kościuszkowskim uczestniczył w obronie Warszawy, za co awansował na generał-lejtenanta, następnie na czele korpusu wyruszył do Wielkopolski, dotarł do Gniezna i zdobył Bydgoszcz. Jesienią 1796 przybył do Paryża i zaproponował rządowi francuskiemu utworzenie Legionów Polskich, a 9 I 1797 podpisał w Mediolanie z rządem lombardzkim powołujące je układ. Na czele I Legii walczył w kompanii 1799; 1803–1806 był generalnym inspektorem kawalerii Republiki Włoskiej. W 1806, na wezwanie Napoleona, zorganizował w Wielkopolsce powstanie przeciwko Prusom, był mianowany dowódcą pospolitego ruszenia, następnie III dywizji wojsk polskich, uczestniczył w kampanii 1807. W 1809 po wtargnięciu wojsk austriackich do Księstwa Warszawskiego, przybył do Warszawy i wziął udział w reorganizacji wojsk Księstwa, następnie w ofensywie w Galicji. W kampanii 1812 dowodził XVII dywizją,

walczył pod Berezyną, 1813 uczestnik bitwy pod Lipskiem. Po śmierci ks. Józefa Poniatowskiego objął 28 X tr. naczelne dowództwo wojsk polskich, od 1814 przebywał we Francji. Po powrocie 1815 do kraju został członkiem Komitetu Wojskowego kierowanego przez w. ks. Konstantego, zreorganizował wojsko polskie. W Królestwie Polskim mianowany senatorem-wojewodą, przebywał jednak głównie w swoich dobrach w Wielkopolsce.

Był we Włoszech aktywnym wolnomularzem, na podstawie artykułu IV umowy połączeniowej z 22 VI 1805 Wielkiego Wschodu Włoch (Mediolan) i Wielkiego Wschodu przy Dywizji Wojska Królestwa Włoskiego w Królestwie Neapolu nadano mu wyższy stopień wtajemniczenia, kawalera kadosz, i piastował godność I przysposobiciela (eksperta) Wielkiej Loży Symbolicznej (zjednoczonego) Wielkiego Wschodu Włoch oraz przysposobiciela jego Wielkiej Kapituły Generalnej; 8 I 1808 był członkiem założycielem loży „Francuzi i Polacy Zjednoczeni" <nazwa francuska – „Les Français et Polonais réunis"> (Wielki Wschód Francji) w Poznaniu, był członkiem honorowym loży „Piast" (Wielki Wschód Narodowy) w Poznaniu i – po 1813 – loży „Zum bekränzten Kubus" (Grosse National-Mutter-Loge in den Preussischen Staaten, genannt zu den drei Weltkugeln; Berlin) w Gnieźnie.

M–Ł, poz. 579; Namentliches 1817, s. 143; P.. Sòriga, *La Società segrete, l'emigrazione politica e i primi moti per l'indipendenza*, Modena 1942, s. 94–95; E. Stolper, *Contributo allo studio della massoneria italiana nell'era napoleonica*, „Rivista Massonica" 1977, nr 4, s. 220; B Nat., FM²582.

Dembiński Feliks Antoni (29 V 1771 Kraków – po 1848), oficer polski i francuski.

Wstąpił 1 IX 1786 jako kadet do pułku szwoleżerów armii austriackiej, 1788 awansował na podporucznika, 1 XII 1790 na porucznika, uczestnik kampanii tureckich 1787–1788, 1790; 1792 przeszedł do wojska Rzeczypospolitej, został majorem kawalerii. W 1794 zgłosił się do służby w wojsku francuskim, był ochotnikiem w 7. pułku dragonów, 1796 podporucznikiem, uczestniczył w kampaniach 1794–1797 (1796 w wyprawie do Irlandii). W 1799 w niewoli austriackiej, następnie znów w armii francuskiej. 1804 wziął dymisję, powrócił do kraju, 1806 formował w Sieradzu 2. pułk kawalerii narodowej (następnie przemianowany na 4. pułk strzelców konnych, 23 1807 major. Uczestnik kampanii 1809, pod jej koniec dowódca 4. pułku jazdy galicyjsko-francuskiej (przemianowany na 10. pułk huzarów). W Legii Nadwiślańskiej komendant zakładu we Francji 7. pułku ułanów, szef szwadronu. Po 1815 zamieszkał w Paryżu jako oficer na reformie z połową pensji.

W 1811 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

B Nat., FM²106, doss. 3.

Dembowski ..., pułkownik. <nie był nim ani Jan, ani Konstanty Dembowski>.

W początkach 1818 był członkiem, w stopniu 32. obrządku szkockiego, Izby (Chambre) Rady Najwyższej Wysp Francuskich Ameryki w Paryżu.

AGAD, AmP VIII-8/14, VIII-8/19 (podpis na dyplomie *Artura Potockiego*).

Dembowski (Dębowski) Jan (1770 Lublin – 1823), powstaniec kościuszkowski, legionista, oficer włoski.

W latach Sejmu Czteroletniego sekretarz Ignacego Potockiego, działacz Kuźnicy Kołłątajowskiej, następnie polski jakobin, członek sprzysiężenia powstańczego; w powstaniu za uczestnictwo w wieszaniu zdrajców w Warszawie (28 VI 1794) skazany na $1^1/_2$ roku więzienia. Od 1796 we Włoszech, w Legionach Polskich kapitan i szef baonu, 1797–1802 adiutant *Jana Henryka Dąbrowskiego*. Od 8 III 1802 w wojsku włoskim, 1803 szef sztabu przy dywizji gen. Giuseppe Lechi'ego (w Królestwie Neapolu); jesienią 1806 dyrektor w Ministerstwie Wojny (Mediolan); od września 1808 do listopada 1810 szef sztabu 2. dywizji włoskiej Pino, w Hiszpanii, następnie znów we Włoszech, mianowany generałem brygady. W kampanii 1812 dowódca brygady 15. dywizji Pino, 15 IX tr. wkroczył do Moskwy; z niedobitkami brygady 27 XII tr. dotarł do Kwidzynia. Od 1813 w stanie spoczynku.

W czerwcu 1804 był członkiem, w 15. stopniu wtajemniczenia, loży „La Providenza" (Wielki Wschód Francji) przy 1. pułku włoskim, wtedy w Królestwie Neapolu; od sierpnia piastował w niej godność I dozorcy. Od sierpnia 1805 I wielki dozorca nowoutworzonego Wielkiego Wschodu Włoch w Mediolanie.

B Nat., FM²21, k. 22, 24, 26.

Deron [Deroń?] Józef [Kune?] (1766 Warszawa – ...), były wojskowy, Paryż.

<Prawdopodobnie w powstaniu kościuszkowskim oficer wyższy batalionu, złożonego wyłącznie z wyznawców religii mojżeszowej, którego dowódcą był Berek Joselewicz>, w 1810 mieszkał w Paryżu.

W październiku 1810 członek, w stopniu kawalera różanego krzyża, kapituły „Le Phoenix" (Rada Najwyższa Amerykańska <odłam Germain Hacqueta. – Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

B Nat., FM²93.

Dobrogoyski Ignacy (26 VII 1772 Leśniewo, koło Gniezna – koniec IV 1825 Zamość), oficer wojska Rzeczypospolitej, armii Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego.

W 1788 kadet w 6. pułku piechoty, 12 XII 1791 awansował w nim na podporucznika, brał udział w wojnie polsko-rosyjskiej 1792; w 179 porucz-

nik. W stopniu kapitana wstąpił w grudniu 1806 do 8. pułku piechoty, w maju 1809 został szefem batalionu 16. pułku piechoty, uczestniczył w kampanii 1809 i 1812. Awansował 18 I 1813 na majora 4. pułku piechoty, odbył kampanię 1813 w Niemczech i – w 1. pułku Legii Nadwiślańskiej – w 1814 we Francji. W II połowie 1814 z nim powrócił do kraju, 4 II 1815 awansował na podpułkownika 4. pułku strzelców pieszych, 4 VI 1817 przeszedł na reformę, a maju 1818 – na własną prośbę – otrzymał dymisję; zamieszkał w majątku Leśniewo, koło Gniezna, następnie w Warszawie. Tu w grudniu 1819 został przyjęty do 3. stopnia wtajemniczenia Wolnomularstwa Narodowego, utworzył jego lożę w Kaliszu i działał na rzecz jego rozkrzewienia w Wielkopolsce. Po jego samorozwiązaniu w 1821 odegrał ważną rolę w powołaniu do życia wiosną 1821 tajnego Towarzystwa Patriotycznego. Od 1822 więziony w sprawie Wolnomularstwa Narodowego, wyrokiem Sądu Wojskowego Najwyższego w zastępstwie Sądu Sejmowego z 14 VI 1824 został skazany na 6 lat twierdzy (ułaskawienie Aleksandra I zmniejszyło wyrok o 2 lata). Zmarł w więzieniu w Zamościu.

W 1815 był, w stopniu „ecossais", członkiem zamiejscowym loży „Saint Jean de Jérusalem" (Wielki Wschód Francji) w Nancy (Lotaryngia), w 1820 – w stopniu mistrza – loży „Bracia Polacy Zjednoczeni" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie.

M–Ł, poz. 646; B Nat., FM²320.

Dombrowski Jan, oficer Legii Nadwiślańskiej.

Na początku 1818 był członkiem, w stopniu ucznia, loży „Famille unie" (Wielki Wschód Francji) w Sedanie; w charakterze brata-odwiedzającego 20 IV 1818 wziął udział w posiedzeniu loży „Świątynia Izys" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie.

AGAD, KSN 840, s. 188.

Doszedarski [?] Jan Fryderyk (24 XII 1770 Warszawa – ...), doktor medycyny.

Przypuszczalnie wyznawca religii mojżeszowej, po ukończeniu studiów medycznych był praktykującym lekarzem. W 1789 przebywał w Moskwie, potem prawdopodobnie w Szwecji, 1799 na Wyspach Brytyjskich, 1805–1807 w Niemczech, 1807 na Kubie. Odtąd też stał się mieszkańcem Półkuli Zachodniej. W 1813 (jeśli nie wcześniej) osiadł na stałe w Nowym Orleanie (stan Luizjana).

Do wolnomularstwa został przyjęty 17 XI 1789 w Moskwie, gdzie 17 XII tr. nadano mu stopień mistrza, zaś przed 8 III 1791 – prawdopodobnie w Sztokholmie – kawalera różanego krzyża. W Loży Metropolitalnej Szkocji No. 77 (kapituła Parfait Réunion) uzyskał przed 21 IX 1799 stopień kawalera wolnomularza doskonałego d'Heredon, zaś 25 IX 1805 rozmaite inne wyższe wtajemniczenia (w tym patriarchy noachity i suwerennego rycerza słońca) i zarazem został mianowany zastępcą inspektora general-

nego, przypuszczalnie w Berlinie. Nie później niż w 1809 osiągnął stopień 33, wielkiego inspektora generalnego, członka Suwerennej Wielkiej Rady w Port-au-Prince (San Domingo). Przed 5 V 1813 rezydujący w Kingston (Jamajka) suwerenny wielki inspektor generalny, członek Rady Najwyższej 33 stopnia (obrządku szkockiego) i jej przedstawiciel w Nowym Orleanie nadał mu 33. stopień obrządku szkockiego. Nie później niż 11 VI 1814 Doszedarski przyłączył się (afiliował) do loży „La Persévérance" No. 4 (Wielka Liza Luizjany) w Nowym Orleanie.

S.H. Baynard, *History of the Supreme Council, 33°...Northern Jurisdiction of the USA and its antecedentes*, t. I, Boston 1938, s. 39, 123–125.

Downarowicz Antoni (10 III 1771 Grodno – 3 IV 1810 Warszawa), powstaniec kościuszkowski, oficer Legionów i armii Księstwa Warszawskiego.

W powstaniu porucznik kawalerii, w 1796 opuścił kraj; 1797 kapitan batalionu I Legii, w 1799 szef grenadierów, następnie szef baonu, w 1800, w stopniu majora, podał się do dymisji. Następnie jakiś czas przebywał we Francji, w 1806 powrócił do kraju. Był w grupie, która w początkach listopada 1806 – po militarnych klęskach Prus i proklamacji *Jana Henryka Dąbrowskiego*, nawołującej do powstania przeciwko nim – postanowiła wysłać z Warszawy do twórcy Legionów dokładną informację o nastrojach społeczeństwa i rozmieszczeniu wojsk pruskich. U schyłku 1806 w stopniu majora był organizatorem 2. pułku piechoty odradzającego się wojska polskiego, 4 IX 1807 awansował na pułkownika 10. pułku piechoty.

W 1803, w stopniu mistrza, był członkiem loży „L'Age d'Or" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu, w marcu 1804 już miał stopień kawalera różanego krzyża i był członkiem kapituły „L'Age d'Or". Był wówczas też członkiem-założycielem loży „Anacréon" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu. Do nich nadal należał – jako członek zamiejscowy – gdy powrócił do kraju. Tu wstąpił do założonej 8 I 1808 loży „Francuzi i Polacy Zjednoczeni" <nazwa francuska – „Les Français et Polonais réunis"> (Wielki Wschód Francji) w Poznaniu.

M–Ł, poz. 4615; AGAD, AmP VIII-8/6; B Nat., FM²32, FM²49 bis.

Dunin Jan Nepomucen, oficer armii Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego.

W Księstwie doszedł do stopnia kapitana, 1815–1819 kapitan 2. pułku strzelców pieszych.

Członek, w stopniu mistrza, loży „Les Amis de la Victoire" (Wielki Wschód Francji) [w Paryżu?], 28 X 1816 brał udział, na prawach brata-odwiedzającego, w posiedzeniu loży „Świątynia Izys" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie, później został jej członkiem, w 1820 był jej członkiem nieczynnym.

M–Ł, poz. 4628; AGAD, KSN 840, s. 64.

Dunin-Karwicki Stanisław, zob. **Karwicki-Dunin Stanisław**.

Działyński Zygmunt, urodzony w Polsce, hrabia.

W 1810 był, w stopniu mistrza, członkiem loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

B Nat., FM²106, doss. 3.

Działyński-Pac ..., pierwszy porucznik artylerii, Paryż.

W 1811, w stopniu kawalera różanego krzyża, był członkiem loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

B Nat., FM²106, doss. 3.

Dziubiński Józef (1761 Dubno – ...), legionista, oficer armii Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego.

Podporucznik Legionów, z 3. półbrygadą (113. półbrygada francuska piechoty liniowej) został w maju 1802 wysłany na San Domingo. Po powrocie do Francji był w 1805 w sztabie armii włoskiej gen. Henri Charpentiera, 1806 adiutantem gen. Jean Louis Reyniera, potem w armii Księstwa awansował na kapitana 17. pułku, w 1811–1826 był kapitanem Korpusu Inwalidów i Weteranów.

W 1810 był, w stopniu mistrza, członkiem loży „La Candeur" (Wielki Wschód Francji) w Bordeaux.

B Nat., FM²171.

Dziubiński Michał, oficer armii Księstwa Warszawskiego.

W 1810 był podporucznikiem 17. pułku.

W 1810 był, w stopniu mistrza, członkiem zamiejscowym loży „La Candeur" (Wielki Wschód Francji) w Bordeaux.

B Nat., FM²171.

Dzwonkowski Jan Stanisław, Halle, Białystok, Modlin.

W 1805–1806 przebywał w Halle, 1807–1808 był profesorem Instytutu Nauczycielskiego w Białymstoku, 1809–1811 komisarzem w Modlinie.

W 1805–1811 był członkiem loży „Zu den drey Degen" (Grosse National-Mutter-Loge in den Preussischen Staaten, genannt zu den drei Weltkugeln; Berlin) w Halle, w 1805 w stopniu ucznia, następnie czeladnika; od 1807 członek zamiejscowy.

Verzeichnis der Mitglieder der Loge zu den drey Degen in Halle. Vom Jahr... (druki z lat 1805–1811).

Esparon..., lekarz, zamieszkały w Polsce.

W 1811–1813 był, w stopniu mistrza, członkiem loży „Anacréon" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

B Nat., FM²49, doss. 2.

Estko Sykstus (4 III 1776 Brześć Litewski – 30 X bądź 2 XI 1813 pod Lipskiem), powstaniec kościuszkowski, oficer Legionów i Legii Nadwiślańskiej.

W 1791 wstąpił do korpusu inżynierów koronnych, brał udział w powstaniu 1794. Od 11 VI 1797 w Legionach, oficer nadliczbowy, następnie podporucznik; 18 VI 1799 dostał się pod Trebbio do niewoli austriackiej, 1801–1807 kapitan 1 pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowego Republiki Włoskiej. Od 1808 pułkownik 3. pułku piechoty Legii Nadwiślańskiej, brał udział w kampanii hiszpańskiej i 1812 w rosyjskiej; 1 VII 1813 awansowany na generała brygady. Ranny w bitwie pod Lipskiem, zmarł w ambulansie. Siostrzeniec Tadeusza Kościuszki.

W kwietniu 1805 był członkiem, w stopniu ucznia, loży „L'Union" (Wielki Wschód Włoch; Mediolan) przy 1. pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowym.

Mościcki, s. 37.

Falkowski Hipolit (15 VIII 1779 Kamieniec Podolski – 14 VIII 1821), powstaniec kościuszkowski, legionista, oficer Legii Nadwiślańskiej i armii Królestwa Polskiego.

W powstaniu podporucznik artylerii; 1797 kapitan artylerii Legionów, po kapitulacji Mantui (30 VII 1799) powrócił z żołnierzami do Francji. W 1802 członek Rady Administracyjnej 2. półbrygady polskiej we Włoszech, następnie przeszedł do armii francuskiej, 1805 w sztabie gen. Louis Alexandre Berthiera, 9 XI 1805 kapitan adiunkt sztabu głównego Wielkiej Armii, 1806 oficer ordynansowy Napoleona, 1808 major Legii Nadwiślańskiej, 1813 generał brygady i szef sztabu polskiego korpusu, 6 V 1814 zdymisjonował; 1815–1819 w armii Królestwa dowódca 3. Brygady 2. Dywizji Piechoty. Brat cioteczny *Wincentego Aksamitowskiego*.

W 1803–1811 członek – 1803 w stopniu mistrza – loży „L'Age d'Or" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu, w 1803 piastował tu godność strażnika pieczęci, od 1809 członek zamiejscowy. W 1804 nadano mu w kapitule „L'Age d'Or" 4. stopień wtajemniczenia; 1804–1805 zarazem należał do loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu. W 1809–1811 był członkiem (1811 – członkiem zamiejscowym) loży „Famille unie" (Wielki Wschód Francji) w Sedanie, a 1810–1811 też członkiem – w stopniu kawalera różanego krzyża – kapituły „Famille unie" (Wielki Wschód Francji) w Sedanie i piastował w niej godność mistrza obrzędów. W 1820–1821 był członkiem, w 7. stopniu wtajemniczenia, loży „Jedność Słowiańska" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie oraz członkiem honorowym loży „Świątynia Równości" (Wielki Wschód Polski) w Lublinie.

M–Ł, poz. 781; S. Załęski, *O masonii w Polsce od roku 1742 do 1822*, Kraków 1889, s. 146; B Nat., FM²31 bis, doss. 1; FM²32; FM²106, doss. 3; FM²416.

Fądzielski [Fondzielski] Paweł Jan (29 VI 1779 Warszawa – 1813), legionista, oficer Legii Nadwiślańskiej.

W 1797 chorąży Legionów Polskich, 1799 awansował na porucznika; w 1803 został kapitanem 1. pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowego Republiki Włoskiej, w 1807 szef batalionu 1. pułku piechoty Legii Polsko-Włoskiej, 1811 mianowany pułkownikiem 1. pułku piechoty Legii Nadwiślańskiej, od 1812 w jej 3. pułku piechoty.

W kwietniu 1805 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „L'Union" (Wielki Wschód Włoch; Mediolan) przy 1. pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowym.

Mościcki, s. 37.

Fincke [Finke, Finkie] Henryk (1786 Lublin – ...), oficer armii Księstwa Warszawskiego.

W 1811 porucznik w sztabie głównym, później awansował na kapitana.

W 1810–1811 członek, w stopniu mistrza, loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu, w 1815 loży „Wolność Odzyskana" (Wielki Wschód Polski) w Lublinie.

M–Ł, poz. 809; B Nat., FM²106, doss. 3; przed 1939: Muzeum Narodowe (Warszawa), dyplom loży, 14 XI 1810 (zob. BN, akc. 10882).

Fredro Seweryn (6 XII 1785 Nienadowa, koło Przemyśla – 30 IV 1845), oficer armii Księstwa Warszawskiego.

Do wojska Księstwa wstąpił 21 XI 1806 w stopniu podporucznika 2. pułku piechoty, 1 III 1807 awansował na porucznika 1 pułku szwoleżerów gwardii, 2 III 1808 mianowany kapitanem, 17 II 1811 szefem szwadronu; 1810 stacjonował w Chantilly (pod Paryżem). Uczestnik kampanii 1807–1809 w Hiszpanii i 1812–1813; 8 I 1814 wziął dymisję i zamieszkał w swoich dobrach Nowosiółki w Galicji Wschodniej. W 1831 był członkiem komitetu lwowskiego, który organizował pomoc dla powstania listopadowego.

W 1810 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

B Nat., FM²106, doss. 3.

Gegenbrach Krzysztof, 1809 w Szwajcarii, później w kraju.

Jeszcze przed 22 II 1809 był członkiem, w 7. stopniu wtajemniczenia, kapituły „Zur Hoffnung" w Bernie (Szwajcaria), później zabiegał w Najwyższej Kapitule w Warszawie o przyjęcie (afiliację) do podległej jej kapituły w Warszawie.

AGAD, KSN 847, s. 105.

Giedroyć Józef Stefan Franciszek Ksawery (3 XII 1787 Nieciecz, Litwa – 22 V 1855 Ternes, Francja), szwoleżer, więzień carski, emigrant we Francji.

Do wojska francuskiego wstąpił 15 IX 1807; w stopniu podporucznika przeszedł 12 III 1808 do 1. pułku szwoleżerów gwardii, 10 III 1809 awansował na porucznika, 17 II 1811 na adiutant-majora, uczestniczył w kampaniach w Hiszpanii 1808 i 1810–1811, austriackiej 1809 (w bitwie pod Wagram); 6 VII 1812 został przeniesiony do Sztabu Głównego Wielkiej Armii w stopniu szefa szwadronu, 18 tm. awansował na majora 17. pułku ułanów Księstwa Warszawskiego. Podczas kampanii rosyjskiej 12 II 1813 został – wraz z ojcem – wzięty do niewoli pod Sierakowem i jako poddany rosyjski skazany „za zdradę stanu" na wygnanie nad Morze Białe. Po abdykacji Napoleona I w 1814 odzyskał wolność i udał się do Francji. To podczas „stu dni" został 12 VI 1815 mianowany adiutantem-komendantem w sztabie Armii Północnej, uczestniczył w kampanii w Belgii (ciężko ranny w bitwie pod Waterloo); 31 X 1815 zdymisjonował w stopniu pułkownika. Po powrocie do kraju osiadł na wsi i zajął się gospodarką. Za odmowę przysięgi na wierność nowemu carowi, Mikołajowi I, był kilka miesięcy więziony, następnie oddany pod nadzór policyjny. Ponownie aresztowany po wybuchu powstania listopadowego, został – jako szczególnie niebezpieczny dla tronu – zesłany na Ural. Zwolniony w 1832 (dzieki staraniom brata) uzyskał zgodę na wyjazd z rodziną do Francji, gdzie otrzymał naturalizację.

W 1810–1811 był, w stopniu mistrza, w 1811 – kawalera różanego krzyża, członkiem loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

B Nat., FM²106, doss. 3.

Giełgud Antoni (24 II 1789 Zamek, Wileńszczyzna – 13 VII 1831), oficer wojska litewskiego i Królestwa Polskiego, powstaniec listopadowy.

W młodości prywatnie przebywał we Francji. Za finansowanie w 1812 formowania armii litewskiej był 29 VIII 1812 mianowany przez Napoleona szefem 21. pułku piechoty. Uczestnik kampanii 1812–1814, brał udział w obronie twierdzy Modlin. W 1815–1817 był pułkownikiem 3. pułku strzelców pieszych; 28 X 1818 mianowany generałem brygady, dowodził 1. Brygadą 1. Dywizji Piechoty. W powstaniu odznaczył się pod Wawrem i Białołęką (19 II 1831), 26 II 1831 został mianowany dowódcą 3. Dywizji Piechoty. Z nią wysłany na Litwę objął dowództwo całości tamtejszych wojsk powstańczych. Po serii porażek zdecydował się przejść ze swoim korpusem do Prus. W momencie przekraczania granicy został zatrzelony przez oficera korpusu.

W 1809–1815 był członkiem, w 1809 w stopniu ucznia, następnie czeladnika, loży „Saint Jean de Jérusalem" (Wielki Wschód Francji) w Nancy (Lotaryngia).

B Nat., FM²320.

Głębocki Meliton, oficer armii Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego.

Wstąpił 5 X 1807 w stopniu podporucznika do 2. pułku piechoty, awansował 20 V 1809 na porucznika i 1 VIII 1811 na kapitana; 4 II 1815 został przeniesiony do 2. pułku strzelców pieszych.

Przed 1814 został członkiem, w stopniu ucznia, loży „Saint Joachim" (Wielki Wschód Francji) <3 II 1814 zmieniła nazwę na „Zu den drei Verbündeten" i weszła w skład Grosse National-Mutter-Loge in den Preussischen Staaten, genannt zu den drei Weltkugeln; Berlin> w Düsseldorfie; w 1817 w tymże stopniu jej członek zagraniczny. W 1820 był członkiem, w stopniu czeladnika, loży „Świątynia Równości" (Wielki Wschód Polski) w Lublinie.

M–Ł, poz. 949, Namentliches 1817, s. 247.

Gnatowski Tytus Paweł, (urodzony na Wołyniu), oficer.

W 1809 kapitan Legii Nadwiślańskiej, stacjonował w Sedanie.

W 1809–1811 członek, w stopniu mistrza, loży „Famille unie" (Wielki Wschód Francji) w Sedanie; 1811 – członek zamiejscowy.

B Nat., FM²416.

Gołembiowski Aleksander (26 II 1780 Kraków – ...), oficer.

Do wolnomularstwa został przyjęty 11 VII 1814 w loży „Saint Jean de Jérusalem" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu, tegoż dnia nadano mu tam stopnie czeladnika i mistrza.

B Nat., FM²103 bis, doss. 1, k. 65.

Gorajski ...

7 V 1818 nadano mu 33. (najwyższy) stopień wtajemniczenia obrządku szkockiego w Radzie Najwyższej Amerykańskiej (<odłam Germain Hacqueta> przy Wielkim Wschodzie Francji) w Paryżu.

Suprême Conseil, s. 24.

Gorayski Stanisław (1784 – ...), kapitan szwoleżerów, uczestnik kampanii w Hiszpanii, później właściciel ziemski w Galicji.

W styczniu 1810 był, w stopniu mistrza, członkiem w loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu; 28 XII 1816 (bądź 28 II 1817) przyłączył się (afiliował) w stopniu mistrza do loży „Przesąd Zwyciężony" (Wielki Wschód Polski) w Krakowie i należał do jej rozwiązania w 1822.

M–Ł, poz. 4730; Biblioteka Jagiellońska, Rkps 4369, lp. 78; B Nat., FM²106, doss. 3.

Gordon Hermolaus, zob. Jordan Hermolaus

Gordon Jan Wincenty, zob. **Jordan Jan Wincenty**

Gorecki Józef, (30 VII 1776 Wilno – ...), oficer polski, ziemianin na ziemiach litewsko-białoruskich.

Kapitan gwardii wojska polskiego, po 1815 wicemarszałek wileński; w 1809–1810 mieszkał w Paryżu jako osoba prywatna.

W 1810 był członkiem, w stopniu kawalera różanego krzyża, loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu; po 1815 członek – w tymże stopniu – loży „Szkoła Sokratesa" w Wilnie (przez pewien czas, przed 1820, jej przewodniczący), członek honorowy lóż: „Szczęśliwe Oswobodzenie" i „Przyjaciele Ludzkości" (obie w Grodnie), „Pochodnia Północna" w Mińsku, „Dobry Pasterz" w Wilnie i „Kazimierz Wielki" w Warszawie (wszystkie – Wielki Wschód Polski).

M–Ł, poz. 971; B Nat., FM²106, dos. 3.

Górski Franciszek, oficer polski.

[Nie identyczny z pułkownikiem 5. pułku piechoty liniowej armii Królestwa Polskiego, powstańcem listopadowym].

W 1807 był członkiem loży „L'Amitié" (Wielki Wschód Francji) w Bordeaux.

Przed 1939: Muzeum Narodowe (Warszawa), dyplom loży, 25 XII 1807 (zob. BN, akc. 10882).

Grabiński Józef Joachim (19 III 1771 Warszawa – 1835), oficer wojska Rzeczypospolitej, powstaniec kościuszkowski, legionista, oficer armii włoskiej i francuskiej.

Od młodości w wojsku Rzeczypospolitej, major w kampanii 1792, uczestnik powstania 1794 w stopniu pułkownika, następnie w niewoli rosyjskiej. Po zwolnieniu z niej jakiś czas przebywał w Petersburgu; 1797 szef batalionu Legionów, 1798 uczestnik wyprawy Bonapartego do Egiptu, brał udział w bitwie w Aleksandrii; w drodze powrotnej z Egiptu, wzięty do niewoli przez korsarzy, był rok więziony w Konstantynopolu. W 1799 szef Brygady Polsko-Włoskiej, 25 II 1800 spotkał się w Paryżu z Tadeuszem Kościuszką; 1801–1807 pułkownik, kolejno szef I półbrygady i 1. pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowego Republiki Włoskiej; mianowany 25 III 1807 generałem brygady, był do 16 V 1808 dowódcą Legii Polsko-Włoskiej – Legii Nadwiślańskiej. Następnie zamieszkał w San Marino in Argine (Włochy). Po wybuchu powstania w Bolonii 4 II 1831 rząd tymczasowy mianował go dowódcą naczelnym wojsk powstańczych. Po klęsce powstania udał się do Francji, gdzie zmarł.

Członek wielu lóż francuskich, na przełomie 1803 i 1804 został członkiem założycielem i przewodniczącym (do połowy 1805) loży „L'Union" (Wielki Wschód Włoch; Mediolan) przy 1. pułku piechoty liniowej polskiej pomoc-

niczym, był wtedy w stopniu kawalera wschodu (6. stopień); w II połowie 1805 był przewodniczącym loży „Frères unis" (Wielki Wschód Włoch), przy tymże 1. pułku piechoty, wtedy w Ankonie.

Kipa, s. 13–14; Mościcki, s. 35.

Hauke Maurycy <Hans Moritz> (25 X 1773 Seifersdorf, koło Drezna – 29 XI 1830 Warszawa), legionista, oficer wojska Rzeczypospolitej armii Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego.

Wstąpił 1 II 1790 do korpusu inżynierów koronnych jako miner, 18 V 1794 awansował na podporucznika; od 1 IV 1798 w Legionach, 24 XII 1807 generał brygady wojsk Księstwa Warszawskiego; 25 XI 1813–14 IV 1814 w niewoli rosyjskiej. Od 22 I 1815 ponownie w wojsku, generalny kwatermistrz w Sztabie Głównym, od 3 VI 1816 tymczasowy zastępca ministra wojny Królestwa Polskiego, 1 IX 1820 dowódca Korpusu Artylerii i Inżynierii, 3 IX 1826 awansował na generała piechoty, 6 VI 1829 mianowany senatorem-wojewodą. W Noc Listopadową czynnie przeciwstawiał się zbrojnemu wystąpieniu, został zabity przez podchorążych.

Do wolnomularstwa został przyjęty w loży wojskowej francuskiej, 24 VIII 1807 przystąpił (afiliował) do loży „Świątynia Mądrości" <nazwa niemiecka – „Zum Tempel der Weisheit"> (Grosse Landesloge der Freimaurer von Deutschland; Berlin) w Warszawie; 24 III 1812 członek-założyciel i przewodniczący loży „Jedność" (Wielki Wschód Narodowy) w Zamościu.

AGAD, KSN 841, poz. 113; Wilkoszewski, s. 70, IV.

Hempel Joachim (1 IX 1787 Puławy – 28 X 1874 Tuchowicz pod Łukowem), oficer.

Wstąpił 5 VII 1807 do 6. kompanii szwoleżerów gwardii, 21 VIII 1809 awansował na podporucznika, 15 III 1814 na kapitana; uczestnik kampanii 1808–1814 (m.in. w Hiszpanii); 1 V 1814 udał się z Francji do kraju. Potem gospodarował na wydzierżawionym majątku, w powstaniu listopadowym był instruktorem formujących się w Łukowskiem kosynierów i krakusów, w 1855 został wybrany sędzią pokoju powiatu łukowskiego.

W 1811 członek, w stopniu mistrza, loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

B Nat., FM²106, doss. 3.

Herberski Wincenty Onufry Gregoriusz (23 I 1783 Słonim – 21 XI 1826), profesor medycyny.

W 1803 wstąpił na Wydział Fizyko-Matematyczny Uniwersytetu Wileńskiego, 1804–1805 w Petersburgu studiował rolnictwo i uczył się w Instytucie Pedagogicznym; od 1806 studiował na Uniwersytecie Wileńskim medycynę, 1812 obronił doktorat; w 1813 został członkiem Wileńskiego

Towarzystwa Nauk; 1814–1817 był adiunktem w klinice uniwersyteckiej Józefa Franka. W 1817 specjalizował się we Wiedniu w okulistyce, następnie podróżował w celach naukowych po Włoszech, Francji i Anglii. Do Wilna powrócił w 1823, a w 1824 po wyjeździe Franka objął po nim katedrę patologii szczegółowej i kliniki terapeutycznej Uniwersytetu Wileńskiego.

Przed majem 1820 był członkiem, w stopniu kawalera różanego krzyża, loży „Neuf Soeurs" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu i kapituły „L'Espérance" (Rada Najwyższa Obrządków – Wielki Wschód Francji) w Paryżu; 15 VI 1820 nadano mu w Radzie Najwyższej Amerykańskiej (<odłam Germain Hacqueta> przy Wielkim Wschodzie Francji) w Paryżu 32. stopień obrządku szkockiego.

Suprême Conseil, s. 37; B Nat., FM²75.

Heymens (Heymans) Józef (25 IV 1784 Warszawa – ...) oficer, później właściciel ziemski.

Na służbę wojskową wstąpił 14 XI 1806 do 3. pułku ułanów, 27 II 1807 awansował na porucznika, brał udział w kampanii pruskiej 1806–1807. Od 18 V 1809 w 1. pułku szwoleżerów gwardii, z którego 14 V 1810 został zwolniony na pensję; 21 VIII tr. został kapitanem 3. pułku ułanów, zwolniony 20 VI 1811.

W 1809 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu. Później należał, w 7. stopniu wtajemniczenia, do loży „Bracia Polacy Zjednoczeni" (Wielki Wschód Narodowy) w Warszawie i kapituły „Rycerze Gwiazdy" (Najwyższa Kapituła – Wielki Wschód Narodowy) w Warszawie.

M–Ł, poz. 1166; B Nat., FM²106, doss. 3.

Hoffmann (Hoffman) Józef (20 IX 1780 Chorzelew, koło Tarnowa – 6 IV 1851 Warszawa), szwoleżer, oficer armii Królestwa Polskiego.

Wstąpił 18 V 1807 do pułku szwoleżerów, 4 X 1808 awansował na podporucznika, a 6 IV 1811 został przeniesiony do 2 pułku ułanów nadwiślańskich jako kapitan kwatermistrz; uczestnik kampanii 1808–1811 w Hiszpanii i 1814 we Francji. W armii Królestwa był w 1815–1830 majorem w Sztabie Głównym. W powstaniu adiutant Sztabu Głównego, 23 IX 1831 zdymisjonował; 11 X 1831 w Warszawie ponowił przysięgę carowi.

W 1809 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

B Nat., FM²106, doss. 3.

Hołownia Wincenty (5 IV 1773 Iwa, koło Oszmiany – 1 I 1855 Warszawa), oficer armii Rzeczypospolitej, Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego.

Wstąpił 3 IV 1791 do 7. pułku piechoty litewskiej jako szeregowiec, 1 X 1793 awansował na podporucznika; brał udział w powstaniu kościusz-

kowskim, po czym 1794–1797 przebywał w niewoli rosyjskiej. 15 X 1807 wstąpił do 4. pułku piechoty Księstwa jako adiutant podoficer, awansował na podporucznika (13 X 1807) i porucznika (2 VIII 1808), a 1 VII 1813 przeszedł do Gwardii Honorowej; uczestniczył w kampaniach 1808–1810 w Hiszpanii i 1813–1814 w Niemczech. W 1815 mieszkał w Krakowie. Od 11 III 1816 w armii Królestwa, był kontrolerem generalnym w Kasie Generalnej Dochodów Wojskowych. Po kapitulacji Warszawy w 1831 ponowił przysięgę wierności carowi.

W 1810 piastował godność mistrza obrzędów loży „Vrais Enfants d'Hiram" (Wielki Wschód Francji) w Arras, przed 19 IX tr. nadano mu przedterminowo – „za cnoty wolnomularskie" – stopień kawalera różanego krzyża w obrządku Héredom de Kilwinning w kapitule szkockiej przy lożymatce „Constance" (Wielki Wschód Francji) w Arras; 2 IV 1818 przyłączył się (afiliował) do loży „Przesąd Zwyciężony" (Wielki Wschód Polski) w Krakowie, w 1818–1821 piastował godność dozorcy kapituły wyższej „Bracia Zjednoczeni pod Gwiazdą Wschodnią" (Najwyższa Kapituła – Wielki Wschód Polski) w Warszawie.

AGAD, AmP VIII-8/10; KSN 847; Biblioteka Jagiellońska, Rkps 4369, lp. 92; M. Gumowski, *«Góra Wawelu na dolinie Krakowa»* „Studia Historyczne" 1971, z. 2, s. 208.

Hornowski Józef (24 VI 1773 Łomazy, koło Białej Podlaskiej – 18 V 1817 Pułtusk), oficer armii Rzeczypospolitej, Legionów, Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego.

W 1791 wstąpił jako ochotnik do artylerii pieszej litewskiej, został kanonierem, brał udział w kampanii 1792, 20 V 1793 awansował na podporucznika. Był w gronie najbliższych Jakuba Jasińskiego, należał do sprzysiężenia wileńskiego, w powstaniu awansował na kapitana, brał udział w obronie Pragi (1794), następnie w niewoli na Syberii. Od 13 III 1798 w Legionach, od 1807 w piechocie armii Księstwa; uczestniczył w kampanii rosyjskiej 1812, 14 I 1813–IX 1814 w niewoli rosyjskiej. Od 2 I 1815 znów w wojsku, dowódca 1. pułku piechoty liniowej; 2 IV 1816 awansował na generała brygady, 7 VII tr. został dowódcą 2. Brygady 1. Dywizji Piechoty.

W lutym 1805 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „L'Union" (Wielki Wschód Włoch; Mediolan) przy 1. pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowym Republiki Włoskiej. W 1808 przystąpił (afiliował) do loży „Bracia Polacy Zjednoczeni" (Wielki Wschód Narodowy, od 1 III 1812 Polski) w Warszawie, w marcu 1812 był członkiem-wznowicielem loży „Gorliwego Litwina" (Wielki Wschód Polski) w Wilnie.

M–Ł, poz. 1214; Mościcki, s. 37; Wilkoszewski, s. 70.

Hraczyński Kazimierz (4 III 1766 Kochlew, Galicja, – ...), oficer Legionów, armii Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego.

Od 24 I 1797 sierżant starszy Legionów, awansował 1 III tr. na podpor., uczestnik kampanii 1797–1801; od 13 IV 1802 kapitan inwalidów włoskich; 16 IX 1807 powrócił do kraju i został zaliczony do Korpusu Weteranów i Inwalidów. W powstaniu kapitan inwalidów.

Od 1805 był członkiem – w 1806 w 4. stopniu wtajemniczenia – loży „Les Amis de l'Union parfaite" (Wielki Wschód Włoch; Mediolan) w Livorno; 9 III 1812 przyłączył się (afiliował) do loży „Świątynia Izys" (Wielki Wschód Narodowy, następnie Polski) w Warszawie.

AGAD, KSN 833, s. 34; 841, poz. 298.

Iliński Jan (13 VI 1754 Golenka, Kujawy – przed 1814), oficer wojsk koronnych, następnie Legionów.

Od 1776 służył w 1. brygadzie kawalerii narodowej, brał udział w wojnie polsko–rosyjskiej 1792. W powstaniu kościuszkowskim awansował kolejno na adiutanta–chorążego (13 VI 1794), podporucznika (16 IX tr.) i porucznika. Potem był członkiem Zgromadzenia Narodowego [polskiego] na Wołoszczyźnie. Z Turcji 1 XII 1797 przybył do Liworno, w Legionach został oficerem nadliczbowym, 2 III 1798 porucznikiem. W połowie 1807 wstąpił do Legii Polsko-Włoskiej (następnie przemianowanej na Nadwiślańską).

Poprzednio należał do lóż Wielkiego Wschodu Francji w Livorno i Pizie, w kwietniu 1805 był członkiem, w stopniu kawalera wschodu (6. obrządku francuskiego, 15 szkockiego), loży „L'Union" (Wielki Wschód Włoch; Mediolan) przy 1. pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowym Republiki Włoskiej.

Mościcki, s. 36.

Iwaszkiewicz Jan, szwoleżer, urzędnik Królestwa Polskiego.

Służył w 3. pułku szwoleżerów, w Friedbergu (Niemcy) 11 V 1813 został brygadierem à la suite; uczestniczył w kampaniach 1812–1814, 17 III 1814 został pod Troyes (Francja) wzięty do niewoli. W Królestwie był sekretarzem wydziału Komisji Rządowej Sprawiedliwości.

Do wolnomularstwa został przyjęty nie później niż w 1808 w loży „Świątynia Mądrości" <nazwa niemiecka – „Zum Tempel der Weisheit"> (Grosse Landesloge der Freimaurer von Deutschland; Berlin) w Warszawie, następnie należał do loży „Świątynia Izys" (Wielki Wschód Narodowy) w Warszawie. Przed 9 V 1812 nadano mu 7. stopień wtajemniczenia w kapitule „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu. W 1820 był członkiem honorowym Loży Prowincjalnej Litewskiej „Doskonała Jedność" (Wielki Wschód Polski) w Wilnie oraz jej lóż „Szkoła Sokratesa" w Wilnie i „Przyjaciele Ludzkości" w Grodnie. Był też reprezentantem loży „Szkoła Sokratesa" przy Wielkim Wschodzie Polskim w Warszawie.

M–Ł, poz. 1267; AGAD, KSN 833, s. 13.

Jabłonowski Antoni (7 XII 1793 Annopol na Ukrainie – 26 XII 1855), wyższy urzędnik administracji Królestwa Polskiego.

Wychowany m.in. w Paryżu, został komerjunkrem Aleksandra I, był wicereferendarzem Królestwa Polskiego. Z ramienia tajnego Towarzystwa Patriotycznego (był członkiem jego Komitetu Centralnego, delegowanym na prowincję podolsko-wołyńską i kijowską oraz opiekunem prowincji galicyjskiej) uczestniczył w jego pertraktacjach z dekabrystami. W 1826 aresztowany i przesłuchiwany w Kijowie, następnie w Warszawie, 29 I – 19 VIII 1827 był więziony w Twierdzy Pietropawłowskiej, gdzie przesłuchiwał go m.in. Mikołaj I. Skazany na 20 lat katorgi został przez niego ułaskawiony za złożenie „szczerych zeznań" i zesłany w głąb Rosji, osiadł w Saratowie, skąd w 1834 powrócił do Annopola.

We wrześniu 1817 nadano mu w Paryżu wyższe stopnie obrządku szkockiego, w tymże czasie stopień kawalera różanego krzyża w kapitule „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu. W 1818 piastował godność II dozorcy w loży „Bouclier du Nord" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie, był jej członkiem też przynajmniej w 1819, zaś członkiem zamiejscowym kapituły „Les Commandeurs du Mont Thabor" (Matka–Loża Szkocka Francji <obrządek filozoficzny>; Paryż) w Paryżu.

M–Ł, poz. 4855; Sekta, s. 556; S. Małachowski-Łempicki, *Strącone korony*, Warszawa [1931], s. 50; AGAD, AmP IV-1/96; KSN 847, s. 317, 322.

Jabłoński Stanisław (około 1769 Racibory, koło Łomży – 1824), oficer Legionów, armii Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego.

W Legionach podporucznik, kapitan Legii Nadwiślańskiej; od 29 IV 1812 płatnik Batalionu Zaprzęgów Wojskowych.

W 1810 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „Famille unie" (Wielki Wschód Francji) w Sedanie.

B Nat., FM²416.

Jakubowski Stanisław Ignacy (13 XI 1763 Sieradz – 1810 Grenada, Hiszpania), oficer wojsk koronnych, Legionów i armii Księstwa Warszawskiego.

W 1790 porucznik artylerii, od 1797 w Legionach; w 1807 awansowany na majora 9. pułku piechoty Księstwa, 24 X 1810 mianowany pułkownikiem 10. pułku piechoty; walczył w Hiszpanii.

Na przełomie 1803 i 1804 członek-założyciel loży „L'Union" (Wielki Wschód Włoch; Mediolan) przy 1. pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowym Republiki Włoskiej; w lutym 1805 był, w stopniu „sublime ecossais", jej członkiem.

Mościcki, s. 36.

Jankowski Antoni (13 X 1783 Chronówek, koło Radomia – 15 VIII 1831 Warszawa), oficer armii Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego.

W stopniu podporucznika wstąpił 26 XII 1806 do 2. pułku ułanów Księstwa, 12 III 1808 został przeniesiony do pułku szwoleżerów, w którym 10 III 1809 awansował na porucznika, a 6 XII 1811 na kapitana; był uczestnikiem kampanii pruskiej 1806–1807, hiszpańskiej 1808 i 1810–1811, austriackiej 1809, rosyjskiej 1812 oraz 1813–1814 w Niemczech i Francji; 15 III 1814 został majorem. Od 13 XI 1815 w armii Królestwa pułkownik 1. pułku strzelców konnych, 1829 fliegeladiutant Mikołaja I. W powstaniu listopadowym 10 I 1831 tymczasowy dowódca 1. Brygady Dywizji Strzelców Konnych, 21 II tr. awansował na generała brygady; 29 VI tr. aresztowany pod zarzutem zdrady, 8 VIII oczyszczony z niego. Zginął w czasie zajść 15 VIII 1831 w Warszawie, powieszony na latarni na placu Zamkowym.

W 1809–1811 był członkiem – 1811 w stopniu kawalera różanego krzyża – loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

B Nat., FM²106, doss. 3.

Jankowski Józef (15 X 1782 Walanów, Galicja – ...), oficer armii Księstwa Warszawskiego, właściciel ziemski.

Wstąpił 1 III 1807 w stopniu kapitana do pułku huzarów Kalinowskiego, 12 III 1808 został przeniesiony, jako porucznik, do pułku szwoleżerów; uczestniczył w kampanii pruskiej 1807 i hiszpańskiej 1808–1809, a 16 XII 1809 zdymisjonował. 21 IX 1811 mianowany kapitanem 3. pułku ułanów Księstwa.

W początkach 1809 nadano mu stopień kawalera różanego krzyża w kapitule „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu, był też członkiem loży tejże nazwy w Paryżu. W 1820 był członkiem, w 7. stopniu wtajemniczenia (tj. kawalera różanego krzyża), loży „Bracia Polacy Zjednoczeni" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie oraz kapituły „Rycerze Gwiazdy" (Kapituła Najwyższa – Wielki Wschód Polski) w Warszawie.

M–Ł, poz. 1314; AGAD, AmP VIII-8/7; B Nat., FM²106, doss. 3.

Jordan (Gordon) Hermolaus (29 X 1784–1853), szwoleżer.

Wstąpił 7 I 1807 w stopniu porucznika do pułku ułanów Księstwa Warszawskiego, 7 IV tr. przeszedł do pułku szwoleżerów jako podporucznik; 4 X 1808 awansował na porucznika, od 17 III 1811 kapitan, 13 VIII 1813 zdymisjonował. Do pułku powrócił 20 XI 1813, zaś 1 I 1814 przeszedł do 3. pułku eklerów gwardii, następnie podał się do dymisji. Uczestniczył we wszystkich kampaniach 1807–1814. Później był ziemianinem w Krakows-

kiem i radcą Dyrekcji Głównej Towarzystwa Kredytowego. Uczestniczył w zebraniu założycielskim 1 V 1821 na Bielanach (ówcześnie pod Warszawą) tajnego Towarzystwa Patriotycznego i został prezesem jego prowincji krakowskiej, nie rozwinął tam żadnej działalności. Był bratem *Jana Wincentego Jordana*.

W 1809 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu. Nie później niż w 1812 nadano mu stopień kawalera różanego krzyża w tejże nazwy i podległości kapitule w Paryżu. Był jednym z sygnatariuszy petycji z 5 II 1831 do Rady Municypalnej Warszawy o wyznaczenie lokalu dla wznowienia wolnomularstwa.

Sekta, s. 503; AGAD, KSN 847, s. 300; B Nat., FM²106, doss. 3.

Jordan (Gordon) Jan Wincenty (1775 Kraków – 1847), szwoleżer.

Wstąpił 25 I 1807 do warszawskiej Gwardii Honorowej, od 5 VI 1807 podporucznik sztandarowy szwoleżerów, 5 IV 1809 zdymisjonowany. Do służby w szwoleżerach powrócił 1 VIII 1812 w stopniu porucznika, 1 I 1814 przeszedł do 3. pułku eklererów gwardii; uczestnik kampanii 1808 i 1812–1814. Był bratem *Hermolausa Jordana*.

W 1809 był członkiem, w stopniu kawalera różanego krzyża, loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

B Nat., FM²106, doss. 3.

Kadłubowski Feliks, właściciel ziemski.

Radca województwa płockiego.

20 VIII 1818 nadano mu w Radzie Najwyższej Amerykańskiej (<odłam Germain Hacqueta> przy Wielkim Wschodzie Francji) w Paryżu 33. stopień wtajemniczenia (najwyższy) obrządku szkockiego.

Suprême Conseil, s. 30.

Kalinowski Józef (19 III 1781 Lwów – ...), szwoleżer.

W początkach 1807 werbował do pułku huzarów (następnie podzielony pomiędzy gwardię króla westfalskiego Hieronima i Pułk Ułanów Nadwiślańskich), 11 IV 1813 był w 9. kompanii szwoleżerów w Friedbergu (Niemcy), 28 VIII tr. trafił do szpitala.

W 1818 był członkiem, w 6. stopniu wtajemniczenia, loży „Bracia Polacy Zjednoczeni" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie i kapituły „Rycerze Gwiazdy" (Kapituła Najwyższa – Wielki Wschód Polski) w Warszawie; przed 30 VI 1819 nadano mu stopień kawalera różanego krzyża w kapitule „L'Espérance" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

M–Ł, poz. 1434; AGAD, AmP VIII-8/14, VIII-8/19.

Kamieński Henryk Ignacy (31 VII 1777 Hruszwica, koło Równego – 26 V 1831 pod Ostrołęką), oficer armii francuskiej i Księstwa Warszawskiego, powstaniec listopadowy.

Ukończył francuskie szkoły wojskowe, w 1806 był kapitanem grenadierów, adiutantem generała Nicolas Charles Oudinota. Od 30 I 1807 kapitan 1. pułku piechoty Księstwa, 12 III 1808 przeniesiony do pułku szwoleżerów, 1 VIII 1809 wziął dymisję. W listopadzie tr. został przydzielony do Legii Nadwiślańskiej, 1808–1810 walczył w Hiszpanii. W 1811 zajmował się w Księstwie wywiadem przeciwko Rosji, od 27 XII 1811 dowodził 10. pułkiem piechoty w Gdańsku, brał udział 1812–1813 w obronie Gdańska, a po jego kapitulacji powrócił do Warszawy. Zdymisjonował 26 XII 1815, po czym osiadł w Rudzie (koło Chełma), m.in. zajął się kolekcjonowaniem map. W powstaniu 8 III 1831 wrócił do służby wojskowej, jako pułkownik został dyrektorem generalnym Komisji Rządowej Wojny. Awansowany 27 IV tr. na generała brygady, dowodził 5. dywizją piechoty i poległ pod Ostrołęką.

W 1809 był członkiem, w stopniu mistrza loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

B Nat., FM²106, doss. 3.

Kamiński Józef (9 VIII 1751 Kalisz – ...), oficer armii Księstwa Warszawskiego.

Awansowany 20 V 1809 na podporucznika 2. pułku piechoty, 3 VIII 1810 na porucznika, a w 1812 na kapitana.

W 1812 był członkiem, w stopniu kawalera różanego krzyża, loży „Frères Discrets" (Wielki Wschód Francji) w Charleville (dep. Ardennes, Francja).

Gayot.

Karczewski Jan Dobrygast von Watta (20 VI 1774 Steinsdorf – ...).

Ok. 1795 był studentem prawa na uniwersytecie w Halle, następnie dzierżawcą ekonomii królewskiej w Kampinosie.

Do wolnomularstwa został przyjęty 10 IV 1795 w loży „Zu den drey Degen" (Grosse National-Mutter-Loge in den Preussischen Staaten, genannt zu den drei Weltkugeln; Berlin) w Halle, był jej członkiem w 1796; 1804 przyłączył się (afiliował), w stopniu czeladnika, do loży „Zum goldenen Leuchter" (Grosse Landesloge der Freimaurer von Deutschland; Berlin) w Warszawie, z niej 1805 przeszedł do loży „Świątynia Mądrości" <nazwa niemiecka – „Zum Tempel der Weisheit"> (Grosse Landesloge...) w Warszawie.

M–Ł, poz. 1474; A.F. Eckstein, *Geschichte der Freimaurer-Loge im Orient von Halle*, Halle 1814, s. 254; AGAD, KSN 841, lp. 42; BN, BOZ 1760/2, k. 230, 270 r., lp. 11.

Karwicki-Dunin Stanisław (ok. 1791–1834 Woroneż), ziemianin wołyński, członek Towarzystwa Templariuszy i Towarzystwa Patriotycznego.

Był prezesem II Departamentu Sądu Wołyńskiego, w 1820 został *przez Franciszka Majewskiego* przyjęty do Towarzystwa Templariuszy (później był jego wielkorządcą), w 1821 członkiem Towarzystwa Patriotycznego i wiceprzewodniczącym jego Rady Prowincjonalnej Wołynia. Pośredniczył w 1825 w spotkaniu w Kijowie przedstawiciela Towarzystwa Patriotycznego, *Antoniego Jabłonowskiego*, z reprezentantem dekabrystów Pawłem Pestelem. Aresztowany w 1826, był następnie więziony, głównie w Twierdzy Pietropawłowskiej, i 1829 wyrokiem sądu w Petersburgu skazany na wcielenie do wojska bez prawa wysługi, służył w okolicach Erzerumu (Armenia); zwolniony 1834, zmarł w czasie powrotu na Wołyń.

W latach 1820–1821 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „Ciemności Rozproszone" (Wielka Loża Astrieja; Petersburg) w Żytomierzu. W Paryżu – podczas jego pobytu w tym mieście – nadano mu 33. (najwyższy) stopień wtajemniczenia obrządku szkockiego.

M–Ł, poz. 1487; T. Bakounine, *Répertoire biographique des francs-maçons russes (XVIII et XIXe siècles)*, Paris 1967, s. 237; B. Bazilewskij [W. Boguczarskij], *Gosudarstwiennyje priestuplenija w Rossii w XIX wieke*, t. I, S-Petersburg 1906, s. 81; [N. Nowosilcow,] Mémoire sur la Maçonnerie Polonaise, rkps, s. 18, BN, akc. 145.

Kasloff [Kozłow?] Demetriusz.

W połowie 1814 był członkiem, w 5. stopniu wtajemniczenia, loży „Naissance du Roi de Rome" (Wielki Wschód Francji) w Kolonii, przemianowanej 1814 na „Minerva zum vaterländischen Verein" (Grosse National-Mutter-Loge in den Preussischen Staaten, genannt zu den drei Weltkugeln); 1 XII 1814 został członkiem loży „Göttin von Eleusis" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie.

AGAD, KSN 847, s. 50.

Kazanowski Michał, oficer armii Księstwa Warszawskiego, powstaniec listopadowy.

Mianowany 1 IV 1810 porucznikiem pierwszym artylerii pieszej; w powstaniu od 26 XII 1830 porucznik niepłatny artylerii warszawskiej Gwardii Narodowej.

Wiosną 1816 był, w stopniu kawalera różanego krzyża, członkiem kapituły „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu; 6 V 1816 obecny, na prawach brata odwiedzającego, na posiedzeniu loży „Świątynia Izys" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie.

AGAD, KSN 840, s. 23.

Kąsinowski Mikołaj (7 XII 1765 Łopień – 28 XI 1812), oficer wojska Rzeczypospolitej, Legionów i armii Księstwa Warszawskiego.

Był paziem Stanisława Augusta, 1792 mianowany porucznikiem, 1794 – kapitanem; jako kapitan Legionów ranny 5 IV 1799; 1807 major 1. pułku piechoty Legii Nadwiślańskiej, 1808 awansował na pułkownika i został dowódcą jej 2. pułku piechoty; od stycznia 1812 generał adiutant Napoleona, zginął w walkach nad Berezyną.

W kwietniu 1805 pełnił, w stopniu mistrza, godność gościnnika loży „L'Union" (Wielki Wschód Włoch; Mediolan) przy 1. pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowym Republiki Włoskiej.

Mościcki, s. 36.

Kiełkiewicz Tadeusz (ok. 1772 Litwa – ...), oficer.

W 1794 chorąży kwalerii narodowej, następnie emisariusz konspiracji narodowej; po 1807 kolejno porucznik i kapitan Legii Nadwiślańskiej.

W 1810 był, w stopniu mistrza, członkiem loży „Famille unie" (Wielki Wschód Francji) w Sedanie; w 1811 członkiem zamiejscowym.

B Nat., FM²416.

Kinzel (Kincel, Kintzel, Künzel, Küntzel) Filip Franciszek Krystyn Teofil (27 VIII 1769 Warszawa – XII 1858 Drezno), lekarz wojskowy.

W Jenie uzyskał 30 IV 1791 stopień doktora medycyny. Następnie praktykował w Warszawie, w powstaniu 1794 był chirurgiem w lazarecie koszar ujazdowskich; w 1797–1801 lekarz Legionów. Potem znów w Warszawie, prócz praktyki lekarskiej publikował prace z zakresu medycyny, za które został wybrany 4 IX 1804 członkiem przybranym, a 17 XI 1805 członkiem czynnym Towarzystwa Warszawskiego Przyjaciół Nauk. Po 1806 ponownie lekarz wojskowy. Po 1820 zamieszkał we Francji, 6 V 1828 uzyskał naturalizację.

W 1808–1816 był członkiem – w stopniu 4., od listopada 1808 kawalera różanego krzyża – loży i kapituły „Bracia Polacy Zjednoczeni" (Wielki Wschód Francji, od 1810 Wielki Wschód Narodowy, od 1812 Wielki Wschód Polski) w Warszawie. W 1810–1811 zarazem należał do loży „Famille unie" (Wielki Wschód Francji) w Sedanie (w 1811 był jej II dozorcą) oraz do kapituły „Famille unie" (tamże), gdzie w 1811 piastował godność mistrza obrzędów. W 1816–1827 był członkiem loży „Kazimierz Wielki" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie, 1816–1818 członkiem i jałmużnikiem Wielkiego Wschodu Polskiego, też członkiem Najwyższej Kapituły w Warszawie; 18 VI 1835 przyłączył się (afiliował) do wznowionej z jego udziałem loży „La Concorde" (Wielki Wschód Francji) w Sens (dep. Yonne) i został jej jałmużnikiem oraz gościnnikiem, 1836–1846 jej skarbnikiem. W 1849 był ponadto członkiem i przewodniczącym kapituły „La Concorde" (Wielki Wschód Francji) w Sens.

M–Ł, poz. 1532; Wilkoszewski, s. XIII; B Nat., FM²416; FM²417, doss. 1 i doss. 2; FM²582.

Kobyliński Czesław Aleksander (6 VIII 1779 Wiry, koło Poznania – ...), oficer armii Księstwa Warszawskiego.

W 1813 był członkiem, w stopniu ucznia, loży „Saint Jean de Jérusalem" (Wielki Wschód Francji) w Nancy (Lotaryngia).

B Nat., FM²320.

Kobyliński Florian (4 V 1772 Wilno – 27 II 1843 Warszawa), powstaniec kościuszkowski, oficer armii francuskiej, właściciel ziemski.

W młodości szambelan Stanisława Augusta, w powstaniu kapitan, uczestnik obrony Warszawy, po jej zdobyciu wzięty do niewoli. Zwolniony 1796, został 1798 wybrany deputatem do Najwyższego Trybunału Litewskiego oraz pisarzem i zastępcą przewodniczącego Sądu Głównego Litewskiego. W 1804 był w Paryżu opiekunem młodych Radziwiłłów; od 1805 w francuskim sztabie głównym, w sektorze wywiadu; uczestnik kampanii 1807, 1809 i 1812. Ranny 25 X 1812 pod Małojarsławcem, później dostał się do niewoli rosyjskiej, przebywał w Woroneżu. Po powrocie do kraju zdymisjonowany 1815 w stopniu generała, od września 1816 był radcą stanu i prezesem Komisji Województwa Płockiego. Zwolniony ze stanowiska 18 II 1831 przez rząd powstańczy. Potem mieszkał w Warszawie.

W 1803–1809 był członkiem – w stopniu mistrza, od 1808 kawalera różanego krzyża – loży „L'Age d'Or" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu; w 1808 ponadto członkiem zamiejscowym loży „Anacréon" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

B Nat., FM²32; FM²49, doss. 2.

Komarzewski Jan Baptysta (28 VI 1746 Sanok – 9 III 1810 Paryż), oficer armii pruskiej i Rzeczypospolitej, szef kancelarii wojskowej Stanisława Augusta, mineralog.

W 1764 był w polskiej misji wojskowej w Konstantynopolu kurierem poselstwa; 1767–1773 oficer armii pruskiej, 1774 mianowany podpułkownikiem wojska koronnego, 1776 generałem-majorem i szefem wojskowej kancelarii królewskiej, 1787 towarzyszył Stanisławowi Augustowi do Kaniowa (spotkanie z Katarzyną II). W 1789 udał się na Wyspy Brytyjskie, gdzie intensywnie kształcił się w rozmaitych dziedzinach nauki, w 1793 przebywał w Bazylei i Paryżu, skąd uciekł jako podejrzany, i powrócił do Warszawy. Po klęsce powstania kościuszkowskiego wyjechał do Drezna, stąd do Wenecji. Po abdykacji Stanisława Augusta (25 XI 1795) towarzyszył mu w Grodnie i Petersburgu. Po jego śmierci (12 II 1798) mianowany przez Pawła I tajnym radcą, niebawem wyjechał z Rosji. Po krótkim pobycie w zaborze pruskim na stałe osiadł w Paryżu, zajmował się mineralogią i kartografią. Towarzyst-

wo Warszawskie Przyjaciół Nauk w 1800 mianowało go jednym z pierwszych swoich członków.

Już przed 1804 był w Paryżu członkiem loży „Le Point Parfait" oraz loży i kapituły „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis"; w 1804 i 1808 piastował w loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" godność przewodniczącego, w 1805 też w kapitule. 23 III 1804 mianowany przysposobicielem Izby Administracyjnej Wielkiego Wschodu, w 1804 też przedstawicielem w nim kapituły „Amis de l'Union" z Jarnac (dep. Charente). W 1806 należał do loży wojskowej „Charlotte du parfait dévouement" przy pułku Isembourg, pozostając członkiem zamiejscowym obu poprzednich lóż i kapituły w Paryżu. Utworzona w październiku 1807 loża „Bracia Polacy Zjednoczeni" w Warszawie mianowała go swoim przedstawicielem przy Wielkim Wschodzie w Paryżu. W powołanej do życia w 1804 w Paryżu odrębnej od Wielkiego Wschodu Radzie Najwyższej Francji (obrządek szkocki) piastował w 1804 godność wielkiego przysposobiciela jej Wielkiej Loży Symbolicznej, czynny w niej był również w latach następnych.

M–Ł, poz. 1618; Wilkoszewski, s. 67; *Recueil des actes du Suprême Conseil de France*, Paris 1832, s. 80; *Extrait du Livre d'Or du Suprême Conseil pour la France*, Paris 1807, s. 21; *État du G.·. → .·.de France... de l'an 5804*, [Paris,] s. 75; B Nat., FM²21, k. 72, 77; FM²106, doss. 3.

Komierowski Bartłomniej Ludwik (24 VIII 1780 Drwalew, koło Grójca – po 1846), oficer francuski, powstaniec listopadowy.

Od 1805 pozostawał na służbie w armii francuskiej, 1814 uzyskał naturalizację; był gros-majorem. W powstaniu zgłosił się do armii Królestwa, 28 VII 1831 został podpułkownikiem w Sztabie Głównym. Po powrocie do Francji mieszkał w Paryżu.

W 1804–1805 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

B Nat., FM²106, doss. 3.

Komorowski Baltazar (6 I 1776 Podole – ...), właściciel ziemski.

W 1803–1804 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „L'Age d'Or" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

B Nat., FM²31 bis; FM²32.

Konarski Ignacy (1786 Kraków – ...), szlachcic.

W 1811 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

B Nat., FM²106, doss. 3.

Konopka Jan (27 XII 1777 Skołdycze, koło Słonimia – 1 I 1815), oficer wojsk Rzeczypospolitej, Legionów i armii francuskiej.

W 1792 towarzysz 2. ukraińskiej brygady kawalerii, 1794 porucznik kawalerii; uczestnik wojny 1792 i powstania kościuszkowskiego. Następnie we Francji, 1795 w 1. pułku huzarów francuskich, 20 IV 1797 kapitan; 7 VI 1797–22 I 1807 w Legionach, potem w Warszawie. Od 1 III 1807 major 7. pułku strzelców konnych; 6 VIII 1811 awansowany na generała brygady, został inspektorem szkolenia szwoleżerów-lansjerów francuskich; 27 I 1812 mianowany generał-majorem, 19 X 1812 pod Słonimiem dostał się do niewoli rosyjskiej. Po zwolnieniu z niej dowodził I Brygadą Dywizji Ułanów.

W lipcu 1805 był członkiem zamiejscowym, w stopniu mistrza, loży „Les Amis de la gloire et de l'humanité" (Wielki Wschód Francji) przy 1. pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowym Republiki Włoskiej, wówczas w Tarento (Włochy); 1810–1811, w stopniu mistrza, loży „Famille unie" (Wielki Wschód Francji) w Sedanie – 1811 jako członek zamiejscowy.

B Nat., FM²22; FM²416.

Korczak-Szumlański Józef, zob. Szumlański-Korczak Józef.

Korwin-Wyszkowski..., zob. Wyszkowski-Korwin...

Koryzna Krzysztof (8 III 1773, Rudy Wileńskie – 22 VI 1850), oficer wojska Rzeczypospolitej, Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego, powstaniec listopadowy.

Wstąpił 6 III 1790 do artylerii litewskiej jako kanonier, 1 I 1794 awansował na porucznika, a 1 XI 1794 – jako uczestnik powstania kościuszkowskiego – dostał się do niewoli rosyjskiej. Od 3 IV 1809 służył w artylerii pieszej Księstwa Warszawskiego, 4 II 1812 mianowany kapitanem II klasy; uczestniczył w kampaniach: austriackiej (1809), hiszpańskiej (1810–1811), rosyjskiej (1812) i niemieckiej (1813). Z Francji 11 VIII 1814 powrócił do kraju; od 13 V 1815 w lekkiej artylerii pieszej. W powstaniu został 6 II 1831 majorem, 14 III tr. – podpułkownikiem, dowódca parku artylerii; 29 IX tr. wziął dymisję, a 11 X 1831 w Warszawie ponowił przysięgę wierności carowi.

W 1811 był członkiem, w stopniu kawalera różanego krzyża, loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

B Nat., FM²106, doss. 3.

Kosiński Michał (3 XI 1776 Kraków – 19 V 1835 Warszawa), oficer Legionów, szwoleżer, malarz amator.

Na służbę wojskową wstąpił 2 VI 1791 jako kadet w korpusie inżynierów koronnych, uczestniczył w powstaniu kościuszkowskim. Od 1797 kapitan Legionów; 1808 major Legii Nadwiślańskiej, 11 IV 1813 przeniesiony do 11.

kompanii szwoleżerów, 1814 awansowany na pułkownika. W Królestwie dowódca 6. pułku piechoty liniowej, 1817 dymisjonował. Potem zajął się rysowaniem ołówkiem i kredką portretów przyjaciół i znajomych.

W kwietniu 1805 był członkiem, w stopniu czeladnika, loży „L'Union" (Wielki Wschód Włoch; Mediolan) przy 1. pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowym Republiki Włoskiej; w 1807 – w 6. stopniu wtajemniczeia – należał do loży „La Constellation Napoléon" (Wielki Wschód Francji) w Neapolu. Po 1807 był członkiem, w stopniu kawalera różanego krzyża, loży „Francuzi i Polacy Zjednoczeni" <nazwa francuska – „Français et Polonais réunis"> (Wielki Wschód Francji) w Poznaniu.

M–Ł, poz. 4969; Mościcki, s. 37; B Nat., FM²573.

Kossecki Franciszek Ksawery (3 XII 1778 Kołużyńce na Podolu – 20 V 1857 Warszawa), Legionista, oficer armii Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego, wysoki urzędnik administracji.

W powstaniu kościuszkowskim adiunkt komisji ubioru wojska; w listopadzie 1797 wstąpił do Legionów w stopniu podporucznika, 5 V 1801 zdymisjonował, powrócił do kraju i 1803–1806 wydawał w Warszawie – wraz z Cyprianem Godebskim – czasopismo „Zabawy Przyjemne i Pożyteczne", został przyjęty do Towarzystwa Warszawskiego Przyjaciół Nauk. Do wojska powrócił w Księstwie, 19 I 1807 został szefem batalionu Legii Północnej, 9 III tr. awansował na majora 8. pułku piechoty, uczestniczył w kampaniach 1807 i 1809; 25 V 1812 awansował na generała brygady, 20 I 1813 został dowódcą twierdzy w Modlinie a po jej kapitulacji (25 XII tr.) dostał się do niewoli rosyjskiej. Zwolniony z niej, był od 20 I 1815 dowódca II Brygady 1. Dywizji Piechoty, niebawem faktyczie wycofał się z wojska, od 2 II 1816 był sekretarzem stanu przy Radzie Administracyjnej i członkiem Rady Stanu. W Nocy Listopadowej organizował w Warszawie działania wojsk wiernych w. ks. Konstantemu, w początkach grudnia 1830 został usunięty z Rady Administracyjnej, poczem wyjechał z Warszawy i okrężną drogą przybył do Petersburga. Po upadku powstania powrócił do Warszawy, 27 III 1832 był mianowany członkiem Rządu Tymczasowego, a 7 V tr. ponadto prezesem Komisji Emerytalnej; 22 V 1835 został przeniesiony na emeryturę.

Był członkiem, w stopniu mistrza, loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu; w kapitule tej nazwy nadano mu – nie później niż 9 X 1806 – 5. stopień wtajemniczenia; 6 I 1806 nadano mu stopień ucznia ponownie – wobec nie przedstawienia dokumentów – w loży „Świątynia Mądrości" <nazwa niemiecka – „Zum Tempel der Weisheit"> (Grosse Landesloge der Freimaurer von Deutschland; Berlin) w Warszawie; 2 III 1810 był wskrzesicielem loży „Przesąd Zwyciężony" (Wielki Wschód Narodowy) w Krakowie i jej członkiem; 1816–1821 członek loży „Kazimierz Wielki" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie (przez pewien czas jej namiestnik). Piastował 1816–1819 godność miecznika Wiel-

kiego Wschodu Polskiego, 1820–1821 jego wielkiego dygnitarza, 1820–1821 członka Najwyższej Kapituły; w 1820–1821 był członkiem honorowym lóż „Astrea" i „Świątynia Minerwy" w Warszawie oraz „Świątynia Równości" w Lublinie (wszystkie Wielki Wschód Polski).

M–Ł, poz. 1689; Wilkoszewski, s. XII–XIV; AGAD, KSN 833, s. 26; BN, BOZ 1760/2, k. 246; Biblioteka Jagiellońska, Rkps 4369, lp. 122.

Kozakiewicz Adam (24 XII 1773 Witebsk – ...), oficer Legionów.

W 1800 kapitan Legionów, 14 VII 1806 wzięty do niewoli angielskiej w Lauria (Kalabria) i przewieziony do Portsmouth (Anglia), skierowany „na słowo" do Lichfield, dokąd przybył 10 XI tr. Rozkazem z 31 X 1809 zwolniony „na słowo", odpłynął do Francji.

Na przełomie 1803 i 1804 był członkiem założycielem loży „L'Union" (Wielki Wschód Włoch; Mediolan) przy 1. pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowym Republiki Włoskiej; w kwietniu 1805, w stopniu mistrza, piastował w niej godność I przysposobiciela.

Mościcki, s. 35.

Kozietulski Jan Leon Hipolit (4 VII 1781 Skiemiewice – 3 II 1821 Warszawa), oficer szwoleżerów i armii Królestwa Polskiego.

Wychowanek Korpusu Kadetów, przed 1806 członek konspiracyjnego Stowarzyszenia Przyjaciół Ojczyzny; 24 XI 1806 zastępca dowódcy warszawskiej Gwardii Honorowej; 7 IV 1807 szef szwadronu 1. pułku szwoleżerów, 30 XI 1808 dowodził szwadronem w szarży pod Somosierrą; 6/18 X 1812 ocalił Napoleona I w bitwie pod Małojorosławcem; brał udział w kampanii niemieckiej 1813, 12 V 1814 z pułkiem wyruszył z Francji do kraju. W armii Królestwa 1815–1820 był dowódcą 4. pułku ułanów.

16 VI 1806 został przyjęty do wolnomularstwa w loży „Świątynia Mądrości" <nazwa niemiecka – „zum Tempel der Weisheit"> (Grosse Landesloge der Freimaurer von Deutschland; Berlin) w Warszawie; w 1809 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

AGAD, KSN 841, Metryka „Świątyni Mądrości", lp. 82; B Nat., FM²106, doss. 3.

Kraiński Wincenty Czesław (16 IV 1786 Mierzęcice, koło Będzina – 16 X 1882 Wrocław), asesor trybunalski, urzędnik Komisji Oświecenia, powstaniec listopadowy, emigrant we Francji.

Na Akademii Krakowskiej studiował mineralogię, medycynę i matematykę, następnie przeniósł się na Wydział Filozoficzny i Prawa. Po jego ukończeniu w 1814, był krótko asesorem przy trybunale krakowskim i jeszcze w 1814 wyjechał do Wiednia. W 1816–1817 pogłębiał w Paryżu swoją wiedzę filozoficzną, historyczną i prawno-polityczną. Został wtedy zwolen-

nikiem szkół lankasterskich (wzajemnego nauczania) i zorganizował je w Paryżu oraz – podczas drogi powrotnej do kraju – w Karlsruhe i Stuttgarcie. Od lipca 1817 mieszkał w Warszawie, z ramienia Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego był dyrektorem – organizatorem szkół cyrkułowych, był członkiem Towarzystwa do Ksiąg Elementarnych. Po zdaniu trzech egzaminów prawniczych został 1822 patronem sądu pierwszej instancji, 1824 – adwokatem przy sądzie apelacyjnym, a 1825 uzyskał doktorat obojga praw. W powstaniu wstąpił do warszawskiej Gwardii Narodowej, 26 XII 1831 awansował na kapitana, dowodził jej 2 kompanią, był też przywódcą radykalnego skrzydła Towarzystwa Patriotycznego. Po kapitulacji Warszawy przeszedł 5 X 1831 z armią gen. Macieja Rybińskiego do Prus. Do Francji dotarł 17 II 1832 i od 2 marca przebywał w Paryżu, był sekretarzem Ludwika Platera, współpracował z Antonim Ostrowskim, 1836–1839 prowadził tu kancelarię adwokacką, występował w sprawach prawnych Polaków. W 1838 wstąpił do Zjednoczenia Emigracji Polskiej, utrzymywał bliskie stosunki z Joachimem Lelewelem, był bliski utopijnym socjalistom. W początkach lat czterdziestych stał się człowiekiem wierzącym, zbliżył się do Zgromadzenia Zmartwychwstańców, następnie wyjechał do Rzymu, gdzie pełnił funkcję prokurenta Zgromadzenia. Równocześnie studiował teologię w jezuickim Collegium Romanum, został doktorem prawa kanonicznego; 28 III 1846 otrzymał święcenia kapłańskie po czym działał jako misjonarz we Włoszech, Szwajcarii i Belgii. W kwietniu 1848 wyjechał z Londynu do kraju; zatrzymany przez policję pruską osiadł we Wrocławiu, miał zakaz opuszczania miasta. W 1849 zezwolono mu wygłaszać kazania w języku polskim we Wrocławiu i Trzebnicy, 1851–1878 był bezpłatnym lektorem języka polskiego oraz języków i literatur słowiańskich na uniwersytecie we Wrocławiu.

W 1816–1817 został przyjęty do wolnomularstwa i nadano mu stopień czeladnika i mistrza w loży „Mont Thabor" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu, zaś stopnie 4.–7. w kapitule „Les Amis Triomphants" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu. Po powrocie do kraju przystąpił (afiliował) do loży „Jedność Słowiańska" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie, tu 1818 piastował godność pieczętarza i zastępcy sekretarza a 21 VI 1820–1821 sekretarza Wielkiego Wschodu Polski; 1832–1836 należał w Paryżu do wolnomularstwa, nadano mu kolejne stopnie wtajemniczenia, po 30. (obrządku szkockiego) włącznie.

M–Ł, poz. 1738; Wilkoszewski, s. XIV; *Poczet BB.·. składających s.·. i d.·. Św.·.Jana p.·.o.·.n.·. Jedność Słowiańska pod Wschodem Warszawy na rok 1818 w d. 21 lipca*, bmw. [1818]; *Poczet członków s.·. i dosk.·. ... Jedność Słowiańska... 5821*, bmw. [1821]; W Kraiński, *Ksiądz Wincenty*, Wrocław 1858, s. 217, 288; AGAD, KSN 847, s. 373.

Krasiński Piotr (1787 Lwów – 1866), oficer armi Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego.

Do wojska wstąpił 22 XII 1806 w stopniu porucznika 6. pułku ułanów, 10 IV 1807 został kapitanem, 12 III 1808 przeszedł do szwoleżerów, ranny pod Somosierrą (30 XI 1808); uczestnik kampanii 1812–1814. W 1815–1817 pułkownik, dowódca 5 pułku piechoty liniowej.

W 1811 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

B Nat., FM²106, doss. 3.

Krethlow (Kretlow) Johann Friedrich Gottfried (16 XII 1767 Neu-Hardenburg – 25 IX 1842 Warszawa) miedziorytnik.

Studiował na Akademii Sztuk Pięknych w Berlinie, następnie był w stolicy Prus rytownikiem i jubilerem. Zaproszony 11 XI 1817 przez Komisję Rządową Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego do Warszawy, był 1818–1831 profesorem sztycharstwa na Oddziale Sztuk Pięknych Wydziału Nauk i Sztuk Pięknych Uniwersytetu Warszawskiego, ponadto od 1821 uczył miedziorytnictwa w Instytucie Głuchoniemych. Rytował portrety oraz ryciny do książek.

W 1817–1821 był członkiem – w stopniu mistrza, 1820 w 4. stopniu wtajemniczenia – loży „Zur Eintracht" (Grosse National-Mutter-Loge in den Preussischen Staaten, genannt zu den 3 Weltk-Kugeln; Berlin) w Berlinie.

Namentliches 1817, s. 5, lp. 50; Namentliches 1820, s. 6, lp. 114.

Krupczyński Marcin (17 X 1787 Warszawa – ...), szwoleżer.

Do szwoleżerów wstąpił 13 VI 1807 jako szeregowiec, 28 I 1813 awansował na wachmistrza; uczestnik kampanii 1808–1814, walczył m.in. pod Somosierrą, nad Berezyną i pod Lipskiem. Z pułkiem wyruszył 1 V 1814 z Francji do Polski.

Był członkiem, w stopniu mistrza, loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu. Na prawach brata odwiedzającego uczestniczył 26 VIII 1816 w posiedzeniu loży „Świątynia Izys" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie.

AGAD, KSN 840, s. 50.

Krysiński Dominik (1785 Warszawa – 17 IV 1853 Warszawa), ekonomista.

Studiował w Niemczech; po powrocie do Warszawy był od 1805 nauczycielem matematyki i fizyki w Liceum Warszawskim, 1808 jako wychowawca młodych Łubieńskich wyjechał z nimi zagranicę. Potem został urzędnikiem sądownictwa, 1812–1813 profesorem ekonomii politycznej Szkoły Nauk Administracyjnych, 1817–1818 Wydziału Prawa Uniwersytetu War-

szawskiego; z katedry zrezygnował w wyniku nieporozumień z Radą Uniwersytecką, od 1818 wykładał w Szkole Szczególnej Rolnictwa. Od od 1807 członek przybrany, od 1815 członek czynny Towarzystwa Warszawskiego Przyjaciół Nauk. W nauce reprezentował nowe prądy. Czynny też politycznie, 1818–1820 był posłem na Sejm Królestwa, 1831 został ponownie wybrany; należał do opozycji liberalnej.

W 1811 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu; w Warszawie należał do loży „Świątynia Stałości" <nazwa niemiecka – „Zur Halle der Beständigkeit> (Wielki Wschód Polski), następnie do loży „Świątynia Minerwy" (Wielki Wschód Polski), w 1820 jako członek nieczynny w 7. stopniu wtajemniczenia.

M–Ł, poz. 1806; B Nat., FM²106, doss. 3.

Krysiński Jan (1772 Warszawa – 1837 Warszawa), żołnierz wojska Rzeczypospolitej, oficer armii Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego, powstaniec listopadowy.

W maju 1790 wstąpił do wojska jako konduktor Korpusu Inżynierii, uczestnik kampanii 1792 i powstania 1794; 1793 nobilitowany. W Księstwie 2 III 1807 kapitan artylerii 1. Legii, 25 I 1812 major artylerii konnej, brał udział w kampaniach 1806–1807, 1809 i 1812–1813. W Królestwie 1815–1830 pułkownik. W powstaniu 24 XII 1830 został szefem sztabu Korpusu Artylerii, zajmował się fortyfikowaniem Warszawy, 23 IV 1831 generał brygady, bronił Zamościa i skapitulował dopiero po upadku Modlina. Do Warszawy przybył 1 XI 1831, ponowił przysięgę wierności carowi, w styczniu 183 był zatrudniony w Dyrekcji Artylerii.

W 1811 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „Świątynia Izys" (Wielki Wschód Narodowy) w Warszawie; nie później niż w 1812 nadano mu 4. stopień wtajemniczenia w kapitule „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

M–Ł, poz. 1808; AGAD, KSN 833, s. 120.

Kuniowski Jan (1770 Smotrycz, koło Kamieńca Podolskiego – 1824), oficer Legionów, Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego.

Był porucznikiem Legii Włoskiej, 1803 kapitanem 1. pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowego Republiki Włoskiej; 30 VII 1806 został wzięty do niewoli angielskiej pod Cotrone (Kalabria) i przewieziony do Portsmouth (Anglia); wysłany stąd „na słowo" (bez eskorty) do Lichfield, przybył tu 10 XI 1806, uciekł zaś 29 X 1811. We Francji, dokąd dotarł, został skierowany do zakładu Legii Nadwiślańskiej w Sedanie. Przydzielony do jej 4 pułku, walczył w kampanii 1812–1813 i 19 X 1913 był ranny pod Lipskiem; 1815–1824 w stopniu kapitana służył w Korpusie Weteranów i Inwalidów.

Nie później niż w 1818 nadano mu 6. stopień wtajemniczenia w kapitule „Famille unie" (Wielki Wschód Francji) w Sedanie; w tym stopniu był w Warszawie członkiem loży „Bracia Polacy Zjednoczeni" (Wielki Wschód Polski) i kapituły „Rycerze Gwiazdy" (Najwyższa Kapituła – Wielki Wschód Polski).

M–Ł, poz. 1855; AGAD, KSN 837, s. 44.

Kwiatkowski Dominik (15 VIII 1788 na Litwie – ...), oficer Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego, powstaniec listopadowy, emigrant we Francji.

Od 3 XI 1806 szeregowiec 11. pułku piechoty Księstwa, następnie służył w 13. pułku piechoty (awansowany 5 VII 1809 na podporucznika), później w 17.; 28 VII 1813 – już jako kapitan został przeniesiony do sztabu 2. Korpusu Kawalerii, 8 III 1814 do sztabu Korpusu Jazdy Gwardii przy generale Horace François Sébastiani; uczestniczył w kampaniach 1807–1814. W stopniu podpułkownika wziął dymisję 2 V 1814. W Królestwie był 1819–1830 majorem 1. pułku strzelców pieszych. W powstaniu podpułkownik, dowodził Legią Litewsko-Wołyńską. Po klęsce, drogą przez Drezno, przybył 29 VI 1832 do Paryża, uzyskał zgodę na pobyt w nim. W maju 1834 wyjechał do Warszawy.

Był członkiem, w 4. stopniu wtajemniczenia, loży „Napoléon Josephine des Amis réunis" (Wielki Wschód Francji) w Moguncji (Niemcy); nie później niż 11 XI 1816 przyłączył się (afiliował) do loży „Świątynia Izys" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie, w 1820 był jej członkiem nieczynnym.

M–Ł, poz. 5043; AGAD, KSN 847, s. 365.

Lanckoroński Adam Szymon (1752–...), właściciel ziemski.

W 1811 mieszkał w Paryżu.

W 1811, będąc wtajemniczonym w stopniu kawalera różanego krzyża, w loży „Saint Louis de la Martinique des Fréres réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu piastował godność II dozorcy.

B Nat., FM²106, doss. 3.

Lechnowski [Lesznowski?] Mikołaj, porucznik.

Prawdopodobnie oficer Legii Nadwiślańskiej.

W 1809–1810 był członkiem zamiejscowym, w stopniu mistrza, loży „Famille unie" (Wielki Wschód Francji) w Sedanie.

B Nat., FM²416.

Lenkiewicz Piotr Paweł, zob. Linkiewicz Piotr Paweł.

Lenartowicz Andrzej (30 XI 1786 Dąbrowa – ...), rentier.

W 1810–1811 mieszkał w Nancy, skąd następnie wyjechał.

W 1810–1815 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „Saint Jean de Jérusalem" (Wielki Wschód Francji) w Nancy, od 1812 – członek zamiejscowy.

B Nat., FM²320.

Levy Moses Clava (1749 Zobnau [?], koło Krakowa – 2 IV 1839 Charleston).

Pochodził z zamożnej rodziny żydowskiej. Był kupcem w Londynie, następnie w Ameryce Północnej, a około 1785 osiadł na stałe w Charlestonie (stan Karolina Południowa). Tu dobrze prosperował, był też członkiem i skarbnikiem gminy żydowskiej w Charlestonie. W testamencie zapisał 50 funtów synagodze w miejscu swego urodzenia.

Jeden z 9 założycieli 31 V 1801 w Charlestonie Rady Najwyższej Wielkich Inspektorów Generalnych 33. i ostatniego stopnia – późniejszej Rady-Matki – Obrządku Szkockiego Dawnego i Uznanego.

S.H. Baynard, *History of the Supreme Council, 33°... Northern Jurisdiction of the USA and its antecedentes*, t. I, Boston 1938, s. 146, K.H. Brachvogel, *Die Gründer des ersten Obersten Rates in Charleston 1801/02*, „Eleusis" 1989, nr 3, s. 186–187.

Lewkowicz Sykstus (25 III 1775 Szkudy na Żmudzi – 11 VI 1838 Kraków), lekarz-chirurg.

W 1807 ukończył Wydział Lekarski Uniwersytetu Wileńskiego, 2 lata dokształcał się we Wiedniu, 1809 wstąpił do służby lekarskiej w armii francuskiej, następnie był lekarzem chirurgiem w Legii Nadwiślańskiej w Niemczech i Hiszpanii; 3 VIII 1812 chirurg-major 3. pułku ułanów gwardii. W kampaii 1812 naczelny chirurg Gwardii Księstwa Warszawskiego, od 3 IV 1813 chirurg 3. pułku szwoleżerów. Potem lekarz prywatny w Paryżu. Następnie zamieszkał w Krakowie, od 9 VII 1819 profesor chirurgii Uniwersytetu (na katedrę powołany jeszcze 27 VIII 1811), 1829 – w wyniku intryg kuratora – zawieszony na 3 miesiące w prawach profesora, 6 II 1830 wyjechał do Warszawy. W powstaniu był od lutego 1831 komendantem szpitala wojskowego na Lesznie. Potem powrócił do Krakowa.

Przed 1818 członek, w stopniu mistrza, jednej z lóż Wielkiego Wschodu Francji w Bordeaux. Jako brat-odwiedzający brał udział w posiedzeniach loży „Świątynia Izys" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie 28 XII 1818 i 4 I 1819; 8 IX (XI?) 1819 przyłączył się (afiliował) do loży „Przesąd Zwyciężony" (Wielki Wschód Polski) w Krakowie i należał tu do jej rozwiązania w 1822.

M–Ł, poz. 5073; AGAD, KSN 827, s. 255, 257; Biblioteka Jagiellońska, Rkps 4369, lp. 184.

Libensky [?Łubieński Franciszek (5 I 1787 – 7 VI 1826), oficer armii Księstwa Warszawskiego?].

Polak, kapitan, stacjonował w Hanowerze, przed końcem 1807 przeniesiony do Bordeaux [w przypadku F. Łubieńskiego: 27 X 1806 wstąpił do warszawskiej Gwardii Honorowej, 7 IV 1807 porucznik szwoleżerów, 5 VI tr. awasowany na kapitana, uczestniczył w kampaniach 1808–1809, 16 X 1810 wziął dymisję].

W 1807 był członkiem, w stopniu ucznia, loży „Chevaliers de Saint Napoléon" (Wielki Wschód Francji) przy Gwardii Cesarskiej; u schyłku 1807 znajdowała się w Hanowerze, był wtedy jej członkiem zamiejscowym.

B Nat., FM²20, k. 293.

Linkiewicz (Lenkiewicz) Piotr Paweł (1777 Dobroszyny, koło Wielunia – 1819), oficer Legionów oraz armii Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego.

Od 1797 w Legionach, kolejno podporucznik, porucznik i kapitan, później w Legii Nadwiślańskiej; 1813 szef szwadronu 7. pułku lansjerów; 1815 major 3. pułku piechoty liniowej, następnie podpułkownik.

W 1809–1811 członek, w stopniu mistrza, loży „Famille unie" (Wielki Wschód Francji) w Sedanie; w 1811 – członek zamiejscowy.

B Nat., FM²416.

Lipowski Wojciech Jerzy (24 IV 1770 bądź 22 IV 1772 Rogów, koło Końskich – 1859 Warszawa), oficer Legionów, armii Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego, powstaniec listopadowy.

Od 15 XI 1797 w Legionach, był porucznikiem 1. pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowego Republiki Włoskiej, uczestnik kampanii 1797–1806; 6 VI 1806 wzięty do niewoli angielskiej pod Monteleone (Kalabria) i skierowany na Maltę, 20 V 1807 – w ramach wymiany jeńców – wyjechał stąd do Neapolu. Mianowany 15 VII 1808 kapitanem Legii Polsko-Włoskiej (następnie Legia Nadwiślańska), walczył w Hiszpanii, a 2 III 1812 był przeniesiony na emeryturę. W Królestwie audytor: 1815–1825 3. pułku piechoty liniowej, następnie dywizyjny Dywizji Ułanów, 1831 w twierdzy modlińskiej. Po upadku powstania przybył 11 X 1831 z Modlina do Warszawy i ponowił przysięgę wierności carowi.

W kwietniu 1805 był członkiem, w stopniu ucznia, loży „L'Union" (Wielki Wschód Włoch; Mediolan) przy 1. pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowym Republiki Włoskiej; w 1807 (po maju) należał, w stopniu „elu secret" (4. stopień), do loży „La Constellation Napoléon" (Wielki Wschód Francji) w Neapolu. W 1819–1821 był członkiem, w 4. stopniu wtajemniczenia, loży „Doskonałe Milczenie" (Wielki Wschód Polski) w Pułtusku, w 1819 piastował tu godność przewodniczącego, oraz członkiem honorowym lóż „Doskonałości" i „Zum Dreieck" (obie Wielkie Wschód Polski) w Płocku.

M–Ł, poz. 2003; Mościcki, s. 37; L. Hass, *Wolnomularze i loże wolnomularskie Płocka (1803–1821)*, „Rocznik Mazowiecki", t. VII (1979), s. 120; AGAD, KSN 840, s. 11; B Nat., FM²573.

Loewenthal Augustyn.

Około 1807 kanonier 5. pułku artylerii konnej.

Około 1807 był, w stopniu ucznia, „bratem-służącym" loży „Les Amis fidèles" (Wielki Wschód Francji) przy 5 pułku artylerii konnej, ówcześnie w Besançon.

B Nat., FM²20, k. 51–52.

Łaszewski Ferdynand (ok. 1777 na Ukrainie – ...), oficer Legionów, armii Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego.

Jako kapitan 2. pułku piechoty Legii Nadwiślańskiej został wzięty do niewoli 20 V 1809 w Fons (Hiszpania), 28 IX 1810 przywieziony do Portsmouth (Anglia). Stąd skierowano go do obozu w Dumfries (Szkocja), z którego uciekł 29 VI 1812. Przedostał się do Francji, przebywał w zakładzie Legii w Sedanie, następnie w jej jednostce liniowej, był uczestnikiem kampanii 1812–1814. W Królestwie 1815–1818 major 4. pułku strzelców konnych, następnie w Sztabie Głównym, 1820 awansował na podpułkownika. Po wybuchu powstania listopadowego aresztowany, zdegradowany i usunięty z wojska, potem wstąpił do armii rosyjskiej i doszedł do stopnia generał-majora.

W 1813 był członkiem, w stopniu ucznia, loży „Friedrich zum goldenen Zepter" (Grosse National-Mutter-Loge in den Preussischen Staaten, genannt zu den drei Weltkugeln; Berlin) we Wrocławiu.

Namentliches 1813, s. 58, lp. 126.

Łazowski Józef Feliks (20 XI 1759 Luneville – 8 X 1812 Paryż), inżynier, generał armii francuskiej.

Od 1 III 1779 studiował w Szkole Mostów i Dróg w Paryżu, następnie pracował w Dieppe i Cherbourgu przy budowie portów; 1784 uzyskał stopień inżyniera, był w rozmaitych miejscowościach dyrektorem nadzoru kanałów. Więziony w okresie terroru, 16 X 1794 zwolniony, niebawem był mianowany kapitanem I klasy korpusu inżynierów, a w II połowie tr. został wysłany do Turcji (wyjechał wraz z *Wojciechem Turskim*) z zadaniem wzmocnienia jej obronności. We wrześniu 1797 powrócił do Paryża. W maju 1798 udał się do Egiptu (w ramach wyprawy Bonapartego), brał udział w szturmie Aleksandrii i in. walkach, a 14 VI 1799 został mianowany szefem prowizorycznej brygady inżynierów. Do Francji powrócił 5 XII 1800, 15 VIII 1806 awansował na generała brygady, 21 VII 1809 – na generała dywizji. Uczestnik kampanii 1805, 1807 i 1809. Ze względu na stan zdrowia został 20 IV 1811 przeniesiony w stan dyspozycji. Był synem Jana, kierownika – następnie kontrolera – kuchni na dworze Stanisława Leszczyńskiego w Luneville, bratem sankjuloty Klaudiusza Filipa oraz adwokata i fizjokraty Maksymiliana; najbardziej z całego rodzeństwa poczuwał się do polskości.

W listopadzie 1802 był członkiem, w stopniu czeladnika, loży „L'Age d'Or" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

B Nat., FM²31 bis, doss. 1, k. 66; FM²32.

Łączyński Benedykt Józef (20 III 1779 Kiemozia, pod Łowiczem – 7 VIII 1820 Szczawno–Zdrój), oficer Legionów i armii Księstwa Warszawskiego.

Do wojska wstąpił podczas powstania kościuszkowskiego, został podporucznikiem. Od 1797 porucznik Legionów, 21 V 1799 awansował na kapitana a w 1801 zdymisjonował, powrócił do Warszawy. Tu obracał się w kręgu „złotej młodzieży spod Blachy". W listopadzie 1806 – po wkroczeniu wojsk francuskich – zorganizował w Łowiczu batalion piechoty, był jego szefem; 6 III 1807 awansował na podpułkownika, został adiutantem–komendantem w sztabie marszałka Louis–Alexandre Berthiera. Uczestnik kampanii 1809, 27 II 1812 otrzymał – ze względu na stan zdrowia – dymisję wraz z awansem na generała. Powołany do wojska 31 XII 1812, objął 7 II 1813 dowództwo szczątków 8 pułków Księstwa na terenie Saksonii; 17 II 1813 został generałem brygady, dowódcą jazdy w korpusie *Jana Henryka Dąbrowskiego*. Do kraju powrócił z ostatnią grupą wojska w początkach 1816, 27 II tr. zdymisjonował. Był bratem Marii Walewskiej.

Do wolnomularstwa został przyjęty w loży „Les Amis de l'Union parfaite" (Wielki Wschód Włoch; Mediolan) w Livorno (Włochy), w niej nadano mu stopnie czeladnika i mistrza. W 1804, bądź przed 11 III 1805 przyłączył się (afiliował) do loży „Zum goldenen Leuchter" (Grosse Landesloge der Freimaurer von Deutschland; Berlin) w Warszawie, skąd w 1805 przeszedł do loży „Świątynia Mądrości" <nazwa niemiecka – „zum Tempel der Weisheit"> (Grosse Landesloge...) w Warszawie. W 1812 był członkiem, w 6. stopniu wtajemniczenia loży „Przesąd Zwyciężony" (Wielki Wschód Narodowy) w Krakowie.

M–Ł, poz. 2086; AGAD, KSN 841, Metryka „Świątyni Mądrości", lp. 10; BN, 1760/2, k. 270.

Łempicki (Łępicki) Jan, oficer armii Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego, powstaniec listopadowy.

Od 1 I 1807 był podporucznikiem 4. pułku piechoty, 10 X 1810 awansował na kapitana. W Królestwie od 25 III 1815 kapitan batalionu wzorowych grenadierów, ze względu na stan zdrowia 2 II 1817 wziął dymisję w stopniu podpułkownika. W powstaniu awansowany 6 V 1831 na pułkownika, dowodził 6. pułkiem piechoty liniowej.

Przed lipcem 1816 nadano mu stopień kawalera różanego krzyża w kapitule „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód

Francji) w Paryżu. W 1819 był, w tymże stopniu, członkiem loży „Kazimierz Wielki" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie.

M–Ł, poz. 2089; AGAD, KSN 847, s. 237.

Łempicki Ludwik Anastazy Stanisław (28 VIII 1793 Warszawa – ...).

W 1811 był studentem prawa.

W 1811 członek, w stopniu ucznia, loży „Le Point Parfait" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

B Nat., FM²96, doss. 2.

Łubieński Franciszek, zob. Libensky.

Łuczycki Tomasz, oficer

1819–1820 kapitan 3 pułku strzelców pieszych armii Królestwa Polskiego.

Członek, w stopniu mistrza, loży „Doskonałej Jedności" [? „Les Amis de l'Union parfaite" (Wielki Wschód Włoch; Mediolan) w Livorno?]. Na prawach brata odwiedzającego był 4 III 1816 obecny na posiedzeniu loży „Świątynia Izys" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie.

AGAD, KSN 840, s. 11.

Łukowski Bogumił.

Przed 1817 członek loży [?„Zum goldenen Apfel" (Grosse Landesloge von Sachsen); Drezno?] w Dreźnie, obecny 5 II 1817 na posiedzeniu loży „Astrea" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie, [? zaś, jako posiadający 7 stopień wtajemniczenia, 13 X tr. na posiedzeniu loży „Świątynia Izys" w Warszawie?].

AGAD, AmP V-2/4, s. 7; KSN 840, s. 140.

Majewski Franciszek Ludwik (15 XII 1777 Piaski bądź Kaski, Mińszczyzna – po 1837, prawdopodobnie Sławuta, Polesie), oficer Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego.

Do wojska Księstwa wstąpił w 1806, był podporucznikiem pułku lansjerów polskich, 16 V 1811 pod Albuerą (Hiszpania) dostał się do niewoli angielskiej i 28 VIII tr. został przywieziony do Plymuth (Anglia). Od 8 IX 1811 przebywał w obozie jenieckim w Wincanton (hrabstwo Somerset, Anglia), od stycznia 1812 w obozie w Biggar (Szkocja). Po powrocie do Królestwa był 1815–1826 kolejno porucznikiem 4. pułku ułanów i (od 1824) kapitanem 1. pułku ułanów. W 1820 założył na Wołyniu tajne Towarzystwo Templariuszy, w maju 1824 wstąpił do tajnego Towarzystwa Patriotycznego. Uwięziony w 1826, był wyrokiem Sądu Sejmowego (ogłoszony w marcu 1829) skazany na 3 miesiące aresztu – bez zaliczenia czasu pobytu we

więzieniu – dla odbycia kary wywieziony do Rosji, zaś decyzją Mikołaja I zdegradowany i usunięty z wojska, a w 1831 wywieziony do Tyflisu (Tbilisi). Na Kaukazie zaprzyjaźnił się z zesłańcem popowstaniowym Romanem Sanguszką; 1836 uzyskał prawo powrotu do kraju, gdzie odtąd przebywał, głównie w Sławucie jako rezydent i domownik Sanguszków.

Do wolnomularstwa został przyjęty w 1809 w loży „Famille unie" (Wielki Wschód Francji) w Sedanie, tu nadano mu w 1810 stopień mistrza, a w 1811 był członkiem zamiejscowym. Pod koniec 1811 przystąpił (afiliował) do loży jeńców francuskich (Wielki Wschód Francji) w Wincanton. Później należał do loży „Free-Operative" No. 22 (Wielka Loża Szkocji) w Biggar, gdzie nadano mu wyższe stopnie (Royal Arch, super exellent Arch, Knight of Malta), zaś w Kapitule w Edynburgu – kawalera różanego krzyża. W kapitule Zakonu Templariuszy w Edynburgu nadano mu wszystkie stopnie, po 7. włącznie. Patent templariuszowski przedstawił Najwyższej Kapitule (Wielki Wschód Polski), która na tej podstawie uznała go wtajemniczonym 7. stopnia, 30 VI 1817 afiliował do loży „Świątynia Izys" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie.

AGAD, KSN 825, s. 224; KSN 826, s. 71; KSN 841, lp. 508; KSN 847, s. 310; B Nat., FM²416.

Makowski Antoni, oficer Legionów.

Przed 1794 chorąży I brygady kawalerii narodowej Księstwa Żmudzkiego, od 1797 podporucznik Legionów.

W kwietniu 1805 był „bratem-służącym" w loży „L'Union" (Wielki Wschód Włoch; Mediolan) przy 1. pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowym Republiki Włoskiej.

Mościcki, s. 38.

Malczewski... .

W 1818 członek, w stopniu 33. obrządku szkockiego, Rady Najwyższej Królestwa Niderlandów.

Constitution Status et Réglement généraux du Rit Écossais Ancienet Accepté, Bruxelles 5841 [1841], s. 89.

Małachowski Jan Duglas (około 1753 – ...), ziemianin galicyjski.

W 1804 mianowany cesarsko-królewskim podkomorzym, mieszkał w Radoszycach koło Sanoka.

W 1812 był członkiem, w 4. stopniu wtajemniczenia (systemu 10 stopniowego), loży „Zur Eintracht" (Grosse National-Mutter-Loge in den Preussischen Staaten, genannt zu den 3 Weltkugeln) w Berlinie; należał co najmniej jeszcze w 1819.

Namentliches 1813; Namentliches 1817, s. 6, lp. 96; *Haupt-Übersicht der Grossen-National-Mutterloge genannt zu den drei Weltkugeln... für das Jahr 1819/20*, Berlin brw., s. 30, lp. 113.

Małowieski Michał (ok. 1789 – ...), szlachcic.

Stopień kawalera różanego krzyża nadano mu 1 III 1822 w kapitule „L'Espérance" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

Zbiory-notatki Jean Bossu (Epinal).

Manowski August (około 1785 Poznań – ...), oficer.

W stopniu podporucznika był wzięty do niewoli po kapitulacji Vlissingen (Niderlandy) 15 VIII 1809. Przewieziony 2 IX tr. do Portsmouth (Anglia), stąd skierowany do Lichfield, przebywał tu do grudnia 1813. Zwolniony udał się do Francji.

Do wolnomularstwa został przyjęty w loży jenieckiej „Saint Jean en Babylonie" (Wielki Wschód Francji) w Lichfield i należał tu – w stopniu ucznia – do końca pobytu w niewoli.

B Nat., FM²21, k. 185.

Martowicz.. . .

W grudniu 1816 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „Saint Jean de Jérusalem" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu; w charakterze brata-odwiedzającego 16 XII 1816 brał udział w posiedzeniu loży „Świątynia Izys" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie.

AGAD, KSN 840, s. 75.

Michalski Szymon (1792, Witów koło Pińczowa – ...), oficer armii Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego, powstaniec listopadowy.

W 1807 wstąpił do 7. pułku piechoty, 1812 awansował na adiutanta-porucznika, 1814 na kapitana, uczestniczył w kampaniach 1813–1814. W armii Królestwa w 2. pułku strzelców konnych, od 1815 był adiutantem gen. Konstantego Przebendowskiego, 1824 zwolniony z wojska. W powstaniu od 9 I 1831 służył w 1. pułku strzelcow konnych, 3 V tr. został mianowany majorem 4. pułku strzelców konnych.

W 1813 należał, w stopniu ucznia, do loży „Saint Joachim" (Wielki Wschód Francji) <3 II 1814 zmieniła nazwę na „Zu den drei Verbündeten" i weszła w skład Grosse National-Mutter-Loge in den Preussischen Staaten, genannt zu den drei Weltkugeln; Berlin> w Düsseldorfie; w 1817 w tymże stopniu jej członek zagraniczny.

Nametliches 1817, s. 247.

Michałowski Jan Nikodem Józef (18 III 1769 Wilno – 1841), oficer wojska Rzeczypospolitej Legionów, armii Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego.

Kapitan artylerii litewskiej, od 1799 porucznik Legionów, po 1807 w Legii Nadwiślańskiej. Od 1814 pułkownik 4. pułku strzelców pieszych, 1817 zdymisjonowany. W powstaniu był inspektorem szpitali wojskowych.

W kwietniu 1805 był członkiem, w stopniu ucznia, loży „L'Union" (Wielki Wschód Włoch; Mediolan) przy 1. pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowym Republiki Włoskiej. Przed grudniem 1807 należał w stopniu „elu secret" (4. stopień wtajemniczenia) do loży „La Constellation Napoléon" (Wielki Wschód Francji) w Neapolu.

Mościcki, s. 37; B Nat., FM²573.

Mierosławski... .

W 1816 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „Friedrich zum goldenen Zepter" (Grosse National–Mutter–Loge in den Preussischen Staaten, genannt zu den drei Weltkugeln; Berlin) we Wrocławiu; 16 XII 1816 brał udział, na prawach brata odwiedzającego, w posiedzeniu loży „Świątynia Izys" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie.

AGAD, KSN 840, s. 76.

Mierosławski Józef, oficer Legionów, armii Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego.

Kapitan Legii Naddunajskiej, 1801 wziął dymisję; 19 I 1807 kapitan Legii Północnej, od 10 VII 1809 szef batalionu 4. Pułku Piechoty Galicyjsko-Francuskiego, 26 III 1810 zwolniony. Uczestnik kampanii 1809.

Nie później niż w 1813 został członkiem, w stopniu ucznia, loży „Saint Joachim" (Wielki Wschód Francji) <3 II 1814 zmieniła nazwę na „Zu den drei Verbündeten" i weszła w skład Grosse National-Mutter-Loge in den Preussischen Staaten, genannt zu den drei Weltkugeln; Berlin) w Düsseldorfie; w 1817 w tymże stopniu jej członek zagraniczny.

Namentliches 1817, s. 247.

Mieszkowski [?Ignacy (... – 25 X 1813 pod Lipskiem), oficer Księstwa Warszawskiego?]

[Służył w jeździe, od 11 IV 1813 w pułku szwoleżerów we Friedbergu. Poległ w odwrocie spod Lipska].

W lutym 1812 był członkiem kapituły „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

AGAD, AmP, poz. 8/2 (podpis na dyplomie Józefa Wodzickiego).

Mieszkowski Agustyn (4 VII 1769 Kalisz – ...), oficer.

W 1812 kapitan.

W 1812 był członkiem, w 7. stopniu wtajemniczenia, loży „Frères Discrets" (Wielki Wschód Francji) w Charleville (departament Ardennes).

Gayot, s. 29.

Młochowski Michał, oficer armii Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego.

Od 1 I 1807 porucznik 4. pułku piechoty, zwolniony 11 XII 1809. Ponownie przyjęty do wojska, 18 X 1811 awansował na kapitana; 4 IX 1816 w stopniu kapitana przykomenderowany do 7. pułku piechoty liniowej, później major.

Przed styczniem 1815 był członkiem, w 7. stopniu wtajemniczenia, Kapituły Wyższej „Les Amis réunis" (Wielki Wschód Francji) w Bordeaux; 26 I 1815 został wprowadzony na posiedzenie Wielkiej Loży Kapitularnej Departamentu Warszawskiego (Kapituła Najwyższa – Wielki Wschód Polski) w Warszawie; 1820–1821 należał do loży „Jedność Słowiańska" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie.

M–Ł, poz. 2396; AGAD, KSN 827, s. 50; KSN 837, s. 141.

Mostowska [? z Radziwiłłów Anna Barbara Olimpia (ok. 1762 – przed 1833), powieściopisarka i tłumacz?]

Do wolnomularstwa została przyjęta 4 III 1807 w loży adopcyjnej „Sainte Caroline" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

Loge d'adoption de Sainte Caroline, bmw. 1807, s. 6–7, 17.

Mostowski [w źródle – Demastozki], dowódca szwadronu.

Pomiędzy 1803 a 1822 był wtajemniczonym 87. stopnia obrządku Misraïm i komandorem Zakonu Mularskiego Wschodniego Misraïm na Francję.

Status des Chevaliers defenseurs de la Franc-Maçonnerie Universelle et Tableau des Membres de cette Chevalerie, Paris 1867, s. 5; *Tableau des Membres composant la Puissance Suprême de l'Ordre Maçonnique de Misraïm et de ses quatre séries pour la France. Année 5822*, bm. i rw., s. 5.

Möller (Mehler, Meller, Miller, Moeller) Karol (21 II 1779 Izabelin, koło Warszawy – 31.I 1814), oficer wojska Rzeczypospolitej, Legionów i armii Księstwa Warszawskiego.

Wychowanek Szkoły Rycerskiej, kapitan artylerii koronnej, jakobin polski i pisarz polityczny. Później kapitan artylerii Legionów; 1800 kapitan batalionu Legii Naddunajskiej i członek jej Rady Administracyjnej, następnie w 3. półbrygadzie polskiej; 1801 wziął dymisję i powrócił do kraju. Od 1807 w wojsku Księstwa, adiutant generał-lejtnanta Giełguda, 1810 podpułkownik, 1 XII 1808 komendant placu Poznania, 1811 twierdzy Częstochowy.

Do wolnomularstwa został przyjęty w loży „Les Amis de l' Union Parfaite" (Wielki Wschód Włoch; Mediolan) w Livorno i był jej członkiem, w niej nadano mu stopień mistrza; 2 XII 1805 przyłączył się (afiliował) do loży „Świątynia Mądrości" <nazwa niemiecka – „Zum Tempel der Weis-

heit"> (Grosse Landesloge der Freimaurer von Deutschland; Berlin) w Warszawie.

AGAD, KSN 841, poz. 51; BN, BOZ 1760/2, k. 246.

Mścichowski Fortunat, kapitan Legii Nadwiślańskiej.

W 1810 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „Famille unie" (Wielki Wschód Francji) w Sedanie; 1811 – członek zamiejscowy.

B Nat., FM²416.

Müller Karol (14 II 1763 – ...), oficer Legionów, armii Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego.

W 1805 porucznik 1. pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowego Republiki Włoskiej. Potem w wojsku Księstwa, 20 IV 1810 przeniesiony do 16 pułku jazdy, zwolniony 5 VIII tr. Od 1823 major Korpusu Weteranów i Inwalidów.

Poprzednio należał do loży w Warszawie, w kwietniu 1805 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „L'Union" (Wielki Wschód Włoch; Mediolan) przy 1. pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowym.

Mościcki, s. 37.

Münchheimer Samuel, sztycharz.

Był działaczem żydowskiego oświecenia w Warszawie czasów Królestwa Polskiego (tzw. maskilem); początkowo pieczętarz, sztycharz i miedziorytnik, w 1817 uruchomił fabrykę guzików dla osob cywilnych i wojskowych.

Przed 1 X 1815 jego kandydatura (gotowość wstąpienia) do wolnomularstwa była zgłoszona w loży „Orzeł Biały Przywrócony" (Wielki Wschód Polski) w Siedlcach. Został wprowadzony do wolnomularstwa przez *Piotra Bogorskiego* przed 12 V 1817; członek, w stopniu mistrza, loży „Le Phoenix" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu, na prawach brata odwiedzającego był obecny w czerwcu i lipcu 1817 na posiedzeniach loży „Świątynia Izys" i loży „Astrea" (obie Wielki Wschód Polski) w Warszawie; 3 X 1817 przyłączył się (afiliował) do „Świątyni Izys", w 1819 piastował tu pomniejszą godność.

AGAD, AmP IV-4/15; AmP V-2/4, s. 17, 21; KSN 830, s. 204; KSN 835, s. 211; KSN 840, s. 108, 110, 128, 132; KSN 841, poz. 512; KSN 847, s. 184, 269.

Narbutt Józef (31 VII 1795 Czujno na Litwie – 3 I 1846 Warszawa), szwoleżer, później oficer Królestwa Polskiego, powstaniec listopadowy.

Wstąpił 21 VII 1812 jako szeregowiec do szwoleżerów, 15 II 1814 awansował na podporucznika, uczestniczył w kampanii rosyjskiej, niemieckiej i francuskiej (1812–1814). W Królestwie 26 VI 1815 skierowany do strzelców konnych gwardii, od 8 II 1827 kapitan; w powstaniu w 5. pułku

strzelców konnych, 1 VIII 1831 awansowany na majora 9. pułku ułanów, 16 IX 1831 z korpusem gen. Girolamo Ramorino przeszedł do Galicji; internowany w Ołomuńcu, powrócił 4 V 1832 do Warszawy i ponowił przysięgę wierności carowi.

Członek, w stopniu mistrza, loży w Paryżu; obecny 1 VIII 1816 na posiedzeniu loży „Świątynia Izys" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie. Następnie przystąpił (afiliował) do loży „Bouclier du Nord" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie i był jej członkiem w 1818–1819.

M–Ł, poz. 5204; AGAD, KSN 840, s. 38.

Notkiewicz Mateusz (21 IX 1773 Warszawa – ...), oficer Legionów i Legii Nadwiślańskiej.

W powstaniu 1794 rotmistrz żydowskiego pułku jazdy, w Legionach podporucznik. W składzie 2. półbrygady polskiej (114. półbrygady francuskiej piechoty liniowej) – w stopniu porucznika – w noc 8/9 I 1803 został wysłany na San Domingo. Po ewakuacji tam okręgu Jérémie przedostał się na Kubę. Następnie powrócił do Europy i służył w 1. pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowym Republiki Włoskiej. Po 1807 był kapitanem Legii Nadwiślańskiej.

Poprzednio należał do loży w Warszawie, na przełomie 1803–1804 był członkiem założycielem, w stopniu mistrza, loży „L'Union" (Wielki Wschód Włoch; Mediolan) przy 1. pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowym.

Mościcki, s. 37.

Obuchowicz Aleksander, pułkownik w służbie rosyjskiej.

W 1815 był członkiem loży „Bouclier du Nord" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie; 18 IX 1817 nadano mu w Radzie Najwyższej Amerykańskiej (<odłam Germain Hacqueta> przy Wielkim Wschodzie Francji) w Paryżu 33. (najwyższy) stopień wtajemniczenia obrządku szkockiego.

Sekta, s. 551; Suprême Conseil, s. 28.

Oczosalski Narcyz (29 X 1770 Białouskino, Ukraina – ...), oficer Legionów i Legii Nadwiślańskiej.

W 1801 był adiutantem gen. Józefa Wielhorskiego, kapitanem 114. półbrygady posiłkowej polskiej Republiki Włoskiej, od końca 1803 w 1. pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowym Republiki Włoskiej; później major 2. pułku piechoty Legii Nadwiślańskiej, ciężko ranny, zdymisjonowany w 1809.

W stopniu kawalera różanego krzyża był 1803 członkiem wielu lóż, współzałożycielem loży „Amis de l'Honneur français" (Wielki Wschód Francji) w Porto-Ferrajo (Elba), w kwietniu 1805 członkiem loży „L'Union" (Wielki Wschód Włoch; Mediolan) przy 1. pułku piechoty

liniowej polskiej, w 1809 loży „Famille unie" (Wielki Wschód Francji) w Sedanie. Przed 22 VI 1805 był dostojnikiem Wielkiego Wschodu przy Dywizji Armii Królestwa Włoskiego w Królestwie Neapolu, następnie piastował w Wielkim Wschodzie Włoch godność przysposobiciela jego Wielkiej Loży Generalnej Symbolicznej.

Mościcki, s. 36; R. Sòriga, *La Società segrete...*, Modena 1942, s. 95; E. Stolper, *Contributo allo studio della massoneria italiana nell'éra napoleonica*, „Rivista Massonica" 1977, nr 4, s. 220; B Nat., FM²416, FM²574.

Okraszewski Stanisław (20 I 1785 Warszawa – 6 X 1865 Tychowsk, Wołyń), poeta, krytyk literacki i teatralny.

Studiował na uniwersytecie w Wiedniu, 1810–1811 przebywał Paryżu, 1815–1819 współpracował z „Pamiętnikiem Warszawskim", 1842 podróżował po Włoszech; autor „Piosenki z muzyką" (1817) i wielu artykułów w prasie.

W 1810 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

B Nat., FM²106, doss. 3.

Olszewski Franciszek (1784 – ...), szwoleżer.

Wstąpił 29 I 1807 jako porucznik do sztabu marszałka Jean-Baptiste Bessieresa, od 5 VI tr. w pułku szwoleżerów; brał udział w kampaniach 1807–1809, 15 IV 1810 reformowany. W 1815 był podprefektem powiatu lubelskiego.

W 1810 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu; 1811 – członek zamiejscowy. W 1815 w loży „Wolność Odzyskana" (Wielki Wschód Polski) w Lublinie piastował godność mistrza obrzędów.

M–Ł, poz. 2637; B Nat., FM²106, doss. 3.

Oppeln-Bronikowski Mikołaj, zob. **Bronikowski-Oppeln Mikołaj**

Orłowski Adam (27 I 1781 Malejowiec, Podole, – ...), właściciel ziemski.

W 1819 był członkiem, w stopniu kawalera różanego krzyża, kapituły „L'Espérance" (Rada Najwyższa Obrządków – Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

B Nat., FM²75.

Pac Jan Baptysta Ludwik (19 V 1776 Wilno – ...), kawaler maltański.

W I dekadzie XIX w. mieszkał w Paryżu.

Członek, w stopniu mistrza, loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu, w grudniu 1804 pias-

towal godność jej II dozorcy; należał do niej jeszcze w 1810, wówczas w stopniu kawalera różanego krzyża.

B Nat., FM²106, doss. 3.

Pac Ludwik Michał (10 III 1773 Wilno – ...), właściciel ziemski.

W 1805–1809 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „L'Age d'Or" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

B Nat., FM²32.

Pac–Działyński..., zob. **Działyński–Pac....**

Pakosz Karol Czesław (20 VII 1775 – 1812), oficer wojska Rzeczypospolitej Legionów i armii Księstwa Warszawskiego.

Wychowanek Szkoły Rycerskiej, w powstaniu 1794 porucznik; 1799 kapitan i zastępca szefa batalionu Legii Włoskiej; 1802 zdymisjonował. Następnie w Paryżu rzecznik spraw legionowych i honorowy adiutant Tadeusza Kościuszki, 20 XII 1806 podpułkownik, adiutant *Jana Henryka Dąbrowskiego*, 20 I 1809 pułkownik, od 7 III tr. fliegeladiutant w.ks. Fryderyka Augusta, 25 V 1812 awansował na generała brygady, dowódca 2. Brygady 2. Dywizji Piechoty.

W 1804 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „L'Age d'Or" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu, 1805–1809 loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu; przed 1812 należał, będąc wtajemniczonym 7. stopnia, do loży „Francuzi i Polacy Zjednoczeni" <nazwa francuska – „Français et Polonais réunis"> (Wielki Wschód Francji, od 12 III 1811 – Wielki Wschód Narodowy, polski) w Poznaniu.

M–Ł, poz. 5257; B Nat., FM²31 bis, doss. 2; FM²106, doss. 3.

Palme Antoni, kupiec.

W 1812 był członkiem, w 4. stopniu wtajemniczenia, kapituły „Des Arts et de l'Amitié" (Wielki Wschód Francji) <miejscowość niewiadoma>, w 1818–1819 loży „Bouclier du Nord" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie.

M–Ł, poz. 5259; Sekta, s. 558; AGAD, KSN 837, s. 74.

Piegłowski... .

W 1817 członek, w stopniu mistrza, loży w Paryżu; na prawach brata odwiedzającego był obecny 30 VI 1817 na posiedzeniu loży „Świątynia Izys" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie.

AGAD, KSN 840, s. 114.

Pietrasiński Józef.

W 1818 członek, w 7. stopniu wtajemniczenia, kapituły „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu; na

prawach brata odwiedzającego był obecny 30 III 1818 na posiedzeniu loży „Świątynia Izys" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie.

AGAD, KSN 840, s. 182.

Pietrowski Izydor, szlachcic.

W 1811 był członkiem, w stopniu czeladnika, loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

B Nat., FM²106, doss. 3.

Pilat [Piłat?] Franciszek.

W pierwszej dekadzie XIX w. dyrektor szpitala wojskowego we Włoszech.

W 1808–1810 był członkiem loży „Gli amici dell'onore" (Wielki Wschód Włoch; Mediolan) w Bolonii.

R. Sòriga, *La Società segrete, l'emigrazione politica, e i primi moti per l'indipendenza*, Modena 1942, s. 60.

Piotrowski Ludwik Tadeusz (24 X 1776 Piotrowice koło Węgrowa – 28 VII 1833 Warszawa), żołnierz wojska Rzeczypospolitej, uczestnik powstania kościuszkowskiego, oficer Legionów, armii Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego.

W styczniu 1793 wstąpił jako kadet do 1. regimentu piechoty, w powstaniu 1794 porucznik 7. brygady kawalerii narodowej, brał udział w wyprawie *J.H. Dąbrowskiego* do Wielkopolski. Od 1797 w Legionach. W wojsku Księstwa od 22 III 1807, 16 IX 1809 awansował na majora 1. pułku piechoty, 18 I 1813 na jego pułkownika. Brał udział w kampaniach 1807, 1809 i 1812–1813; ciężko ranny dostał się pod Lipskiem do niewoli pruskiej, w kwietniu 1814 powrócił do kraju. W wojsku Królestwa od 17 IV 1815, był komendantem wojskowym departamentu kaliskiego, od 6 VI 1816 kierował wydziałem piechoty w Komisji Likwidacyjnej Byłego Wojska Polskiego Księstwa Warszawskiego. W powstaniu listopadowym od 19 XII 1830 komendant placu w Kozienicach, w kwietniu 1831 został prezesem sądu wojennego w Kielcach; 25 IX 1831 zgłosił się u rosyjskiego generała, Dmitrija Essakowa, przybył z nim do Warszawy i ponowił przysięgę wierności carowi.

Do wolnomularstwa został przyjęty we Francji; 1803 był, w stopniu kawalera różanego krzyża, członkiem-założycielem loży „Amis de l'Honneur français" (Wielki Wschód Francji) w Porto-Ferrajo (na Elbie) i przewodniczącym kapituły tejże nazwy (tamże). W kwietniu 1805 w loży „L'Union" (Wielki Wschód Włoch; Mediolan) przy 1. pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowym Republiki Włoskiej piastował godność skarbnika, następnie namiestnika; w tymże roku był dostojnikiem Wielkiego Wschodu przy Dywizji Armii Królestwa Włoskiego w Królestwie Neapolu, następnie – od 22 czerwca tr. – piastował w Wielkiej Kapitule Generalnej Wielkiego

Wschodu Włoch (Mediolan) godność przysposobiciela, 23 VIII 1807 był członkiem założycielem loży „Bracia Polacy Zjednoczeni" <nazwa francuska – „Les Frères Polonais réunis"> (Wielki Wschód Francji, od 5 XI 1811 Wielki Wschód Narodowy, polski) w Warszawie i jej dozorcą; we wrześniu 1811 był członkiem-założycielem loży „Prawdziwa Jedność" (Wielki Wschód Narodowy) w Kaliszu (przy 1 pułku piechoty), w 1818 I dozorcą loży „Jedność Słowiańska" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie. Po 1815 nadano mu 30. stopień wtajemniczenia obrządku szkockiego i prawo nadawania niższych stopni tego obrządku „przez komunikację" (tj. bez strony obrzędowej). Za ich w taki sposób udzielanie został w lutym 1820 zwolniony z wolnomularstwa Wielkiego Wschodu Polskiego.

M–Ł, poz. 2809; S. Małachowski–Łempicki, *Raporty szpiega Mackrotta...*, Warszawa [1931], s. 24, 96. Mościcki, s. 35; R. Sóriga, *La Società segrete...* Modena 1942, s. 95; E. Stolper, *Contributo allo studio della massoneria italiana nell'era napoleonica*, „Rivista Massonica" 1977, nr 4, s. 221; *Poczet BB.·. składających s.·.i d.·.□ S.·.Jana p.·.o.·.n.·. Jedność Słowiańska... na rok 5818*, bmw. 1818; AGAD, Archiwum Publiczne Potockich 311, s. 132; B Nat., FM²574; FM²582, k. 6; ditto, podt. „Tableaux", k. 22.

Piotrowski Michał (... – 1825), oficer wojska Rzeczypospolitej, powstaniec, generał armii Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego.

Wicebrygadier brygady kawalerii narodowej wielkopolskiej (brygada Madalińskiego), 9 VI 1794 (powstanie kościuszkowskie) mianowany generał-majorem, 1795 w Wenecji był uczestnikiem „komitetu weneckiego". Od 8 IV 1808 generał brygady wojska Księstwa, 27 X 1816 przeniesiony do jazdy, nie był w służbie czynnej.

Do wolnomularstwa został przyjęty 18 VIII 1803 w loży „L'Indivisible" (Wielki Wschód Francji) w Spa (ówcześnie Francja, później Belgia); po 1815 nadano mu 30. stopień wtajemniczenia obrządku szkockiego. Od 1807 członek, w 7. stopniu wtajemniczenia, nowoutworzonej loży „Bracia Polacy Zjednoczeni" <nazwa francuska – „Les Fréres Polonais réunis"> (Wielki Wschód Francji, od 12 III 1811 Wielki Wschód Narodowy, polski) w Warszawie, w 1808 piastował w niej godność II dozorcy, 1818 członek-założyciel loży „Jedność Słowiańska" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie, 1821 reprezentant pełnomocny loży „Prawdziwa Jedność" (Lublin) w Wielkim Wschodzie Polskim.

M–Ł, poz. 2807; G. de Froidecourt, *François Charles comte de Vellbruck, prince êvêque de Liège, franc-maçon*, Liège 1936, s. 105; AGAD, Archiwum Publiczne Potockich 311, s. 132.

Piotrowski-Bóbr... .

W 1804–1805 członek, w stopniu mistrza, loży „Saint Alexandre d'Écosse" (Matka–Loża Szkocka Francji <obrządek filozoficzny>; Paryż) w Paryżu.

Tableau des FF.·. composant la R.·. Mère L.·.b Écossaise de France sous le titre distinctif de Saint Alexandre d'Écosse, a l'O.·. de Paris. L'an de la G^de L.·. 5804 et 5805, bm. i rw., s. 14 (B Nat., FM²100, doss. 3).

Plater Antoni, kapitan Legii Nadwiślańskiej.

W 1810–1811 był, w stopniu mistrza, członkiem zamiejscowym loży „Famille unie" (Wielki Wschód Francji) w Sedanie.

B Nat., FM²416.

Pomorski Ignacy (około 1783 Poznań – ...), oficer.

W 1813 dowódca szwadronu, uczestnik kampanii 1813–1814 w Niemczech i Francji, potem powrócił do kraju.

W I połowie 1813 był członkiem, w stopniu ucznia loży „Napoléon Josephine des Amis réunis" (Wielki Wschód Francji) w Moguncji; w niej 9 IX tr. nadano mu stopnie czeladnika i mistrza. Na prawach brata-odwiedzającego obecny był na posiedzeniach lóż Wielkiego Wschodu Francji: 22 XII 1813 „Les Frères discrets" w Charleville (departament Ardennes) i 18 VI 1814 „Saint Jean de Jérusalem" w Nancy (Lotaryngia), zaś w kwietniu 1815 w loży „Francuzi i Polacy Zjednoczeni" (Wielki Wschód Polski) w Poznaniu.

AGAD, AmP VIII-8/12.

Pomorski [błędnie Pomorki] Tadeusz Wincenty (około 1781 Algimany, Litwa – ...), oficer Legionów i Legii Nadwiślańskiej.

W 1800 porucznik Legii Naddunajskiej, 14 V 1802 w składzie 3. półbrygady polskiej (113. półbrygady francuskiej piechoty liniowej) wyjechał na San Domingo, gdzie dostał się do niewoli angielskiej, w 1804 powrócił do Francji, 1805 był w sztabie marszałka Jeana Bernardotte. W 1808 awansował na kapitana Legii Nadwiślańskiej.

W 1809–1811 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „Famille unie" (Wielki Wschód Francji) w Sedanie; w 1811 – członek zamiejscowy.

B Nat., FM²416.

Poplewski Marcin (10 XI 1764 Poznań – ...), oficer Legionow i armii Królestwa Polskiego.

Jako kapitan 1 Legii dostał się 18 IV 1799 pod Trebią do niewoli austriackiej, zwolniony z niej służył w 1. pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowym Republiki Włoskiej. Wzięty do niewoli angielskiej 3 VII 1806 w Tropea (Kalabria), przypłynął 29 VII tr. na Maltę, stąd 15 V 1807 do Portsmouth (Anglia), przebywał w Odiham, a od 10 VIII 1808 w Lichfield. Zwolniony w 1814 udał się do kraju. Zaliczony w stopniu kapitana do 3. pułku piechoty liniowej wojska Królestwa, w 1817 został zdymisjonowany w stopniu majora.

W kwietniu 1805 był członkiem, w stopniu ucznia, loży „L'Union" (Wielki Wschód Włoch; Mediolan) przy 1. pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowym.

Mościcki, s. 38.

Porzecki (Porzycki) Michał Donat (1773 Wiłkomierz, Litwa – ...), oficer Legionów, Legii Nadwiślańskiej i armii Królestwa Polskiego.

W 1801 podporucznik Legionów, od 1807 porucznik Legii Nadwiślańskiej, był w 1815–1824 kapitanem Korpusu Żandarmerii.

W 1809–1811 członek, w stopniu mistrza, loży „Famille unie" Wielki Wschód Francji) w Sedanie; w 1811 – członek zamiejscowy.

B Nat., FM²416.

Potocki Artur, oficer armii Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego.

Do wojska wstąpił 9 VI 1809 jako podporucznik 5. pułku jazdy Księstwa; 24 VI tr. awansowany na porucznika, został adiutantem ks. Józefa Poniatowskiego, 20 XII tr. mianowany kapitanem Korpusu Artylerii i Inżynierów. Od 25 I 1812 podpułkownik szef batalionu saperów Korpusu, 18 I 1813 adiunkt sztabu głównego; 13 XI 1815 fliegeladjutant cesarza i króla Aleksandra I, 1819 podał się do dymisji.

Był członkiem loży „Bracia Polacy Zjednoczeni" (Wielki Wschód Narodowy) w Warszawie; 30 III 1818 nadano mu 32. stopień wtajemniczenia obrządku szkockiego w Izbie przy Radzie Najwyższej Wysp Francuskich Ameryki w Paryżu.

M–Ł, poz. 2915; AGAD, AmP VIII-8/14, VIII 8/17, VIII-8/19.

Prażmowski Ksawery (1781–1855), oficer szwoleżerów.

Wstąpił 1793 jako kadet do wojska austriackiego, 1802 awansował na podporucznika w pułku ułanów arcyksięcia Karola. 5 VI 1807 przeszedł do wojska polskiego, do pułku szwoleżerów, 12 III 1808 awansował na porucznika, brał udział w kampaniach 1808 i 1809; 16 XII 1809 podał się do dymisji.

W 1809 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

B Nat., FM²106, doss. 3.

Proskura Stanisław (1785 Ukraina – ...), właściciel ziemski w guberni kijowskiej.

W 1826 oskarżony w sprawie dekabrystów, jako wiedzący o istnieniu tajnego stowarzyszenia polskiego, następnie zwolniony na podstawie sprawozdania w. ks. Konstantego.

W 1818–1821 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „Ciemności Rozproszone" (Wielka Loża Astrieja; Petersburg) w Żytomierzu. Przed 13

V 1820 nadano mu stopień kawalera różanego krzyża w kapitule „L'Espérance" (Rada Najwyższa Obrządków – Wielki Wschód Francji) w Paryżu, 15 VI tr. 32. stopień wtajemniczenia obrządku szkockiego w Radzie Najwyższej Amerykańskiej (<odłam Germain Hacqueta> przy Wielkim Wschodzie Francji) w Paryżu.

M–Ł, poz. 2949; Suprême Conseil, s. 37; T. Bakounine, *Répertoire biographique des francs-maçons russes (XVIIIe et XIXe siècles)*, Paris 1967, s. 425; B Nat., FM²75.

Pruski Antoni (urodzony w Kaliszu).

W 1796 student prawa na uniwersytecie w Halle.

Do wolnomularstwa został przyjęty 5 VIII 1796 w loży „Zu den drey Degen" (Grosse National-Mutter-Loge in den Preussischen Staaten, genannt zu den drei Weltkugeln; Berlin) w Halle, należał do niej do 1800.

A.F. Eckstein, *Geschichte der Freimaurer-Loge im Orient von Halle*, Halle 1814, s. 257.

Pruszak Antoni (około 1784 Wielkopolska – ...), oficer armii Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego, powstaniec listopadowy.

Wstąpił 15 XI 1806 do pułku jazdy ks. Sułkowskiego, od 1807 służył w wojsku Królestwa Westfalii; 10 I 1808 przeszedł w stopniu kapitana do pułku szwoleżerów. Brał udział w kampanii 1808–1812 w Hiszpanii i 1813 w Niemczech. Po kapitulacji Drezna przebywał do kwietnia 1814 w niewoli austriackiej. Później major 4. pułku ułanów Królestwa. W powstaniu pułkownik 1. Pułku Jazdy Mazurów, 14 IX 1831 ze względu na stan zdrowia wziął dymisję. Po upadku powstania ponowił przysięgę wierności carowi.

W 1810–1811 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „Famille unie" (Wielki Wschód Francji) w Sedanie; 1811 – członek zamiejscowy.

B Nat., FM²416.

Przeciszewski Franciszek (4 I 1775 Litwa – ...), szlachcic, właściciel ziemski w Wileńskiem.

W 1809–1811 przebywał w Paryżu, 24 XI 1812 w stopniu podporucznika wstąpił do formowanego na Litwie 21. pułku jazdy.

W 1809–1811 był członkiem, w stopniu kawalera różanego krzyża, loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu, w 1810 piastował w niej godność mistrza obrzędów; później był członkiem loży „Gorliwy Litwin" (Wielki Wschód Polski) w Wilnie, przed 1822 piastował godność jej namiestnika, w 1820 był też członkiem honorowym loży „Szkoła Sokratesa" (Wielki Wschód Polski) w Wilnie.

M–Ł, poz. 2967; B Nat., FM²106, doss. 3.

Przystanowicz... .

W 1816 mieszkał w Mińsku Litewskim.

Po 1811 a przed 1816 był członkiem loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

AGAD, KSN 829, s. 9.

Puchalski Józef Grzegorz (2 III 1766 Garwolin – po 1830), doktor medycyny, lekarz wojskowy.

Dywizyjny sztabschirurg wojsk koronnych, 1794 naczelny chirurg armii, od 1797 chirurg Legionów; 19 IX 1809 mianowany inspektorem generalnym lazaretów Księstwa Warszawskiego; 1816 zdymisjonowany.

W kwietniu 1805 był członkiem, w stopniu ucznia, loży „L'Union" (Wielki Wschód Włoch; Mediolan) przy 1. pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowym Republiki Włoskiej.

Mościcki, s. 37.

Radzikowski Józef (9 II 1779 Warszawa – ...).

W 1812 kapitan.

Członek w 1812, w 7. stopniu wtajemniczenia, loży „Frères Discrets" (Wielki Wschód Francji) w Charleville (departament Ardennes).

Gayot, s. 32.

Radzimiński Wincenty (ur. w Płocku), oficer armii Księstwa Warszawskiego.

Od 1 XII 1806 porucznik 6. pułku ułanów, 4 II 1807 kapitan, adiutant marszałka Pierre François Augereau, 18 X 1810 szef szwadronu 16. pułku ułanów; uczestnik kampanii 1812, wzięty do niewoli rosyjskiej; po zwolnieniu, 13 II 1815 skierowany do 4. pułku ułanów.

W 1809 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

B Nat., FM²106. doss. 3.

Radziwiłł Michał Gedeon (24 IX 1778 Warszawa – 24 V 1850 Warszawa), oficer armii Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego, powstaniec listopadowy.

Studiował 1792–1795 na Uniwersytecie w Getyndze, następnie mieszkał w Nieborowie. W armii Księstwa 19 I 1807 dowódca 5. pułku piechoty, następnie przydzielony do 2. Legii, 6 III tr. dowódca 1 pułku Legii Północnej, 23 IV tr. awansowany na pułkownika; 22 VII tr. szambelan Napoleona I, 7 III 1809 adiutant króla Fryderyka Augusta, 11 XII 1811 mianowany generałem brygady w Dywizji Gdańskiej; uczestnik kampanii 1807 i 1812–1813, po kapitulacji Gdańska powrócił do Nieborowa. W Królestwie 20 I 1815 dowódca 1 dywizji piechoty, 28 XII tr. wziął dymisję; 13 VI

1825 mianowany senatorem-wojewodą. W powstaniu został 30 XI 1830 członkiem Rady Administracyjnej, 21 XII–21 I 1831 był członkiem Rady Najwyższej Narodowej; 20 I 1831 wybrany przez Sejm Wodzem Naczelnym, ze stanowiska zrezygnował 26 II tr. Następnie działał w Senacie. Po kapitulacji Warszawy pozostał w niej, był aresztowany i wywieziony do Jarosławla; 1836 powrócił do Królestwa, następnie zamieszkał w Dreźnie.

Na początku lat dziewięćdziesiątych XVIII w. był członkiem loży „Świątynia Izys" (Wielki Wschód Królestwa Polskiego i Wielkiego Księstwa Litewskiego) w Warszawie; 1807 przewodniczy utworzonej w początkach sierpnia loży polowej „Minerwa" (Wielki Wschód Francji) przy Legii Północnej, po 1807 członek, w stopniu ucznia, loży „Saint Joachim" (Wielki Wschód Francji) <od 3 II 1814 – „Zu den drei Verbündeten" w składzie Grosse National–Mutter–Loge in den Preusssischen Staaten, genannt zu den drei Weltkugeln, Berlin> w Düsseldorfie, należał do niej jeszcze w 1817 jako członek zagraniczny. W 1819 członek loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

Sekta, s. 195; H. Malau, *Geschichte der Loge Eugenia zum gekrönten Löwen im Or. Danzig*, Danzig 1902, s. 90; AGAD, AmP II–1/2, s. 296; AmP II–1/5, k. IV.

Raesueski [?Rasiński, Raszewski?], hrabia, Polak.

17 VII 1817 nadano mu 33. stopień wtajemniczenia obrządku szkockiego w Radzie Najwyższej Amerykańskiej (<odłam Germain Hacqueta> przy Wielkim Wschodzie Francji) w Paryżu.

Suprême Conseil, s. 28.

Rochliński Jan (ur. ok. 1792), farmaceuta w Kaliszu.

Przed 1817 został przyjęty do wolnomularstwa w loży „zur Eintracht" (Grosse National-Mutter-Loge in den Preussischen Staaten, genannt zu den drei Weltkugeln; Berlin) w Berlinie; należał do niej nadal w stopniu ucznia, w 1820.

Namentliches 1817, s. 6, lp. 101; ... 1820/21, s. 6, lp. 121.

Roman Wiktor (26 VI 1784 Żelechów, koło Garwolina – 1 II 1847 Warszawa), oficer armii Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego, powstaniec listopadowy.

Wstąpił 7 XI 1806 do ochotników konnych, potem służył w Legii Północnej a od 28 VII 1807 w pułku szwoleżerów, 10 III 1809 awansował na podporucznika; uczestniczył w kampaniach 1807–1814. Z 1. pułkiem szwoleżerów 1 V 1814 wyruszył z Francji do kraju. W wojsku Królestwa 29 III 1815 umieszczony w szwadronach wzorowych ułanów, 30 III 1817 awansował na podpułkownika, 6 VII 1825 został asesorem Komisariatu Ubiorczego Komisji Rządowej Wojny. W powstaniu znów wojsku, od 5 VII 1831

dyrektor Komisariatu Ubiorczego. Po kapitulacji Warszawy pozostał w mieście, ponowił przysięgę wierności carowi, w 1832 był zatrudniony w Komisariacie Wojskowym.

W 1811 był członkiem, w stopniu kawalera różanego krzyża, loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

B Nat., FM²106. doss. 3.

Romanowski Adam, oficer armii Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego.

Od 30 I 1809 podporucznik 5. pułku piechoty, 17 VII 1811 awansował na porucznika; 17 XII 1815 dymisjonowany, następnie w Korpusie Weteranów i Inwalidów.

Przed 1814 został członkiem, w stopniu mistrza, loży „Saint Joachim" (Wielki Wschód Francji) <3 II 1814 zmieniła nazwę na „Zu den drei Verbündeten" i weszła w skład Grosse National-Mutter-Loge in den Preussischen Staaten, genannt zu den drei Weltkugeln; Berlin) w Düsseldorfie; w 1817 – członek zagraniczny.

Namentliches 1817, s. 246.

Ronyoski [??] ..., (urodzony w Gdańsku) oficer Legionów.

W lipcu 1805 pułkownik kawalerii polskiej, stacjonował w Barletcie (Włochy).

W połowie 1805 był, w stopniu mistrza, członkiem zamiejscowym loży „Les Amis de la gloire et de l'humanité" (Wielki Wschód Francji) przy 1. pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowym Republiki Włoskiej, wtedy w Tarencie (Włochy).

B Nat., FM²22.

Rożniecki Aleksander Wacław (1774 Widawy, koło Łaska – 25 VII 1849 Warszawa) oficer wojska Rzeczypospolitej, Legionów, armii Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego, szef tajnej policji i żandarmerii.

Od 1791 porucznik wojsk koronnych, uczestnik konspiracji przedpowstaniowej i powstania kościuszkowskiego. W marcu 1799 przybył do Mantui, został szefem jazdy Legionów. W Księstwie 1807 generał brygady, inspektor generalny jazdy, od czerwca 1809 dowódca jazdy armii czynnej, 20 III 1810 awansował na generała dywizji; 1812 dowódca dywizji jazdy w IV korpusie Wielkiej Armii, 1813 szef sztabu jej VIII korpusu; 19 X 1813 w Lipsku dostał się do niewoli. W Królestwie 8 IX 1815 dowódca jazdy, 3 IX 1826 awansowany na generała jazdy; zaufany w ks. Konstantego, organizator, następnie szef tajnej policji, ogólnie znienawidzony jako prześladowca konspiracji patriotycznej. Po wybuchu powstania listopadowego uciekł z Warszawy.

Do wolnomularstwa został przyjęty we Francji (bądź w loży podległej Wielkiemu Wschodowi Francji), przed 23 VIII 1807 nadano mu 7. stopień wtajemniczenia; 23 VIII 1807 członek-założyciel loży „Bracia Polacy Zjednoczeni" <nazwa francuska – „Les Frères Polonais réunis"> (Wielki Wschód Francji, od 5 XI 1811 Wielki Wschód Narodowy, polski) w Warszawie i jej I dozorca (1807 i nast.); 30 III 1811 zaprzysiężony na członka Najwyższej Kapituły (przy Wielkim Wschodzie Narodowym) w Warszawie; 17 VI 1811 członek kapituły „Bracia Polacy Zjednoczeni" (Rada Najwyższa Obrządków – Wielki Wschód Francji) <od 4 VI 1812 – Wielka Loża Departamentalna „Bracia Zjednoczeni pod Gwiazdą Wschodnią", Najwyższa Kapituła – Wielki Wschód Polski; Warszawa> w Warszawie; 1811 i 1817–1817 wielki namiestnik Wielkiego Wschodu Polskiego, 1820 jego II wielki dygnitarz, 1821 wielki mistrz. Przed 1817 nadano mu 30. stopień wtajemniczenia obrządku szkockiego, w 1817 (przed 24 IX) – 33. stopień tegoż obrządku.

M–Ł, poz. 3171; Wilkoszewski, s. 74, 76, 83, 84, III, XI–XIV; AGAD, Archiwum Publiczne Potockich 311, s. 132, 213; KSN 832, s. 57; B Nat., FM²582, k. 6; ditto, podt. „Tableaux", k. 22.

Rudomina Jan Gwalbert (12 VII 1786 Wilanów – ...), doktor filozofii. Był generalnym wizytatorem szkół guberni mińskiej i kijowskiej.

Podczas pobytu w Paryżu nadano mu 3 VIII 1820 stopień kawalera różanego krzyża w kapitule „L'Espérance" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu; 1821 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „Gorliwego Litwina" (Wielki Wschód Polski) w Wilnie.

M–Ł, poz. 3192; B Nat., FM²75.

Ruttie (Rutié, Routié) Andrzej (30 XI 1777 Warszawa – 12 IX 1853 Lublin), żołnierz wojska Rzeczypospolitej, oficer Legionów, armii Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego, powstaniec listopadowy.

Wstąpił 20 IV 1794 jako towarzysz do 7. brygady kawalerii narodowej, 30 XII 1797 jako porucznik do Legionów, od 1 VII 1799 kapitan; uczestniczył w kampaniach 1797–1801, 1805 i 1806 i 1807. W Księstwie od 29 V 1808 w 1. Pułku Ułanów Nadwiślańskich, 11 IV 1811 podpułkownik 7. pułku lansjerów. Od 28 I 1813 dowódca 26. pułku strzelców konnych francuskich; brał udział w kampaniach 1808–1813, w Hiszpanii, Niemczech i Francji. Do wojska Królestwa zaliczony 13 II 1815, był podpułkownikiem 4. pułku ułanów, 24 X 1819 awansował na pułkownika. W powstaniu dowodził 2. Brygadą I Dywizji, 8 III 1831 mianowany generałem brygady. Po kapitulacji Warszawy pozostał w mieście, ponowił przysięgę wierności carowi, został jednak zesłany do Wołogdy, skąd 1833 powrócił do kraju i zamieszkał w Czerniejowie (koło Chełma).

Członek loży Wielkiego Wschodu Francji w Livorno, na przełomie 1803 i 1804 był, w stopniu „sublime écossais", członkiem-założycielem loży „L'Union" (Wielki Wschód Włoch; Mediolan) przy 1. pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowym Republiki Włoskiej; 1807–1805 piastował w niej godność I dozorcy.

Mościcki, s. 35.

Rybiński Andrzej (30 IX 1798 Inowrocław – ...), oficer armii Księstwa Warszawskiego.

Od 9 IV 1807 podporucznik 9. pułku piechoty Księstwa, 21 V 1811 kapitan; 3 II 1815 przeniesiony do 7. pułku piechoty liniowej. Uczestnik kampanii hiszpańskiej (1808) i rosyjskiej (1812).

W 1812 był członkiem, w 9. stopniu wtajemniczenia, loży „Frères Discrets" (Wielki Wschód Francji) w Charleville (departament Ardennes).

Gayot, s. 33.

Rychowiecki Feliks, oficer armii Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego, [powstaniec listopadowy?].

Służył w 2. pułku piechoty, uczestnik kampanii 1812–1813 w Rosji i Niemczech; w 1814 kapitan-płatnik, [? w 1817 podpułkownik. W powstaniu porucznik, dowódca 1. kompanii 2. pułku Gwardii Narodowej Warszawskiej?]

W 1813 członek, w stopniu mistrza, loży „Saint Joachim" (Wielki Wschód Francji) <3 II 1814 zmieniła nazwę na „Zu den drei Verbündeten" i weszła w skład Grosse National-Mutter-Loge in den Preussischen Staaten, genannt zu den drei Weltkugeln; Berlin> w Düsseldorfie; 1817 – jej członek zagraniczny; 1814 zarazem członek, w 4. stopniu wtajemniczenia, loży „Halle der Beständigkeit" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie.

Namentliches 1817, s. 246; AGAD, KSN 833, s. 106.

Rylski Feliks (14 I 1770 Turowice, koło Grójca – 1823), oficer wojska Rzeczypospolitej, Legionów oraz armii Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego.

W 1794 porucznik 16. regimentu piechoty, od 1799 w Legionach, awansował na kapitana; 1808 w Legii Nadwiślańskiej, 28 VII 1809 szef batalionu jej 4. pułku piechoty, 18 VIII 1813 przeniesiony do grenadierów gwardii piechoty polskiej; uczestniczył w kampaniach 1808–1812 (w Hiszpanii) i 1812–1813 (Rosja i Niemcy). Od 18 XII 1816 major Korpusu Weteranów i Inwalidów.

Przed 7 VI 1808 nadano mu stopień mistrza w loży Wielkiego Wschodu Francji w Bayonne (departament Pyrénées-Atlantiques), 7 VI 1808 „afiliował" (przystąpił) do loży „Świątynia Mądrości" (Grosse Landesloge der Freimaurer von Deutschland, Berlin) w Warszawie.

AGAD, KSN 841, poz. 147.

Sapalski Franciszek (1 IV 1789 Warszawa – ...), artylerzysta.

Zaliczony do Korpusu Artylerii i Inżynierów 18 IX 1810, od 20 I 1812 porucznik pierwszy dywizjonu artylerii, uczestnik kampanii 1812–1813; w 1814 udał się z Francji do kraju.

Do wolnomularstwa został przyjęty 4 VII 1813 w loży „Saint Jean de Jérusalem" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu, w niej nadano mu przed wrześniem 1814 stopnie czeladnika i mistrza. Na prawach brata-odwiedzającego był obecny 18 III 1816 na posiedzeniu loży „Świątynia Izys" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie.

AGAD, KSN 840, s. 15; B Nat., FM²103 bis, doss. 1, k. 67.

Sarmata Albert, zob. **Turski Wojciech**

Sarnowski Karol, oficer armii Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego.

Został 23 I 1807 porucznikiem 12. pułku piechoty, 5 IX 1808 awansował na kapitana; od 13 IX 1809 w administracji wojskowej – podinspektor 3-ciej klasy popisów, 19 XI 1812 inspektor popisów do Litwy.

W 1816 był członkiem, w 4. stopniu wtajemniczenia, loży Wielkiego Wschodu Francji w Strasburgu; w charakterze brata–odwiedzającego obecny 16 XII 1816 na posiedzeniu loży „Świątynia Izys" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie. następnie został członkiem w stopniu mistrza, loży „Bracia Polacy Zjednoczeni" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie, z której przed 1820 został uwolniony („uśpiony").

M–Ł, poz. 3271; AGAD, KSN 840, s. 72.

Schneider August, zob. **Sznajder August.**

Schneider Chrystian.

Około 1807 nadano mu 5. stopień wtajemniczenia, był członkiem loży w Mediolanie. W 1811 uznano [Najwyższa Kapituła w Warszawie] jego stopień. Potem był, jeszcze na początku 1815, członkiem loży „Göttin von Eleusis" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie.

AGAD, KSN 847, s. 77.

Schutz (Schütz) Jan Antoni, oficer Księstwa Warszawskiego.

W 1813–1814 kapitan (adiutant-major) utworzonego w 1813 w Soissons (departament Aisne) Pułku Piechoty Nadwiślańskiej.

W 1815 był członkiem zamiejscowym, w stopniu „écossais", loży „Saint Jean de Jérusalem" (Wielki Wschód Francji) w Nancy.

B Nat., FM²320.

Scypion (Scipio) Mikołaj Humbert (ok. 1779, Polska – ...), inspektor szpitali wojskowych.

W 1807 inspektor generalny szpitali polskich, następnie szpitali armii Księstwa Warszawskiego.

W 1807 był członkiem, w stopniu mistrza, loży polowej tymczasowej „De la Grande Armeé en Pologne" (nie zatwierdzonej przez Wielki Wschód Francji) w Bydgoszczy.

B. Nat., FM²21, k. 200.

Skarżyński Ambroży (7 XII 1789 Żułków, Mazowsze – 1868), oficer armii pruskiej i Księstwa Warszawskiego, powstaniec listopadowy.

Wstąpił 14 VI 1804 do pruskiego pułku dragonów gen. Routkietty, odpowiednio po stronie pruskiej brał udział w kampanii 1806–1807. W stopniu porucznika wziął 1808 dymisję i 12 III 1808 wstąpił do 1. pułku szwoleżerów, 1 I 1814 przeszedł do 3. pułku eklererów gwardii; uczestniczył w kampaniach 1808–1809 (Hiszpania) i 1812–1814 (Rosja, Niemcy, Francja), na początku 1814 pod Arcis-sur-Aube (departament Aube) uratował życie Napoleonowi. Po powrocie do kraju wziął 16 XII 1815 dymisję w stopniu majora. W powstaniu powrócił do wojska, 30 XII 1830 awansował na pułkownika 6. pułku ułanów, 5 III 1831 na generała brygady, we wrześniu był dowódcą dywizji jazdy, zaś 29 IX 1831 otrzymał dymisję, po czym przeszedł do Prus.

W 1809 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

B Nat., FM²106, doss. 3.

Smulikowski...,

W 1811 był członkiem loży i kapituły „Les Amis Philanthropes" (Wielki Wschód Francji, po 1814 – Wielki Wschód Niderlandów) w Brukseli; nadal należał tu w 1819, będąc zarazem członkiem lóż w rozmaitych krajach.

Smulikowski, *Almanach maç.·.historique du Royaume des Pays-Bas pour l'an de la V.·.L.·. 5820*, bm. i rw.

Sołłohub Antoni (1776 Połock – ...), właściciel ziemski na Litwie.

W I dekadzie XIX w. mieszkałw Paryżu, potem w okolicach Nieświeża (Litwa).

W 1803–1809 był członkiem, w 1803 w stopniu mistrza, po 1805 kawalera różanego krzyża, loży „L'Age d'Or" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu; w 1803 piastował w niej godność strażnika pieczęci. W 1812–1821 był członkiem loży „Szczęśliwe Oswobodzenie" (Wielki Wschód Polski) w Nieświeżu, piastował tu godność namiestnika; 1820–1821 członek honorowy lóż Wielkiego Wschodu Polskiego – „Gorliwego Litwina" (Wilno)

i „Pochodnia Północy" (Mińsk); 7 V 1812 w Nieświeżu nadał 5. stopień wtajemniczenia Ludwikowi Kamieńskiemu.

M–Ł, poz. 3445; AGAD, KSN 847, s. 22; B Nat., FM²341 bis, doss. 1, Correspondece; FM²32.

Sosnowski Antoni (1762 bądź 10 VI 1764 Lublin – ...), oficer Legionów i Legii Nadwiślańskiej.

W 1800 był podporucznikiem Legii Włoskiej, w 1807 kapitanem Legii Polsko-Włoskiej (następnie – Legia Nadwiślańska).

Poprzednio należał do loży w Genui, w kwietniu 1805 był członkiem, w stopniu kawalera wschodu (6. obrządku francuskiego, 15. obrządku szkockiego), loży „L'Union" (Wielki Wschód Włoch; Mediolan) przy 1. pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowym Republiki Włoskiej.

Mościcki, s. 36.

Stranski [Stroński?] ..., oficer.

W 1811 kapitan Legii Nadwiślańskiej.

Był w 1811 członkiem, w stopniu mistrza, loży „Famille unie" (Wielki Wschód Francji) w Sedanie i piastował w niej godność mówcy.

B Nat., FM²416.

Stokowski Ignacy Ferdynand (26 VII 1776 Sierpy, pod Łomżą – ...), uczestnik powstania 1794, oficer Legionów i armii Księstwa Warszawskiego.

Wstąpił 25 III 1788 do Szkoły Rycerskiej, 5 V 1794 chorąży 17. regimentu piechoty koronnej, 12 VIII tr. awansowany na podporucznika; 5 II 1797 porucznik Legionów, w 1798 został przez *J.H. Dąbrowskiego* wysłany do kraju jako emisariusz; 27 XI 1806 wstąpił do warszawskiej Gwardii Honorowej, 1 XII tr. został szefem szwadronu 1. pułku strzelców konnych Księstwa. Od 12 III 1808 był szefem szwadronu 1. pułku szwoleżerów, 13 X 1811 awansował na pułkownika 7. pułku szwoleżerów–lansjerów. Brał udział w kampaniach 1806–1813. Pod Dreznem (1813) dostał się do niewoli pruskiej. Po zwolnieniu z niej otrzymał 6 X 1814 dymisję w stopniu generała.

W 1809–1811 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

B Nat., FM²106, doss. 3.

Sukesky [?] Florian (4 V 1785 Jaworzno – ...), oficer.

W 1810 kapitan szwoleżerów, następnie zdymisjonowany powrócił do kraju.

Był w 1810–1815 członkiem, w stopniu mistrza, loży „Saint Jean de Jérusalem" (Wielki Wschód Francji) w Nancy, od 1811 członek zamiejscowy.

B Nat., FM²320.

Szeptycki Wincenty Leon (5 V 1782 Lwów – 1836), oficer armii Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego, powstaniec listopadowy.

Na służbę wojskową wstąpił 10 VI 1807 w stopniu porucznika do 6. pułku ułanów, od 12 III 1808 w 1. pułku szwoleżerów, 1 VI 1809 awansował na kapitana, uczestniczył w kampaniach 1808–1814. Od 1 XII 1814 dowódca szwadronów wzorowych ułanów, 3 X 1817 dowódca 3. pułku ułanów, 14 III 1820 wziął dymisję. W powstaniu 6 XII 1830 dowódca gwardii ruchomej województwa lubelskiego, później przydzielony do korpusu gen. Józefa Dwernickiego, 17 VI 1831 awansowany na generała brygady organizował Legię Wołyńsko-Rusko-Litewską, 29 VII tr. został dowódcą województwa lubelskiego; 26 IX 1831 przeszedł do Galicji. Potem zamieszkał w Warszawie.

W 1809 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „Saint Louis de la Martinique des Fréres réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

B Nat., FM²106, doss. 3.

Sznajder (Schneider, Sznayder, Szneyder) August[yn] (28 X 1769 Warszawa – po 1818), oficer wojska Rzeczypospolitej, Legionów i armii Księstwa Warszawskiego.

Uczeń Szkoły Artylerii w Saksonii, od 1792 kapitan artylerii koronnej, 1797 kapitan Legionów. Od 15 III 1807 major 7. pułku piechoty Księstwa, następnie 8. pułku piechoty, awansował 5 VII 1809 na pułkownika 13. pułku piechoty, 17 II 1810 został z wojska uwolniony.

Był członkiem loży w Warszawie, następnie – w kwietniu 1805 – w stopniu „grand élu ecossais" (14. stopień obrządku szkockiego) loży „L'Union" (Wielki Wschód Włoch; Mediolan) przy 1. pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowym Republiki Włoskiej. Później należał do loży „Göttin von Eleusis" (Wielki Wschód Narodowy, od 1 III 1812 Wielki Wschód Polski) w Warszawie oraz po 1817 – w 6. stopniu wtajemniczenia – do kapituły „Rycerze Gwiazdy" (Najwyższa Kapituła – Wielki Wschód Polski) w Warszawie.

M–Ł, poz. 3696; Mościcki, s. 36.

Szott (Szot) Jan (24 VI 1776 Warszawa – 2 VIII 1808 pod Saragossą), oficer wojska Rzeczypospolitej, Legionów i Legii Nadwiślańskiej.

Do wojsk koronnych wstąpił 1794 w stopniu chorążego, w 1797 kapitan Legionów, 1807 major Legii Polsko-Włoskiej (następnie Legia Nadwiślańska), poległ pod Saragossą.

Był członkiem loży w Livorno, na przełomie 1803 i 1804 członkiem-założycielem loży „L'Union" (Wielki Wschód Włoch; Mediolan) przy 1. pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowym Republiki Włoskiej; w kwietniu 1805 – będąc w stopniu „sublime écossais" – piastował w niej godność II dozorcy.

Mościcki, s. 35.

Szteyner Franciszek.

W 1816 był członkiem, w stopniu ucznia, loży „Les Admirateurs de l'Univers" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu; 30 IX 1816 jako brat-odwiedzający uczestniczył w posiedzeniu loży „Świątynia Izys" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie.

AGAD, KSN 840, s. 58.

Szukiewicz Chryzostom (około 1785 na Litwie – ...), oficer armii Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego.

W 1812 porucznik 17. pułku ułanów litewskich, uczestniczył w kampanii 1812–1813; w Królestwie został kapitanem 2. pułku strzelców pieszych, w 1819 zdymisjonował.

Pomiędzy kwietniem 1812 a listopadem 1813 nadano mu stopnie ucznia, czeladnika i mistrza w loży „Adèptes de la Croix du Nord" (Wielki Wschód Francji) w Hamburgu, był też wtedy jej członkiem. W 1815–1817 jako brat odwiedzający uczestniczył w posiedzeniach lóż w Warszawie, Lublinie i Radomiu; 1819 członek – w stopniu mistrza – loży „Bouclier du Nord" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie.

M–Ł, poz. 5558; Sekta, s. 560; AGAD, AmP VIII-8/13.

Szumlański-Korczak Józef (1774–...), oficer wojska Rzeczypospolitej, powstania kościuszkowskiego, Legionów i armii Księstwa Warszawskiego.

W powstaniu 1794 major Grenadierów Krakowskich, następnie działał na Wołoszczyźnie; 1797 w sztabie gen. *Jana Henryka Dąbrowskiego*, potem kapitan Legionow, 1798 uczestnik wyprawy Bonapartego do Egiptu. W Księstwie 23 V 1809 major, adiutant ks. Józefa Poniatowskiego, 5 VIII tr. awansowany na pułkownika i od 23 XI 1809 w sztabie głównym; 20 VIII 1810 szef sztabu okręgu wojskowego IV, od maja 1812 adiutant komendanta wydziału jazdy V Korpusu; 26 XII 1812 zdymisjonowany (ponownie 26 XII 1815).

Do wolnomularstwa został przyjęty we Francji (bądź w loży Wielkiego Wschodu Francji), przed sierpniem 1807 nadano mu 5. stopień wtajemniczenia; 23 VIII 1807 członek-założyciel loży „Bracia Polacy Zjednoczeni" <nazwa francuska – „Les Frères Polonais réunis> (Wielki Wschód Francji, od 5 XI 1811 – Wielki Wschód Narodowy, polski) w Warszawie, od 1818 ponadto członek – w 6. stopniu wtajemniczenia – kapituły „Rycerze Gwiazdy" (Najwyższa Kapituła – Wielki Wschód Polski) w Warszawie.

M–Ł, poz. 3732; B Nat., FM²582, k. 6; ditto podt. „Tableaux", k. 22.

Szutz (Schütz) Franciszek (2 XII 1779 Warszawa – ...), oficer Legionów i armii Księstwa Warszawskiego.

Pochodził z patrycjatu warszawskiego, w 1803 podporucznik 1. pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowego Republiki Włoskiej; 1807 kapitan 3.

pułku piechoty Legii Nadwiślańskiej, 1813–1814 w niewoli rosyjskiej; 1815 szef batalionu 3 pułku piechoty cudzoziemskiej (polskiej) w Soissons (dep. Aisne).

W kwietniu 1805 był członkiem, w stopniu ucznia, loży „L'Union" (Wielki Wschód Włoch; Mediolan) przy 1. pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowym.

Mościcki, s. 37.

Szymanowski Józef (1779 Warszawa – 1867), oficer armii Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego, powstaniec listopadowy.

Po 1794 uczestniczył w konspiracji galicyjskiej, później przebywał w Warszawie; 4 IX 1808 kapitan, szef batalionu przy sztabie marszałka Louis–Nicolasa Davout, 14 VI 1810 major 4. pułku piechoty, 8 X tr. przeniesiony do sztabu głównego, awansował na pułkownika; 1813 dowódca 2. pułku piechoty korpusu obserwacyjnego. Odbył kampanie 1812–1814 w Rosji, Niemczech i Francji. Następnie powrócił z wojskiem do kraju; 2 I 1815 dowódca batalionu wzorowego strzelców pieszych, potem (do 27 IX 1817) dowódca strzelców pieszych Gwardii Królestwa Polskiego, 1819–1820 pułkownik pułku grenadierów Gwardii, fliegeladiutant króla i cesarza. W powstaniu generał, po jego upadku na emigracji w Niemczech i Włoszech.

Do wolnomularstwa został przyjęty w loży „Zum goldenen Leuchter" (Grosse Landesloge der Freimaurer von Deutschland; Berlin) w Warszawie; 22 VIII 1809 nadano mu stopień kawalera różanego krzyża w kapitule „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu, 1811–1812 należał do loży „Świątynia Izys" (Wielki Wschód Narodowy) w Warszawie.

M–Ł, poz. 3749; AGAD, AmP VIII-8/8.

Szymanowski Michał (15 IX 1773, Warszawa – ...), fryzjer, Warszawa.

Podejrzany o współpracę z tajną policją Królestwa.

Do wolnomularstwa został przyjęty 3 III 1806 w loży „Świątynia Mądrości" <nazwa niemiecka – „Zum Tempel der Weisheit"> (Grosse Landesloge der Freimaurer von Deutschland, Berlin) w Warszawie; stopień kawalera różanego krzyża nadano mu 21 VIII 1810 w kapitule „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu; 1811–1812 piastował godność II dozorcy w loży „Świątynia Izys" (Wielki Wschód Narodowy, polski) w Warszawie, w 1813 był kandydatem na dostojnika Wielkiego Wschodu Polskiego.

M–Ł, poz. 3751; AGAD, AmP VIII-8/24; KSN 841, poz. 64.

Szymkiewicz Jakób (... – 1818), doktor.

Profesor uniwersytetu, prezes Towarzystwa Szubrawców w Wilnie.

Do wolnomularstwa został przyjęty 1809 w Paryżu. Później należał do loży „Gorliwego Litwina" (Wielki Wschód Polski) w Wilnie, 16 III 1818

wystąpił w niej z propozycją reformy wolnomularstwa, następnie współzałożyciel loży niezależnej „Gorliwy Litwin Reformowany" w Wilnie.

S.F. Dobrianskij, *Masonskija łoži w Litwie*, Wilna 1911, s. 18.

Tarczewski Marceli (18 VI 1782 Sitkowo, koło Sokółki, Białostockie – ...), asesor Trybunału Cywilnego w Warszawie.

W 1810–1811 podróżował po Europie Zachodniej i Centralnej.

Do wolnomularstwa został przyjęty 9 IV 1810 w loży „Świątynia Izys" (Wielki Wschód Narodowy) w Warszawie; 1811 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „Le Point Parfait" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu, następnie znów loży „Świątynia Izys".

M–Ł, poz. 3774; B Nat., FM²96, doss. 2.

Tarnowski Marcin (11 XI 1789 – 1862), oficer armii Księstwa Warszawskiego.

Podczas wojny 1809 swoim kosztem uformował 16. pułk ułanów, od 1 X 1809 w stopniu pułkownika dowodził nim, 20 I 1815 dowódca 3. pułku strzelców konnych, następnie wziął dymisję. W 1820 przyjęty do Towarzystwa Patriotycznego, 1821 był przez nie przysłany na Wołyń i został przewodniczącym tamtejszej Rady Prowincjonalnej Towarzystwa oraz wiceprezesem jego Komitetu Centralnego prowincji podolskiej, wołyńskiej i kijowskiej. Aresztowany 1826, usiłował w więzieniu w Warszawie popełnić samobójstwo, następnie przebywał w więzieniu w Petersburgu, 1829 oddany pod nadzór policyjny. Tuż przed śmiercią zamieszkał w Krakowie.

Przed połową 1819 stopień kawalera różanego krzyża nadano mu w kapitule „L'Espérance" (Rada Najwyższa Obrządków – Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

B Nat., FM²75.

Tarnowski Wincenty (około 1788 Kościn [Kościan?] – ...), marszałek powiatu krzemienieckiego.

Przed 18 VII 1821 stopień kawalera różanego krzyża nadano mu w kapitule „L'Espérance" (Rada Najwyższa Obrządków – Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

B Nat., FM²75.

Taroni Jan, oficer armii Księstwa Warszawskiego.

Od 18 VII 1809 kapitan 14. pułku piechoty, 2 X 1810 reformowany, od 17 VI 1811 komendant placu w Morszu (Bydgoskie), od 13 VIII 1811 w Koronowie (koło Leszna).

Już przed 1805 był członkiem, w stopniu ucznia, loży „Zu den drey Degen" (Grosse National-Mutter-Loge in den Preussischen Staaten, genannt zu den drei Weltkugeln; Berlin) w Halle, 8 I 1808 przyłączył się

(afiliował) do loży „Świątynia Mądrości" <nazwa niemiecka „Zum Tempel der Weisheit"> (Grosse Landesloge der Freimaurer von Deutschland; Berlin) w Warszawie, 1811–1812 członek, w stopniu mistrza, loży „Świątynia Izys" (Wielki Wschód Narodowy) w Warszawie.

M–Ł, poz. 3779; AGAD, KSN 841, lp. 129.

Tissot Józef, zob. Tyssot Józef.

Tobias (Tobiasz) Mojżesz, urodzony w Siedleckim.

W listopadzie 1818 przebywał w Królestwie.

W 1818 był członkiem, w stopniu mistrza, loży w Londynie.

AGAD, AmP VIII–7/20, k.28; KSN 828, s. 21–22.

Tomaszewski Józef (3 VII 1785 Warszawa – ...), mineralog.

Do wolnomularstwa został przyjęty 15 III 1812 w loży „Saint Jean de Jérusalem" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu; przed 18 V 1813 nadano mu w niej stopień mistrza. Później był członkiem loży „Przesąd Zwyciężony" (Wielki Wschód Polski) w Krakowie, 1820 członkiem-założycielem loży „Gwiazda Nadziei" (Wielki Wschód Polski) w Kielcach.

M–Ł, poz. 3818; B Nat., FM²103 bis, doss. 1, k. 63.

Truskolaski Franciszek (2 X 1769 Franki, koło Kutna – ...), oficer Legionów.

W stopniu kapitana, kwatermistrz 114. półbrygady francuskiej piechoty liniowej (2. półbrygady polskiej), w noc 8 na 9 I 1803 wypłynął z nią na San Domingo; 1804 po powrocie stąd wziął dymisję i wyjechał do kraju. Potem był właścicielem ziemskim.

W 1804 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „L'Age d'Or" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu; 1816, w tymże stopniu, członek-założyciel loży „Wschodzące Słońce" (Wielki Wschód Polski) w Łomży, następnie jej członek.

M–Ł, poz. 3849; B Nat., FM²31 bis, doss. 2, Correspondence; FM²32.

Trzciński Feliks (18 III 1776 Warszawa – ...), powstanie kościuszkowski, oficer armii Księstwa Warszawskiego.

Uczestnik walk insurekcyjnych, po upadku powstania brał udział w akcji na Wołoszczyźnie; 27 XI 1806 wstąpił do służby wojskowej w warszawskiej Gwardii Honorowej, 7 IV 1807 został podporucznikiem szwoleżerów, uczestniczył w kampaniach 1807–1809 i 1811 w Hiszpanii. Awansował 18 VII 1812 na majora i został przeniesiony do 18. pułku ułanów, brał udział w kampanii 1812 w Rosji.

Był 1809–1811 członkiem, w stopniu mistrza, loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

B Nat., FM²106, doss. 3.

Turski Wojciech, pseudonimy **Albert Sarmata i Szach Warens** (1756 – 1824 Poznań), oficer wojska Rzeczypospolitej, armii francuskiej i Legionów, publicysta polityczny i tłumacz z języka francuskiego.

Od 1777 metr (nauczyciel) fechtunku w Szkole Rycerskiej, 7 XII 1789 wygłosił w Sejmie Czteroletnim mowę oskarżycielską w sprawie Adama Ponińskiego, przeciwnik Kuźnicy Kołłątajowskiej, jakobin polski; 1792 chorąży i porucznik kawalerii narodowej, 30 XII 1792 wystąpił w Konwencji w Paryżu o pomoc dla Polski. W 1793 wstąpił do armii francuskiej, został pułkownikiem; wysłany do Turcji 1793–1797 zreorganizował kawalerię turecką; 1799 szef regimentu kawalerii Legionów, 1801 wziął dymisję. Podczas „stu dni" (1815) wystąpił z propozycją utworzenie legionu polskiego przy Napoleonie I. Potem powrócił do kraju.

W 1780 członek loży „Cnotliwy Sarmata" (Wielka Loża Trzech Hełmów, Warszawa) w Warszawie, piastował w niej godność jałmużnika; po 1800 był członkiem loży „Castel Amara" w Neapolu. Na prawach brata odwiedzającego brał udział 11 III 1816 w posiedzeniu loży „Świątynia Izys" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie.

Wilkoszewski, s. VII; AGAD, KSN 830, s. 30; KSN 835, s. 16.

Tyssot (Tissot, Tysson) Józef (19 III 1769 Szypice koło Krakowa – ...), powstaniec kościuszkowski, oficer Legionów i armii Księstwa Warszawskiego.

Uczestnik powstania kościuszkowskiego, następnie działał na Wołoszczyźnie, potem w niewoli u korsarzy tunezyjskich, od 1797 kapitan Legionów. Z 114. półbrygadą francuskiej piechoty liniowej (2. półbrygada polska) nocą z 8 na 9 I 1803 wysłany na San Domingo, tam 12 X 1803 po kapitulacji Cayes wzięty do niewoli angielskiej, został przewieziony na Jamajkę, a 8 IV 1804 „na słowo" zwolniony do Ameryki. Stąd powrócił do Francji, następnie wyjechał do kraju; 30 XII 1806 został szefem batalionu 11 pułku piechoty Księstwa, 4 IX 1809 awansował na majora, od 2 XI 1810 na reformie, 2 V 1811 został komendantem placu w Lublinie.

W 1804 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „L'Age d'Or" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu, 21 III 1810 – w tymże stopniu – członek wskrzesiciel loży „Przesąd Zwyciężony" (Wielki Wschód Narodowy) w Krakowie, 1815 członek loży „Wolność Odzyskana" (Wielki Wschód Polski) w Lublinie.

M–Ł, poz. 3878; Biblioteka Jagiellońska, Rkps 4369, lp. 312; B Nat., FM²31 bis, doss. 2, Correspondence.

Tyszkiewicz Tadeusz (1774–1825), powstaniec kościuszkowski, oficer armii Księstwa Warszawskiego.

W 1794 adiutant Jakuba Jasińskiego, po upadku powstania przebywał u brata w Galicji, skąd 1801 udał się do Paryża. Tam w ciągu 3 lat był słuchaczem w szkole inżynierii i artylerii. W 1805 – po wybuchu wojny koalicji

z Francją – wyjechał do Warszawy, tu był w kręgu zaprzyjaźnionych z ks. Józefem Poniatowskim. Od 24 XI 1806 dowódca warszawskiej Gwardii Honorowej, 12 XII 1807 pułkownik 4. pułku jazdy Księstwa, 3 III 1812 dowódca brygady jazdy 16. Dywizji, 25 V 1812 awansował na generała brygady; 24 X 1812 dostał się do niewoli rosyjskiej, zwolniony 8 IX 1815. Następnie z wojska zdymisjonował.

Do wolnomularstwa został przyjęty we Francji (bądź w loży Wielkiego Wschodu Francji poza nią), przed sierpniem 1807 nadano mu 7. stopień wtajemniczenia. Był członkiem-założycielem 23 VIII 1807 loży „Bracia Polacy Zjednoczeni" <nazwa francuska – „Les Frères Polonais réunis"> (Wielki Wschód Francji, 5 XI 1811 Wielki Wschód Narodowy, następnie – Wielki Wschód Polski) w Warszawie, należał do niej do zamknięcia lóż w Królestwie w 1821.

M–Ł, poz. 3880; B Nat., FM²582, k. 6; ditto, podt. „Tableaux", k. 22.

Walewski Ksawery (1772 – ...), oficer Legionów.

Poseł na sejm 1773; był oficerem Legionów, w 1805 zdymisjonował i powrócił do kraju. Potem generał armii francuskiej.

W 1805 – po kwietniu – był członkiem, w stopniu mistrza, loży „L'Union" (Wielki Wschód Włoch; Mediolan) przy 1. pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowym Republiki Włoskiej; 4 XII 1805 zaproponowany do „afiliacji" w loży „Świątynia Mądrości" <nazwa niemiecka – „Zum Tempel der Weisheit"> (Grosse Landesloge der Freimaurer von Deutschland; Berlin), w Warszawie, 2 VI 1806 przystąpił do niej. W 1811 był członkiem loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

AGAD, KSN 841, poz. 75; BN, BOZ 1760/2, k. 246 v.; B Nat., FM²106, doss. 3.

Wasilewski Jan (29 X 1776 Warszawa – ...), oficer.

W 1812 kapitan, był kwatermistrzem w armii francuskiej [nie identyczny z Janem Wasilewskim, 1807–1808 porucznikiem w sztabie ks. Józefa Poniatowskiego].

W 1812 był członkiem, w 7. stopniu wtajemniczenia, loży „Frères Discrets" (Wielki Wschód Francji) w Charleville (departament Ardennes).

Goyot, s. 36.

Wielopolski Jan (1775 Kraków – ...).

W 1811 mieszkał w Paryżu, później w Krakowie, bądź jego okolicy.

Jako wolnomularz w stopniu mistrza był 21 III 1810 członkiem-wskrzesicielem loży „Przesąd Zwyciężony" (Wielki Wschód Narodowy) w Krakowie; w 1811, w stopniu kawalera różanego krzyża, należał do loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu, w 1813 ponownie do loży „Przesąd Zwyciężony".

M–Ł, poz. 4029; Biblioteka Jagiellońska, Rkps 4369, lp. 324; B Nat., FM²106, doss. 3.

Wiktor Konstanty. (22 III 1767 Kraków – ...)

W 1805 kapitan wojska austriackiego.

Do wolnomularstwa został przyjęty w loży „Zum blauen Stern" we Wiedniu; 6 IV 1805 przystąpił (afiliował) do loży „Zum goldenen Leuchter" (Grosse Landesloge der Freimaurer von Deutschland; Berlin) w Warszawie, a 30 IX 1805, w stopniu czeladnika przyłączył się (afiliował) do loży „Świątynia Mądrości" <nazwa niemiecka – „Zum Tempel der Weisheit"> (Grosse Landesloge der Freimaurer ...) w Warszawie.

AGAD, KSN 841, lp. 21; BN, BOZ 1760, k. 230, lp. 27, k.269 v., lp. 73.

Wiśniewski (Wiszniewski) Józef (4 VII 1772 Ostrów, koło Włodawy – ...), oficer Legionów i armii Królestwa Polskiego.

W 1800 porucznik Legii Włoskiej, 14 VII 1806 dostał się w Lauria (Kalabria) do niewoli angielskiej. Został przywieziony do Portsmouth (Anglia), skąd 11 IV 1807 przybył do obozu jenieckiego w Chesterfield; 21 V 1814 wysłany stąd, w lipcu tr. był Londynie. Następnie powrócił do kraju, w stopniu porucznika został zaliczony do 3. pułku piechoty liniowej, w 1816 skreślony z kontroli z powodu niestawienia się, w 1818 otrzymał dymisję w stopniu kapitana.

W 1811 był członkiem, w stopniu „elu secret" (4. stopień wtajemniczenia), jenieckiej loży i kapituły „L'Espérance" (obie Wielki Wschód Francji) w Chesterfield, w 1819 – w stopniu ucznia – loży „Złoty Pierścień" (Wielka Loża Astrieja; Petersburg) w Białymstoku.

M–Ł, poz. 4077; B Nat., FM²21, k. 181.

Wodzicki Józef (... Kościelniki koło Krakowa – ...), właściciel ziemski.

Do wolnomularstwa został przyjęty w 1811 w loży „Przesąd Zwyciężony" (Wielki Wschód Narodowy, od 1812 Wielki Wschód Polski) w Krakowie; 15 XII 1811 przyłączył się (afiliował) do loży i kapituły „Saint Louis de la Martinique des Fréres réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu. W kapitule 17 I 1812 nadano mu 5. stopień wtajemniczenia, a 1 II 1812 – 7. stopień. Później był przewodniczącym loży „Przesąd Zwyciężony, członkiem Najwyższej Kapituły (przy Wielkim Wschodzie Polskim) w Warszawie, 1820 członkiem honorowym loży „Kazimierz Wielki" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie.

M–Ł, poz. 4107; AGAD, AmP V-8/22, V-8/39, V-8/44, VIII-8/2; Biblioteka Jagiellońska, Rkps 4369, lp. 336.

Wołłowicz Antoni (... – 26 II 1822).

16 VII 1817 mianowany kasztelanem-wojewodą Królestwa Polskiego.

W 1816 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „Zum goldenen Apfel" (Grosse Landesloge von Sachsen; Drezno) w Dreznie; na prawach brata odwiedzającego 21 X 1816 brał udział w posiedzeniu loży „Świątynia Izys" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie.

AGAD, KSN 840, s. 62.

Wołłowicz Kazimierz, podkomorzy słonimski.

W 1816 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „Zum goldenen Apfel" (Grosse Landesloge von Sachsen; Drezno) w Dreźnie; na prawach brata odwiedzającego 21 X 1816 brał udział w posiedzeniu loży „Świątynia Izys" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie; w loży „Węzeł Jedności" (Wielki Wschód Polski) w Nowogródku, w stopniu mistrza, piastował w 1820 godność budowniczego.

M–Ł, poz. 5675; AGAD, KSN 840, s. 62.

Wołowski Jan (12 II 1775 Warszawa – ...).

W 1810 kierownik wydziału Ministerium Policji Księstwa Warszawskiego, 1819 sekretarz redaktor Kancelarii Państwowej.

Stopień kawalera różanego krzyża nadano mu 10 VI 1810 w kapitule „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu; 1815–1819 członek loży „Bouclier du Nord" (Wielki Wschód Polski) w Warszawie.

M–Ł, poz. 5677; Sekta, s. 553; AGAD, AmP VIII-8/9; Zbiór dyplomów pergaminowych nr 8618.

Wyczałkowski Leon (5 I 1770 Płock – ...), oficer armii Księstwa Warszawskiego.

Od 1 I 1807 porucznik 4. pułku piechoty Księstwa, 10 X 1810 awansował na kapitana, 16 X 1813 ranny pod Lipskiem; 1814 kapitan Pułku Nadwiślańskiego, 5 IX 1816 wziął dymisję.

W 1812 był członkiem, w 9. stopniu wtajemniczenia, loży „Frères Discrets" (Wielki Wschód Francji) w Charleville (departament Ardennes).

Gayot, s. 36.

Wyszkowski-Korwin ... .

W 1804 były oficer piechoty [Legionów?].

Był w 1804–1805 członkiem, w stopniu mistrza, loży „Saint Alexandre d'Écosse" (Matka–Loża Szkocka Francji <obrządek filozoficzny>, Paryż) w Paryżu.

Tableau des FF.·.composant la R.·. Mère L.·. Écossaise de France sous le titre distrinctif de Saint Alexandre d'Écosse, a l'O.·. de Paris. L'an de la G^de^.·.L.·. 5804 et 5805, bm. i rw., s. 15 (B.Nat., FM²100, doss. 3).

Zabiełło [?Józef?], szlachcic polski.

W 1810 mieszkał w Paryżu, [? później marszałek powiatu kowieńskiego?].

Był w 1810 członkiem loży „Saint-Jean d'Écosse du Grand Sphinx" w Paryżu; [?1817 członek loży „Palemon" (Wielki Wschód Polski) w Rosieniach?].

M–Ł, poz. 5697; *Tableau des FF.·.composant la R.·.L.·.De Saint-Jean d'Écosse du Grand Sphinx à l'O.·.de Paris*, bmw. 1810, s. 13.

Zabiełło Konstanty (18 X 1790 Warszawa – ...), oficer szwoleżerów, powstaniec listopadowy.

Przez pewien czas – nie później niż w 1809 – przebywał we Francji jako osoba prywatna; 11 VIII 1812 wstąpił w stopniu podporucznika do 3. pułku szwoleżerów, 17 IV 1813 awansował na porucznika 2. pułku ułanów, uczestniczył w kampanii 1812–1813; jako kapitan, adiutant gen. Józefa Stokowskiego, 13 XII 1815 został zwolniony ze służby wojskowej. W powstaniu 8 VII 1831 powrócił do wojska, w stopniu majora był adiutantem polowym Naczelnego Wodza.

Był członkiem zamiejscowym – 1809 w stopniu ucznia, 1811–1815 w stopniu czeladnika – loży „Saint Jean de Jérusalem" (Wielki Wschód Francji) w Nancy.

B Nat., FM²320.

Zajączek Wincenty (13 III 1784 Warszawa – ...), oficer szwoleżerów.

Do wojska wstapił 2 XII (21 XI ?) 1806 jako wachmistrz 4. pułku strzelców konnych, 3 I 1807 awansował na podporucznika, 12 III 1808 porucznik szwoleżerów, uczestniczył w kampaniach 1807–1809; 17 II 1811 awansował na kapitana, brał udział w kampaniach 1812–1814.

W 1809 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

B Nat., FM²106, doss. 3.

Zaraczewski Adam (1787 Poznań – ...), oficer polskiej jednostki wojskowej.

W 1809 stacjonował w Chantilly (pod Paryżem).

Był w 1809 członkiem, w stopniu mistrza, loży „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu.

B Nat., FM²106, doss. 3.

Zarzycki Ignacy (8 IV 1763 Mozyrz – ...), oficer Legionów i Księstwa Warszawskiego.

W 1799 porucznik Legionów, 1807 Legii Polsko-Włoskiej, 1812 kapitan Legii Nadwiślańskiej.

W 1809–1814 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „Famille unie" (Wielki Wschód Francji) w Sedanie; 1809 piastował w niej godność I eksperta (przysposobiciela), 1811–1814 – skarbnika.

B Nat., FM²416.

Zawadzki (Zawadowski) Ignacy Stanisław (31 VIII 1776 Sokolniki, koło Podhajec, Podole – 1820 Zalesie, koło Czortkowa, Galicja Wschodnia), oficer wojska Rzeczypospolitej i Legionów.

Wychowanek Szkoły Rycerskiej, 1794 porucznik artylerii koronnej, od 1797 kapitan Legionów, adiutant *Jana Henryka Dąbrowskiego*. Będąc szefem batalionu 114. półbrygady francuskiej piechoty liniowej (2. półbrygady polskiej) nie wyjechał z nią w nocy z 8 na 9 I 1803 na San Domingo i 1803 wziął dymisję, potem powrócił w strony rodzinne i gospodarował w Zalesiu.

W 1803–1804 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „L'Age d'Or" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu. Pomiędzy 5 I a 24 III 1804 nadano mu stopień kawalera Wschodu (6. stopień obrządku francuskiego) w kapitule „L'Age d'Or" (Wielki Wschód Francji) w Paryżu i był jej członkiem.

AGAD, AmP VIII-8/6 (podpis na dyplomie); B Nat., FM²31 bis; FM²32.

Zboiński L. (około 1777 Gdańsk – ...), oficer polski.

W stopniu porucznika 15 VIII 1809 wzięty do niewoli angielskiej po kapitulacji pod Vlissingen (Niderlandy) i 2 IX tr. przewieziony do Portsmouth (Anglia), skąd 11 IX 1809 przybył do Ashly-de-la-Zouch (hrabstwo Leicestershire), gdzie przebywał jeszcze w 1812.

W 1810 był członkiem, w 4. stopniu wtajemniczenia, loży jenieckiej „Vrais Amis de l'Ordre" (Wielki Wschód Francji i Wielka Loża Anglii) w Ashby-de-la-Zouch.

J.T. Thorp, *French Prisoner's Lodges*, Leicester 1900, s. 55–58.

Zielinski Ignacy (7 VII 1779 Kowalewo, koło Sierpca – ...), właściciel ziemski.

W Królestwie był referendarzem Rady Stanu.

W 1805 był członkiem, w stopniu mistrza, loży „Zum Pegasus" (Grosse Landesloge der Freimaurer von Deutschland; Berlin) w Berlinie; 30 IX 1805 przyłączył się (afiliował) do loży „Świątynia Mądrości" <nazwa niemiecka – „Zum Tempel der Weisheit"> (Grosse Landesloge...) w Warszawie, potem członek loży „Świątynia Minerwy" (Wielki Wschód Narodowy, polski) w Warszawie. W 1819 był członkiem, w 4. stopniu wtajemniczenia, loży „Ludzkości" (Wielki Wschód Polski) w Płocku i wielkim I dozorcą Wielkiej Kapitularnej Loży-Matki „Szczere Połączenie" (Najwyższa Kapituła – Wielki Wschód Polski) w Płocku, w 1820 członkiem honorowym, w 7. stopniu wtajemniczenia, Wielkiej Kapitularnej Loży-Matki „Szczere Połączenie" (Najwyższa Kapituła – Wielki Wschód Polski) w Płocku i loży „Jedność Słowiańska" (Wielka Loża Polski) w Warszawie.

M–Ł, poz. 4327; L. Hass, *Wolnomularze i loże wolnomularskie Płocka*, „Rocznik Mazowiecki" t. VII (1979), s. 126; AGAD, KSN 841, lp. 14.

Ziemięcki Adam Samuel Teofil, z Prus Południowych (III zabór pruski).

W 1796 student prawa na uniwersytecie w Halle.

Do wolnomularstwa został przyjęty 5 VIII 1796 w loży „Zu den drey Degen" (Grosse National-Mutter-Loge in den Preussischen Staaten genannt zu den drei Weltkugeln; Berlin) w Halle; 1796–1800 należał do niej.

A.F. Eckstein, *Geschichte der Freimaurer-Loge im Orient von Halle*, Halle 1814, s. 257.

ANEKS

Loże oraz placówki wyższych stopni na Zachodzie i ich członkowie polscy

A. LOŻE POLSKIE

WŁOCHY

Loże przy 1 pułku piechoty liniowej polskiej posiłkowym Republiki Włoskiej (w miejscu stacjonowania pułku)

„Les Amis de la gloire et de l'humanité" (Wielki Wschód Francji)

Konopka Jan
Ronyoski ...

„Frères unis" (Wielki Wschód Włoch)

Blumer Ignacy Aleksander
Chłopicki Józef Grzegorz
Grabiński Józef Joachim

„L'Union" <nazwa włoska – „L'Unione"> (Wielki Wschód Włoch)

Amirat Jan Baptysta
Białowiejski Szymon
Bilek Franciszek
Brzechffa Franciszek
Chłopicki Józef Grzegorz
Chłusowicz Józef Jerzy
Czechowski Marcin
Estko Sykstus
Fądzielski Paweł Jan
Grabiński Józef Joachim
Hornowski Józef
Iliński Jan
Jakubowski Stanisław Ignacy
Kąsinowski Mikołaj
Kosiński Michał
Kozakiewicz Adam
Lipowski Wojciech Jerzy
Makowski Antoni
Michałowski Jan Nikodem
Müller Karol
Notkiewicz Mateusz
Oczosalski Narcyz
Piotrowski Ludwik Tadeusz
Poplewski Marcin
Puchalski Józef Grzegorz
Ruttie Andrzej
Sosnowski Antoni
Sznajder August
Szott Jan
Szutz Franciszek
Walewski Ksawery

B. INNE LOŻE I PLACÓWKI WYŻSZYCH STOPNI

AUSTRIA

Wiedeń

Loża „Zum blauen Stern" (niezależna)

Wiktor Konstanty

BELGIA (Niderlandy Austriackie)

Bruksela

Loża „Les Amis Philanthropes"
(Wielki Wschód Francji; od 1814 – Wielki Wschód Niderlandów)

Smulikowski ...

Kapituła „Les Amis Philathropes"
(Wielki Wschód Francji; od 1814 Wielki Wschód Niderlandów)

Smulikowski ...

Rada Najwyższa Królestwa Niderlandów

Malczewski ...

Spa

Loża „L'Indivisible" (Wielki Wschód Francji)

Piotrowski Michał

FRANCJA

Loże przy jednostkach armii francuskiej

„Les Amis fidéles" (Wielki Wschód Francji)
przy 5. pułku artylerii konnej

Loewenthal Augustyn

„Charlotte du parfait dévouement" (Wielki Wschód Francji)
przy Pułku Isembourg

Komarzewski Jan Baptysta

„Chevaliers de Saint Napoléon" (Wielki Wschód Francji) przy Gwardii Cesarskiej

Libensky

Polowa „Les Frères de la Grande Armée" (Wielki Wschód Francji)

Aksamitowski Wincenty

Polowa tymczasowa „De la Grande Armée en Pologne" (przez Wielki Wschód Francji nie zatwierdzona)

Scypion Mikołaj Humbert

Paryż

Loża „L'Age d'Or" (Wielki Wschód Francji)

Aksamitowski Wincenty
Darowski Soter
Downarowicz Antoni
Falkowski Hipolit
Kobyliński Florian
Komorowski Baltazar
Łazowski Józef Feliks
Pac Ludwik Michał
Pakosz Karol Czesław
Sołłohub Antoni
Truskolaski Franciszek
Tyssot Józef
Zawadzki Ignacy Stanisław

Loża „Les Admirateurs de l'Univers" (Wielki Wschód Francji)

Szteyner Franciszek

Loża „Les Amis de la Victoire" (Wielki Wschód Francji)

Dunin Jan Nepomucen

Loża „Anacréon" (Wielki Wschód Francji)

Downarowicz Antoni
Esparon ...
Kobyliński Florian

Loża „La Colombe" (od 1806 – „Caroline") (Wielki Wschód Francji)

Blumel Jan Baptysta
Blumer Ignacy Aleksander

Loża „Mont Thabor" (Wielki Wschód Francji)

Kraiński Wincenty Czesław

Loża „Les Neuf Soeurs" (Wielki Wschód Francji)

Herberski Wincenty Onufry

Loża „Le Phoenix" (Wielki Wschód Francji)

Bogorski Piotr
Münchheimer Samuel

Loża „Le Point Parfait" (Wielki Wschód Francji)

Komarzewski Jan Baptysta
Łempicki Ludwik Anastazy
Tarczewski Marceli

Loża „Saint Alexandre d'Écosse"
(Matka–Loża Szkocka Francji <obrządek filozoficzny>)

Piotrowski–Bóbr ...
Wyszkowski–Korwin ...

Loża „Saint Jean d'Écosse du Grand Sphinx"

Zabiełło Józef

Loża „Saint Jean de Jérusalem" (Wielki Wschód Francji)

Armiński Franciszek Serafin
Gołembiowski Aleksander
Martowicz ...
Sapalski Franciszek
Tomaszewski Józef

Loża „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis"
(Wielki Wschód Francji)

Aksamitowski Wincenty
Bieliński Jan Nepomucen
Blumer Ignacy Aleksander
Bogdański Alfred
Brocki Aleksander
Bronikowski-Oppeln Mikołaj
Dembiński Feliks Antoni
Działyński Zygmunt
Działyński-Pac ...
Falkowski Hipolit
Fincke Henryk
Fredro Seweryn
Giedroyć Józef Stefan
Gorayski Stanisław
Koryzna Krzysztof
Kossecki Franciszek Ksawery
Kozietulski Jan Leon
Krasiński Piotr
Krupczyński Marcin
Krysiński Dominik
Lanckoroński Adam Szymon
Okraszewski Stanisław
Olszewski Franciszek
Pac Jan Baptysta
Pakosz Karol Czesław
Pietrowski Izydor
Prażmowski Ksawery
Przeciszewski Franciszek

Gorecki Józef
Hempel Joachim
Heymens Józef
Hoffman Józef
Jankowski Antoni
– Józef
Jordan Hermolaus
– Jan Wincenty
Kamieński Henryk Ignacy
Komarzewski Jan Baptysta
Komierowski Bartłomiej Ludwik
Konarski Ignacy
Przystanowicz ...
Radzimiński Wincenty
Radziwiłł Michał Gedeon
Roman Wiktor
Skarżyński Ambroży
Stokowski Ignacy Ferdynand
Szeptycki Wincenty Leon
Trzciński Feliks
Walewski Ksawery
Wielopolski Jan
Wodzicki Józef
Zajączek Wincenty
Zaraczewski Adam

Loża „Union de Famille" (Wielki Wschód Francji)

Dąbrowski Aleksander

Loże niewiadome

Daszewski Franciszek
Narbutt Józef
Piegłowski ...
Szymkiewicz Jakub

Kapituła „L'Age d'Or" (Wielki Wschód Francji)

Aksamitowski Wincenty
Darowski Soter
Downarowicz Antoni
Falkowski Hipolit
Zawadzki Ignacy Stanisław

Kapituła „Les Amis Triomphants"
(Rada Najwyższa Obrządków – Wielki Wschód Francji)

Kraiński Wincenty Czesław

Kapituła „Les Commandeurs du Mont Thabor"
(Matka-Loża Szkocka Francji <obrządek filozoficzny>)

Jabłonowski Antoni

Kapituła „L'Espérance"
(Rada Najwyższa Obrządków – Wielki Wschód Francji)

Chaudoir Stanisław
Herberski Wincenty Onufry
Kalinowski Józef
Małowieski Michał
Orłowski Adam
Proskura Stanisław
Rudomina Jan Gwalbert
Tarnowski Marcin
Tarnowski Wincenty

Kapituła „Le Phoenix"
(Rada Najwyższa Amerykańska
<odłam Germain Haqueta> przy Wielkim Wschodzie Francji)

Aksamitowski Wincenty
Deron Józef

Kapituła „Saint Louis de la Martinique des Frères réunis"
(Wielka Kapituła Generalna – Wielki Wschód Francji)

Kazanowski Michał
Komarzewski Jan Baptysta
Mieszkowski Ignacy
Pietrasiński Józef
Wodzicki Józef

<ponadto wyższe stopnie wtajemniczenia w niej nadano:>

Iwaszkiewicz Jan
Jabłonowski Antoni
Jankowski Józef
Jordan Hermolaus
Krysiński Jan
Łempicki Jan
Szymanowski Józef – Michał
Wołowski Jan

Loża Wielkich Inspektorów Wolnomularstwa Szkockiego
(Rada Najwyższa Amerykańska <odłam Germain Hacqueta>
przy Wielkim Wschodzie Francji)

Aksamitowski Wincenty

Rada Najwyższa Amerykańska
(odłam Germain Hacqueta, przy Wielkim Wschodzie Francji)
nadała najwyższe stopnie:

Benoe Konstanty
Bogorski Piotr
Chaudoir Stanisław
Gorajski ...
Herberski Wincenty Onufry
Kadłubowski Feliks
Obuchowicz Aleksander
Proskura Stanisław
Rausueski ...

Izba Rady Najwyższej Wysp Francuskich Ameryki

Dembowski ...
Potocki Artur

Rada Najwyższa Francji

Komarzewski Jan Baptysta

*
* *

Loża Adopcyjna „Sainte Caroline" (Wielki Wschód Francji)

Mostowska Anna Barbara

Arras (departament Pas-de-Calais)

Loża „Vrais Enfants d'Hiram" (Wielki Wschód Francji)

Hołownia Wincenty

Kapituła przy Loży-Matce „Constance" (Wielki Wschód Francji)

Hołownia Wincenty

Bajonna <Bayonne> (departament Pyrénées-Atlantiques)

Loża <*nazwa nieznana*> (Wielki Wschód Francji)

Rylski Feliks

Bordeaux (departament Gironde)

Loża „L'Amitié" (Wielki Wschód Francji)

Górski Franciszek

Loża „La Candeur" (Wielki Wschód Francji)

Dziubiński Józef Dziubiński Michał

Loża niewiadoma

Lewkowicz Sykstus

Kapituła Wyższa „Les Amis réunis"
(Rada Najwyższa Obrządków – Wielki Wschód Francji)

Młochowski Michał

Châlons-sur-Marne (departament Marne)

Loża „Saint Louis de la Charité" (Wielki Wschód Francji)

Bogusławski Ferdynand

Charleville (departament Ardennes)

Loża „Frères Discrets" (Wielki Wschód Francji)

Kamiński Józef
Mieszkowski Augustyn
Radzikowski Józef
Rybiński Andrzej
Wasilewski Jan
Wyczałkowski Leon

Nancy (departament Meurthe-et-Moselle)

Loża „Saint Jean de Jérusalem" (Wielki Wschód Francji)

Brykczyński Godefroi-Godfryd
Cichocki Michał Mikołaj
Dobrogoyski Ignacy
Giełgud Antoni
Kobyliński Czesław Aleksander
Lenartowicz Andrzej
Schutz Jan Antoni
Sukesky Florian
Zabiełło Konstanty

Poitiers (departament Vienne)

Loża „Les Amis réunis" (Wielki Wschód Francji)

Bośniacki Aleksander Ludwik

Saint-Servan-sur-Mer (departament Ille-et-Villaine)

Loża <*nazwa nieznana*> (Wielki Wschód Francji)

Abramowicz Ignacy

Sedan (departament Ardennes)

Loża „Famille unie" (Wielki Wschód Francji)

Chłusowicz Józef Jerzy
Dombrowski Jan
Falkowski Hipolit
Gnatowski Tytus Paweł
Jabłoński Stanisław
Kiełkiewicz Tadeusz
Kinzel Filip Franciszek
Konopka Jordan
Lechnowski Mikołaj
Linkiewicz Piotr Paweł
Majewski Franciszek Ludwik
Mścichowski Fortunat
Oczosalski Narcyz
Plater Antoni
Pomorski Tadeusz Wincenty
Porzecki Michał Donat
Pruszak Antoni
Stranski ...
Zarzycki Ignacy

Kapituła „Famille unie"
(Rada Najwyższa Obrządków – Wielki Wschód Francji)

Chłusowicz Józef Jerzy
Falkowski Hipolit
Kiełkiewicz Tadeusz
Kinzel Filip Franciszek
Kuniowski Jan

Sens (departament Yonne)

Loża „La Concorde" (Wielki Wschód Francji)

Kinzel Filip Franciszek

Kapituła „La Concorde"
(Rada Najwyższa Obrządków – Wielki Wschód Francji)

Kinzel Filip Franciszek

Strasburg <Strasbourg> (departament Bas-Rhin)

Loża <*nazwa nieznana*> (Wielki Wschód Francji)

Sarnowski Karol

Miejscowość niewiadoma

Loża „Des Arts et de l'Amitié" (Wielki Wschód Francji)

Palme Antoni

NIEMCY

Berlin

Loża „Zu den drei goldenen Schlüsseln"
(Grosse Landesloge der Freimaurer von Deutschland)

Czekierski Józef

Loża „Zur Eintracht"
(Grosse National-Mutter-Loge in den Preussischen Staaten, genannt zu den drei Weltkugeln)

Krethlow Johann Friedrich
Małachowski Jan Duglas
Rochliński Jan

Loża „Zum Pegasus"
(Grosse Landesloge der Freimaurer von Deutschland)

Zieliński Ignacy

Drezno <Dresden>

Loża „Zum goldenen Apfel" (Grosse Landesloge von Sachsen)

Łukowski Bogumił
Wołłowicz Antoni
Wołłowicz Kazimierz

Düxsseldorf

Loża „Saint Joachim" (Wielki Wschód Francji),
od 3 II 1814 – „Zu den drei Verbündeten"
(Grosse National-Mutter-Loge in den Preussischen Staaten,
genannt zu den drei Weltkugeln)

Agar Piotr
Głębocki Meliton
Michalski Szymon
Mierosławski Józef
Radziwiłł Michał Gedeon
Romanowski Adam
Rychowiecki Feliks

Halle an der Saale

Loża „Zu den drey Degen"
(Grosse National-Mutter-Loge in den Preussischen Staaten,
genannt zu den drei Weltkugeln)

Cylwikowski Johannes
Dzwonkowski Jan Stanisław
Karczewski Jan Dobrygast
Pruski Antoni
Taroni Jan
Ziemięcki Adam Samuel

Hamburg

Loża „Adeptes de la Croix du Nord" (Wielki Wschód Francji)

Szukiewicz Chryzostom

Kolonia <Köln>

Loża „Naissance du Roi de Rome" (Wielki Wschód Francji),
od 1814 – „Minerva zum vaterländischen Verein"
(Grosse National-Mutter-Loge in den Preussichen Staaten,
genannt zu den drei Weltkugeln)

Kasloff Demetriusz

Moguncja <Mainz>

„Napoléon Josephine des Amis réunis" (Wielki Wschód Francji)

Brenn Erazm-Edward Kwiatkowski Dominik
Pomorski Ignacy

Wrocław

Loża „Friedrich zum goldenen Zepter"
(Grosse National-Mutter-Loge in den Preusischen Staaten, genannt zu den drei Weltkugeln)

Bandtkie Jerzy Samuel Łaszewski Ferdynand
Burczyński Jan Antoni Mierosławski ...

SZWAJCARIA

Berno <Bern>

Kapituła „Zur Hoffnung"

Gegenbach Krzysztof

WIELKA BRYTANIA

Ashby-de-la Zouch (hrabstwo Leicestershire)
Loża jeniecka „Vrais Amis de l'Ordre"
(Wielki Wschód Francji i Wielka Loża Anglii).

Zboiński L.

Biggar (hrabstwo Lanarkshire)

Loża „Free-Operative" No.22 (Wielka Loża Szkocji)

Majewski Franciszek Ludwik

Chesterfield (hrabstwo Derby)

Loża jeniecka „L'Espérance" (Wielki Wschód Francji)

Wiśniewski Józef

Kapituła jeniecka „L'Espérance"
(Rada Najwyższa Obrządków – Wielki Wschód Francji)

Wiśniewski Józef

Londyn <London>

Loża *<nazwa nieznana>*

Tobias Mojżesz

Lichfield (hrabstwo Staffs)
Loża jeniecka „Saint Jean en Babylonie" (Wielki Wschód Francji).

Manowski ...

Wincanton (hrabstwo Somerset)
Loża jeniecka *<nazwa nieznana>* (Wielki Wschód Francji)

Majewski Franciszek Ludwik

WŁOCHY

Bez stałego miejsca

Loża „La Providenza" (Wielki Wschód Francji), przy 1. pułku włoskim

Dembowski Jan

Bolonia

Loża „Gli amici dell'onore" (Wielki Wschód Włoch)

Pilat Franciszek

Livorno

Loża „Les Amis de l'Union parfaite" (Wielki Wschód Włoch)

Hraczyński Kazimierz
Łączyński Benedykt Józef
Łuczycki Tomasz
Möller Karol

Loża niewiadoma (Wielki Wschód Francji)

Brzechffa Franciszek
Iliński Jan
Ruttie Andrzej
Szott Jan

Mediolan <Milano>

Loża <*nazwa nieznana*>

Schneider Chrystian

Monopoli (koło Bari)

Loża <*nazwa nieznana*>

Bogusławski Ferdynand

Neapol <Napoli>

Loża „La Constellation Napoléon" (Wielki Wschód Francji)

Kosiński Michał Lipowski Wojciech Jerzy
Michałowski Jan Nikodem

Loża „Castel Amara"

Turski Wojciech

Piza

Loża <*nazwa nieznana*> (Wielki Wschód Francji)

Iliński Jan

Porto Ferrajo (Elba)

Loża „Les Amis de l'Honneur français" (Wielki Wschód Francji)

Oczosalski Narcyz Piotrowski Ludwik Tadeusz

Kapituła „Les Amis de l'Honneur français"
(Rada Najwyższa Obrządków – Wielki Wschód Francji)

Piotrowski Ludwik Tadeusz

SAN DOMINGO

Cap Français

Loża „Les Frères réunis" (Wielki Wschód Francji)

Blumer Ignacy Aleksander

Port-au-Prince

Suwerenna Wielka Rada

Doszedarski Jan Fryderyk

STANY ZJEDNOCZONE AMERYKI

Charleston (stan Karolina Południowa)

Rada Najwyższa Suwerennych Wielkich Inspektorów Generalnych 33. i ostatniego stopnia Obrządku Szkockiego Dawnego i Uznanego <Rada Matka>

Levy Moses Clava

Nowy Orlean (stan Luizjana)

Loża „La Persévérance" No. 4 (Wielka Loża Luizjany)

Doszedarski Jan Fryderyk

Marek Bratuń (Wrocław)

GENERAŁ JÓZEF MNISZECH WOLNOMULARZEM
Nieznany list Józefa Mniszcha do Kazimierza Rzewuskiego

Józef Jan Tadeusz Mniszech (?–1797)[1], najstarszy syn Jana Karola (1716–1759) i Katarzyny z Zamoyskich Mniszchowej (ok. 1723–1771), nie zaznaczył się w życiu publicznym Pierwszej Rzeczypospolitej tak wybitnie, jak jego młodszy brat, Michał Jerzy (1742–1806), który doszedł aż do godności marszałka wielkiego koronnego. Wprawdzie Józef Jan udzielił swego poparcia Stanisławowi Augustowi w jego planach zmierzających do uprzemysłowienia kraju (11 IV 1766 wsparł finansowo i podpisał ustawę o „Kompanii Manufaktur Wełnianych"), ale po powrocie do Polski z zagranicznych podróży edukacyjnych (1768)[2] poniechał dalszych badań nad problematyką rolniczo-geologiczną, rozwijanych w okresie pobytu w Szwajcarii, gdzie też został honorowym członkiem Towarzystwa Ekonomicznego w Bernie (26 XI 1763). Konfederacji barskiej ani nie popierał, ani przeciwko niej nie występował. 11 IV 1775 przyjął funkcję konsyliarza ze stanu rycerskiego w Radzie Nieustającej i pełnił ją przez jedną kadencję do r. 1776. Uhonorowany został Orderami Św. Stanisława (1777) i Orła Białego (1780), a także urzędem chorążego wielkiego koronnego (3 VIII 1780), który to urząd piastował do lutego 1784 r., po czym chorążostwo przekazane zostało jego najmłodszemu bratu, Stanisławowi Jerzemu (?–1806). „W latach następnych – jak piszą jego biografowie – [Józef] Mniszech nie brał aktywnego udziału w życiu publicznym Rzeczypospolitej, nadal jednak uchodził za stronnika króla"[3]. Po I rozbiorze Polski większość jego dóbr znalazła się w zaborze austriackim, w Galicji. Tam też dość szybko otrzymał tytuł hrabiego galicyjskiego (22 IV 1783), hrabiego cesarstwa (4 VIII 1783), stanowisko ochmistrza wielkich królestw Galicji i Lodomerii (29 XI 1784), a w r. 1788 jako przedstawiciel magnaterii został deputatem do Stanów Galicyjskich, którą to funkcję pełnił do końca życia.

O przynależności wolnomularskiej Józefa Mniszcha – czy to domniemanej, czy to faktycznej – nie wspominano. A przecież należał on do tego pokolenia oświeconych magnatów, którego przedstawiciele nader licznie zasilali szeregi fartuszkowej braci. Ponadto wywodził się z rodu o niekwestionowanych tradycjach działalności lożowej. Jego ojciec, Jan Karol, jako jeden z pierwszych krzewicieli masonerii w Polsce, założył około roku 1742

lożę w Wiśniowcu na Podolu; jego stryj, marszałek nadworny koronny Jerzy August Mniszech (1715–1778), założył około roku 1755 wraz z Pierre Le Fortem lożę w Dukli; jego młodszy brat, Michał Jerzy, marszałek wielki koronny, też prawdopodobnie należał do masonerii[4]. Wolno zatem podejrzewać, iż jedynym powodem, dla którego do tej pory nie brano pod uwagę osoby Józefa Mniszcha w kontekście jego przynależności masońskiej, był oczywisty brak jakichkolwiek podstaw źródłowych mogących wymienioną przynależność potwierdzić albo przynajmniej wysunąć co do jej istnienia uzasadnione przypuszczenie.

Centralne Państwowe Archiwum Historyczne we Lwowie posiada w Zbiorze Lanckorońskich[5] kopię nie datowanego listu generała Józefa Mniszcha do Kazimierza Rzewuskiego (ok. 1750–1820)[6], pisarza polnego koronnego, posła i znanego ze swej działalności wysokiego urzędnika wolnomularskiego. Sądząc po użytym w dokumencie określeniu: „zeszłego roku 1784 w Grodnie", można wnosić, iż powstał on w roku 1785. Wspomniana kopia listu zawiera jedno stwierdzenie, upoważniające, jak się wydaje, do wysunięcia uzasadnionej hipotezy o przynależności wolnomularskiej Józefa Mniszcha. Brzmi ono następująco: „To, co powiedziałem w loży, jest potwierdzone przez prawa i konstytucję kraju [...]". Poddajmy treść dokumentu wnikliwej analizie, wydobywając przy tym możliwie najszerszy jego kontekst.

List Józefa Mniszcha do Kazimierza Rzewuskiego zawiera prośbę o wstawienie się u króla w sprawie, która dla zainteresowanego przybrała niekorzystny obrót. Jak wynika z początkowego fragmentu pisma, Józef Mniszech wypowiedział się w loży w sprawie, której słuchający przydali zupełnie opaczną interpretację. Przypisano mu, jak sam pisze, „niedorzeczny i płaski zamysł", po czym „jego wrogowie bądź [ludzie] źle do niego usposobieni oczernili go w jego [króla] oczach absurdalnymi i zmyślonymi doniesieniami". Król zaś, jak pisze dalej autor listu, wolał wysłuchiwać złośliwych doniesień wrogów Mniszcha, aniżeli docenić jego dotychczasową wierność i oddanie.

Z dalszej części listu dowiadujemy się, iż przedmiotem rzeczonej sprawy był awans wojskowy. Nie poczuwając się do jakiejkolwiek winy, przedstawia Józef Mniszech w trzech punktach argumenty na rzecz, jego zdaniem, przysługującego mu prawa do promocji. W punkcie pierwszym powołuje się na swoje starszeństwo od prawie wszystkich oficerów, wynikające z posiadanej od dwunastu lat szarży. Ten argument raczej nie budzi wątpliwości, gdyż, jak wiemy, po śmierci ojca (1759) Józef Mniszech został po nim generałem szefem regimentu konnego im. Królowej. Nie wiadomo natomiast, do kiedy tę funkcję sprawował[7]. Następnie, o czym już była mowa, w latach 1780–1784 jako generał wojsk koronnych piastował urząd chorążego wielkiego koronnego. Tak więc owe dwanaście lat w szarży nie budziłoby wątpliwości. W punkcie drugim powołuje się na konstytucje z roku 1775

i 1784, w których istotnie mowa była o promocjach wojskowych podług starszeństwa w służbie, jak również o tym, że szarże jako urzędy koronne i litewskie przyznawane są przede wszystkim rodowitej szlachcie bądź tym, co szczycą się zdobytym indygenatem[8]. Najwięcej wątpliwości wzbudza punkt trzeci. Z przytoczonych w nim informacji zgadza się tylko data 23 sierpnia 1783, kiedy to jego bratu, Michałowi Jerzemu, przyznano godność marszałka wielkiego koronnego[9]. W żadnym z dostępnych dokumentów, związanych z działalnością Rady Nieustającej, nie ma podjętej przez nią stosownej uchwały na korzyść Józefa Mniszcha, ani tym bardziej informacji o zwróceniu przez tego ostatniego w imieniu jego brata urzędu marszałka wielkiego koronnego[10]. Trzeci punkt zawiera jeszcze jedną ważną informację o braku królewskiego przyzwolenia na zakup regimentu konnego straży, którym kiedyś dowodzili i Józef, i jego ojciec, Jan Karol.

Po rezygnacji z urzędu chorążego wielkiego koronnego w lutym 1784 r., który to urząd, powtórzmy raz jeszcze, przekazano najmłodszemu spośród trzech synów Jana Karola, Stanisławowi Jerzemu, pragnął Józef Mniszech kupić na własność regiment konny straży i najprawdopodobniej otrzymać związany z jego szefostwem awans oficerski. Pierwszego król mu odmówił, drugie zaś napotkało w realizacji absolutnie niezrozumiałe dla zainteresowanego przeszkody. Czy ich przyczyną mogła być odkryta chęć kumulowania przez jedną rodzinę rozmaitych urzędów i stanowisk. Nie tutaj chyba leży powód, gdyż tak postępowali wówczas wszyscy wpływowi magnaci. A może przyczyną oburzenia był fakt, iż do 1784 Józef Mniszech zgromadził już sporo tytułów i godności w zaborze austriackim, a do tego jeszcze marzyły mu się godności w Rzeczypospolitej. Ale przecież i w tym nie był odosobniony. Nie sposób zatem, jak się wydaje, wysunąć logicznie uzasadnionej hipotezy związanej z powodem powstania wobec autora listu niechętnej, wręcz wrogiej postawy.

Kluczem do ustalenia tożsamości loży, w której Józef Mniszech zabierał głos będzie osoba Kazimierza Rzewuskiego. Jak wiemy, ten wyjątkowo ruchliwy i aktywny wolnomularz należał do władz Wielkiego Wschodu Polskiego, do stołecznej loży „Świątynia Izis", a także założył działającą we Lwowie w latach 1782–1788 lożę „Szczera Przyjaźń"[11]. Tak jak i Józef Mniszech, większość swoich dóbr posiadał na terenie zaboru austriackiego, często bywał w Wiedniu i Lwowie. Wiele zatem przemawiałoby za tym, że lożą, do której należał Józef Mniszech, była właśnie „Szczera Przyjaźń" we Lwowie. Za tym, iż mogła to być właśnie „Szczera Przyjaźń" przemawiałby ponadto fakt zwrócenia się przez Józefa Mniszcha z całą sprawą właśnie do Kazimierza Rzewuskiego, jako do jednego z współbraci ze swojej loży (a może i aktualnie piastującego urząd czcigodnego mistrza katedry), a nie na przykład do rodzonego brata Michała Jerzego, marszałka wielkiego koronnego[12]. Choć były jeszcze inne powody wyboru adresata. Kazimierz Rzewuski, jak wiemy, zasiadał w latach 1782–1784 w Departamencie Wojskowym

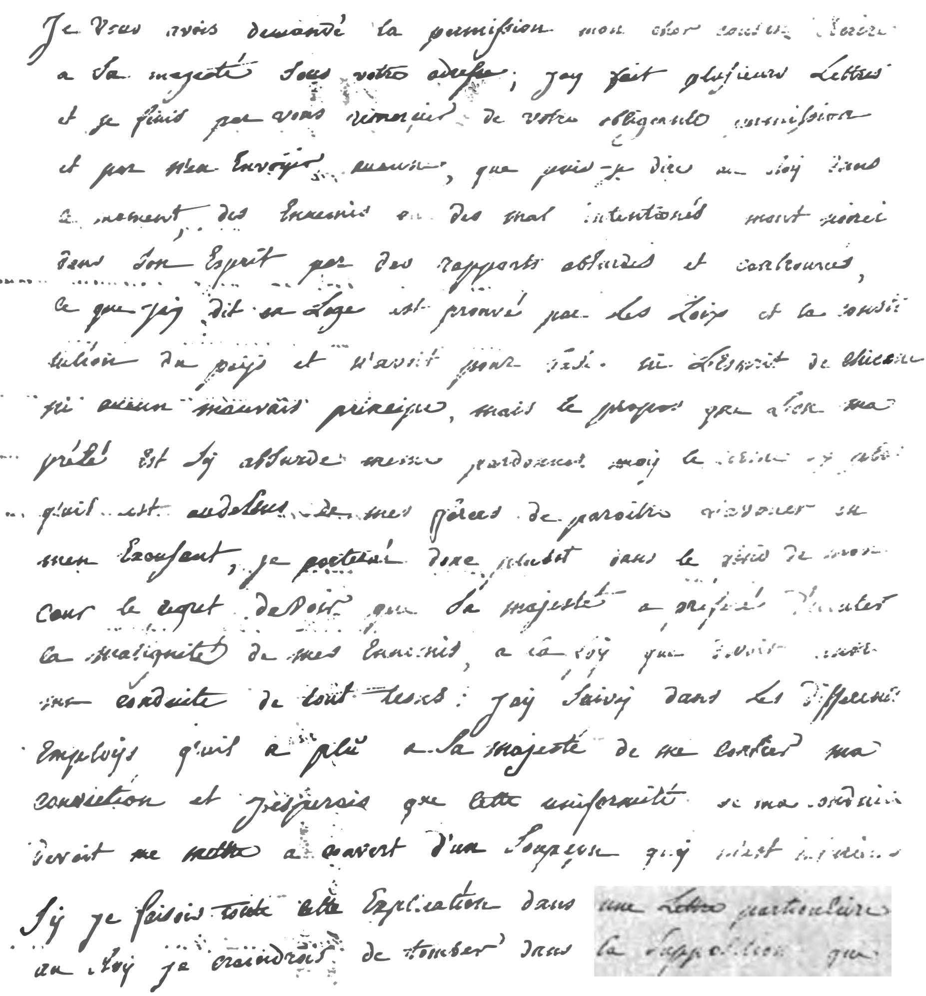
Rady Nieustającej, był z materią spraw wojskowych obeznany, mógł więc coś w sprawie Mniszcha zdziałać. Tak się przynajmniej temu ostatniemu mogło wydawać. Obydwu łączyły nadto powiązania rodzinne. Przypomnijmy, że drugą żoną Stanisława Szczęsnego Potockiego była Józefa Amelia, jedyna córka Amelii Marii z Brühlów i Jerzego Augusta Mniszcha. Z kolei z czterech sióstr Szczęsnego, Pelagia Teresa była pierwszą żoną Michała Jerzego Mniszcha, a Ludwika poślubiła Kazimierza Rzewuskiego.

Omawiany list rzuca jeszcze pewne światło na dwie sprawy. Jak już na początku podkreślono, po roku 1784 Józef Mniszech nie brał więcej aktywnego udziału w życiu publicznym Rzeczypospolitej, jakkolwiek uchodził za stronnika króla. Fakt, iż po roku 1784 nie uzyskał już żadnego urzędu w Rzeczypospolitej może mieć związek z opisaną przezeń w analizowanym liście sprawą, która, jak się wydaje, stała się przyczyną niechętnej wobec niego postawy króla. Następna kwestia wiąże się z upublicznieniem dyskusji toczącej się wewnątrz loży, co pozostaje przecież w niezgodzie z wolnomularską zasadą dochowania tajemnicy. Jeśli dodać do tego zdecydowanie wrogą („moi wrogowie") postawę wobec Mniszcha, fakt oczerniania go w oczach króla, rzuca to kolejny snop światła, tym razem na sprawę wolnomularskiego braterstwa, dość osobliwie, jak widać, ówcześnie pojmowanego, przynajmniej w loży „Szczera Przyjaźń" we Lwowie.

TEKST LISTU*

Ja vous avais demandé la permission, mon cher cousin, d'écrire à Sa Majesté sous votre adresse; j'ai fait plusieurs lettres et je finis par vous remercier de votre obligeante permission et par n'en envoyer aucune; que puis-je dire au Roi dans ce moment? Des ennemis ou des mal intentionnés m'ont noirci dans son esprit par des rapports absurdes et controuvés; ce que j'ai dit en loge est prouvé par les lois et la constitution du pays et n'avait pour base ni l'esprit de chicane ni aucun mauvais principe, mais le propos que l'on m'a prêté est si absurde, même, pardonnez moi le terme, si plat qu'il est au-dessus de mes forces de paraître l'avouer en m'en excusant. Je porterai donc plutôt dans le fond de mon cœur le regret de voir que Sa Majesté a préféré d'écouter la malignité de mes ennemis, à la foi que devait

* Nawiasy kwadratowe [ ] służą do rozwiązywania skrótów, w ostrych < > zaś ujęto sprostowania i propozycje tekstologiczne tłumacza. Zmodernizowano ortografię i interpunkcję osiemnastowiecznego tekstu.



Je vous avois demandé la permission mon cher cousin d'écrire
a Sa majesté sous votre adresse; jay fait plusieurs Lettres
et je finis par vous remercier de votre obligeante commission
et par ne la envoyer aucune, que puis-je dire au Roy dans
le moment des Ennemis ou des mal intentionés m'ont noirci
dans son Esprit par des rapports absurdes et controuvés,
ce que jay dit a la Diète est prouvé par les Loix et la consti
tution du pays et n'avoit pour guide ni l'Esprit de chicane
ni aucun mauvais principe, mais le propos que l'on me
prête est si absurde même pardonnez moi le terme si rebel
qu'il est audessus de mes forces de paroitre raisonner en
m'en excusant, je porterai donc plutôt dans le sein de mon
coeur le regret de voir que Sa majesté a préféré d'écouter
la malignité de mes Ennemis, a la foy que devoit mériter
ma conduite de tout temps: jay suivy dans les differents
Employs qu'il a plû a Sa majesté de me confier ma
conviction et j'espérois que cette uniformité de ma conduite
devoit me mettre a couvert d'un soupçon qui n'est injurieux
Si je faisois toute cette Explication dans une Lettre particuliere
au Roy je craindrois de tomber dans la supposition qui

Odpis listu Józefa Mniszcha

rendre ma conduite de tout temps: j'ai suivi dans les différents emplois qu'il a plu à Sa Majesté de me [confier] ma conviction et j'espérais que cette uniformité de ma conduite devait me mettre à couvert d'un soupçon qui m'est injurieux. Si je faisais toute cette explication dans une lettre particuliére au Roi je craindrais de tomber dans la supposition que le désir de l'avancement que j'ai demandé ne me l'ait dicté. Je ne me sens coupable de rien et si j'ai désiré d'être mis sur les rangs avec ceux qui avaient [des] droits pour être avancé<s>, les miens sont 1° l'ancienneté que j'ai presque sur tous les officiers en charge, occupant la mienne depuis douze ans, 2° la loi qui assure la progression au dignitaire par les constitutions de l'année [17]75 et plus fortement détaillée l'année passée 1784 à Grodno, 3° la résulation du Conseil Permanent dicté par Sa Majesté Elle-même en ma faveur, au moment que j'ai remis au nom de mon frére la charge de grand maréchal inscrite au protocol<e> du conseil en date du 22 d'août 1783 et quelques autres assurances qu'il a plu à Sa Majesté de me fair<e> de vive voix lorsque dans le même temps elle m'a refusé l'agrément d'acheter le régiment de la garde à cheval que ma famille aurait payé pour moi. Voilà les titres que je réclamais et que réclame encore. Pardon, mon cher cousin, de la peine que je vous donne en vous priant de vouloir en temps et lieu mettre toutes ces considérations sous lex yeux de Sa Majesté. L'amitié que vous m'avez offert et vos offres de m'en donner des preuves réitéré<e>s m'autorisent d'une maniére bien flatteuse; je l'ambitionne cette amitié avec zéle que je mettrai à me la conserver.
Copie de la lettre Mniszech G: M[W?]:

PRZEKŁAD

Prosiłem cię, mój drogi kuzynie, abyś się zgodził napisać [w mojej sprawie] do Jego Królewskiej Mości; [wprawdzie] przygotowałem kilka listów, [ale] w końcu – dzięki twej łaskawej zgodzie, za którą ci dziękuję – nie wysłałem żadnego; cóż mogę teraz rzec Królowi? [Moi] wrogowie bądź [ludzie] źle do mnie usposobieni oczernili mnie w jego oczach absurdalnymi i zmyślonymi doniesieniami; to, co powiedziałem w loży, jest potwierdzone przez prawa i konstytucję kraju, i nie miało u podłoża ani chęci zwady, ani żadnego złego założenia, tymczasem przypisany mi zamysł jest tak niedorzeczny, [a] nawet – proszę mi wybaczyć określenie – tak płaski, iż przekracza moje siły sprawianie wrażenia, że się do niego przyznaję, [a zarazem] usprawiedliwiam z tego powodu. Skryję tedy raczej w głębi mego serca żal, [jaki mam o to], że Jego Królewska Mość wolał wysłuchiwać złośliwości moich wrogów, [aniżeli docenić] wierność [poświadczoną] moim dotychczasowym postępowaniem: rozmaite funkcje, jakie Jego Królewska Mość zechciał mi powierzać, pełniłem z przekonaniem, mając nadzieję, że owa

niezłomność mego postępowania powinna mnie uchronić od [rzuconego na mnie] niesprawiedliwego posądzenia. Gdybym przedstawił całe to wyjaśnienie w specjalnym piśmie do Króla, obawiam się, że zostałbym podejrzany o to, czy [aby przypadkiem] pragnienie awansu, o który prosiłem, nie podyktowało mi tego [wszystkiego]. Nie poczuwam się do jakiejkolwiek winy, a jeżeli zapragnąłem stanąć w jednym szeregu z tymi, co mieli prawo do awansu, to moje [doń prawo] jest [nastepujące]: 1° moje starszeństwo od prawie wszystkich oficerów, [wynikające] z posiadanej przeze mnie od dwunastu lat szarży, 2° prawo zapewniające awans dygnitarzowi, [zagwarantowane] przez konstytucje z roku [17]75, a jeszcze mocniej zaakcentowane ubiegłego roku 1784 w Grodnie, 3° uchwała Rady Nieustającej podjęta na moją korzyść na wniosek samego Króla wówczas, gdy w imieniu mego brata zwróciłem urząd wielkiego marszałka, zapisany w protokole rady pod datą 22 sierpnia 1783 [roku], oraz kilka innych zapewnień, które Jego Królewska Mość zechciał mi uczynić ustnie, podczas gdy równocześnie odmówił mi on swego przyzwolenia na zakup regimentu konnego straży, za który moja rodzina byłaby zapłaciła. Oto prawa, o które się dopominałem i ciągle dopominam. Wybacz mi, mój drogi kuzynie, że sprawiam ci kłopot, prosząc cię, byś zechciał przy stosownej okazji przedstawić Jego Królewskiej Mości wszystkie te racje. Przyjaźń, jaką mnie obdarzyłeś, oraz chęć okazania mi jej rozlicznych dowodów, upoważniają mnie [do tego] w sposób, [który] mi wielce pochlebia; gorliwość, z jaką zabiegam o tę przyjaźń, niechaj mnie wspiera w jej utrzymaniu.
Kopia listu Mniszcha G: M[W?]:

Przełożył Marek Bratuń

PRZYPISY

[1] H. Dymnicka-Wołoszyńska i R. Wołoszyński, *Mniszech Józef Jan Tadeusz*, (w:) *Polski Słownik Biograficzny*, t. 21, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1976, s. 478–480.

[2] Zob. na ten temat mój artykuł: *Podróże edukacyjne – na podstawie nie wydanej korespondencji Michała Jerzego Wandalina i Józefa Mniszchów obejmującej lata 1761–1768*, (w:) *Księga pamiątkowa ku czci Profesora Mariana Kaczmarka (1934–1994)*. Pod red. M. Bratunia, S. Gajdy, J. Neuberga, Opole 1996, s. 39–57.

[3] H. Dymnicka-Wołoszyńska i R. Wołoszyński, *op. cit.*, s. 479.

[4] L. Hass, *Sekta farmazonii warszawskiej. Pierwsze stulecie wolnomularstwa w Warszawie (1721–1821)*, Warszawa 1980. W wymienionym kontekście o Janie Karolu Mniszchu (s. 87–88); o Jerzym Auguście Mniszchu (s. 92); o Michale Jerzym Mniszchu (s. 176, 224, 226).

[5] Centralne Państwowe Archiwum Historyczne we Lwowie, Fond N° 181 [Lanckorońskich], Opis N° 2, Sprawa N° 500: *Kopia listu generała Józefa Mniszcha do pisarza polowego* (sic!) *koronnego Kazimierza Rzewuskiego w prywatnej sprawie. Rok napisania ok. 1784 (albo 1785 albo 1786)*. List o wymiarach 18,5 × 22,8 cm., papier żółty, cienki, bez znaków wodnych, w linie szerokie poprzeczne. W lewym brzegu podklejony kawałkami papieru o wymiarach 5 × 22,8 cm. dwie kartki zapisane obustronnie.

[6] Ł. Kądziela, *Rzewuski Kazimierz*, (w:) *Polski Słownik Biograficzny*, t. 34, Wrocław – Warszawa – Kraków 1992–1993, s. 115–127.

[7] B. Gembarzewski w książce *Rodowody pułków polskich i oddziałów równorzędnych od r. 1717 do r. 1831* (Warszawa 1925), przy omawianiu „Regimentu Konnego im. Królowej zmienionego na pułk 1-szy przedniej straży im. Królowej 1789" po Janie Karolu Mniszchu, który jako gen. lejtn. był szefem regimentu do 1759, wymienia Tadeusza Kozłowskiego, który jako gen. mjr. dowodził nim od 1774 (s. 19–20).

[8] Zob. *Volumina Legum*, t. VIII, Warszawa 1782, s. 88; *Konstytucye Seymu Wolnego Ordynaryinego Grodzieńskiego sześcioniedzielnego Roku Pańskiego MDCCLXXXIV. Dnia 4. Miesiąca Października odprawuiącego się*, W Grodnie, w Drukarni Jego Królewskiej Mości, 1784, s. 12–13.

[9] AGAD, *Tak zwana Metryka Litewska*, VII, 47, *Protokół oryginalny potoczny [z posiedzenia Rady Nieustającej], półrocze 2-gie [1783]. Sesja Sied[e]miesiąta Trzecia. Dnia 22. M[iesią]ca Sierpnia 1783*, s. 413 [Uchwała nr 210].

[10] Dotyczy to następujących, sprawdzonych przeze mnie dokumentów: AGAD, *Tak zwana Metryka Litewska. Protokóły Oryginalne Potoczne Rady [Nieustającej]* VII: 47, 49, 51, 52, 54, 56, 58, 60, 62; *Protokoły Oryginalne Expedycji Publicznej Rady [Nieustającej]* VII: 48, 50, 53, 55, 57, 59, 61; *Rolle likwidacyjne wojska polskiego z l.[at] 1777–1787* IX: 9, 10, 11, 12.

[11] L. Hass, *op. cit.*, s. 190, 194, 204, 207, 224, 228, 237, 242. Na temat lwowskiej loży adopcyjnej „Zur aufrichtigen Freundschaft" („Szczerej Przyjaźni") s. 202. Zob. też Ł. Kądziela, *op. cit.*, s. 117.

[12] W tym samym zbiorze, który zawiera list Józefa, znajduje się oryginalny list jego brata, Michała Jerzego do Kazimierze Rzewuskiego, w którym to piśmie nie ma ani słowa o sprawie Józefa Mniszcha. Centralne Państwowe Archiwum Historyczne we Lwowie, Fond N° 181 [Lanckorońskich], Opis N° 2, Sprawa N° 501: *List oryginalny Michała Jerzego Wandalina Mniszcha, wielkiego marszałka koronnego, pisany z Demblina 23 VI 1785 do pisarza polnego koronnego, Kazimierza Rzewuskiego w sprawie prywatnej.*

André Buscail

SEKRETY I ICH ZDRADA

Wstęp

Temat moich rozważań – „Sekrety i ich zdrada" – wiąże się z zagadnieniem transgresji. Na początku chciałbym podkreślić zasadniczą różnicę między zdradą a transgresją. Zdrada zachodzi wtedy, kiedy rozpowszechnia się sekret, przekazany pod przysięgą, wyrządzając szkodę osobie, która przysięgę odebrała. Transgresja występuje wówczas, gdy sekret stanowi pewna granica, której przekroczenie powoduje dobry lub zły skutek jedynie dla samej zainteresowanej osoby, jak np. przekroczenie jakiegoś prawa albo zakazu.

Różnica między zdradą a transgresją jest w istocie różnicą między sekretem a zakazem. Zakaz to szeroko rozpowszechniony rozkaz lub polecenie, na przykład przekazany Lotowi zakaz odwrócenia się przy opuszczaniu Sodomy. Natomiast sekretem jest troskliwie chroniona informacja, której towarzyszy przysięga, a zatem coś przeciwnego. Tak więc zakazu nie można zdradzić, można go tylko przekroczyć. W zależności od kontekstu będę używał słowa zdrada lub słowa transgresja.

Wątkiem przewodnim mojego tekstu będzie droga inicjacji, którą podąża każdy, kto postanowił podnieść swój poziom świadomości.

Badanie sekretów życia zaczyna się od odkrywania sekretów ciała. Są one nierozerwalnie związane z sekretami przyrody, prawdziwej biosfery, w której rozwija się ciało. Badanie jest realizowane przez uświadomienie sobie, że ciało jest ożywione duszą, która przy użyciu narzędzia, jakim jest ciało materialne, doświadcza życia. Natomiast umysł to złożona w głębi serca każdego człowieka cząstka wieczności, dzięki której człowiek jest podobny do swego Stwórcy.

W opracowaniu tym będę więc usiłował kolejno wyodrębnić wyrażone niekiedy w podświadomości sekrety ciała i natury, które nazwałem „sekretami świata wewnętrznego"; następnie, wyrażone często w świadomości sekrety duszy i bytu społecznego, którym dałem nazwę „sekretów świata zewnętrznego"; w końcu zaś sekrety rozwoju duchowego, które wyrażają się zawsze w nadświadomości, a które nazwałem „sekretami świata inicjacji".

Na każdej z tych płaszczyzn – cielesnej, świata zewnętrznego i duchowej – dokonam próby analizy charakteru sekretu, pokazania jego funkcji i zbadania jego granic, każdy sekret bowiem, ze względu na swój charakter, niesie w sobie możliwość transgresji lub zdrady.

Sekrety świata wewnętrznego lub sekrety podświadomości

Nie ma potrzeby podawania definicji sekretu, która siłą rzeczy będzie konwencjonalna, można jednak powiedzieć, że pochodzenie sekretu jest takie samo jak pochodzenie mitów, ponieważ ludzie usiłowali zawsze idealizować to, czego nie potrafili opanować i od czego nie byli w stanie uciec.

Oto przykład z mitologii greckiej. Ludzie, którzy zauważyli cudowną siłę błyskawicy i nie mogli zrozumieć na czym polega, uznali, że Zeus dzierży w swoich rękach sekret niebiańskiego ognia. Ów sekret pioruna mógł zatem oczywiście być przekazany, ale także ukradziony, sprzedany, zdradzony lub przekroczony. To właśnie uczynił Hefajstos, który odkrył sekret Zeusa i musiał zapłacić cenę za transgresję, stając się kulawy. Uzyskał jednak również rekompensatę za sekret, ponieważ dla dobra ludzi i aby stać się potężnym przeniósł ogień z nieba do wnętrza ziemi. Ten mitologiczny schemat, pokazany na tym słynnym przykładzie, opisuje proces, którego składnikami są „transgresja – regresja – progresja". Będzie on nicią przewodnią mojego opracowania.

Charakter sekretów świata wewnętrznego

Sekret życia jest zakorzeniony w pamięci naszego ciała. Jest także sekretem przyrody, ponieważ ludzkie zwierzę jest całkowicie złączone z przyrodą. Mimo że ciało wyjawia stopniowo swoje sekrety, niemniej jednak wydaje się, że sekret życia pozostanie poza ludzkim zasięgiem mimo energii, jaką wkłada się w jego odgadnięcie. Przynajmniej dotychczas ludzie znaleźli odpowiedź jedynie na pytanie „jak", ale nie „dlaczego".

W zależności od tego, czy istota ludzka uświadomiła sobie lub też nie sekret życia, ciała nasze wyrażają albo dobre samopoczucie i zdrowie, albo cierpienie i chorobę. Sekret naszych obaw i naszych cierpień leży w nas, w naszych tajemnych zahamowaniach. Aby je przezwyciężyć, należy zatem odkryć sekret bytu, sekret życia, i przenieść go z podświadomości do świadomości.

Tymczasem sekret ma charakter holistyczny. Można go odkryć tylko w całości. W celu odkrycia sekretu życia nie można uwzględniać jedynie jego dobrej strony – dobrego samopoczucia, i zakrywać jego złą stronę – cierpienie. Dlatego właśnie świat profanów żyje w cierpieniu i strachu, a świat inicjacyjny włącza śmierć w drogę inicjowanego jako ukrytą stronę życia. Istnieje bowiem ukryta strona życia, podobnie jak istnieje ukryta strona księżyca. Skądinąd księżyc jest często nieświadomie postrzegany jako mandala sekretu.

Każdy człowiek ma swoje sumienie, podwójną ukrytą tożsamość w swojej głębi. W tym właśnie prawdziwym kapitale, który można nazwać podświadomością, umieszcza Jung swoje sławne archetypy. Człowiek wewnętrz-

ny jest ukryty i jednolity, natomiast człowiek zewnętrzny przystosowuje się do warunków życiowych. Tak więc konfrontacja jednostki świadomej i jednostki podświadomej, światła i cienia, wytwarza stan wewnętrznego napięcia, będący formą wewnętrznego sekretu.

Funkcje sekretów świata wewnętrznego

Sekrety życia są ukryte, aby chronić życie, by tylko ci mogli je przekroczyć, którzy mają odpowiednią postawę. Odpowiednią postawą jest postawa interioryzacji, spojrzenia w głąb. To właśnie mówi rolnik do swoich dzieci: przeszukujcie nieustannie wasze własne pole, wewnątrz jest ukryty skarb. Zauważmy mimochodem, że zwłaszcza w opowieściach mitycznych i opowieściach inicjacyjnych istnieje wielka analogia między pojęciem sekretu i pojęciem ukrytego skarbu. Owa prosta historia uwydatnia zakres ludzkich możliwości i odpowiedzialność człowieka, odkrywającego swoje bogactwo wewnętrzne. Tylko on może odkryć sekrety własnego życia. Galileusz mówi to samo słowami: „Człowieka nie można niczego nauczyć, można tylko pomóc mu w odkryciu tego, co jest w nim".

Funkcją sekretu jest zatem nie tylko ochrona tego, co ma zasadnicze znaczenie, ale także selekcja ludzi powołanych do jego zgłębienia. Miłość życia to chęć jego kształtowania za pomocą tej umysłowej aktywności, zwanej pracą. Człowiek jest w stanie zgłębić sekrety życia, a więc jest zdolny do bycia współtwórcą razem ze swoim Stwórcą. Zbyt często nie myśli się ani nie mówi, że – właśnie ze względu na charakter sekretów życia i ich funkcje – głoszona dewiza „Chwała pracy" jest w pełnym sensie tego słowa maksymą inicjacyjną.

Inną funkcją sekretu jest pobudzanie wyobraźni. Otóż, jak mówi poeta, bez wybraźni rzeczy nie byłyby tym, czym są. Wyobraźnia bardziej niż racjonalność użyźnia życie. Posiadamy w sobie tajemny ogród i tym, co najlepiej opisujemy, nie jest to, co postrzegamy, ale to, co sobie wyobrażamy; oto cała różnica między fotografią a obrazem van Gogha. Jeśli Tartuffe mówi głośno „ukryj tę pierś, bym jej nie widział", czyni tak, ponieważ myśli, że chciałby ją zobaczyć całkiem z bliska.

Granice sekretów świata wewnętrznego

Każdy człowiek dąży do przywrócenia całej swojej duszy poprzez realizację wszystkich swoich możliwości. Postępowanie takie, nazwane przez Junga „procesem indywiduacji" (Daniel van Assche), to nic innego, jak „poznaj siebie samego" Sokratesa. To, w rzeczy samej, transgresja sekretów życia.

Jung mówi, że zyskał przekonanie, iż w duszy występuje proces zmierzający do ostatecznego celu. Jeśli to prawda, ma to wielkie znaczenie. Istnieje

zatem przedstanowione przeznaczenie duszy, a nie tylko jej reakcje na przypadkowe zdarzenia w życiu.

Tak więc stworzenie ma cel świadomość, która może być jedynie świadomością nadludzką. Granice sekretu nie są zatem odsunięte w nieskończoność. Jeżeli Jung ma rację, Bóg istnieje, a człowiek w głębi swojego serca zmierza ku stanowi świadomości, stanowiącemu rzeczywisty sekret życia. Innymi słowy człowiek, o czym od dawna wiedzą ezoterycy, wznosi się, zmierzając do swojego wnętrza, do swojego serca. Ewolucyjny proces duszy nie jest „ucieczką przed życiem", co Jung nazywa „nie rozwiązanymi przeniesieniami" albo „autoerotyzmem". Wprost przeciwnie, jest to podróż do wnętrza, która narzuca przekroczenie kolejnych progów, z których każdy to transgresja sekretów ludzkiej duszy.

Odkrycie sekretów przyrody nie jest nigdy zdradą ale zawsze trangresją. Z jednej strony transgresja ta wynika ze związku z przyrodą, z drugiej zaś z dostosowania się do Stwórcy, dostosowania się zwanego wiarą (dostosowanie się różni się od zjednoczenia). Wiara pozwala na przenoszenie gór, ponieważ jej rola polega „na wykraczaniu poza granice".

Święty Franciszek z Asyżu był na tyle bliski przyrodzie i na tyle dostosowany do Stwórcy, że, jak mówią, znał mowę ptaków. Pico della Mirandola używał także języka ptaków, ale to inna historia, wprawdzie historia sekretu, ale w innym rejestrze.

Sekrety świata zewnętrznego albo sekrety na płaszczyźnie społecznej

Sekrety występują we wszystkich działaniach ludzkich, w tym również w dziedzinie estetyki i sztuki, gdzie wyrażają się nawet nieświadomie. Przedstawię dwa przykłady wzięte z wykładów C N R S wygłoszonych na Uniwersytecie w Lyonie podczas debaty nad kwestią: „Użytek i funkcje sekretu".

Na jednym z wykładów dotyczącym sekretu rysunku w weneckim malarstwie XVI wieku podkreślono opozycję między kolorem a rysunkiem. Pokazuje ona jak wenecki kolor zakłada „ukrycie rysunku poprzez niedokładne określenie granicy między przedstawianymi przedmiotami [...] Rysunek jest na pewno sekretem, gdyż ogląda się go, jakby był ukryty przez kolor". Wszystkie te wykłady wykazują skądinąd, że przy dekoracji Willi Medyceuszów powszechnie posługiwano się sekretem.

Szczególnie interesujące jest przedstawienie Angeronii, bogini sekretu, i Harpokratesa, boga milczenia, widoczne w dekoracji komnaty kardynała Aleksandra Farnese. Angeronia znajduje się ponad drzwiami, albowiem jej zadaniem jest przypominanie osobom wychodzącym z komnaty księcia o zachowaniu w sekrecie tego, co zobaczyli lub usłyszeli. Bogini jest

przedstawiona w obszernym płaszczu, z dwoma palcami na ustach. Sekret, który zachowuje i personifikuje, jest sekretem tajemnic religijnych. Angeronii towarzyszy młodszy i życzliwy bóg Harpokrates, który także trzyma na ustach palec nakazujący milczenie. Jest to bóg pochodzenia egipskiego, któremu Rzymianie przypisali milczenie oraz zachowanie religii i sekretu.

Charakter sekretów świata zewnętrznego

W każdej, starożytnej lub współczesnej, wschodniej lub zachodniej społeczności zamkniętej (a nie tylko w stowarzyszeniach inicjacyjnych), sekret wynika na ogół z pewnej wiedzy lub umiejętności, które ma za zadanie chronić. Już Ezop ubierał w bajki swoją prawdę, aby uchronić ją przed kiepskimi żartami profanów. Każdy bowiem chroni nie Prawdę, ale swoją prawdę.

Sekret jest często wyrażony w niejasny sposób. Z tego względu można też powiedzieć, że „wyjawić sekret można tylko wówczas, gdy się go zna" albo że „wyjawić sekret można tylko wtedy, gdy się go nie zna".

Nie należy zresztą mylić tajności i sekretu. Ich charakter i funkcje są odmienne. Jedyną funkcją sekretu w tajnej organizacji jest ochrona, natomiast w organizacji sekretnej lub dyskretnej oprócz względów ochrony sekret przyczynia się do kształtowania ducha organizacji, jest czynnikiem tworzącym organizację jako taką.

Dobry przykład sekretnego stowarzyszenia stanowi Zakon Iluminatów z Bawarii, który w końcu XVIII wieku, kiedy go utworzono, nazywał się Zakonem Perfektybilistów. Stowarzyszenie to usprawiedliwiało zachowywanie sekretu tym, że świat profański nie pozwala na propagowanie pewnej wiedzy inicjacyjnej ani nawet pewnej wiedzy dotyczącej moralności, polityki i religii. Sekret był uzasadniony w ramach pewnej pedagogiki doświadczenia, ponieważ niektóre doświadczenia można realizować jedynie w tajemnicy. Osiągając różne tajemne stopnie, członkowie stowarzyszenia wprowadzali w życie edukację realizowaną w kolejnych etapach, dzięki której mogli osiągać wyższe poziomy świadomości.

W większym stopniu niż sam sekret, sekretem jest droga dojścia do sekretu. Jest rzeczą oczywistą że kiedy np. mówi się o sekretnym zamku, sekretem jest sposób użycia tego zamka, a nie sam zamek. Skądinąd często zdarza się, że sekret jest względny, wybiórczy, a nawet wyłączny. Stanowi nawet formę nietolerancji, czego nie omieszkali wytknąć wrogowie tajnych stowarzyszeń.

Oczywiście sekret ma indywidualny, a nawet osobisty charakter, odpowiada bowiem pewnemu przeżyciu, pewnej myśli lub pewnemu wrażeniu, które niekiedy nic nie zawdzięcza środowisku zewnętrznemu. Jego siedzibą jest rzecz jasna przede wszystkim każde ludzkie serce, sekret może jednak

być zbiorowy, kiedy jego funkcja polega na ochronie jakiejś instytucji lub uwiecznieniu jakiejś wartości. Jest on wówczas przekazywany, co zachodzi często przy zastosowaniu odpowiedniego rytuału.

Człowiek jest istotą tajemniczą. Rzadko tylko czerpie ze swojego wnętrza zasadnicze przyczyny swoich myśli i swoich czynów. Rzadko zagłębia się w swoją istotę, aby wyjść na spotkanie swojej rzeczywistej natury i swojej ostatecznej prawdy. Przysłania się, zakrywa swoje wnętrze. Jest to sekret egzystencjalny.

W celu uznania istnienia sekretu należy przenieść go ze sfery podświadomości do sfery świadomości. W rzeczy samej, sekret występuje tylko tam, gdzie wiadomo, że występuje sekret. Uświadomienie sobie sekretu wnętrza własnej osoby jest już egzystencją na wyższej płaszczyźnie. Dopóki nie jesteśmy uznani przez świadomość, istniejemy jedynie potencjalnie.

Funkcja sekretów świata zewnętrznego

W świecie zewnętrznym względem jednostki, w jej biosferze, sekret ma charakter społeczny – może być zdradzony. Ponadto wytwarza on więź społeczną między jednostkami dzielącymi ten sam sekret; jednostki rozpoznają się wówczas w łączącej je więzi. Dotyczy to również sekretów zwanych profesjonalnymi. Skądinąd owa solidarność może spowodować zejście z prostej drogi i prowadzić do nadużyć. Tak rezultatem sekretu zarządzania państwem jest sakralizacja władzy.

A zatem funkcja sekretu polega nie tyle na zakrywaniu, ile na zachowaniu, a nawet chronieniu jednostki, na pobudzaniu jej do rozwijania swoich zdolności. Sekret umożliwia zapobieżenie brakowi konceptualizacji. Zdolność konceptualizacji nie jest równo rozdzielona między ludzi, nie wszyscy mogą wszystko pojąć za pomocą umysłu, którego zadanie polega na ekstrapolacji rzeczywistości. To, co znajduje się poza zasięgiem ludzkich zdolności, należy *ipso facto* do dziedziny sekretu. Człowiek, który natrafia na tę granicę, na granicę swoich możliwości, upewnia się, nazywając sekretem to, czego nie może dosięgnąć rozumem; w taki sposób zabezpiecza się przed „metafizycznym zawrotem głowy". Pascal mówił: „Milczenie nieskończonych przestrzeni przeraża mnie!". To prawda, że pojęcie małej lub wielkiej nieskończoności zatrważa umysł, jest bowiem niepojęte, a zatem bierze się z absolutnego sekretu. To właśnie pojęcie sekretu absolutnego uznaje pośrednio religia, wprowadzając do dogmatu pojęcie tajemnicy. Mówi swoim wiernym: „nie szukajcie, to tajemnica", kładąc kres wszelkiej chęci poszukiwań, a nawet zmiany.

Ze względu na to, że sekret tworzy strukturę osobowości i ją waloryzuje, jego funkcją jest także skupianie możliwości ekspresji, a nawet ekspansji,

osobowości. W tym sensie jest związany z milczeniem ma te same cechy, co ono.

Granice sekretów świata zewnętrznego

Jeżeli chodzi o granice sekretów, na początku opracowania powiedziałem, że sekret niesie w sobie możliwość, a nawet konieczność jego transgresji i że praca jest jednym z czynników powodujących tę trangresję. Na tym polega naturalna ewolucja jednostki. Po prostu: co robi uczeń, uczący się lekcji – przekracza sekret, sekret niewiedzy. Na przekroczenie jakże wielu sekretów nie pozwala doświadczenie życiowe! To oczywiste, że człowiek może rozwijać się tylko wówczas, gdy nieustannie wykracza poza własne ograniczenia. W procesie analitycznym, czyli w dialektycznym zderzeniu świadomości i nieświadomości dochodzi do przekroczenia kolejnych barier, będących sekretami.

Dobrą i artystyczną ilustrację sekretu i jego funkcji zewnętrznej podaje Frederic Tristan w książce *L'oeil d'Hermes*. Autor komentuje w niej obraz Tintoretta przedstawiający odsłonięcie Wenus przez Wulkana. Jest to forma transgresji, transgresji sekretu erotyzmu. Piękność ciała Wenus jest zakryta, aby zachować jego sekret, ale właśnie z tego względu pobudza do jego odsłonięcia. Jest to wymowna ilustracja jednej z funkcji sekretu i granic sekretu. Piękność natury objawia się kryjąc, kobieta oddaje się, wzbraniając, podobnie jak mędrzec naucza, milcząc. Jest to dialektyka sekretu odsłonięcia.

Ale sekret piękności Wenus będzie przekroczony, ciało Wenus odkryte jedynie przez osobę, która działa, nie zaś przez osobę, która zadowoli się patrzeniem z daleka. Sekret skłania do działania, nie do kontemplacji. Podglądacz, należy przez to rozumieć metafizyka intelektualistę, nie osiągnie nigdy prawdy. Podobnie przedstawia się jakiekolwiek indywidualne wtajemniczenie – w końcowym etapie dochodzi zawsze do działania. Aby dojść do rzeczywistości, należy zbliżyć się do łoża Wenus, pokonać strzegącego je potwora, czyli własne zahamowania, i, jak to zrobił kulawy Wulkan, własną ręką zdjąć zasłonę.

Sekret świata inicjacji lub sekret ewolucji

Symbolicznym modelem opisującym w godny uwagi sposób funkcje sekretu na płaszczyźnie indywidualnej, społecznej, a także na płaszczyźnie inicjacji jest labirynt. Pisze o tym Jacques Attali w pracy *Chemin de sagesse, traité de labyrinthe*.

W naszej tradycji judeochrześcijańskiej sekrety ewolucji stanowią przedmiot wyjątkowo złożonych i tajemnych systemów. Stosowanie symboli,

symbolizm, to metoda zakrywania pewnej prawdy, powodowanie, że staje się sekretna lub dyskretna. Sam termin hermetyzm nasuwa na myśl coś ściśle zamkniętego i utrzymywanego w tajemnicy jak tajna doktryna alchemików. Stając wobec sekretów materii, w istocie staje wobec swoich własnych sekretów. Ezoteryzm został określony jako „Prawo sekretnych rzeczy", a kabała jako „Żydowskie źródło sekretu". W Misznie występuje wyrażenie „Sekrety Tory", podczas gdy Tora jest w zasadzie objawieniem, czyli przeciwieństwem sekretu.

Wśród apokryfów Starego Testamentu zwłaszcza w *Księdze Enocha* opisano bardzo dobrze charakter sekretów, a także ich zdradę. Mówiąc ściślej, w *Księdze paraboli* Enoch zostaje dopuszczony do oglądania sekretów i wspaniałości Nieba:

> *archanioł Michał ujął moją prawą rękę, podniósł mnie i zaprowadził tam, gdzie znajdują się sekrety. Pokazał mi wszystkie sekrety sprawiedliwości, wszystkie sekrety krańców Nieba i wszystkie zbiorniki gwiazd i wszystkie światła, z których wznoszą się one w obecności świętych, i zakrył mojego ducha* (66,1).

Noe dowiedział się o tych sekretach, ponieważ powiedział: „Mój dziad Enoch wytłumaczył mi wszystkie sekrety, znaki i tajemnice i zebrał je dla mnie w *Księdze paraboli*".

Podobnie w *Corpus Hermeticum* Hermes kształci swojego syna jedynie za pomocą słów, pod warunkiem że na temat przekazanych sekretów zachowa on „święte milczenie", czyli sekret. Cytuję traktat XIII, którego tytuł brzmi „Sekretne kazanie na górze, dotyczące regeneracji reguły milczenia". Łatwo dostrzec tu analogię do chrześcijańskiego Kazania na Górze, zwanego Błogosławieństwami. Cytuję ten ustęp z traktatu XIII, ponieważ widzę w nim część ontologii myśli inicjacyjnej:

> *Spojrzawszy uważnie na Wschód, Hermes... dostrzegł coś o nieokreślonej formie i w miarę, jak na to patrzył, z wolna podejmował decyzję złożenia świętych symboli żywiołów kosmicznych w sekretnych przedmiotach Ozyrysa, następnie zaś, po zmówieniu modlitwy i wypowiedzeniu pewnych słów, ponownego wstąpienia do Nieba.*

Mówi się tu dokładnie o wypowiedzeniu „pewnych słów przed ponownym wstąpieniem do Nieba".

Starożytność, a zwłaszcza starożytność grecka kultywowała to pojęcie sekretu. Wystarczy przypomnieć Szkoły Misteriów: małe misteria dionizyjskie w Agrae i wielkie misteria eleuzyńskie, których ewentualnemu wyjawieniu towarzyszyły okropne klątwy. Natomiast pitagorejska koncepcja sekretu ma rzadką wartość egzemplifikacyjną. Dla pitagorejczyków prawo sekretu

było absolutną regułą życiową. Prawo sekretu oraz czystość serca stanowiło istotę reguły pitagorejskiej: Milczenie, Sekret i sekret przypieczętowany Przysięgą. Regułą było całkowite milczenie. Stoicy przypisali im następujący aforyzm: „Raczej zginąć niż mówić". „Śmierć wilka" Alfreda de Vigny stanowi ostatnie romantyczne echo, które znajduje jeszcze oddźwięk w naszych sercach.

Również ojcowie Kościoła opracowali metody czytania Ewangelii, w które włączyli wymiar ezoteryczny. Gnoza chrześcijańska kultywowała sekret, tworząc „dyscyplinę arkanów". Dążyła ona do tego, aby łącząc rozum i wiarę być drogą dostępu do Boga, polecając trzymanie w sekrecie „ukrytych skarbów, jakimi są dogmaty i symbole wiary".

Szamani uczą się nawiązywać bliski kontakt z życiem obecnym w każdej rzeczy korzystając z bram, jakimi są sekrety żywiołów.

Ze względu na swoją złożoność współczesna nauka stała się dla zwykłych śmiertelników czymś sekretnym, ezoteryką; wycofała się w tajemny krąg wtajemniczonych.

Charakter sekretów świata inicjacji

Przechodzę do omówienia sekretu inicjacyjnego, będącego – moim zdaniem – sekretem ewolucji.

Człowiek, który odczuwa w sobie pragnienie duchowości, który odczuwa w swojej głębi wzrastającą tęsknotę do swoich początków, pewnego dnia wznosi oczy ku niebu, aby znaleźć tam odpowiedź na swoje pytania. Czyniąc to, spogląda także w swoje wnętrze i wówczas w miarę swoich możliwości zdaje sobie sprawę, że nie udało mu się osiągnąć poznania własnego ludzkiego charakteru, swojej ostatecznej prawdy. Odrzucając maksymę „poznaj siebie samego" Sokratesa albo przyjmując ją tylko częściowo, ekstrawertyk ucieka od swojego ludzkiego charakteru. Natomiast inny w sekrecie własnego serca znajduje drogę inicjacji, realizując ją zaś w sekrecie Świątyni. Pukając do drzwi Świątyni, człowiek wchodzi na drogę sekretu inicjacji, rzekłbym, że nawraca się w tej współczesnej Szkole Misteriów, którą z pewną dozą śmiałości można by nazwać religią MPS, czyli Milczenia, Przysięgi i Sekretu.

Pierwszym składnikiem sekretu jest milczenie. Podobnie jak sekret, stanowi ono nieruchomość *logosu,* która prowadzi do głębi, albowiem człowiek wewnętrzny musi być sekretny. W konfrontacji z wrzaskliwymi „ja", z próżnością, która wypowiada się z tym większą pewnością, im mniej ma do tego podstaw, zachowanie sekretu, czyli zachowanie milczenia dotyczącego znanej rzeczy, jest tworzeniem siebie samego. Wiedza, którą zna się rzeczywiście, nie zaś rozumowo, stanowi część nas samych, jest sekretem inicjacyjnym; jest on związany z przeżyciem, a jego zakomunikowanie

jest niemożliwe. Sekret to w gruncie rzeczy połączenie znanego i nieznanego.

Przysięga jest podobnie jak milczenie następstwem sekretu. W grupach dążących do pracy zgodnie z Duchem, poza zamętem psychiki, przysięga nabiera wówczas charakteru przysięgi wiernopoddańczej w rycerskim sensie tego terminu. W takim wypadku narzuca ona i zakłada, wykraczając poza proste zobowiązanie moralne, rzeczywiste przymierze bądź na płaszczyźnie indywidualnej, bądź społecznej, bądź inicjacyjnej.

Funkcje sekretów w świecie inicjacji

Labirynt, o którym mówiłem, utożsamia się z charakterem i funkcją sekretu inicjacyjnego. Dla Jacquesa Attali jest on drogą mądrości, drogą która przenika sekret inicjacyjny. Podczas gdy nasz świat rozumowy kładzie nacisk na wychwalanie linii prostej i jasności, labirynt jest wyrazem kultury ezoterycznej, która łączy linię krzywą i brak jasności, a więc tajemnicę i sekret. Labiryntu nie przechodzi się, lecz go przebywa; podobnie człowiek dobrej wiary nie zdradza sekretu, wykracza poza jego granice, aby lepiej go sobie przyswoić. Labirynt, tak jak sekret, jest wyzwaniem dla czystego rozumu: dwa bliskie punkty w labiryncie są w istocie bardzo dalekie. Podobnie jest z sekretem inicjacyjnym – kiedy sądzi się, że można go odkryć, w gruncie rzeczy jest się bardzo daleko. W celu odkrycia sekretów rozwoju inicjacyjnego należy nauczyć się „myśleć o labiryncie".

Nie ma algorytmu umożliwiającego odkrycie prawdy i zgodnie z filozofią nauki Paula Feyerabenda, metoda racjonalna jest takim samym mitem jak inne, „nic zaś nie jest czymś bardziej niebezpiecznym dla myśli niż dogmatyczny sen rozumu". Nie wgłębiając się dalej w zaprzeczenie metody naukowej, można powiedzieć, że funkcja sekretu jest zupełnie przeciwstawna metodzie naukowej. Bez wątpienia, w poszukiwaniu prawdy, którą nazwę raczej poszukiwaniem autentyczności, sekret pełni funkcję ożywiającą i wzbogacającą umysł.

Należy podkreślić, że cechą charakterystyczną sekretu inicjacyjnego jest to, że „jego funkcja nie polega na ukrywaniu, ale na umożliwianiu znalezienia". Tak więc istnieje zasadnicza różnica, która dotyczy następstw transgresji: zdrada ukrytego sekretu to przekleństwo, wyjście poza zakryty sekret to błogosławieństwo.

Prawdziwa funkcja sekretu inicjacyjnego jest widoczna w próbach inicjacyjnych. Podobnie jak było w inicjacjach w starożytności, kiedy *mystes* znajdował się w obecności sekretu.

Można powiedzieć, że do *sacrum* nie można zbliżyć się bez sekretu, sakralizacja bowiem jest nadawaniem ukrytego sensu. Sakralizacja życia to nadanie życiu sekretnego sensu.

Granice sekretów świata inicjacji

Opowiem wam uroczą historyjkę. Czy wiecie dlaczego ludzie mają wcięcie na górnej wardze? Ponieważ w chwili narodzenia anioł kładzie palec wskazujący na wardze noworodka, mówiąc mu „Cicho, mój synu, to wielki sekret". Wielkim wrodzonym sekretem człowieka od chwili jego narodzin jest sekret świata, z którego przychodzi. Sekretu tego nie może przenieść z sobą w świat, do którego przychodzi. Musi on pozostać niezapisaną kartką. Legenda ta w istocie nadaje sekretowi rzeczywisty wymiar egzystencjalny.

Czy znak, jaki czyni anioł, aby zamknąć usta noworodka, nie jest znakiem, jaki czyni adept wstępujący na drogę proponowaną przez Ryt Szkocki? Znak ten był znany w starożytności pod nazwą znaku Horusa, symbolizował dzieciństwo i możliwości człowieka.

Niezależnie od tego, czy sekret inicjacyjny wyraża się w morfologicznej formie symbolu, czy w mitologicznej formie rytuału, jest on często bardzo banalny. Przekazuje jednak człowiekowi, który potrafi go usłyszeć, komunikat, który wyjawia każdemu tylko to, co może z niego zrozumieć. Można by powiedzieć, że symbol niesie w sobie objawienie na miarę. Dlatego też i ponieważ treść inicjacyjna jest dopasowana do zdolności człowieka, który ją uzyskuje, musi ona stanowić sekret. W gruncie rzeczy to nie prawda jest zakryta, ale oko, które na nią patrzy. Piękno świata znajduje się bardziej w oku patrzącym na świat, niż w samym świecie. A zasłona, którą należy rozedrzeć, dokonując transgresji, nie ukrywa sekretu, lecz samego adepta.

Miarą sekretu są słowa przypisane Jezusowi w tradycji muzułmańskiej: „Nie odkrywajcie prawdy tym, którzy nie mogą jej zrozumieć, ponieważ będziecie wobec niej niesprawiedliwi. Odkrywajcie ją tym, którzy mogą ją zrozumieć, ponieważ, gdybyście tego nie uczynili, bylibyście niesprawiedliwi względem nich". Sekret inicjacyjny jest naszym intymnym przeżyciem na miarę naszej wewnętrznej zdolności percepcji. Owa percepcja serca stanowi ostateczne, a jednak nieograniczone objawienie sekretów bytu, a zatem sekretów życia.

Oczywiście sekret inicjacyjny przybiera często śmieszną formę, a sens tajemnych słów umyka często kabaliście obdarzonemu największą nawet wyobraźnią, słowa te jednak niosą w sobie konwencjonalny sens symboliczny niemożliwy do przekazania w żaden inny sposób. Jest to niezmienny przekaz należący do tradycji, na którą się powołuje, a którą może zrozumieć jedynie osoba, która umieszcza się w tej tradycji. Duchowy przekaz, jaki niesie w sobie sekret inicjacyjny, może być pojęty tylko przez człowieka, który przekroczył próg, sekret inicjacyjny jest bowiem związany z przeżyciem, a nie z ideą.

Można powiedzieć to prościej: kiedy komunikuje się hasło lub święte słowo, sekret nie znajduje się w *logos* ani w słowie, znajduje się w dźwięku; sekret nie jest w sensie, jest w głosie. Ze względu na to, że nie można

przyznać znaczenia lub wartości Bogu, można modlić się tylko za pomocą dźwięku i głosu, nie za pomocą wypowiedzi. Kiedy rozpatrujemy sekret inicjacyjny, czynna jest nie lewa półkula mózgu, ale prawa. Cechą sekretu inicjacyjnego jest to, że można go przekazać tylko ustnie. Dlatego właśnie tradycja inicjacyjna jest ustna. Wiadomo na przykład, że w tradycji hebrajskiej Wielki Kapłan raz w roku podczas Jom Kipur wypowiadał święte słowo. Niewątpliwie znało je wiele osób, niemniej jednak było ono tajemne, ponieważ sekretem nie było samo słowo, lecz jego wymowa. A zatem transgresja na płaszczyźnie inicjacyjnej może mieć jedynie charakter wewnętrzny.

Zanim zakończę, chciałbym zacytować Eliane Levy-Valensi, która podkreśla uniwersalny i humanistyczny aspekt sekretu.

> *W rzeczywistości człowieka jest coś bardzo bliskiego wielkim współczesnym teoriom fizycznym, które głoszą, że nie można jednocześnie poznać ruchu i położenia cząsteczki. Chodzi o to, aby odkryć sekret każdej osoby, a sekret ten jest wieloraki... Jest to możliwe tylko poprzez wprowadzenie całej spuścizny ludzkiej do historii. Tam być może mieści się sekret czasu, sekret Boga, ale czyż w samej tajemnicy Niewypowiadalnego Imienia nie pokazał On człowiekowi sekretnej bramy?*

Wnioski

W zdradzie sekretu dochodzi częściowo do zgubnego pogwałcenia, a w transgresji sekretu częściowo do pogwałcenia pożytecznego. Ze względu na pośrednie więzi między pogwałceniem i sacrum transgresja sekretu ma, podobnie jak jego profanacja, charakter inicjacyjny. Profanacja dla *sacrum* jest tym samym, co transgresja dla sekretu. Inicjacyjny schemat jest zawsze taki sam: transgresja – regresja – progresja; można go również odczytywać jako profanację – banalizację – sakralizację!

W tradycji judeochrześcijańskiej są to dzieje Adama, który zrywa zakazany owoc z drzewa poznania*, który zostaje wygnany z Raju i którego przeznaczeniem jest odzyskanie swoich początków za pośrednictwem inicjacji, czyli pójście długą drogą powrotu do ojczystego kraju. To również dzieje Kaina, a istoty duchowe, jakimi mniej lub więcej jesteśmy, są na pewno synami Kaina, a nie Abla! W tradycji helleńskiej jest to mit Prometeusza, który kradnie Zeusowi ogień, aby ożywić ludzką materię, czyli dać jej duszę. W symbolice wolnomularskiej jest to profanacja świątyni przez zabójstwo Hirama, który odmawia zdrady sekretów. Dzięki tej profanacji

* Owoc ten zerwała oczywiście Ewa. (red)

odradza się Mistrz. Jest to zawsze ten sam schemat inicjacyjny: czynna transgresja – wynikowa regresja – progresja będąca tego następstwem. Działa tu to samo prawo przyczyny i skutku: skutkiem działania jest regresja, która jest przyczyną progresji, będącej jej następstwem.

Jeżeli na początku drogi przyznano życie, na końcu drogi należy osiągnąć poznanie sekretu życia. Drogi, która zaczyna się w świecie wewnętrznym, przechodzi przez istotę społeczną i prowadzi człowieka do odnalezienia w sekrecie serca prawdziwego poczucia człowieczeństwa, jego cząstki Boskości.

Czy znajdzie on odpowiedź na pytanie „Dlaczego"? To Wielki Sekret!

tłum. Krzysztof Wakar
oprac. Redakcja

Konferencja Światowa DURS
Lozanna 1995
Wystąpienie Rady Najwyższej Belgii

IDEA ZAKONU, JEGO CELE, SENS ISTNIENIA, MISJA, PROBLEMY, PRZED KTÓRYMI STAJE, I PROPONOWANE ROZWIĄZANIA

1. Nasza koncepcja Zakonu.

Zakon należy do wolnomularstwa, a zatem ma jego cechy. Oznacza to, że z założenia jest inicjacyjny, czyli że uczy swoich członków poznawania ukrytych dróg prowadzących do realizacji duchowej, nie określonej w inny sposób. Wtajemniczenie jest dokonywane metodą Dawnego i Uznanego Rytu Szkockiego. Polega ono na poszukiwaniu elementów ezoterycznych w tradycji judeo-chrześcijańskiej i na wprowadzaniu ich w życie duchowe adepta, który rozwija się w systemie trzydziestotrzystopniowym.

W odniesieniu do stopni wyższych niż trzeci, Zakon kształtuje ten rozwój na kolejnych szczeblach, tzn. w lożach Doskonałości, w stopniach tworzących kapituły, stopniach tworzących Areopag i w stopniach tworzących Radę Najwyższą.

Stopnie Doskonałości mają sprawić, że poprzez poszukiwanie zagubionej Formuły, Dawnego Słowa Mistrza mistrzowie wolnomularscy w pełni zrealizują to, co uzyskali, stając się mistrzami. Stopnie tworzące kapitułę służą kształtowaniu Różokrzyżowców, łącząc ezoteryczne słowa dotyczące Męki z naukami hermetyki. Natomiast stopnie tworzące Areopag mają ukształtować kawalerów Kadosh poprzez sublimację ideału krucjat. Praca ta trwa aż do trzydziestegotrzeciego stopnia.

Kiedy wykroczy się poza te pozory, rozpatrując Zakon jako pewien system relacji między środkami a celami – do czego niezbędne jest przeżyte doświadczenie – dostrzega się, że cały gmach owych trzydziestu trzech stopni spoczywa na symbolu z pierwszego stopnia, na nieociosanym kamieniu, który uczeń musi najpierw ociosać, a następnie wygładzić. Uważamy, że właśnie ten symbol wiąże system i zapewnia mu spójność. Tak rozumiany Ryt opiera się na pojęciach Pracy nad Sobą, Drogi i Rozwoju lub przynajmniej na wyrażaniu dążenia do doskonałości duchowej (dokonałość [*perfec-*

tion] pochodzi od „perficere" – kończyć, dokonywać, spełniać; chodzi tu o pewną, nie zaś określoną doskonałość).

Należy teraz określić szczególny aspekt ideału doskonałości. Jesteśmy zdania, iż charakterystyczne dla Zakonu jest to, że w świetle głoszonych przez siebie zasad, jakimi są: istnienie Wielkiego Architekta Wszechświata i wiara w nieśmiertelność duszy, pragnie on doprowadzić swoich adeptów do miejsca, z którego będą mogli dostrzec drogę ku Doskonałości. Innymi słowy, za pośrednictwem nauczania, Zakon pragnie dokonać koniecznego, jego zdaniem, powiązania między stosowaniem kolejnych wtajemniczeń a zasadami głoszącymi istnienie Wielkiego Architekta Wszechświata i nieśmiertelność duszy. Właśnie na tym polega jego czysto wolnomularski charakter.

Owo powiązanie, którego powinien poszukiwać każdy z nas, ale które można swobodnie określić, nadaje inicjacji indywidualną treść i właśnie dlatego, zdaniem Zakonu, jest konieczne. Konieczność ta, w której za pomocą prawa do swobodnego określania powinna wyrazić się wolność, a zatem i odpowiedzialność wolnomularza w stosunku do Dzieła, które ma wykonać, stanowi podstawę etyki Zakonu. Krótko mówiąc, posłuszeństwo tej konieczności to posłuszeństwo prawu moralnemu, to obowiązek wolnomularza, określony już przez Andersona. Powracamy zatem do punktu wyjścia. Zakon jest częścią wolnomularstwa, co oznacza, że stanowi system moralny ukryty w symbolach i alegoriach.

Zakładana przez taki system introspekcja wymaga milczenia i dyskrecji. Zakon jest więc dyskretny.

Zakazuje sobie bezpośredniego oddziaływania na społeczeństwo.

Nie posiada doktryny politycznej ani społecznej.

Nie należy do tego wieku.

Może on wywierać wpływ jedynie pośredni i moralny, którego nie można zmierzyć.

Nie będąc jednak jakąś określoną religią nie zastępuje religii.

Wreszcie, mimo że Zakon nie jest zamknięty, nie jest otwarty dla każdego. Zasada jego działania polega na zapraszaniu nowych członków.

We wszystkich stopniach uznaje jedynie tych, którzy jego zdaniem są najbardziej zdolni do otrzymywania, zachowywania i przekazywania jego nauczania.

Jest arystokratyczny i kierowany hierarchicznie.

2. Cele realizowane przez Zakon

Cele Zakonu wynikają z tego, co powiedzieliśmy. Zakon pragnie doprowadzić ludzi uczciwych i wolnych do tego, by dostrzegli, a następnie zrozumieli odwieczne pytania, takie jak: Skąd się wziąłem? Kim jestem?

Dokąd dążę? Innymi słowy, pragnie sprawić, aby zastanawiali się nad swoją boską naturą, swoim pochodzeniem, ostatecznym celem, sensem wolności. Przy realizacji tego dążenia Zakon opiera się na tradycjach religijnych i filozoficznych, będących podłożem wielkich wartości duchowych i uniwersalnych.

Takie postępowanie jest możliwe tylko wtedy, kiedy rozpatrzy się różne rozwiązania występujące w tych tradycjach. Nie chodzi tu o to, by zgadzać się z ich nauczaniem, ale by wykraczać poza nie. W taki sposób Zakon pragnie uszanować Tajemnicę, pozostawiając każdemu troskę o jej zrozumienie, a także zdolność do myślenia i wiary w to, co może i pragnie wierzyć.

3. Sens istnienia Zakonu i jego misja

Misja Zakonu została opisana w artykule II, paragraf 2 Wielkiej Konstytucji z 1786 r. Polega ona na kształceniu i oświecaniu Braci, na utrzymywaniu między nimi stosunków opartych na życzliwości i miłości braterskiej, na praktykowaniu dobroczynności. Misja Zakonu zawiera się więc całkowicie i wyłącznie w sferze duchowej, a racją jego istnienia jest przeciwdziałanie reifikacji istoty ludzkiej przez zaproszenie człowieka do uczestnictwa w duchowym Dziele, przy czym nie oznacza ono zaprzeczenia lub wyrzeczenia się tego, co materialne. Wręcz przeciwnie, chodzi tu o pracę, którą można porównać z pracą wolnomularzy operatywnych, którzy uszlachetniali materię, wprowadzając w nią wysiłek swoich rąk i umysłów. A zatem dla powołanych ludzi pracujących jak profani, Zakon powinien być przystanią pogodnej refleksji, spokoju i miłości braterskiej. Dlatego też – i jest to dla nas rzeczą zasadniczą – powinien czuwać nad realizacją Dzieła w wolności, by każdy szedł własną osobistą drogą. Tylko w takim wypadku Zakon będzie nadal „miejscem powiązania", zbieżnym punktem dla wszystkich ludzi uczciwych i wolnych.

4. Problemy, przed którymi stoi Zakon

Nasze problemy związane są albo z ewolucją społeczną, której wpływ jest widoczny w rekrutacji i wytrwałości członków, albo – bardziej bezpośrednio – z rozbiciem wolnomularstwa.

a) Problemy związane z ewolucją społeczną

Zakon powstał za czasów *Ancient Regime'u* w społeczeństwie arystokratyczno–rolniczym, na które oddziaływała filozofia Oświecenia i niesie w sobie wartości wyznawane przez to społeczeństwo oraz używa jego języka. Organizacja Zakonu odzwierciedla w pewnej mierze ducha tego społeczeństwa.

Obecnie zakon musi istnieć w innym społeczeństwie i o tyle jest staroświecki. Wyrazem tego jest coraz większa rozbieżność między duchowymi wymaganiami Zakonu a współczesną mentalnością. Nasza epoka poświęciła się zdobywaniu dóbr materialnych. Jej materializm spowodował powstanie indywidualizmu i egoizmu. Podstawowe dążenia i prace współczesnych ludzi nie prowadzą ich z pewnością ku przynależności do takiego jak nasze, dyskretnego i bezinteresownego stowarzyszenia, stawiającego przed sobą cel duchowy. Nierzadko więc przystąpienie do Zakonu powoduje rozczarowanie lub niezrozumienie wynikające z nieznajomości tradycji, których ezoteryczny aspekt stanowi podstawę nauczania Zakonu. Dochodzą do tego różne czynniki związane z obecnymi warunkami życia, wywierające wpływ na wszystkich, a więc i na wolnomularzy. Należy tu wymienić brak stabilizacji w życiu zawodowym, napięcia rodzinne, szaleńczy rytm absorbującej działalności zawodowej, zwłaszcza przy sprawowaniu funkcji kierowniczych, często wykonywanych przez wolnomularzy. Wszystko to powoduje trudności w rekrutacji, jej słabość, widoczną w poważnych brakach w wykształceniu i kulturze ogólnej członków lub, co gorsza, w niebezpiecznych wadach charakteru, w braku entuzjazmu i wytrwałości, nie przychodzeniu na spotkania, po którym wkrótce dochodzi do rezygnacji.

b) Problemy związane z rozbiciem wolnomularstwa

Chodzi tu oczywiście o pokusę nieregularności, występującą szczególnie mocno w naszym kraju [tj. w Belgii – przyp. red.]. Urok, jaki na młodych wolnomularzy wywiera wolnomularstwo odduchowione, niewątpliwie łatwo wytłumaczyć jego przystosowaniem się do naszych czasów, których ideologię przejęło. Tak więc zagadnienie to wiąże się z zagadnieniem poruszonym w punkcie *a*). Jest ono także związane z niewłaściwym rozumieniem pojęcia braterstwa, wynikającym z niedostatecznego przygotowania Braci, co powoduje odmowę stosowania kodeksu właściwego postępowania, narzuconego przez poszanowanie Landmarków.

Dużym niebezpieczeństwem jest również inna forma nieregulamości, polegająca na odrzuceniu uniwersalizmu, którego domaga się nasza Konstytucja, i zakładająca odwołanie się do jakiejś określonej tradycji z wyłączeniem każdej innej.

5. Rozwiązania

Uważamy, że rozwiązanie przedstawionych problemów polega na powiedzeniu jasno, kim jesteśmy i co jest przedmiotem naszej pracy. Jest nim rozwój duchowy, poszukiwanie tego, co niewypowiadalne, co łatwo nazwać

Bogiem, a czego nie należy ograniczać jako jedną obowiązującą treść. Tylko przez przypomnienie, do czego dążymy, będziemy mogli przyciągnąć ludzi przygotowanych do tego poszukiwania. Dlatego też jesteśmy zdania, że wysiłek nasz należy skierować przede wszystkim na kształcenie młodych wolnomularzy. Aby tego dokonać, powinniśmy bez wątpienia porozumieć się z władzami wolnomularstwa symbolicznego, w którym Zakon ma swoje korzenie, tak aby przychodzący do nas Mistrzowie wolnomularscy byli w stanie stać się prawdziwymi Mistrzami Tajemnicy. Nie oznacza to, rzecz jasna, że nauczanie w lożach symbolicznych powinno być skierowane na nauczanie naszego Rytu. Nie byłoby to zgodne z regularnością ani nawet pożądane. Jednakże nauczanie symboliczne, zwłaszcza nauczanie w trzecim stopniu, powinno natchnąć Mistrza wolnomularza chęcią i wolą jego pogłębienia, dając mu pierwsze narzędzia do realizacji tego zadania. Cel ten można osiągnąć prowadząc systematyczne nauczanie dotyczące zasadniczej tematyki, czyli historii, symboliki, ezoteryzmu... itd. Niemniej jednak najważniejszego wysiłku należy dokonać w lożach Doskonałości. Tutaj bardziej aktywne i systematyczne kształcenie powinno służyć realizacji naszych celów. Prowadząc młodego Mistrza Tajemnicy oszczędziłoby mu ono czasu, a zachęcając do pracy nad starannie dobranymi zagadnieniami zmusiłoby go do refleksji, weryfikacji i dokonywania porównań. Przede wszystkim jednak pokazałoby mu, jak interesujące i bogate jest nauczanie Rytu. Takiemu kształceniu powinny towarzyszyć rozmowy na tematy związane z Rytem.

Rozmowy te, nieliczne z uwagi na ograniczenia czasowe, powinny, podobnie jak kształcenie, sprawiać, by młodzi Bracia z lóż Doskonałości nie czuli się izolowani i osamotnieni, co prowadzi do zniechęcenia.

I wreszcie konieczna jest głęboka, ale ostrożna refleksja nad samym Rytem. Ostrożna, ponieważ należy wystrzegać się zbyt prędkiego ulegania pokusie rezygnacji z pracy w niektórych stopniach lub „odmładzania" niektórych rytuałów.

Podsumowując, Zakon powinien czuwać nad jakością rekrutacji i skutecznością nauczania. Jeśli chodzi o nauczanie, to oprócz stosowania wymienionych już środków, powinien on czuwać nad prawidłowym i wiernym wykonywaniem rytuałów bez rozluźniania dyscypliny. Tylko w taki sposób wzbudzi on i utrzyma zainteresowanie Braci, zachęci ich do studiów i osobistej refleksji, zasłuży na ich zaufanie, słowem spełni swoją misję.

Przy opracowaniu tego tekstu wzięli udział W. O. Bracia: George Kint, Georges Brogniez, Pierre Marchal, Pierre Noel, Henn Carpentier, Jean Corbet i Jacques van de Calseyde.

tłum. Krzysztof Wakar
oprac. Redakcja

KRONIKA

DOROCZNE KONWENTY WIELKIEJ LOŻY NARODOWEJ POLSKI (1998, 1999)

4 kwietnia 1998 roku oraz 26 czerwca 1999 roku, w siedzibie Wielkiej Loży Narodowej Polski w Warszawie, odbyły się doroczne walne posiedzenia delegatów polskiej obediencji regularnej. Na pierwszym z nich, pod młotkiem obranego w poprzednim roku na trzyletnią kadencję Wielkiego Mistrza, Brata Janusza Maciejewskiego, delegaci pięciu warsztatów krajowych wybrali nowe Wielkie Światła i Wielkich Urzędników. Funkcję Wielkiego Namiestnika objął, w wyniku głosowania jawnego, dotychczasowy Wielki Sekretarz, Brat Tadeusz Cegielski (był Wielkim Sekretarzem od „obudzenia" Wielkiej Loży w grudniu 1991 r.; wcześniej pełnił funkcję sekretarza loży „Kopernik"). Równocześnie konwent postanowił, iż Brat Cegielski będzie jedynym Wielkim Namiestnikiem (wcześniej godność tę sprawowali Bracia Włodzimierz Lengauer i Marek Złotek Złotkiewicz). Zadania „szefa rządu" obediencji, czyli Wielkiego Sekretarza powierzono Bratu Markowi Złotkiewiczowi; po raz ósmy stanowisko Wielkiego Mówcy objął Brat Hubert Janowski.

Czerwcowy konwent 1999 roku, połączony z rodzinnym piknikiem w Konstancinie pod Warszawą, przedłużył kadencję obranego w roku poprzednim Wielkiego Warsztatu do końca 1999 roku.

Redakcja

WIELKA LOŻA NARODOWA POLSKI POWRACA DO SWEJ HISTORYCZNEJ SIEDZIBY

Dzięki życzliwości właściciela posesji i ofiarności członków WLNP polska obediencja regularna mogła jesienią 1999 roku powrócić do swej historycznej siedziby w Warszawie, przy ulicy Lekarskiej. Loża Matka Polski zbierała się tu zarówno przed jak i po wojnie; do legendy przeszły odbywane przez trzy dziesięciolecia (1961 – 1991) spotkania konspiracyjnego „Kopernika". Jak żartobliwie wspominał pierwszy Wielki Mistrz odrodzonej Wielkiej Loży Narodowej, Brat Tadeusz Gliwic (1907 – 1994), Lekarska nazywana była przed wojną „ulicą Masońską, jako że mieszkali tu sami wolnomularze i tylko jeden lekarz, wybitny pediatra prof. Mieczysław Michałowicz – też zresztą mason".

WLNP planuje na Lekarskiej nie tylko organizację prac rytualnych i sekretariatu; w najbliższych latach pragnie otworzyć tu niewielkie muzeum poświęcone polskiemu wolnomularstwu, także bibliotekę, archiwum – udostępniane zainteresowanym. Siedziba obediencji mogłaby też gościć, na specjalnych spotkaniach o charakterze klubowym, wszystkie osoby zainteresowane ruchem wolnomularskim.

Warto przypomnieć, że w okresie międzywojennym WLNP nie posiadała stałej siedziby. Spotkania rytualne odbywały się w mieszkaniach prywatnych oraz w wynajętych lokalach – między innymi w siedzibie Towarzystwa Miłośników Historii przy warszawskim Rynku Starego Miasta. Zbiórkę pieniędzy na zakup własnej siedziby przerwała delegalizacja organizacji wolnomularskich w listopadzie 1938 roku. Zebrane fundusze Wielka Loża przeznaczyła wówczas na pomoc dla dzieci z rodzin robotniczych. Również po swej reaktywacji 27 grudnia 1991 roku loże podległe WLNP gromadziły się głównie w domach i mieszkaniach swoich członków i sympatyków.

T.C.

WIZYTY W POLSCE WIELKIEGO MISTRZA WIELKIEJ LOŻY ROSJI

W 1999 roku na zaproszenie Wielkiego Mistrza WLNP dwukrotnie gościł w Warszawie Wielki Mistrz Wielkiej Loży Wolnych i Uznanych Mularzy Rosji, Brat Georgij B. Dergaczow. Wizyty miały miejsce w dniach 18 – 21 lutego oraz 18 – 19 września. Wielkiemu Mistrzowi towarzyszył Wielki Sekretarz, Brat Władimir Dżangirjan. Wymiernym rezultatem obu wizyt było zakończenie trwającego od 1996 roku procesu wzajemnego uznania obu obediencji, rosyjskiej i polskiej. Wielkie Loże Polski i Rosji potwierdziły deklarowany już wcześniej zamiar utrzymywania codziennych, braterskich kontaktów oraz gotowość budowy przyjacielskich stosunków z wszystkimi regularnymi organizacjami „sztuki królewskiej" w Europie Środkowo–Wschodniej.

T.C.

„ALA MA KOTA". PAMIĘCI MARIANA FALSKIEGO

W październiku 1999 roku dziennik „Życie"[1] przypomniał, piórem Zbigniewa Żbikowskiego, piękną postać autora najsłynniejszego polskiego elementarza, profesora Mariana Falskiego (1881–1974). „Kim był? Jak

doszedł do najsłynniejszego z prostych zdań, że *Ala ma kota*?. Dobrze znało go zaledwie kilka osób. Nie pozostawił po sobie szkoły, uczniów, naśladowców" – stwierdza autor we wstępie do obszernego artykułu, a w jego dalszych częściach stara się odpowiedzieć na postawione pytania.

„Był w pełni człowiekiem minionej epoki, zakorzenionym w dziewiętnastowiecznych ideałach" – pisze Żbikowski. Pochodził z Kresów, z okolic Słucza, z drobnoszlacheckiej rodziny. Kiedy uczył się czytać, wśród rodzin polskich w użyciu był obrazkowy elementarz Kazimierza Promyka, uczący – tradycyjną od XVIII wieku – metodą rozpoznawania głosek i liter, a następnie składania z nich słów. Marian rozpoczął edukację szkolną w 1891 roku w Mińsku, aby kontynuować ją w Warszawie, w Instytucie Politechnicznym, przyszłej Politechnice Warszawskiej. W środowisku akademickim nastroje polityczne były radykalne; Marian Falski wstąpił do konspiracyjnej PPS, a po rozłamie w partii, do jej lewicowego skrzydła.

Znajdował się już na roku dyplomowym, kiedy w rewolucyjnym 1905 r. został po raz pierwszy osadzony w Cytadeli. Nie przeszkodziło mu to w uzyskaniu tytułu inżyniera, dzięki temu, że władze uczelni postanowiły – wobec praktycznego zawieszenia zajęć – przyznać dyplomy bez zwykłej w takim wypadku obrony pracy końcowej. W roku 1907 (autor artykułu podaje mylną datę 1906), za spiskowanie przeciwko caratowi Falski wydalony został z granic imperium rosyjskiego.

Wyjechał do Krakowa, gdzie zarabiał na życie jako nauczyciel domowy. Poczynił wówczas pierwsze spostrzeżenia dotyczące nauki czytania, spostrzeżenia, które doprowadziły go z czasem do nowej metody dydaktycznej, zarazem do odkrywczej pschologii uczenia się. Falski zauważył bowiem, że czytający zwraca uwagę przede wszystkim na początek i zakończenie wyrazu (a jego części środkowe odgaduje), a następnie na litery wyróżniające się „laskami" lub długimi kreskami. W 1910 opublikował swój pierwszy elementarz *Nauka czytania i pisania*, który łącząc elementy tradycyjnej metody literowo–głoskowej z elementami wynalezionej przez siebie metody wyrazowej (syntetycznej), stanowił przejaw znacznego postępu metodycznego.

W czasie wojny światowej został asystentem profesora Władysława Heinricha z Uniwersytetu Jagiellońskiego. Heinrich był historykiem filozofii, równocześnie interesował się epistemologią i psychologią. Marian Falski rozpoczął wraz z mistrzem organizowanie pracowni psychologii doświadczalnej; pod jego kierunkiem ukończył też pracę doktorską na temat psychologii czytania. W 1919 roku opublikował nowe, ulepszone wydanie elementarza, przeznaczone do masowego użytku w szkołach. *Elementarz powiastkowy dla dzieci i młodzieży*, uzupełniony w 1921 roku o specjalny elementarz dla żołnierzy, stał się znakomitym orężem w walce z analfabetyzmem. Kolejne, wciąż uaktualniane pod względem tematyki wersje elementarza ukazywały się przez osiem następnych dziesięcioleci. Ostatnie, opracowane przez autora wydanie pochodzi z 1974 roku. Można sądzić, że elementarz

zakończy swój pracowity żywot dopiero wraz z ostatnimi nauczycielami, którzy umiejętność czytania i pisania zdobywali poznając przygody Ali, Oli i Janka oraz wesołego psa Asa.

Jesienią 1918 roku, mimo propozycji objęcia katedry w Uniwersytecie Jagiellońskim, wyjechał do Warszawy wraz z poślubioną w Szwajcarii Ireną Reginą z domu Oxner. W latach 1919 – 1939 pracował w Ministerstwie Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, zajmując się problematyką organizacji szkolnictwa. W 1931 roku twórca postaci Ali i Oli badał – jako ekspert Ligi Narodów – problem reorganizacji oświaty w Chinach. Ostro krytykował słynną, jędrzejowiczowską reformę szkolną. Wykazywał, że utrudnia ona dostęp do szkolnictwa wyższego uczniom z najbiedniejszych rodzin.

Dawał się we znaki władzy również w okresie Polski Ludowej. Choć sympatyczna Ala musiała porzucić obchody święta 11 listopada na rzecz 1 maja i 22 lipca, a z kart elementarza zniknął obrazek wsi z kościołem (ustępstwo Falskiego dopiero z 1937 roku!), profesor swych prawdziwie demokratycznych poglądów nie zmienił. W 1964 roku, wraz z przyjacielem, Antonim Słonimskim podpisał słynny „protest 34" przeciwko cenzurze i ograniczaniu dostępu do kultury.

W zakończeniu artykułu zamieszczonego na łamach „Życia", Zbigniew Żbikowski pisze:

> *Nie wiadomo, jak doszło do tego, że stał się masonem. Pewnie wiedzą to sami masoni, ale o tym nie piszą. Nie kryją jednak, że autor najsłynniejszego elementarza był jednym z nich. Kiedy z początkiem wieku był działaczem bliskim „socjaldemokratom" Róży Luksemburg, pewnie jeszcze nie przywdziewał wolnomularskiego fartuszka. Może został wtajemniczony w Krakowie, gdy pracował na Uniwersytecie Jagiellońskim? Po opuszczeniu Królestwa Polskiego jego zamiłowanie do „konspiry" znacznie osłabło. A może podczas pobytu w Szwajcarii? Albo dopiero po powrocie do Warszawy, gdy został urzędnikiem Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oswiecenia Publicznego? Wiadomo jedynie, że ideały, które wyznawał, i z których był znany, współgrały z ideami, jakie głoszą masoni".*

Właściwie niewiele można dorzucić do powyższego. Marian Falski figuruje w sumarycznym obrazie międzywojennej Loży Matki „Kopernik" opracowanym przez Tadeusza Gliwica (1907 – 1994), do 1988 roku sekretarza tej placówki. Nieżyjący już Wielki Mistrz WLNP wielokrotnie wspominał osobę Falskiego jako przedwojennego jeszcze wolnomularza, podobnie jak córka wysokiej rangi wolnomularza sprzed 1938 roku, Mariana Ponikiewskiego (1876 – 1954), pani Helena Piotrowska (zm. 1994). Tadeusz Gliwic relacjonował, że kiedy w 1961 roku grono związane z Klubem Krzywego Koła postanowiło reaktywować warszawską lożę, celowo nie zwróciło się do najbardziej znanych adeptów doby międzywojennej – aby nie narażać nowej organizacji na zainteresowanie ze strony „bezpieki". Ten sam

powód sprawił, że przyjęcia do loży nie zaproponowano kilku znanym działaczom opozycji demokratycznej lat sześćdziesiątych–osiemdziesiątych.

Po II wojnie Falski przyjaźnił się z Antonim Słonimskim (1895 – 1976), inicjowanym dopiero w 1972 roku do konspiracyjnego „Kopernika". Trudno jednak przypuszczać, aby dziewięćdziesięcioletni autor elemetarza miał jeszcze ochotę wstąpić w szeregi dzieci wdowy. Nie wymieniają go żadne powojenne źródła wolnomularskie, dlatego też nazwisko Falskiego nie znalazło się w opublikowanym przez Ludwika Hassa *Słowniku wolnomularzy polskich XX wieku*[2]. Najbardziej prawdopodobna wydaje się hipoteza, że przyjęty został do odbudowującego się wolnomularstwa polskiego tuż po przybyciu do Warszawy w 1919 roku. Wskazują na to również związki Falskiego z wysokimi funkcjonariuszami Ministerstwa Wyznań i Oświecenia, w kilku wypadkach wolnomularzami.

Tadeusz Cegielski

PRZYPISY

[1] Zbigniew Żbikowski, *As to Ali pies*. „Życie", 16–17 października 1999, nr 243, s. 12, 14.

[2] Ludwik Hass, *Masoneria polska XX wieku. Losy, loże, ludzie*, wyd. 1, Warszawa 1993, s. 161–340.

POLOWANIE NA MASONÓW?

Pod takim tytułem „Gazeta poznańska" (11 X, 12 X 1999) zamieściła informację na temat akcji wymierzonej w lożę „Świątynia Hymnu Jedności" na Wschodzie Poznania. Zbigniew Rutkowski, redaktor kwartalnika „Wolna Polska" podjął kolportaż 40 tys. ulotek, w których domaga się od władz miasta likwidacji loży erygowanej 21 czerwca 1997 roku. – powołując się przy tym na na nasze czasopismo[1]. Sądzi, iż „masoni działają w sposób tajny i wbrew polskim interesom [...] Są zwolennikami likwidacji państw. Ponadto przysięgają bezwzględną, nawet ponad prawem, solidarność wobec członków loży"[2]. Ulotki o podobnej treści kolportowane są w wielkopolskich kościołach; 25 tys. egzemplarzy rozdano w Częstochowie uczestnikom spotkania słuchaczy „Radia Maryja".

Rzecznik poznańskich władz miejskich, Dariusz Urbanowicz poinformował, że dotychczas magistrat „nie otrzymał żadnych listów protestacyjnych". Dodał, że „jeśli do nas dotrą, ich autorzy otrzymają odpowiedź, że władze Poznania nie są w tej kwestii kompetentne. W sprawie masonów musi wypowiedzieć się organ rejestrujący tego rodzaju związki". Pan Rut-

kowski zapowiedział również skierowanie pisma do Urzędu Ochrony Państwa i policji, „aby zbadały działalność tej tajnej organizacji".

„Nie tropimy żadnych organizacji" – wyjaśnia na łamach „Gazety poznańskiej" rzecznik prasowy poznańskiego UOP. Zajęcie się członkami którejkolwiek z nich, na przykład masonami, uzależnione jest od tego, czy popełniając przestępstwa, zagrażają oni swoimi działaniami interesom naszego kraju. Nic na ten temat nam jednak nie wiadomo"[3].

Pozostawiając powyższe informacje bez komentarza, stwierdźmy, że właściwy cel akcji podjętej przez „Wolną Polskę" ujawnia zakończenie tekstu ulotki, z którego dowiadujemy się, że „taka to a taka księgarnia w Poznaniu oferuje bogaty wybór publikacji na temat masonerii". Reklama jest niewątpliwie dźwignią handlu; dlaczego jednak angażować do niej takie instytucje jak Kościół, Urząd Ochrony Państwa i policja?

Jan Pasterz

PRZYPISY

[1] Por. „Ars Regia", rok. VI (1997), nr 1/2 (11/12), s. 268.
[2] Cyt. za „Gazeta poznańska", poniedziałek, 11.10. 1999, s. 4 .
[3] Ibidem, wtorek, 12.10.1999, s. 6.

400 LAT NAJSTARSZEJ LOŻY ŚWIATA

Najstarsza loża operatywna świata, „Saint Mary's Chapel" („Kaplicy Najświętszej Marii") Nr 1 na Wschodzie Edynburga jest dumną posiadaczką protokołów (desek) lożowych prowadzonych nieprzerwanie od 31 lipca 1599 roku. Historia mularstwa operatywnego Edynburga jest jeszcze starsza; pierwsza organizacja mularska powstała tu w 1475 roku, z inicjatywy burmistrza, rajców i mistrzów cechowych, w ich liczbie muratorów. Przez następnych 160 lat przyjmowała w poczet swych członków przedstawicieli zawodów „operatywnych"; pierwsi „nieoperatywni" inicjowani pojawili się w „Mary's Chapel" w 1640 roku.

T.C.

„The Ashlar", nr 7, 1999.

PIĘĆDZIESIĘCIOLECIE WIELKIEJ LOŻY DAWNYCH, WOLNYCH I UZNANYCH MULARZY NIEMIEC (A.F.u.A.M.) 1949 – 1999

Największa niemiecka obediencja święciła półwiecze swego istnienia 16 czerwca 1999 roku. Pięćdziesiąt lat wcześniej, w kościele św. Pawła we Frankfurcie nad Menem, „świętym" miejscu demokracji niemieckiej, upamiętnionym posiedzeniami pierwszego ogólnoniemieckiego parlamentu w 1848 roku, delegaci 194 odbudowanych po II wojnie światowej lóż utworzyli jedną organizację narodową (choć o federalnej strukturze). Jubilatka, *Grossloge der Alten Freien und Angenommenen Maurer von Deutschland* wchodzi, od czasu swego powołania, w skład Zjednoczonych Wielkich Lóż Wolnomularzy Niemiec (*Vereinigten Grossloge der Freimaurer von Deutschland*), z siedzibą w Berlinie przy Emserstrasse. Urząd Wielkiego Mistrza A.F.u.A.M. sprawuje dr Klaus Horneffer, profesor matematyki na Uniwersytecie w Bremen.

Jubileusz niemieckiej „sztuki królewskiej" był okazją do bilansu osiągnięć ostatniego dziesięciolecia, kiedy to, dzięki olbrzymiej pracy braci z zachodnich landów Republiki Federalnej Niemiec, na terenie byłej NRD powstało kilkadziesiąt lóż, między innymi w: Chemnitz, Dreźnie, Erfurcie, Gardeleben, Greifswaldzie, Halberstadt, Halle, Jenie, Lipsku, Magdeburgu, Meiningen, Miśni (Meissen), Muhlhausen, Nordhausen, Poczdamie, Quedlinburgu, Rostocku, Schwerinie, Stralsundzie i Weimarze.

Przypominając okoliczności wskrzeszenia niemieckiego wolnomularstwa po II wojnie światowej, organ A.F.u.A.M., dwumiesięcznik „Humanität"[1] poświęcił wiele miejsca inicjatorowi i założycielowi Zjednoczonych Lóż Wolnomularzy Niemiec, dr Theodorowi Vogelowi, który na uroczystym posiedzeniu w dniu 19 czerwca 1949 roku obrany został ich pierwszym Wielkim Mistrzem. Czasopismo przypomniało również mało dziś znany fakt, że wniesienie świateł do obediencji zachodnioniemieckich możliwe w dużym stopniu było dzięki przebywającym na emigracji braciom z Chile i Palestyny. Wolnomularze przebywający w Chile reaktywowali Wielką Lożę Hamburga (*Grosse Loge von Hamburg*), zaś mieszkańcy Palestyny Symboliczną Wielką Lożę (*Symbolische Grossloge)*. Obie wymienione wielkie loże – obok Wielkiej Narodowej Loży Matki „Pod trzema Globami" (*Grosse National–Mutterloge „Zu den drei Weltkugeln*), Wielkiej Loży „Royal York pod Przyjaźnią" (*Grossloge „Royal York zur Freundschaft"*) oraz Wielkiej Loży „Pod Słońcem" z Bayreuth (*Grossloge „Zur Sonne"*) i kilku mniejszych obediencji – stworzyły istniejącą dziś federacyjną strukturę niemieckiego wolnomularstwa.

W czerwcu 1999 roku także poszczególne niemieckie loże świętojańskie obchodziły swoje jubileusze, między innymi „Pythagoras zu den drei Strömen" na Wschodzie Hannoveru oraz „Zum Morgenstern" na Wschodzie Hof – dwustulecie wniesienia świateł.

J.P.

PRZYPISY

[1]Nr 3, Mai/Juni 1999, rocznik 25.

10 LAT ODRODZONEJ SYMBOLICZNEJ WIELKIEJ LOŻY WĘGIER

W dniach 19 – 20 czerwca 1999 r. Symboliczna Wielka Loża Węgier obchodziła w Budapeszcie, w salach hotelu „Gellert", dziesięciolecie swego istnienia po reaktywowaniu 27 grudnia 1989 roku – a więc jeszcze za czasów kadarowskiego reżimu. Podobnie jak w Czechosłowacji, wolnomularstwo węgierskie odbudowane zaraz po zakończeniu II wojny światowej istniało aż do stalinowskich represji końca lat czterdziestych. Wolnomularze węgierscy aktywni na emigracji, zbierali się również w swoim kraju od lat osiemdziesiątych – początkowo w prywatnych mieszkaniach. Pod zwierzchnością Wielkiej Loży Austrii powstała na terenie Węgier loża „Równość"; umożliwiło to szybkie „obudzenie" wegierskich warsztatów na przełomie 1988 i 1989 roku.

„Sztuka królewska" ma na Wegrzech 250–letnią tradycję. Wolnomularstwo węgierskie wielokrotnie represjonowane – przez cesarza rzymsko–niemieckiego w 1794 roku, reżim Horthy'iego w 1920 roku i wreszcie komunistów w 1949 roku – należy do najbardziej liczebnych w Europie Środkowo–Wschodniej.

Red.

WYBORY WIELKIEGO MISTRZA WIELKIEJ LOŻY AUSTRII

Podczas świętojańskiego konwentu Wielkiej Loży Austrii w dniu 24 czerwca 1999 roku dotychczasowy Wielki Mistrz, Brat Heinz Schneiderbauer wybrany został zwierzchnikiem obediencji na dalsze trzy lata. Relacjonując przebieg czerwcowych obrad biuletyn *Grosse Loge von Osterreich* „Blaue Blatter" wspomniał nie tylko o uroczystym ich charakterze, pięknej

oprawie muzycznej, ale i o „karygodnych niedociągnięciach organizacyjnych" – co może być niejaką pociechą dla organizatorów konwentów Wielkiej Loży Narodowej Polski.

T.C.

„Blaue Blatter", September 1999, nr 278, s. 3n.

NOWY WIELKI MISTRZ ZAKONU SZWEDZKICH WOLNOMULARZY

Po śmierci w dniu 5 stycznia 1997 r. Wielkiego Mistrza, księcia Bertila[1] pracami Zakonu Szwedzkich Wolnomularzy kierował Namiestnik Wielkiego Mistrza i Przewodniczący Rady Najwyższej Gustaw Piehl. Piehl jest biznesmenem, funkcję Namiestnika Wielkiego Mistrza sprawował nieprzerwanie przez 18 lat, co było rekordem w historii Zakonu[2]. W związku z ukończeniem 75 lat zamierzał on wkrótce ustapić z tego urzędu[3], jednak w zaistniałej sytuacji zdecydował się kandydować na stanowisko Wielkiego Mistrza. Był wprawdzie gotów zrzec się tej godności na rzecz Karola XVI Gustawa, ale król propozycji nie przyjął. Piehl został wybrany znaczną większością głosów i 11 kwietnia 1997 r. uroczyście objął swój urząd. Obecni byli Wielcy Mistrzowie lóż obrządku szwedzkiego z Niemiec, Norwegii i Islandii. (Łącznie loże systemu szwedzkiego skupiają ok. 50 tys. wolnomularzy w Szwecji, Danii, Finlandii, Norwegii, Islandii i Niemczech).

Szwedzka prasa codzienna poinformowała niedługo potem, że monarcha ku wielkiemu rozczarowaniu braci odrzucił sugestię, czy wręcz naciski ze strony kierownictwa Zakonu, aby przywdział fartuszek, tak by zgodnie z przeszło dwustuletnią tradycją dom królewski mógł być reprezentowany na szczycie Zakonu[4]. Oficjalne źródła wolnomularskie nie potwierdzają, że propozycja taka rzeczywiście padła, a tym bardziej, by wywierano na monarchę naciski – król miał jedynie podczas audiencji udzielonej przedstawicielom Zakonu 5 marca 1997 r. poinformować, że nie stoi do ich dyspozycji jako kandydat na Wielkiego Mistrza[5]. Pozostaje on natomiast nadal Wysokim Protektorem Zakonu i z tej roli zamierza się jeszcze aktywniej niż do tej pory wywiązywać. Nadal tez pełnić będzie funkcję Wielkiego Mistrza Kapituły Orderu Karola XIII, najwyższego odznaczenia Zakonu. Monarcha wyraził równocześnie uznanie dla działalności szwedzkich wolnomularzy.[6]

Przedstawiciele Zakonu podkreślają, iż królewska odmowa oznacza ważną cenzurę w dziejach szwedzkiego wolnomularstwa, kończy ona, zapewnie już bezpowrotnie, epokę ścisłego związku dwóch historycznych instytucji: monarchii i masonerii. Z ewentualnym przystąpieniem króla do Zakonu

wiązano też nadzieję na zahamowanie malejącej popularności wolnomularstwa, przejawiającej się w poważnym ograniczeniu ilości nowych inicjacji oraz pasywności wielu starszych stażem braci. Równocześnie szwedzcy wolnomularze mają świadomość, że przemiany te są odbiciem szerszych politycznych, społecznych i ideowo-religijnych procesów zachodzących w Szwecji i całej Zachodniej Europie. Nie wykluczają jednak, iż stwarzają one przed Zakonem także nową szansę.

Gustaw Piehl zapowiada dalszą demokratyzację Zakonu i prowadzenie polityki otwartych drzwi – dla wszystkich, którym bliskie są ideały wolnomularstwa. Z przekształceniem charakteru urzędu Wielkiego Mistrza z reprezentacyjnego w operatywny wiąże też nadzieję na przyspieszenie procesów decyzyjnych i bardziej efektywną działalność Zakonu[7]. W myśl tych zapowiedzi w 1997 r. przygotowano plan poważnej reorganizacji struktur administracyjnych Zakonu. Weszła ona w życie 1 stycznia 1998 r.

Piotr Cegielski, Sztokholm

PRZYPISY

[1] Por. „Ars Regia" nr 1/2 (11/12), 1997, s. 256–257

[2] Rozmowa z Gustawem Piehlem zob. „Ars Regia" nr 1/2 (9/10) 1995/96, s. 174–177.

[3] Jeszcze przed śmiercią księcia Bertila ustalono, iż z dniem 1 stycznia 1998 r. stanowisko to objąć ma prof. medycyny Lars Erik Böttiger. „Frimuraren" nr 4, 1996, s. 31. W związku ze zmianami po zgodnie księcia Böttiger przejął je już 11 kwietnia 1997.

[4] „Dagens Nyheter", „Aftonbladet" oraz „Expressen", wydania z 21 kwietnia 1997.

[5] Komunikat kancelarii Zakonu Szwedzkich Wolnomularzy z 29 kwietnia 1997, „Frimuraren" nr 2, 1997, s. 3.

[6] Ibidem.

[7] Ibidem, s. 2.

RECENZJE, NOTY, ZAPISKI

Katarzyna Kopias-Łokuciejewska, Włodzimierz H. Zylbertal, *Homo Divinatus. Nowe spojrzenie na „nauki tajemne"*, Dom Wydawniczo-Księgarski „KOS" S.C., Katowice, ss. 200.

Książka *Homo divinatus* zyskała w opinii wydawcy miano pionierskiej ze względu na oryginalność podejścia, jakie reprezentują jej autorzy – filozof i astrolog – względem fenomenu sztuk wróżebnych. Ma to być podejście teoretyczne.

Część pierwsza, zatytułowana *Poszukiwanie systemu*, ma za zadanie rekonstrukcję warunków, decydujących o obecności tytułowych „nauk tajemnych" w kulturze. Autor dokonuje podziału sposobów, w jaki człowiek stara się zapanować nad chaosem docierających do niego informacji. Irracjonalne formy poznawania świata należą pod względem swej struktury i celu do *paradygmatu transcendencji*, „paradygmatu magii, intuicji i wyobraźni", w przeciwieństwie do *paradygmatu faktu*, czyli paradygmatu racjonalizmu i nauki. Ramy pierwszego z tych paradygmatów umożliwiają zdobycie całościowej wiedzy o świecie, w którym obecny jest z założenia pierwiastek transcendentny, drugi natomiast jest domeną dociekań szczegółowych i badań empirycznych. Oba te sposoby rozumienia świata uzależnione są od zdolności poznawczych człowieka i stanowią opis właściwego sobie modelu rzeczywistości, a nie świata obiektywnego. Autor wprowadza pojęcie *antropoontologii*, nazywając w ten sposób przyjętą przez siebie perspektywę poznawczą, polegającą na rozumieniu świata ludzkiego jako sztucznie stworzonego systemu. Antropoontologia, czyli „filozofia światów stworzonych przez człowieka" przeczy obiektywności świata badanego przez naukę. Powołuje się przy tym na relatywizm poznawczy związany z określoną konstrukcją człowieka jako podmiotu poznającego, kompromitację roszczeń nauki do obiektywnego poznania (sformułowanie zasady nieoznaczoności), niedowodliwość kryteriów ujmowania świata (Hume'owska krytyka związku przyczynowo-skutkowego), zawodność logiki rozumowania dedukcyjnego. Przeczy także obiektywności świata sztuk mantycznych, uznając je jednak za niezbędne dla uzupełnienia języka nauki, niezdolnego do zaspokojenia potrzeb epistemologicznych. Język intuicji i emocji, którym przemawiają astrologia, numerologia, Tarot czy I Cing, rozszerza mianowicie naszą wiedzę. Sztuki mantyczne stanowią formę przekładu treści metafizycznych; ich celem jest podtrzymywanie kontaktu ze sferą transcendencji, a istotą nadawanie sensu ludzkim działaniom.

Część druga, zatytułowana *Tworzenie systemu*, jest próbą opisu struktury i zasady działania technik wróżebnych. Analizowane są takie pojęcia jak jednia, dwójnia, trójnia, archetyp, oraz prawa świata dywinacyjnego: prawo analogii, sympatii, zmiany, przyczyny i skutku. Astrologię, numerologię i wyrocznie rozumie się tu szerzej, niż w pierwszej części książki, kategoria astrologii obejmuje na przykład różne sposoby opisu związków człowieka ze światem natury.

Zapowiadane w tytule „nowe spojrzenie" nie wyróżnia się oryginalnością. Teoretyczne rozważania nad sztukami wróżebnymi są zbiorem znanych tez głoszonych przez zwolenników relatywizmu poznawczego oraz nienową już (mimo nowej terminologii) próbą usprawiedliwienia wartości poznania nienaukowego czy paranaukowego. Fakt ten czyni ustalenia autorów bądź oczywistymi, bądź niemożliwymi do przyjęcia, w zależności od stosunku czytelnika do omawianych kwestii, ale nie nowatorskimi. Opis struktury działania technik wróżebnych jest interesujący, ale o jego wartości stanowi sprawność uogólnienia faktów, a nie oryginalność podejścia.

Anna Dziedzic

Herbert K e s s l e r, *Philosophie als Lebenskunst*, Academia Verlag Sankt Augustin, 1988, ss. 409.

Książka Herberta Kesslera to eklektyczna podróż przez historię filozofii w poszukiwaniu rozwiązań, mających przybliżyć ideę realizacji pełni człowieczeństwa na drodze samodoskonalenia się ludzkości. Autor wychodzi z założenia, że warto odnotować każdy pogląd filozoficzny, który jest pomocny w realizacji jego celu. Dzięki temu możliwe staje się dla niego czerpanie z tak różniących się między sobą źródeł i tradycji, jak systemy filozoficzne G.W.H. Hegla i Artura Schopenhauera, czy poglądy Lao-Tse i fenomenologia Edmunda Husserla. Swoje rozważania umieszcza w szerokiej perspektywie, angażując w nie ustalenia dwudziestowiecznej fizyki, przedstawiając zarys antropologii, ontologii i filozofii podmiotu.

Idea ludzkiego samodoskonalenia, tak jak rozumie ją autor, jest bezpośrednio związana ze współczesnym obrazem świata, który wyłonił się jako rezultat przejścia od mitologicznych do naukowych objaśnień rzeczywistości. Kosmos w wyniku obserwacji astronomicznych odarty został z transcendencji, a kosmocentryzm zajął miejsce teocentryzmu. Nauka dwudziestego wieku dostarcza jednak według autora argumentów na istnienie duchowej zasady rządzącej światem. Duch i materia, za astrofizykiem Erichem Jantschem, rozumiane są jako komplementarne względem siebie, a natura uznawana jest za pole działania bezosobowego ducha, który jest zasadą or-

ganizującą, koordynującą przestrzenno-czasową strukturę materii i umożliwiającą jej ewolucję. Duch ludzki pełni przy tym funkcję pośrednika między fizykalistycznym i duchowym charakterem świata. Zadaniem człowieka jest ewolucja według schematu antropologicznego, opisującego drogę od połączenia materii i formy w ciało, aż do osiągnięcia samoświadomości przez duchową osobę. Jej celem jest realizacja człowieczeństwa – naszego duchowego przeznaczenia, poprzez samopoznanie, samookreślenie i samokształtowanie przy założeniu, że pełnia istoty człowieka wykracza poza jego cielesność i namiętności. Prawda na temat ludzkich możliwości zawarta jest w różny sposób zarówno w poglądach filozofów, na przykład Barucha Spinozy, jak i w religijnym dualizmie duszy i ciała, gdzie dusza będąc bezczasowa, jest wolna od świata. Duchowy wymiar istnienia człowieka zanurzonego w świecie dnia codziennego pokazują także filozofie takie jak zen czy taoizm. Pierwsza obnażając dzięki koanom ograniczoność zwykłego, codziennego używania umysłu wskazuje na istnienie innych poziomów świadomości; druga poprzez zalecenie postawy *wu-wei*, „niedziałania", zachęca do życia zgodnego z wyższym porządkiem. Idee te udowadniają istnienie w nas głębokiej, wewnętrznej istoty, różnej od charakteru indywidualnego, wskazując jednocześnie na wielowymiarowość rzeczywistości, w której żyjemy.

Na tę wielowymiarowość rzuca także światło nowa fizyka, ze swoim przezwyciężeniem mechanistycznego obrazu świata i zastąpieniem dawnego paradygmatu obiektywności poznania takim, który podkreśla wpływ obserwatora na wynik badania obserwowanego przedmiotu. Nasuwa to według autora skojarzenia z symbolicznymi sposobami interpretacji rzeczywistości widocznymi u gnostyków, Plotyna, w Korpusie Hermetycznym, w doświadczeniach mistyków Wschodu i Zachodu, czyli właściwymi ezoteryce.

Godząc ideę samodoskonalenia z osiągnięciami naukowymi dwudziestego wieku, szuka Kessler jej przesłanek także w poglądach filozofów na istotę ludzkiej podmiotowości, dokonując przeglądu filozoficznych koncepcji „ja" od Sokratesa, Platona i Arystotelesa, poprzez nowożytność. Cechą wspólną i interesującą autora w koncepcjach takich jak kartezjańskie *cogito*, transcendentalizm Immanuela Kanta czy abstrakcyjne „Ja" Johanna Gottlieba Fichtego jest fakt wykroczenia w definiowaniu ludzkiej podmiotowości poza „ja" bytujące w świecie. Tendencja taka widoczna jest także w Husserlowskiej fenomenologii, stawiającej sobie za cel przezwyciężenie psychologizmu na rzecz wiedzy obiektywnej. Do wykroczenia poza empiryczne „ja", które dokonało się w Kantowskiej *Krytyce czystego rozumu*, definiującego „ja w sobie" jako byt egzystujący poza ciałem, obdarzony wolną wolą, manifestujący się jako samoświadomość, dodaje autor jako równorzędne inne sposoby opisania jakości życia duchowego człowieka. Idąc tropem dokonanej przez Maxa Schelera krytyki kantowskiego formalizmu

w etyce, zwraca uwagę na istnienie świata życia uczuciowego, intuicji, inspiracji i odmiennych stanów świadomości.

Opisując możliwość realizacji ludzkiej doskonałości zauważa Kessler, że cel, jakim jest wypełnienie ludzkiego przeznaczenia czyli zrealizowanie człowieczeństwa (*Humanität*), nie leży na końcu drogi lecz znajduje się w niej samej. Miejscem jego urzeczywistnienia jest husserlowski *Lebenswelt*. Autor, przypominając poglądy filozofów czasów Oświecenia, takich jak Johann Gottfried Herder, Fichte czy Kant, na zagadnienie postępu i idealnego porządku państwowego, charakteryzuje w pięciu tezach istotę sztuki życia jako realizacji idei człowieczeństwa. Jej pierwszym wyznacznikiem jest zakaz roszczenia sobie przez jakąkolwiek doktrynę praw do posiadania autorytetu; po drugie, regułą postępowania moralnego powinien być kantowski imperatyw kategoryczny w sformułowaniu „postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jak też w osobie każdego innego, używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka"*; po trzecie, należy uznawać wolność odmiennego myślenia i nakazywać tolerancję, ale nie na korzyść nietolerancji; po czwarte, stosunek człowieka do natury nie powinien wyrażać się w chęci jej podboju; po piąte, należy usunąć przestarzałe instytucje, normy i konwencje i zreformować przestarzałe organizacje po to, aby wypróbować nowe.

Celem ostatecznym wszystkich wysiłków związanych z ludzkim doskonaleniem jest według Kesslera osiągnięcie świadomości kosmicznej, będącej zrozumieniem jedności części i całości, opisywanym przez hinduską formułę *tat tvam asi* – „ty jesteś tym". Świadomość ta wyraża się poprzez symbole, mity, metafizykę, sztukę, religię, jogę, kabałę, teozofię, medytację. Wieńczy ona drabinę wymiarów egzystencji, na której poprzednich szczeblach znajduje się obszar pozwalający na tworzenie ontologii, antropologii i kultury, niżej byt idealny, którym jest rzeczywistość logiki i fizyki teoretycznej, a najniżej pierwotna rzeczywistość podstawowa. Prawdziwym modelem świata okazuje się model holistyczny, w którym przeciwstawne bieguny takie jak jin i jang, jednostka i gatunek, filozofia bytu i filozofia wolności, duch i materia, myśl i uczucie, obserwator i przedmiot obserwowany są wobec siebie komplementarne.

Komplementarność jest więc dla autora jednocześnie istotą rzeczywistości, jak i dyrektywą metodologiczną, wyrażającą się w podejściu eklektycznym, dzięki której możemy uzyskać wgląd w naturę świata. Eklektyzm umożliwia Kasslerowi wolność od dogmatów, a traktowanie filozofii jako drogi do zdobycia mądrości pozwala na czerpanie wiedzy wyrażanej w różnych językach filozoficznych. Co jest zaletą *Philosophie als Lebenskunst* stanowi jednakże na innym poziomie jej wadę. Książka pełna jest zestawień

* Herbert Kessler, *Philosophie als Lebenskunst*, s. 361; Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1953, s. 62.

poglądów czasem tak od siebie różnych, że wypaczają one sens poszczególnych filozofii, tworząc wrażenie myślowego chaosu. Jej status waha się pomiędzy podręcznikiem opisującym różne światopoglądy, gdzie jednym tchem wymienia się Henri Bergsona, Davida Hume'a, egzystencjalizm, taoizm, Karola Marksa, Schelera, Montaigne'a, Aleksandra von Humboldta, idealizm niemiecki czy gnostycyzm, a błyskotliwą syntezą sztuki królewskiej, wiedzy naukowej i filozofii.

Anna Dziedzic

Mircea E l i a d e, ***Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne. Narodziny mistyczne***, tłum. Krzysztof Kocjan, „Znak", Kraków 1997, s.191

Mamy w rękach książkę znanego rumuńskiego uczonego, która powstała jako opracowanie wykładów wygłoszonych w roku 1957 na Uniwersytecie Chicagowskim. Jako książka, materiał ten ukazał się najpierw w 1958 pod tytułem *Birth and Rebirth*, a następnie w roku 1959 pod tytułem *Initiation, rites, sociétés secrètes. Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*. Z racji swej formy książka odbiega od standardów naukowych swym popularnym charakterem. Nie tylko dotyczy to aparatu krytycznego, ale i stylu wywodu.

We wprowadzeniu Eliade mówi o różnicy między swoim podejściem do tematyki inicjacji i obrzędowości z nią związanej typowym dla historyka religii, a punktem widzenia etnologów, opisujących zwyczaje tzw. społeczeństw pierwotnych (s.16–17). Według autora jego spojrzenie jest szersze, gdyż wychodząc od społeczeństw paleolitycznych, analizę przeprowadzać może przez archaiczne społeczności „dzikich", starożytne cywilizacje, aż po kulturę współczesnej Europy. Przyznać trzeba, że takie podejście w istocie byłoby szersze, gdybyśmy z nim mieli właśnie do czynienia. Książka Eliadego jest w istocie sprawnie przedstawionym *résumé* z etnologicznej literatury omawiającej inicjacje i ich rolę w społecznościach przedpiśmiennych. Tak naprawdę właśnie materiał pochodzący ze społeczności „dzikich" jest dla Eliadego materiałem zasadniczym, ilustrującym zjawiska o których pisze (z wyjątkiem rozdziału VI, *Tematy inicjacyjne w wielkich religiach*, s.149–188).

Niewątpliwą zaletą książki jest przejrzysta synteza, zarysowana we wstępie, a poparta przykładami w części zasadniczej książki. Inicjacja, która według Eliadego jest immanentnym składnikiem społeczności religijnej, wraz z rozwojem cywilizacji europejskiej zanika (tu można podjąć dyskusję z autorem, gdyż obecność różnorodnych *rites de passage*, w zachowaniach ludzi we współczesnym społeczeństwie, istnienie owych *rites* w literaturze i filmie, pozwalają sądzić, że inicjacja jest zjawiskiem nie poddającym

się presji cywilizacji). Będąc trudno uchwytną w społecznościach europejskich doskonale daje się badać w kulturach ludów pierwotnych. Eliade rozróżnia trzy podstawowe rodzaje inicjacji. Najpowszechniejsza jest inicjacja stanowiąca przejście między dzieciństwem a dorosłością. Poddawani jej są wszyscy chłopcy, a obrzęd towarzyszący inicjacji organizowany jest jednocześnie dla całej grupy nowicjuszy. Rytuał ten jest niezbędnym warunkiem pełnego (dorosłego) udziału w życiu wspólnoty.

Druga odmiana rytów inicjacyjnych związana jest z tajnymi stowarzyszeniami. Misteryjny charakter inicjacji polegać ma, między innymi, na indywidualnym przechodzeniu przez wtajemniczenie. Każdy kandydat przechodzi odpowiednie próby, po czym zostaje wtajemniczony w zazdrośnie skrywane tajemnice bractwa. W tej kategorii (choć tak naprawdę, na pograniczu tej i poprzedniej) lokuje się inicjacja dojrzałościowa dziewcząt. Z racji zależności dziewczęcej inicjacji od płodnościowych aspektów życia dorosłej kobiety, sama inicjacja siłą rzeczy musi być indywidualna, a tajemnica związana z dawaniem życia czyni z dorosłych (=płodnych) kobiet członkinie grupy wybranych, a stąd już blisko do tajnego stowarzyszenia.

Trzeci rodzaj inicjacji stanowią ryty związane z doświadczeniem mistycznym, z którym mamy do czynienia np. w szamanizmie. Szamanizm jako odrębne zjawisko religijne zostało przez Eliadego wyczerpująco omówione w jego książce *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy* (przełożył Krzysztof Kocjan, PWN, Warszawa 1994), podczas gdy w *Inicjacjach* jedynie pobieżnie zasygnalizowane.

Eliade wykłada strukturę, jaka zawsze istnieje w inicjacji, bez względu na to, do jakiego typu należy. Według tego schematu zawsze mamy do czynienia z wyłączeniem kandydata z jego poprzedniego środowiska (np. wyjęcie syna spod opieki matki), z symboliczną śmiercią (np. wyprowadzenie na pustkowie, zamknięcie w ciemnościach), próbami charakteru (np. zadawanie ran i bolesnych deprywacji), przekazywaniem wiedzy (np. tajemnic stowarzyszenia lub mitów plemiennych) i z uznaniem kandydata za członka nowej wspólnoty (np. prawo do małżeństwa i bycia wojownikiem).

Wielki dorobek Eliadego scharakteryzować można podkreślając decydujące znaczenie dwóch idei przez niego opracowanych. Obie są obecne w *Inicjacjach*. Po pierwsze teologia *sacrum*, czyli uznanie istnienia pod różnymi postaciami świętości, która organizuje całość ludzkiej działalności religijnej. Po drugie „mit wiecznego powrotu" (taki tytuł nosi niedawno wydana po polsku książka Eliadego; przełożył również Krzysztof Kocjan, Wydawnictwo „KR", Warszawa 1998), czyli rytualne oczyszczanie świata poprzez odtwarzanie kosmogonii. Ponowne narodziny świata mają swój inicjacyjny odpowiednik w powtórnych narodzinach. Nowicjusz przechodząc przez śmierć, rodzi się na nowo jako inny człowiek.

Inicjacje dla kogoś, kto czytał tegoż autora *Traktat o historii religii* (wyd. I Warszawa 1966; wyd. II Łódź 1993), wyżej wspomniany *Szamanizm*

i chociaż przejrzał trzy tomy *Historii wierzeń i idei religijnych* (Warszawa t.I 1988, t.II 1994, t.III 1995) są książką, która już przy pierwszej lekturze wydaje się znajoma. Niewiele tu materiału nowego, a skrótowe ujęcie pozostawia niedosyt biorąc pod uwagę ogólnie znane kompetencje autora.

Łukasz Niesiołowski-Spanò

Peter Berresford E l l i s, *Druidzi*, tłum. Piotr Stelmaszczyk, Wydawnictwo „Cyklady", Warszawa 1998, ss. 239.

Druidzi już dawno włączeni zostali do łańcucha depozytariuszy wielkiej tradycji ezoterycznej. Również wolnomularze – co najmniej od chwili opublikowania drugiego wydania konstytucji Andersona – uważają druidów za swoich poprzedników. O druidach pisał Hutchinson, Paine, Faber, Higgins, Olivier i wielu pomniejszych autorów masońskich. Albert Mackey w swej klasycznej *The History of Freemasonry*, w której omawia blisko pięćdziesiąt starszych i nowszych teorii na temat początków sztuki królewskiej, rezerwuje osobny rozdział dla interesującej nas kwestii. Także drugi znakomity wolnomularski erudyta żyjący w wieku XIX–tym, Arthur Waite, wprowadził druidów do swej *New Encyclopedia of Freemasonry*.

Praca Ellisa, mimo zamieszczonego w niej rozdziału o nowożytnej druidomanii, nie propaguje tego rodzaju fascynacji. Autor jest zwolennikiem dwóch tez, nader przyziemnych i zdroworozsądkowych w porównaniu z pomysłami cytowanych wyżej autorów. Druidzi, zdaniem Ellisa, nie byli więc zakonem wtajemniczonych. Jako kapłani, prawnicy, historycy, poeci i ewentualnie wróżbici stanowili warstwę nieco anachronicznie przez brytyjskiego historyka nazywaną „celtycką inteligencją". Po drugie nie jest prawdą, że zostali wymordowani przez Rzymian. Autor książki przekonuje, że druidzi ulegli stopniowej romanizacji przekształcając się w gallo–rzymską elitę lokalną (jako przykład Ellis podaje późnoantycznego poetę i dostojnika, Auzoniusza). Jednak nie trzeba koniecznie podzielać obu tych tez, by czerpać przyjemność z lektury *Druidów*. Wystarczy wspomnieć, że autor omawia pochodzenie druidów i druidek (u Celtów pozycja kobiet była bardzo silna!), ich wizerunek w oczach współczesnych; rekonstruuje druidyczną religię, obrządki i mądrość, tę ostatnią wszechstronnie rozpatrując w dziesięciu podrozdziałach (szkoły druidów, księgi druidów, druidzi jako filozofowie, sędziowie, historycy, poeci i muzycy, lekarze, wróżbici, astronomowie i astrolodzy, magowie). Zważywszy na ilość i zawartość źródeł, którymi dysponujemy, dokładność autora uznać wypada za imponującą.

Michał Otorowski

Micha B r u m l i k, *Gnostycy. Marzenie o samozbawieniu człowieka*, tłum. Światosław Florian Nowicki, Ivonna Nowicka, „Uraeus", Gdynia 1999, ss. 327.

Wydano u nas już kilka przekładów prac dotyczących gnozy i gnostycyzmu. Autorzy tych prac reprezentowali różne poglądy na przedstawianą przez siebie problematykę. Jedni, jak Hans Jonas, interpretowali gnozę i gnostycyzm z pozycji egzystencjalnej; inni, jak Kurt Rudolph, z pozycji protestanckich; jeszcze inni, jak Gilles Quispel, z pozycji psychologii analitycznej Carla Gustawa Junga. Nie można tu nie wspomnieć rozsianych po różnych czasopismach prac najwybitniejszego polskiego, katolickiego znawcy gnostycyzmu księdza profesora Wincentego Myszora, którego główne zasługi upatrujemy wszakże w jego bogatym dorobku przekładowym.

Książka *Gnostycy* prezentuje punkt widzenia, który można by nazwać nieoficjalnym stanowiskiem myśli żydowskiej w odniesieniu do gnozy i gnostycyzmu. Praca Brumlika stanowi szeroką panoramę historii tego ruchu ezoteryczno–religijnego od starożytności po nasze czasy. Znajdujemy w niej nie tylko prezentację takich wielkich gnostyków starożytnych jak Szymon Mag, Bazylides, Walentyn czy Mani; omówienie średniowiecznych i nowożytnych form gnostycyzmu, np. katarów, czy Różokrzyżowców, lecz także takich postaci jak Rudolf Steiner, twórca antropozofii i wielki psycholog szwajcarski Carl Gustaw Jung.

Spiritus movens zainteresowania Brumlika gnozą i gnostycyzmem zdaje się być obsesja antysemityzmu, oczywista w epoce po holokauście. U autora znajdujemy tedy całkiem zrozumiałą wrażliwość na (rzekome lub fałszywie pojęte) antysemityzmy gnostyków. To prawda, bywali oni antyjudaistami, ale niekoniecznie antysemitami: przecież wielu z nich było Żydami. Tymczasem dla Brumlika wszyscy gnostycy to antysemici. Jest wśród nich tylko jeden wyjątek, niezupełnie zrozumiały. Jest nim Rudolf Steiner (dodajmy z myślą o naszych paranoidalnych nacjonalistach, że Steiner n i e był Żydem).

Tyle o ideologii książki. Jak obsesja tego rodzaju może i musi wykrzywić naukowy obraz prezentowanego tematu, nie musimy nikomu tłumaczyć. Merytorycznie warto jeszcze dodać, że praca Brumlika aż roi się od błędów. Zasłużone na polskim rynku wydawnictwo „Uraeus" popełniło tym razem przykrą gafę, jeśli się pomyśli, ile świetnych prac poświęconych gnostycyzmowi czeka jeszcze na przyswojenie naszej literaturze przedmiotu.

Jerzy Prokopiuk

Roman B u g a j, *Hermetyzm*, Wydawnictwo „Orion", Warszawa 1998, tom I ss. 296, tom II ss. 282.

Pionierskiej na naszym rynku wydawniczym pracy Romana Bugaja nie trzeba chyba przypominać czytelnikom. Obecnie ukazało się jej drugie, poprawione i rozszerzone wydanie. Najważniejszym dodatkiem, który należy odnotować, jest przedostatni rozdział, poświęcony dziejom alchemii w Polsce pod panowaniem Stanisława Augusta, drukowany uprzednio jako osobny artykuł na łamach kwartalnika „Analecta" (Roman Bugaj, *Hermetyzm w Polsce doby stanisławowskiej*, w: „Analecta" 1993 nr 2, s. 155 – 219). Z przykrością trzeba też ostrzec potencjalnych nabywców książki przed niezbyt wyraźnym drukiem i fatalną jakością reprodukowanych ilustracji, które w dodatku zostały dość niechlujnie rozmieszczone w tekście.

Michał Otorowski

Stanisław G u l i ń s k i, *Alewizm i bektaszyzm. Historia i rytuał*, Zakład Wydawniczy „Nomos", Kraków 1999, ss. 156

Pojawienie się na naszym rynku pierwszej publikacji poświęconej bractwu *Bektaszi* i powiązanej z nim ludowej „herezji" tureckiej – alewizmowi musi cieszyć. Autor jest turkologiem i doktorantem Instytutu Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, książka zaś stanowi rozszerzoną wersję jego pracy magisterskiej z 1997 roku.

Specyficzna wersja islamu, którą się tu zajmuje, łączy w sobie elementy starych wierzeń ludów tureckich, szamanizmu, chrześcijaństwa i szyickiej wersji islamu w jej skrajnej postaci. „Azja Mniejsza jest *par excellence* ziemią mistycznego entuzjazmu – pisał Fernand Braudel – Towarzyszą tam sobie wojna i religia, mnożą się bractwa wojskowe (...) Takim źródłom państwo osmańskie zawdzięcza swoje pierwsze wzloty, swoje podstawy i swoją pozycję". Trzynasty wiek w Anatolii to okres ogromnego zamętu politycznego oraz czasy rozkwitu religijności opartej „na mistycyzmie i tajemnym braterstwie". Niewiele o nich tak naprawdę wiadomo. Wraz z kolejnymi migracjami z Azji Środkowej do Anatolii docierali derwisze i święci mężowie, swymi „cudami" zdobywali ogromny mir wśród prostych chłopów z chrześcijańsko–muzułmańskiego pogranicza. Niewiele pewnego da się powiedzieć o życiu Haciego Bektaşa Veli, „założyciela" bractwa. Sami bektaszyci streszczają jego życiorys w czterech sentencjach, których wartości liczbowe odpowiadać mają faktom z życia świętego. Autor w sposób przekonujący analizuje wszystkie wzmianki historyczne dotyczące postaci Haci Bektaşa i jego następców oraz rozwoju samego bractwa i jego związków z korpusem janczarów. Niezwykle cenne są uwagi na temat oddziaływania

na bektaszyzm w jego początkowej fazie hurufizmu – kabalistycznego systemu wierzeń opartego na kluczu numerologicznym do odczytywania ukrytych znaczeń w tekście Koranu, silnie zabarwionego przy tym panteizmem i antropolatrią.

Przełomowym momentem w historii bractwa był rok 1826, kiedy to sułtan Mahmud II dokonał eksterminacji korpusu janczarów i czołowych przywódców bektaszyckich. Odtąd bractwo schodzi do całkowitego podziemia, a jego członkowie zaczynają praktykować starą szyicką zasadę ukrywania swoich przekonań religijnych w obliczu zagrożenia. Nie był to jednak koniec bektaszyzmu. Wręcz przeciwnie. Bractwo, działając w podziemiu, zdobywa wpływy w kręgach władzy. I tu zaczynają się dla czytelników „Ars Regii" najciekawsze fragmenty książki poświęcone związkom bektaszytów z dynamicznie rozwijającą się w Imperium Osmańskim po wojnie krymskiej masonerią. „Bektaszyci cieszyli się poparciem wolnomularzy, z którymi dzielili przecież wiele poglądów wyrażających się w umiłowaniu wolności, nonkonformizmie obyczajowym i religijnym. Rytuały bractwa i obrządki masońskie wykazują wiele zaskakujących podobieństw (...) Bektaszyci często twierdzą, iż wolnomularze zapożyczyli te elementy z ich tradycji" – pisze autor. Warto tu przypomnieć, że wybitni przedstawiciele ruchu młodoosmańskiego, jak Namik Kemal, Abdülhak Hamid i Talaat Paşa łączyli bektaszyzm z wolnomularstwem. Ale historyk nie ma tu łatwego zadania. „Niestety, ten niezwykle interesujący okres w historii bractwa jest wyjątkowo słabo udokumentowany – twierdzi Guliński – Bektaszyci, nauczeni smutnym doświadczeniem, nawet wtedy gdy posiadali nieformalne poparcie dworu i masonów, nigdy nie rezygnowali z zasad konspiracji..." Zachowywać musieli ją także po 1925 roku, kiedy to laicka Republika Turecka Atatürka zakazała działalności wszystkich bractw religijnych. Ojczyzną bektaszyzmu stanie się odtąd Albania. Odgrywał on tam znaczącą rolę w życiu politycznym, a przedwojenna konstytucja albańska uznawała bektaszyzm za jedną z oficjalnych religii kraju. Tragedia zacznie się oczywiście wraz z przejęciem władzy przez komunistów.

Tyle o historii. Dalej mamy do czynienia z niemniej interesującym materiałem etnograficznym. Autor opisuje ważniejsze rytuały, w których uczestniczył podczas swego pobytu w Mannheim pośród alewickiej diaspory. Wydaje się jednak, że zbyt pochopnie przenosi on spostrzeżenia dotyczące środowisk emigracyjnych na całą społeczność. „Spotykając alewitę można mieć pewność, że jest sympatykiem lewicy". Tak, ale w latach siedemdziesiątych... Po roku 1980 wśród tureckich alewitów daje się zaobserwować pewien zanik sympatii lewicowych. Inteligencja alewicka na nowo definiuje swoje religijne korzenie. Alewizm staje się „tureckim" islamem, bardziej „tolerancyjnym", „egalitarnym" i „postępowym" od tego „zwykłego", arabskiego. Dochodzi do zbliżenia z kurdyjską PKK, nie dla jej komunizmu, ale „kurdyjskości" – soli w oku państwa tureckiego. Laicka

Turcja przynosi bowiem prawie same rozczarowania i jednym, i drugim. Masakry z 1980 i 1993, ze współudziałem tureckiej policji to tragiczne potwierdzenie niepowodzenia koncepcji świeckiego narodu tureckiego. Przynależność religijna odgrywa nadal w Turcji ważną rolę. Cały czas niedobrze jest być „heretykiem". Alewici zaczynają postrzegać siebie jako osobny „naród". Tradycyjne życie religijne nie zanika jednak zupełnie, jak chce autor. Niewielu już można spotkać przedstawicieli dziedzicznej kasty „kapłańskiej" alewitów – to prawda. Materiał antropologiczny wskazuje raczej na powstawanie pewnego typu religijności „spontanicznej", bardziej prywatnej, rodzinnej.

Niewielka książka Gulińskiego jest z pewnością bardzo wartościową pozycją dla każdego zainteresowanego ezoterycznym islamem, islamem bractw, tajemnicy i mistyki. Autor sięga do mało znanej u nas literatury przedmiotu w języku tureckim. To ważne. Oby więcej takich prac na naszym rynku!

Jerzy Rohoziński

Roland E d i g h o f f e r, *Różokrzyżowcy*, tłum. Katarzyna Marczewska, Oficyna Wydawnicza „Volumen", Warszawa 1998, ss. 214.

Zasłużona w propagowaniu francuskiej humanistyki Oficyna Wydawnicza „Volumen" rozpoczęła w roku 1998 publikację książek ze znanej na całym świecie serii „Que sais – je?", nadając polskiej edycji nazwę „alfa omega". Jako pierwsza – co należy odnotować z zadowoleniem – ogłoszona została praca Rolanda Edighoffera *Różokrzyżowcy*. Książka ta zasługuje na rekomendację z wielu powodów. Po pierwsze dlatego, że autorowi udało się uniknąć – częstego w wypadku opracowań pisanych dla najszerszego grona czytelników – infantylizowania wykładu. Po drugie, monografia Edighoffera może służyć zarówno jako wprowadzenie, jak i repetytorium, w pełni zasługując na miano „książki dla studenta i dla docenta" (by użyć formuły ukutej niegdyś przez profesor Ewę Wipszycką). Po trzecie wreszcie, *Różokrzyżowcy* są pierwszą tego rodzaju monografią bractwa w języku polskim.

Kilka słów o samej książce. W części pierwszej streszczone zostały fundamentalne teksty Różokrzyżowców: *Fama, Confessio,* i *Chymische Hochzeit;* omówiono również pokrótce wrażenie, jakie wywarła w ważniejszych państwach Europy ich publikacja oraz kwestię autorstwa tych utworów i genezy całego ruchu. Część druga zawiera zarys mitycznych dziejów bractwa. Pod tym nieco mylącym określeniem kryją się nie tylko rozdziały poświęcone legendarnym przodkom i prekursorom. W części drugiej

tycznych – rozmowa z prof. A. Nowickm o filozofii masonerii, do której wrócimy przy okazji recenzowania książki Profesora poświęconej temu zagadnieniu.

Michał Otorowski

Jan D o k t ó r , *Śladami mesjasza-apostaty. Żydowskie ruchy mesjańskie w XVII i XVIII wieku a problem konwersji* (Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej), Wrocław 1998, ss. 275.

Autor należy w Polsce do pionierów badań nad ezoteryką i mistyką żydowską epoki nowożytnej[1]; nie mając zbyt wielu naukowych mistrzów na gruncie rodzimym, za swego duchowego przewodnika obrał wielkiego badacza kabały i mistyki żydowskiej – Gershoma Scholema. Publikowanym w kilku językach w latach czterdziestych, pięćdziesiątych i sześćdziesiątych pracom Scholema zawdzięcza sporo ze swego warsztatu badawczego. W większości poruszanych przez siebie kwestii wychodzi również od ustaleń wielkiego historyka idei, niejednokrotnie ustalenia te uzupełniając i korygując. Żałować jedynie należy, że prace Jana Doktóra nie wychodzą poza merytoryczny krąg zakreślony przez Scholema. Jako historyk idei – w rozumieniu tej szkoły nadanej przez Arthura O. Lovejoy'a – miał Scholem szerokie zainteresowania, odkrył, zinterpretował i przybliżył historiografii olbrzymi materiał źródłowy, ale nie wykorzystał (gdyż wykorzystać nie był w stanie) wszystkich możliwości interpretacyjnych tkwiących w tym materiale, zwłaszcza jeśli idzie o historie społeczną i gospodarczą oraz historię kultury. To samo można powiedzieć o omawianej tu książce.

Na książkę Jana Doktóra składa się systematyczny wykład dziejów żydowskiego mesjanizmu, począwszy od wystąpienia tureckiego poddanego, Sabbataja Cwi (1626–1676) w 1665 roku. W rozdziale II Autor analizuje treść pierwotnego przesłania Sabbata Cwi na podstawie późniejszych przekazów i tekstów autorstwa Natana z Gazy oraz innych wyznawców doktryny domniemanego Mesjasza. Podejmuje m.in. interesującą próbę teologicznego wyjaśnienia konwersji, rozpatruje problem konwersji – na islam, później na chrześcijaństwo – w kategorii „oczyszczenia" (rozdział IV). Wskazuje, iż w pierwotnym ujęciu powód, dla którego Żydzi mieli przejść na islam był pozytywny: „Bóg porzucił judaizm i za swój nowy lud uznał muzułmanów. Niemniej – dodaje Autor – prawdziwa wiara miała naturę duchową i można ją było żywić w każdej religii" (s.93) . Z czasem w pismach sabbatajczyków narastały tendencje antynomijne, aby przybrać skrajną formę w pismach Jakuba Kerido: „prawo religijne, *halacha*, przedstawione zostało jako główna przeszkoda na drodze do Boga" (*ibidem*). Zniszczenie starej Tory miało stać się przesłanką otrzymania nowej Tory.

W rozdziałach V–VII Jan Doktór podejmuje problem ewolucji mesjanizmu od momentu, kiedy okazało się, że masowa konwersja na islam pod nowym przywództwem (Jakuba Kerido, zm. ok. 1697) również nie przyniosła zbawienia. Część konwertytów ogłosiła w 1702 roku, że następcą Sabbataja Cwi jest nie Kerido, ale Baruchja Ruso (1677–1720). Z rekonstrukcji dokonanej przez Autora wynika, że Baruchja był „najbardziej tajemniczą i zarazem fascynującą postacią ruchu sabbataistycznego" (s. 102) . Baruchjo, który nie pozostawił po sobie żadnych pism, w świetle tej rekonstrukcji „istotnie zmodyfikował i rozwinął mesjańską doktrynę. [...] Frankiści uważali Sabbataja za »pana i króla«, podczas gdy Baruchja był już nazywany bogiem, a kolejne, trzecie wcielenie mesjańskie, Jakub Frank miał być »wcieloną doskonałością«" (s. 102 n.). Za przywództwa Baruchja – dowiadujemy się z rozdziału V.2 – kolejnym etapem drogi ku nowej Torze okazało się chrześcijaństwo. Z pism przeciwników i późniejszych już relacji sabbataistycznych dowiadujemy się o zwrocie islamskich konwertytów ku chrześcijaństwu. Zwrot ten – jak wykazuje Jan Doktór – nie oznaczał przecież całkowitego odrzucenia islamu „jako minionego etapu, jako pustej skorupy". „Baruchja głosił, że wszystkie religie uznające autorytet Biblii, a więc judaizm, chrześcijaństwo i islam, zawierają w sobie ziarna objawienia" (s. 106).

Rekonstruowane przez Autora poglądy żydowskiego ezoteryka żywo przypominają rozwijaną w tym samym czasie na Zachodzie koncepcję „religii naturalnej". Szkoda, że przy tej okazji Jan Doktór nie pokusił się o próbę komparatystyki i wyjaśnienia owych – być może tylko zewnętrznych – podobieństw. Przez „religię naturalną" rozumiano w XVIII wieku wspólny pień wszystkich religii pozytywnych, rodzaj „prareligii", a więc treść objawienia „pierwotnego", udzielonego Adamowi (A. O. Lovejoy, *Nature*). W środowisku wolnomularzy angielskich, które wywarło znaczący wpływ na całą myśl Zachodu, ową religię określano jako taką, „co do której zgadzają się wszyscy ludzie" (*Religion in which all Men agree* – por. J. Anderson, *The Constitutions of the Free-Masons*, 1723, s. 86)

Próby porównania wczesnooświeceniowych idei czy też „konceptów" z doktrynami sabbataistów wydają się tym bardziej uzasadnione, że – jak czytamy w rozdziale X – również późniejsze fluktuacje żydowskiego mesjanizmu korespondowały z poszukiwaniami chrześcijańskich ezoteryków i heterodoksów, dążących do syntezy judaizmu i chrześcijaństwa na gruncie żydowskiej kabały (s. 215). Poszukiwania te zainicjował już Pico della Mirandola (1463–1494), który sądził, że poprzez kabałę dotrzeć można do najstarszej, p i e r w o t n e j r e l i g i i – tak jak dzięki znajomości języka hebrajskiego miał nadzieję poznać p r a j ę z y k, którym ludzkość posługiwała się przed zbudowaniem wieży Babel (por. rozprawy na ten temat E. Cassirera, G. Scholema i H. Greive'a).

Przypomnijmy kolejną okoliczność z zakresu historii idei, która nie znalazła się w polu widzenia Autora. 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 (Johann Tritheim czyli Trithemius, 1462–1516; Johannes Reuchlin, 1455–1522; Agrippa z Nettesheimu, 1487–1533). W protestanckiej części Niemiec, konkretnie w Saksonii, gdzie ścierały się wpływy kilku różnych tradycji religijnych, w tym impulsów idących od strony Rzeczypospolitej, powstać mogła tak unikalna w skali Europy organizacja jak Institutum Judaicum w Halle, która przez trzydzieści lat, do śmierci swego założyciela Johanna Heiricha Callenberga w 1760 r., prowadziła działalność misyjną wśród sabbatyjczyków. Tłumaczyć to może – przynajmniej po części – fakt, że właśnie na gruncie niemieckim doszło w XVIII wieku do syntezy tradycji teologicznych żydowskich i chrześcjańskich. Dokonała się ona w pierwszym rzędzie na gruncie wolnomularstwa spekulatywnego o ezoterycznej, religijnej orientacji. Jan Doktór pisze na stronie 215 o fakcie wstąpienia do loży „Braci Azjatyckich" jednego z konwertytów frankistowskich, Tomasa von Schonfeld (przed chrztem Mosze Dobruszki); wspomina również o udostępnieniu członkom loży tekstów kabalistycznych i sabbataistycznych. Historyczne znaczenie chrześcijańskiej i hebrajskiej 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.

Cytowany przez Jana Doktóra, trudno dostępny i mało znany artykuł Gershoma Scholema pt. *Ein verschollener jüdischer Mystiker*, opublikowany w 1962 roku, przynosi nie tylko mistrzowską interpretację judeo–chrześcijańskiego synkretyzmu zrodzonego na gruncie doktryny aktywnego od 1781 roku zakonu „Braci Azjatyckich", ale i wskazuje na paralele z nauką francuskich illuminatów. Rezygnacja Jana Doktóra z podjęcia tych i innych wątków komparatystycznych, pojawiających się w cytowanych przez niego pracach Scholema i innych badaczy, podyktowana została zapewne chęcią utrzymania przedmiotowej i warsztatowej dyscypliny. Obraz żydowskich ruchów mesjańskich nie zyskał jednak niezbędnej głębi; dyscyplina historii idei, uprawiana przez Jana Doktóra zajmuje się wszak „wędrówkami konceptów". W pracy Jana Doktóra wędrówka ta ma charakter ściśle liniowy: odbywa się w czasie, rzadko w etnicznej, społecznej i politycznej przestrzeni. Także ostatni, polityczny wymiar ruchów mesjańskich ma istotne znaczenie w przypadku poddanych tureckich, polskich i niemieckich, uwikłanych – czy tego chcieli czy nie – tak w wewnętrzną jak i międzynarodową politykę (wystarczy wspomnieć jedynie plany dyplomacji papieskiej, jeśli idzie o frankizm). Jak wielkie znaczenie w przypadku ruchów o charakterze ezoterycznym i mesjańskim mogą mieć uwarunkowania natury politycznej pokazuje z jednej strony przykład niemieckich różokrzyżowców, uwikłanych

w antyhabsburskie plany książąt Rzeszy (Fr. Yates *The Rosicrucian Enlightenment*, 1972), z drugiej zaś głośny przykład wyznawców Andrzeja Towiańskiego i samego Adama Mickiewicza (K. Rutkowski *Stos dla Adama albo kacerze i kapłani. Studium [...] o sporze zmartwychwstańców z towiańczykami*, 1994).

Przedstawione tu przeze mnie uwagi do książki Jana Doktóra są uwagami historyka idei czy też mentalności (a nie historyka myśli religijnej), którego interesować muszą wszystkie społeczne uwarunkowania i implikacje badanych przez niego wyobrażeń o świecie („konceptów"). Niżej podpisany zdaje sobie doskonale sprawę z faktu, że dyscypliny ściśle filozoficzne rządzą się innymi prawami, podlegają również innym rygorom warsztatowym. *Śladami mesjasza-apostaty* traktować jednak należy jako pracę r ó w n i e ż ś c i ś l e h i s t o r y c z n ą.

Podjęty przez Jana Doktóra temat należy do szczególnie trudnych merytorycznie i warsztatowo (także z punktu widzenia tradycji judaistycznych); mimo to Autorowi udało się przedstawić wykład łatwy w odbiorze. Zwrócić wypada w tym miejscu uwagę na tzw. bariery ezoteryczne, o których Doktór pisze szerzej we wstępie (s. 19–21) oraz o panującej wokół problemu żydowskich konwersji „zmowie milczenia" (s. 21–26). O sabbataizmie autorzy rabinaccy pisali niewiele i ostrożnie, zalecali dyskrecje i przechodzenie do porządku dziennego w obawie przed zaognianiem sporów i prowokowaniem nowych konwersji. „Jeszcze większa cisza na temat sabbataizmu – stwierdza Autor – zapanowała po śmierci Sabbataja Cwi w piśmiennictwie nieżydowskim. Po zejściu mesjańskiego ruchu do podziemia chrześcijańska Europa przez pół wieku zdawała się nie wiedzieć o jego dalszym istnieniu. Kolejne kampanie mesjańskie roku 1706 i 1725 przeszły w Europie bez echa" (s.24). Późniejsza działalność misyjna protestanckiego Institutum Judaicum w Halle przyniosła, co prawda, obfity plon rękopiśmienny (m.in. w postaci dzienników misjonarzy publikowanych na bieżąco), ale jego forma zniechęcała skutecznie kilka pokoleń historyków. „Wszystkie nazwy krajów i miejscowości, a także nazwiska rozmówców są zaszyfrowane. Poza tym porównanie ich z zachowanymi w archiwum Frankische Stiftung w Halle nielicznymi oryginałami dzienników dowodzi, że publikowane fragmenty były cenzurowane i dobierane pod kątem propagandowym. Wzmianki o synkretycznej doktrynie, która przybliżyła sabbatajczyków do chrześcijaństwa [wydawca] uznał za sprzeczne z propagowanym przez Instytut obrazem żydowskich konwertytów i starannie pomijał (s. 24n.)". Równie ostrożni w opisywaniu ruchów mesjańskich byli duchowni katoliccy, którzy w latach 1756–1760 zajmowali się najbardziej głośnym odłamem sabbataizmu – frankistami. W tej sytuacji zadanie Autora polegało na pracochłonnym układaniu niezwykle rozproszonych tekstów hebrajskich, polskich i niemieckich w pewną logiczną całość, po uprzednim poddaniu krytyce ich – nierzadko niewielkiej – wiarygodności.

Piszący te słowa nie będąc specjalistą w dziedzinie nowożytnej ezoteryki żydowskiej nie jest w stanie kompetentnie ocenić olbrzymiego – jak sądzi – heurystycznego wysiłku Jana Doktóra. Jedynie przez analogię do problematyki ezoteryzmu wolnomularskiego stwierdzić może, że mamy tu do czynienia z najwyższym stopniem interpretacyjnych trudności. Historia historiografii pokazuje – na przykładzie badań nad wolnomularstwem – jak wielu badaczy uległo zwodniczemu głosowi ezoterycznych syren. Problem „świętego oszustwa", z którym uporać się musiał Jan Doktór, problem piętrowych nieraz mistyfikacji i intelektualnych, zamierzonych prowokacji jest na równi wyzwaniem dla historyka kabały, żydowskich ruchów religijnych i historyka idei oraz ruchu wolnomularskiego.

Lektura książki Jana Doktóra (skądinąd wręcz pasjonująca!) pozostawia pewien niedosyt w przypadku problematyki wykraczającej poza przedmiot główny. Nie chodzi mi tylko o to, że jako laik (a do takich należy przecież przytłaczająca większość czytelników *Mesjasza–Apostaty*) pragnąłbym dowiedzieć się czegoś więcej o warunkach życia żydowskiej diaspory na terenie Imperium Osmańskiego czy w Rzeszy Niemieckiej. Jako historyk upomniałbym się o różnorodne wnioski płynące z historii żydowskiego mesjanizmu w XVII i XVIII. Przecież właśnie problem konwersji, wyeksponowany w strukturze książki, a także w jej tytule, stanowi intelektualny pomost pomiędzy zamkniętym i niezrozumiałym dla wyznawców innych religii światem żydowskiej religijności i jego chrześcijańskim i mahometańskim otoczeniem. Konwersje chrześcijańskie, w tym protestanckie, były – jak wynika z pracy Jana Doktóra – stosunkowo nieliczne, miały przecież swoją logikę i dynamikę nie tylko wewnętrzną. Zależały od skomplikowanego splotu zewnętrznych – kulturowych, społecznych i politycznych – okoliczności. Tak więc otrzymaliśmy wartościową pracę na temat specyficznych form żydowskiej religijności; niestety mało dowiadując się o jakże ważnym z kulturotwórczego punktu widzenia pograniczu cywilizacji islamu, chrześcijaństwa i judaizmu. Pogranicze to przebiegało w epoce nowożytnej przez prowincje tureckie, kraje Rzeczypospolitej polsko–litewskiej, ulegając zatarciu na terenie Rzeszy Niemieckiej, gdzie procesy asymilacji Żydów w chrześcijańskim środowisku postępowały szybko – także z przyczyny zamierzonej polityki władz państwowych (Prusy Fryderyka II, Austria czasów Józefa II).

Praca Jana Doktóra być może zapowiada u nas renesans rodzaju badań dość do tej pory zaniedbanych; wzbudzi na pewno zainteresowanie krytyki naukowej. Chętnie też sięgnie po nią czytelnik poszukujący rzetelnej i – jak dotąd prawie niedostępnej – informacji na temat żydowskich konwersji epoki nowożytnej. Wokół nich zrodziły się nie tylko sprzeczne opinie, lecz także legendy. Dobrze, że rzucono na nie snop silnego światła.

Tadeusz Cegielski

PRZYPISY

[1] *Jakub Frank i jego nauka na tle kryzysu religijnej tradycji osiemnastowiecznego żydostwa polskiego* (1991), wersja pracy doktorskiej; *Jacob Frank und sein messianische Reich* (artykuł z 1994 r.); *Judenmission und Messianismus in Polen* (artykuł opublikowany w 1995 r.); *Dysputa żydowsko–chrześcijańska na dworze hanowerskim 1711* (1995); *Frankizm*, w: *Ruchy pogranicza religii i nauki jako zjawisko socjopsychologiczne* , t. 5 (1996); *Jakub Frank, a Jewish Heresiarch and his Messianic Doctrine* (artykuł z 1997). W ostatnich trzech, czterech latach Jan Doktór podjął temat wcześniejszych przejawów żydoskiego mesjanizmu, a szczególnie ruchu zainicjowanego przez Sabbataja Cwi: *Dysputa żydowsko–chrześcijańska na dworze hanowerskim 1711* (1995); *Kryptochiliasten und Kryptosabbatianer. Eine verborgene Seite der Halleschen Missionarstatigkeit* (artykuł); *Konwersje wyznawców Sabbataja Cwi w niemieckim kosciele ewangelickim*, w: *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich* (1997); *Na tropach żydowskich kryptochrześcijan. Dzienniki misjonarzy z Institutum Judaicum w Halle* (1999). Kontynuację tej problematyki stanowią pierwsze rozdziały omawianej powyżej pracy *Śladami mesjasza–apostaty*.

Jerzy Prokopiuk, *Labirynty herezji*, „Muza" SA, Warszawa 1999, ss. 316.

Już sam tytuł zdaje się sugerować czytelnikowi, że zadanie przed nim niełatwe: ma on przejść labiryntami idei nieortodoksyjnych. I rzeczywiście, rozmaitość tych propozycji światopoglądowych jest wielka, gdyż mamy tu: historyczny już gnostycyzm, hermetyzm, manicheizm i kataryzm, współczesną antropozofię i nauki mędrców różnych religii, a na przyszłość – paradygmat wyobraźni. Nie sposób nawet krótko omówić każdej z nich (nie wyręczajmy wszak autora!), postarajmy się natomiast odnaleźć nić Ariadny, która przeprowadzi nas przez te labirynty duchowej wiedzy i doświadczenia.

Rdzeniem wszystkich wspomnianych koncepcji, a jednocześnie *leitmotivem* rozważań Jerzego Prokopiuka jest tradycja gnostyczna. Przymiotnik ten pochodzi od słowa „gnoza", które oznacza wiedzę, poznanie uzyskane przez gnostyka. Wiedza ta to nie erudycyjne poznanie, lecz objawienie, metafizyczne przeżycie, które uświadamia poznającemu prawdziwą kondycję człowieka i świata, przyczyny takiego stanu rzeczy, i pokazuje trudną perspektywę zbawienia. Przeciwieństwem takiej wiedzy (gr. *gnosis*) jest wiara (gr. *pistis*). O ile w gnozie historycznej aktywnym, poznającym, zbawianym i zbawiającym elementem człowieka jest jego boska cząstka, o tyle w neognozie (czyli w gnozie dzisiejszej i przyszłej) taką rolę zdaje się pełnić świadomość. Inna ważna przemiana, która dokonała się w tradycji gnostycznej, to stosunek do świata. Gnoza antyczna i średniowieczna były zdecydowanie „antyświatowe" i zmierzały jedynie do wyzwolenia z tego świata ciemności i zła drobin jasności i dobra, które zostały tu uwięzione w wyniku kosmicz-

nego pojedynku miedzy tymi przeciwstawnymi siłami. Antropozofia i zasady tworzące paradygmat wyobraźni są „kuświatowe": skłaniają do przemiany tak całości tego świata, jak i jego części. Eskapizm zastąpiony został tu otwartą postawą poznawczą. Najlepszy tego przykład stanowi antropozofia Rudolfa Steinera, będąca nie tylko metodą poznania świata duchowego (jak w „starej", historycznej gnozie), ale także inicjatywą kulturotwórczą, proponującą na przykład oryginalną metodę pedagogiczną czy alternatywne rolnictwo biodynamiczne.

Lekturę zbioru esejów Jerzego Prokopiuka można zatem traktować jako swego rodzaju próbę labiryntu, i tak jak mityczny Tezeusz poddany był niebezpiecznej inicjacji, my musimy odpowiadać wyzwaniom inspiracji światopoglądowej.

Mariusz Dobkowski

Piotr C e g i e l s k i, *Filmowcy w Fartuszkach. Masoneria na ekranie*, Wydawnictwa Fundacji „Historia pro Futuro", Wydawnictwo „Klio", Warszawa 1999, ss. 127.

Piotr Cegielski, znany czytającej publiczności jako wieloletni szwedzki korespondent „Gazety Wyborczej", jest też filmologiem, współpracującym między innymi z miesięcznikiem „Kino". Czytelnicy „Ars Regia" pamiętają jego kroniki skandynawskiego ruchu wolnomularskiego czy też wywiady z osobistościami „sztuki królewskiej" w Szwecji. Na styku zainteresowań dziejami wolnomularstwa, jego przeszłym i współczesnym obliczem ideowym oraz historią światowego kina zrodził się oryginalny pomysł opisania i skomentowania „związków wolnomularstwa i filmu". Tylko na pierwszy rzut oka podobny mariaż wydaje się czymś egzotycznym lub zgoła wymyślonym przez badacza. Podstawową korzyścią, jaka płynie z lektury książki Piotra Cegielskiego, jest świadomość istnienia podobnych związków – i to wielorakiej natury.

„[...] celem, jaki sobie postawiłem – pisze Autor we wstępie – jest zakreślenie obszaru w historii filmu, na który oddziaływało wolnomularstwo lub propaganda antymasońska oraz terenu filmowego, na którym obecni byli wolnomularze. Zadaję sobie również pytanie: czy można mówić o istnieniu takiego gatunku jak film wolnomularski oraz spróbuję opisać tło i mechanizmy powstania kina antymasońskiego" (s. 3). Zanim – w ślad za Autorem – spróbujemy odpowiedzieć na pytanie, czy istnieje gatunek filmu wolnomularskiego, stwierdźmy, że na kartach historii kina odnajdujemy, mało znane, albo dziś już zapomniane „obszary oddziaływania wolnomularstwa". Największym i najważniejszym takim obszarem był bez wątpienia Hollywood;

amerykańska „fabryka snów" w okresie swojej świetności, a więc do końca lat sześćdziesiątych, tworzyła też najliczniejsze na świecie środowisko zawodowe związane z wolnomularstwem. Tamtejsi „filmowcy w fartuszkach", producenci, reżyserzy, scenarzyści, aktorzy, muzycy, powiązani profesjonalnymi, ale i lożowymi nićmi z nowojorskim Brodway'em („drugim prawdziwym gniazdem masonerii") jawnie – jak dowiadujemy się z książki Piotra Cegielskiego – angażowali się w latach dwudziestych w różnorodne akcje społeczne, filantropijne, a także i artystyczne. Prym wiodła pod tym względem „Pacific Lodge" No 233 z Nowego Jorku, która wraz z grupą kalifornijskich wolnomularzy zrzeszonych w „233 Club" – łącznie około 1700 braci z branży filmowej, teatralnej i rozrywkowej – podjęła realizację patriotycznego widowiska *Pegeant of Liberty* z udziałem 2500 aktorów i gigantycznego 1200–osobowego chóru. W widowisku zaprezentowanym ponad sześćdziesięciotysięcznej publiczności 5 lipca 1926 roku w „Los Angeles Coliseum" wystąpiło wielu znanych aktorów Holywoodu – zarazem braci lożowych.

Kwantytatywny opis niewątpliwie naiwnego i – z europejskiego punktu widzenia – sentymentalno–kiczowatego przedsięwzięcia należy do anegdotycznej warstwy pracy – ważnej przecież nie tylko z kronikarskiego punktu widzenia. Masoneria amerykańska – w przeciwieństwie do swej starszej brytyjskiej (i w ogóle kontynentalnej), elitarnej siostry, należy do sfery k u l t u r y m a s o w e j. Jest to wniosek płynący nie tylko z obserwacji zjawisk w rodzaju wyżej opisanych. Niektóre odłamy Zakonu, jak *Shriners* (wielce zresztą zasłużonych na polu filantropii) lub masońskiej „młodzieżówki", De Molay, swoją barwną, również publicznie prezentowaną rytualistyką, teatralnymi przebraniami wpisują się wprost w obyczajowość Amerykanów, rozkochanych w ulicznych paradach i widowiskach. Wspomnę w tym miejscu, powtarzaną co kilkadziesiąt lat w rocznicę urodzin prezydenta Waszyngtona, wielką uroczystość położenia kamienia węgielnego pod gmach Kapitolu. Ma ona – na pamiątkę poświęcenia budowy we wrześniu 1793 r. – obrzędowy charakter wolnomularski. W 1932 roku (dwusetna rocznica urodzin pierwszego prezydenta USA) zgromadziła około 10 tys. gości, w ich liczbie ponad 2 tys. wolnomularzy. Uroczystość położenia kamienia węgielnego Kapitolu (szóstego już) z października 1993 roku transmitowała telewizja dla 750 milionów widzów w obu Amerykach i Europie. Uświetnili ją: prezydenci William J. Clinton, przewodniczący Izby Reprezentantów, Thomas S. Foley, przewodniczący senackich większości i mniejszości (tej drugiej wolnomularz 33° Rytu szkockiego, Bob Dole). Wolnomularskie widowisko dopełniła pięćdziesięciokrotna salwa armatnia, występy Lizy Minelli, chóru uniwersyteckiego Harwarda i orkiestry marynarki wojennej[1].

Obyczajowość, o której mowa, fakt nagłaśniania inicjatyw lożowych przez media, stanowią – w odczuciu recenzenta – kulturowy kontekst dla problematyki książki Piotra Cegielskiego – przynajmniej w jej partiach

dotyczących Stanów Zjednoczonych. Związki amerykańskiej „sztuki królewskiej" z nowoczesną kulturą masową dadzą się wyczytać z niezmiernie bogatego, unikalnego zarazem materiału biograficznego, zgromadzonego przez Autora. Opracowanie wiarygodnego naukowo słownika „filmowców w fartuszkach" nie było jednak zadaniem łatwym. O ile o przynależności lożowej kilku twórców filmowych pisano i mówiono w środowiskach wolnomularskich, (np. o takich sławach, jak Walt Disney, Bob Hope, Clark Gable, Oliver Hardy, Peter Sellers, John Wayne), o tyle o większości artystów i producentów związanych z kinem i *show bussinesem* w ogóle, milczą ogólnodostępne źródła. Autor przypomina, że najpełniejsza (wiarygodna) lista nazwisk, opublikowana we francuskim czasopiśmie „Humanisme" (organ Wielkiego Wschodu Francji) liczyła w 1995 roku tylko 40 pozycji. Słownik zestawiony przez Piotra Cegielskiego zawiera około 150 nazwisk. Uzupełniony o dokumentację dotyczącą filmów (rozdział III) – „masońskich", „antymasońskich", fabularnych i dokumentalnych zawierających wątki wolnomularskie – tworzy największą objętościowo część książki (s. 37–127). Wartość tego materiału wydaje się nieoceniona dla historyka i socjologa kultury. Dla masonologa będzie potwierdzeniem znanego skądinąd faktu o związkach pomiędzy wolnomularstwem i klasą średnią.

Jeszcze bardziej interesująca się wydaje się analityczna część pracy Piotra Cegielskiego. Tworzą ją dwa pierwsze rozdziały zatytułowane *Czy istnieje kino masońskie?* oraz *Kino antymasońskie* (kolejne rozdziały to wzmiankowane tu już listy tytułów i słowniki). Odnosząc się do pierwszej kwestii, autor stwierdza:

> *Na tak postawione pytanie odpowie negatywnie każdy tom historii filmu czy ruchu wolnomularskiego. Dokładniej rzecz biorąc – nie znajdziemy w takich opracowaniach żadnej informacji na ten temat.* [...] *Literaturoznawstwo zna pojęcie masońskiej poezji rytualnej, muzykologia – wolnomularskiej muzyki rytualnej. Istnieje też rytualna masońska architektura i sztuka zdobnicza, ale nie istnieje masońskie kino rytualne, bo w loży, zgodnie z tradycją, nie ma miejsca na filmowe projekcje. Czy dokładniej – do niedawna nie było na nie miejsca* (s. 9).

Autor wyjaśnia w tym miejscu, że technika wideo upowszechniła (przynajmniej w środowisku lożowym) problematykę rytualistyki masońskiej (tak, że tradycjonaliści podnieśli alarm, że technika zacznie wypierać dotychczasowy ceremoniał), ale – dodaje – „chodzi w tym wypadku o rejestrację lub przekaz wideo–telewizyjny, nie aspirujący do miana sztuki" (s.9). Istotniejsze jest dla niego przecież to, że:

> [...] *znaczna część doświadczeń masońskich nie może być wyrażona w pojęciach profańskich. Wolnomularstwo posługuje się własnym ezoterycznym językiem i symboliką, nieprzekładalnymi wprost na język codzienny, poetykę literatury czy kina. Dostępne dla „świato-*

wych" profańskie dzieła wolnomularzy, w tym także filmy, nie mogą być zatem utożsamiane z pracą masonerii. I to niezależnie od tego, że język filmowy bywa często symboliczny (s. 10).

Przyjąwszy podobne założenie, z którym recenzent zgadza się w pełni, Cegielski podejmuje rozważania o filmach noszących „piętno masońskie" (s. 11–12) oraz o „niemasońskich filmach wolnomularzy" (s. 12–13). Oddzielny rozdział to „sprawy masońskie na ekranie". W sposób różny od tego, który wyobrażają sobie przeciwnicy masonerii, najróżniejsze kwestie związane z wolnomularstwem i wolnomularzami bywały tematem filmów, telewizyjnych seriali – choć rzadziej całych utworów. Do wyjątków należy filmowa adaptacja opowiadania Rudyarda Kiplinga (*nota bene* wolnomularza) *Człowiek, który chciał być królem*, w której przynależność do „sztuki królewskiej" dwóch bohaterów–awanturników odgrywa istotną rolę w zawiązaniu i przebiegu przygodowej akcji. Charakteryzując w części słownikowej zrealizowany w 1975 roku film Johna Hustona (wzmiankowanego niekiedy jako wolnomularza) Autor stwierdza, że „sprawy masońskie nie są potraktowane w nim zbyt serio. Szczególnie ironiczny jest wątek nawiązujący do starożytnych korzeni wolnomularstwa, których poszukiwanie jest pasją wielu masonologów" (s. 49). Mimo to film nie ma antywolnomularskiego charakteru, przeciwnie – wszyscy bohaterowie–wolnomularze (łącznie z postacią samego Kiplinga) budzą sympatię widza, nie tylko ze względu na wierność zasadzie braterstwa.

Nie tylko ironiczny, ale satyryczny charakter posiada siedemnasty odcinek *Latającego Cyrku Monty Pythona* poświęcony brytyjskim wolnomularzom. Z przeglądu „spraw masońskich na ekranie" wynika, że dorobek filmowy „wtajemniczonych" jest znacznie skromniejszy od dorobku literackiego. Na gruncie sztuki filmowej nie powstały utwory o randze *Podróży Cyrusa* Andrew Ramsay'a, *Rozmów dla wolnomularzy* czy *Natana Mędrca* Lessinga, *Lat nauki Wilhelma Meistera* Goethego. W tym miejscu przyjdzie mi nie zgodzić się z Autorem, że „dorobek literatury masońskiej rysuje się nader skromnie (s. 17). Przeczy temu już sama lista nazwisk pisarzy, przytoczona przez Cegielskiego – a lista ta jest bardzo niepełna. Brakuje na niej nie tylko twórców najwyższej rangi, takich jak Jan Potocki, autor inicjacyjnego *Rękopisu znalezionego w Saragossie*. Temat wolnomularski, a szczególnie inicjacyjny przewija się przez całą historię literatury popularnej: angielskiej, francuskiej, niemieckiej czy polskiej. Zapomniany dziś autor bestsellerów z pierwszej połowy XIX wieku, Alexander von Oppeln–Bronikowski (piszący po niemiecku, przekładany na kilka języków, w tym polski) napisał przynajmniej cztery powieści „masońskie". Do kategorii literatury popularnej, choć nie pozbawionej głębszych, poznawczych ambicji, należą w XX wieku masońskie lub inicjacyjne utwory Rogera Zelaznego lub – w Polsce nieznanego – Francuza Rogera Peyrefitte. Problematyce „sztuki

królewskiej" w kontekście obyczajowości epoki oświecenia poświęcił jedną ze swych powieści Jerzy Siewierski, ongiś wzięty autor powieści kryminalnych.

„Jeśli zrozumiałe jest, dlaczego nie istnieje kino masońskie w dosłownym tego słowa znaczeniu, to mniej jasne jest, dlaczego w historii tego gatunku sztuki powstało relatywnie niewiele filmów antymasońskich" – stwierdza Autor w rozdziale poświęconym takim dziełom. Cegielski buduje aż siedem hipotez, mających wyjaśnić powyższą kwestię. Trzy pierwsze nazywa: „polityczno–administracyjną", „ideologiczo–propagandową", „z obszaru komunikacji społecznej i artystycznej". W pierwszym przypadku chodzi o fakt (skądinąd boleśnie odczuwany przez środowiska antymasońskie), iż żadna z grup i instytucji wrogich Zakonowi (ze Stolicą Apostolską włącznie) nie trudniła się produkcją filmową, ani też nie miała wpływów w przemyśle filmowym i telewizyjnym, niejako z definicji zorientowanym liberalnie i prorynkowo. Hipotez druga zakłada, iż „kino było i jest medium bardzo kosztownym, zaś masoneria t a k n a p r a w d ę n i g d y n i e b y ł a [podkreślenie moje: J.P.] najpoważniejszym zmartwieniem totalitarnych reżimów, mimo że łatwowierny odbiorca podporządkowanej im propagandy mógł nierzadko odnosić takie wrażenie" (s.27). Reżimy tego typu, traktujące antymasońską propagandę jako zastępczą formę walki z ideałami wolności i demokracji, skąpiły po prostu pieniędzy na realizacje filmowe. Łatwiej było – dodajmy od siebie – sfinansować propagandową wystawę – w rodzaju wystawy paryskiej z 1940 czy belgradzkiej z 1941 roku. Na tym tle bezprecedensowe okazało się przedsięwzięcie francuskich kolaborantów z czasów okupacji hitlerowskiej, którzy jesienią 1942 zrealizowali film *Forces occultes* (*Tajne siły*) demaskujący rzekomą rolę masonerii w wywołaniu II wojny światowej. Jak informuje Piotr Cegielski, reżyser, aktor i montażysta paszkwilu, Paul Riche (właśc. Jean Mamy) został po wojnie skazany na śmierć i stracony za kolaborację oraz denuncjację grupy z ruchu oporu.

Z hipotezą drugą („ideologiczno–propagandową") wiąże się piąta, nazwana „techniczno–organizacyjną": akcje antymasońskie miały w krajach rządzonych totalitarnie czy tylko autorytarnie charakter doraźny i krótkotrwały, często wywoływane były przez wydarzenia natury incydentalnej. „W takie akcje trudno jest wpisać – pisze Autor *Filmowców* – realizację filmu trwającą minimum kilka miesięcy, a na ogół znacznie dłużej" (s. 31). Podsuńmy w tym miejscu przykład Polski z lat 1935–1939. Mimo ataków na Zakon, której pokłosiem był osławiony dekret prezydenta RP z listopada 1938 roku, endecja oraz aktywna również na polu filmowym Akcja Katolicka nie sfinansowała ani jednego utworu o antywolnomularskim ostrzu. Nadciągająca realna groźba wojny z III Rzeszą skutecznie odsunęła wymyślony problem „zagrożenia masońskiego".

W tym miejscu wspomnijmy hipotezę „z obszaru komunikacji społecznej i artystycznej". Przeszkodą w podejmowaniu kosztownych akcji antymasoń-

skich jest znany – głównie jednak socjologom i analitykom rynku – fakt, że fanatycznie nastawione osoby i grupy do kina po prostu nie chodzą. Autor przytacza tu okoliczności towarzyszące projekcji *Ostatniego kuszenia Chrystusa* Martina Scorseego (produkcja z 1988 r.) czy całkiem niedawno *Księdza* Antonii Bird (1994). „Osoby zaangażowane w [protestacyjne] akcje przyznawały wprost, iż inkryminowanych filmów nie widziały, nie zamierzają oglądać" (s. 29).

Jako kolejną przyczynę braku antymasońskiego filmu Autor wymienia obawy potencjalnych twórców przed ośmieszeniem się przy podejmowaniu nieznanych im zagadnień. Czasami obawom tym towarzyszyć mógł strach przed zemstą rzekomo wszechpotężnej organizacji (s. 32). Piszący te słowa, zmuszony od czasu do czasu do podejmowania lektury antymasońskich tekstów, odnosi się sceptycznie do pierwszego z tych argumentów. Wydaje się, że fantazja przeciwników masonerii nie zna granic, a poczucie krytycyzmu opuszcza ich całkowicie w trakcie pisarskiego trudu. Jakże inaczej interpretować najświeższej daty enuncjacje na temat demonicznych komputerów (ukrytych „w podziemiach Luksemburga") i kodu kreskowego – wymyślonych na zgubę ludzkości przez „braci w fartuszkach"?

Siódma i ostatnia, „historyczna" hipoteza Cegielskiego na powrót kieruje naszą uwagę ku sprawom Holywoodu – największego na Zachodzie centrum produkcji filmowej. Nigdy nie było tu atmosfery sprzyjającej antymasońskim akcjom. Ton nadawało przez kilka dziesięcioleci środowisko lożowe. Autor przypomina, że fartuszki zakładali szefowie największych wytwórni (Mayer, Warner, Zanuck, bracia Disney'owie, DeMille, Wallis), a także wybitni reżyserzy (Griffith, Capra, Ford, Wyler). O popularnych aktorach–wolnomularzach wspominałem już wcześniej; nie bez znaczenia był też fakt przynależności lożowej szeregowych, mniej wybitnych twórców i pracowników przemysłu filmowego. Sądzę, że sytuacja powtórzyła się ostatnio na gruncie produkcji telewizyjnej, także tej europejskiej: zapewne mniej tu wolnomularzy niż w Holywood doby jego świetności, ale też równie mało zainteresowania antymasońskimi akcjami. Masoneria dostarcza niekiedy telewizji sensacyjnego materiału historycznego, jak w przypadku cyklu programów Michaela Baigenta, Richarda Leigha i Henry Lincolna, zrealizowanych przez telewizję brytyjską. Programy te posłużyły autorom za podstawę głośnych książek (*The Holy Blood and the Holy Grail; The Messianic Legacy oraz The Temple and the Lodge)*, znanych także w polskim przekładzie. Pomijając zupełnie kwestię naukowej wiarygodności podobnych tekstów, stwierdźmy, że prezentują one masonerię jako jedną z sił sprawczych historii chrześcijaństwa, czy raczej jego podskórnego, ezoterycznego nurtu. Taka wizja „sztuki królewskiej" pokrywa się z mitologiczną wizją wielu wolnomularzy na Zachodzie, a jeśli ośmiesza kogokolwiek, to najwyżej jej zwolenników.

Lekturze *Filmowców w fartuszkach* Piotra Cegielskiego zawdzięczamy wiedzę na temat prawie nieznanego rozdziału w historii światowego kina, zarazem kolejne doświadczenie dotyczące samej masonerii. Pozostaje ona zjawiskiem złożonym, wielobarwnym i oczywiście niejednoznacznym. Niektóre wątki podjęte przez Autora proszą się wręcz o rozwinięcie w nowym wydaniu książki, trudno dostępnej na rynku księgarskim. Należą do nich kwestie literackich inspiracji masońskich tematów w filmie oraz problem, negatywnie zinterpretowany przez Autora: czy rzeczywiście ezoteryczny język masonerii nie przekłada się na język dzieła filmowego.

Jan Pasterz

PRZYPISY

[1] Por. T. C e g i e l s k i *Kamienie węgielne Stanów Zjednoczonych*, „Ars Regia", rok III (1994), nr 1(6), s. 125–131.