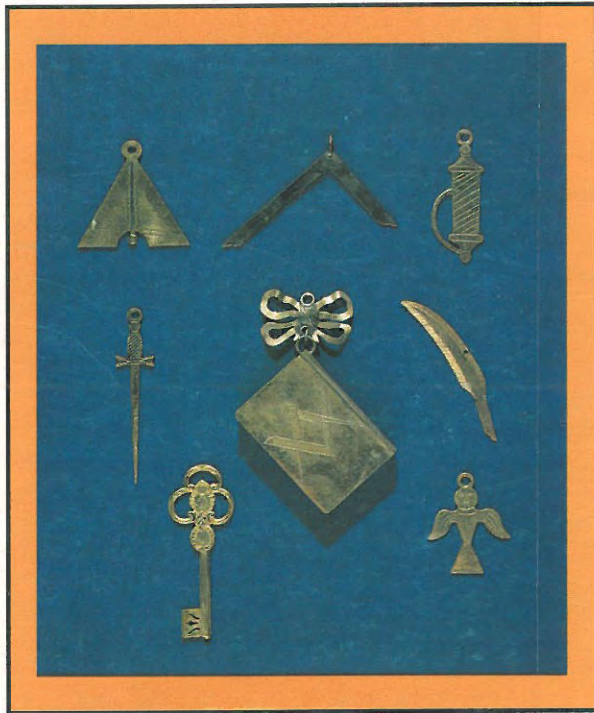
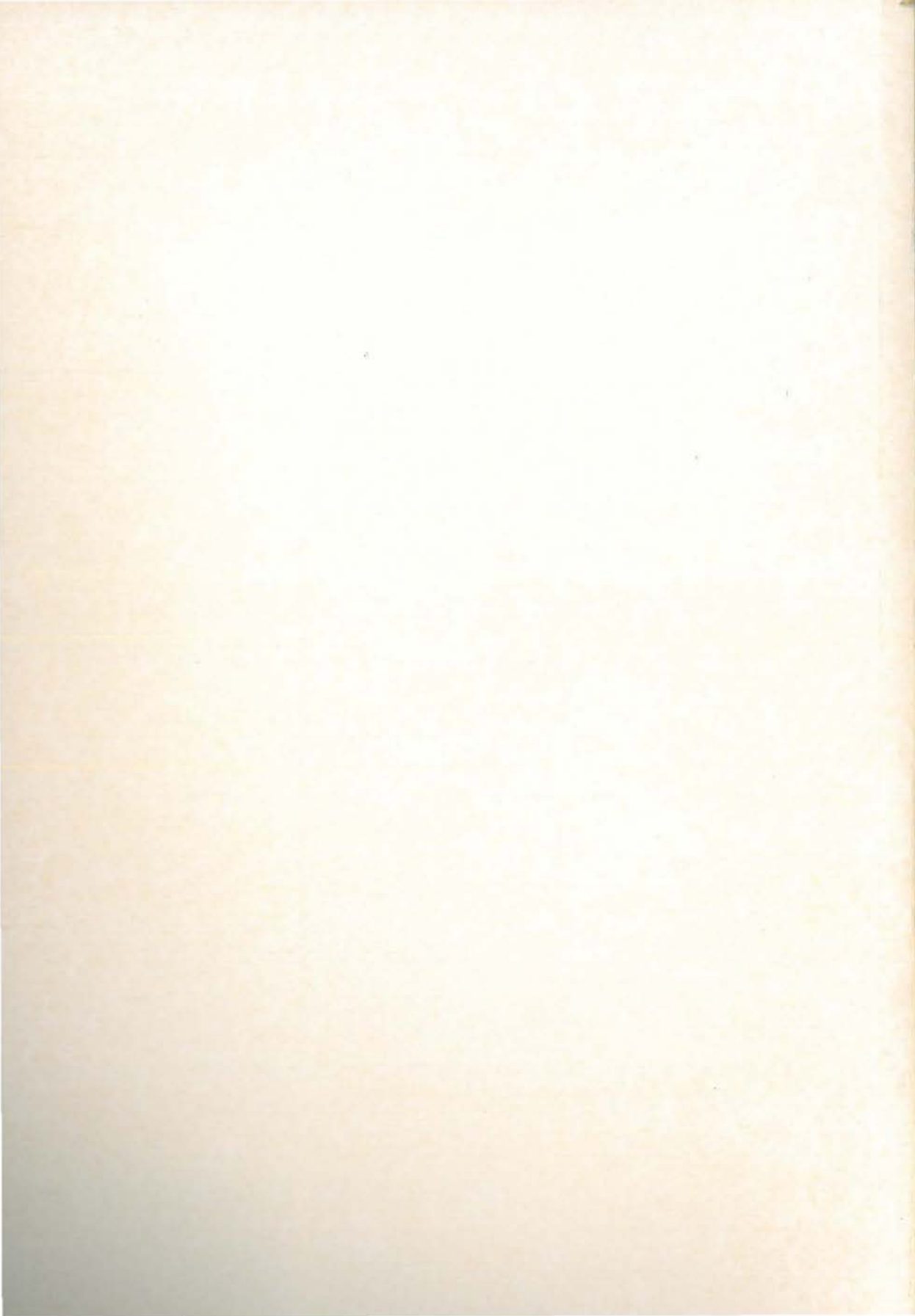


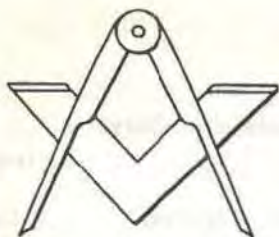
ARS REGIA



ROK III (1994)
Nr 1 (6)

**KWARTALNIK POŚWIĘCONY
MYŚLI I HISTORII WOLNOMULARSTWA**





ARS REGIA

NR 1 (6)

ROK III/1994

KWARTALNIK FUNDACJI „SZTUKA KRÓLEWSKA W POLSCE”
POŚWIĘCONY MYŚLI I HISTORII WOLNOMULARSTWA

W NUMERZE:

STUDIA

- Włodzimierz Lengauer, Krystyna Stebnicka – Empedokles i jego „Katharmoi” 9
- Tadeusz Cegielski – „Oświecenie Różokrzyżowców”. Z genezy Oświecenia i wolnomularstwa spekulatywnego. Część II 31
- Waldemar Wojnar – Za kulisami wielkiej mistyfikacji. Działalność Leona Taxila (1885–1897) 65

MATERIAŁY

- Władysław Bocheński – Zakon Wszechświatowego Zjednoczonego Wolnomularstwa „Le Droit Humain” 81
- Dwie deski łóżowe ogłoszone na posiedzeniach: Łoży-Matki „Kopernik” i Łoży „Walerian Łukasiński” 87
- Konstanty Jan Kurman – Wolność i prawda
- J.T.W. – Umieranie z godnością

POLEMIKI

- Michał Otorowski – „Jan Potocki wolnomularz”: co dalej 95

MASONICA W POLSCE I NA ŚWIECIE

- Andrzej Karpowicz – Niemieckie czasopisma wolnomularskie. Zarys historii. Część I 105
- Masońskie skarby w podziemiu pałacu Bååta – Piotr Cegielski 119

KRONIKA

- Tadeusz Gliwic (Hipolit Matada) 14 VIII 1907 – 19 V 1994
– Tadeusz Cegielski 123
- Posiedzenie Wielkiej Loży Narodowej Polski 17 marca 1994 r. – J.P. 125
- Kamienie węgielne Stanów Zjednoczonych – Tadeusz Cegielski 125
- Odrodzenie Sztuki Królewskiej na Litwie – J.P. 132
- Wolnomularstwo w Rosji i na Ukrainie – T.C. 132
- Porozumienie łóż nieregularnych – J.P. 133
- „Pod Galerią”. Spotkanie z „Wolnomularzem Polskim” – M.O. 133

RECENZJE, NOTY, ZAPISKI

- Andrzej Niwiński, Bóstwa, kultury i rytuały Starożytnego Egiptu
– Tomasz Pasternak 135
- „Nędza uszczęśliwiona” Macieja Kamińskiego w Teatrze Wielkim
w Warszawie – Krzysztof Skwierczyński 140
- Daniel Wilson, Geheimräte gegen Geheimbünde. Ein unbekanntes
Kapitel der klassisch-romantischen Geschichte Weimars
– Roman Dziergwa 143
- Stefan Krajwski, Masoneria polska 1993. Fakty, Konteksty, Ko-
mentarze – Tadeusz Cegielski 146
- James D. Shaw, Tom C. McKenny, Śmiertelna pułapka – T.C. 146

LISTY, OPINIE, PROPOZYCJE

FOREIGN LANGUAGES SECTION

In Memoriam: Illustrious Brother Tadeusz Gliwic (1907-1994)	149
Włodzimierz Lengauer, Krystyna Stebnicka, Empedokles und seine „Katharmoi“ (Zusammenfassung)	150

KOMUNIKATY, APELE, SPROSTOWANIA

Apel Muzeum Narodowego w Poznaniu Oddział w Dobrzycy	153
--	-----

ARS REGIA - KWARTALNIK FUNDACJI „SZTUKA KRÓLEWSKA W POLSCE” POŚWIĘCONY MYŚLI I HISTORII WOLNOMULARSTWA

Warszawa maj 1994, rok III, nr 1

Wydawnictwa Fundacji „Historia pro Futuro” i „Klio” sp. z o.o.

00-950 Warszawa skr. poczt. 186

Rynek Starego Miasta 29/31, tel./fax 31 63 41

Copyright 1994 by „Klio” sp. z o.o.

Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 1230-1442

Redaguje zespół: Tadeusz CEGIELSKI (redaktor), Włodzimierz LENGAUER, Janusz MACIEJEWSKI, Kamil OPALSKI, Michał OTOROWSKI, Krzysztof SKWIERCZYŃSKI (sekretarz), Andrzej SYTA, Elżbieta WICHROWSKA

Adres Redakcji: Rynek Starego Miasta 29/31, 00-272 Warszawa, tel./fax: 316 341

Kolportaż:

„Klio” sp. z o.o., Rynek Starego Miasta 29/31, 00-272 Warszawa, tel./fax: 316 341

Konto PBK S.A. VIII O/Warszawa nr 370028-6174-132-3

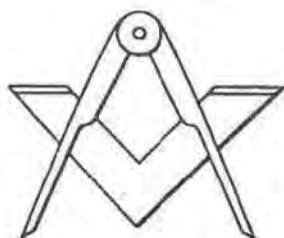
Projekt winiety: Maciej Tomasz Kozłowski

Projekt okładki: Jan Pasterz

SKŁAD: PHU „SOKO”, 02-263 Warszawa, ul. Saperów 3, tel. 46 51 68, 46 51 35

DRUK: PAPER and TINA Warszawa, ul. Klaudyny 32

Cena: 67.000 zł



ARS REGIA

VOLUME III (1994) N° 1 (6)

QUARTERLY FOR IDEA AND HISTORY OF FREEMASONRY
MAGAZINE OF THE „ARS REGIA IN POLAND” FOUNDATION

CONTENTS

STUDIES

- Włodzimierz Lengauer, Krystyna Stebnicka – Empedokles i jego „Katharmoi” (Empedokles and his ”Katharmoi”) 9
- Tadeusz Cegielski – „Oświecenie Różokrzyżowców”. Z genezy Oświecenia i wolnomularstwa spekulatywnego. Część II (”Enlightenment of Rosicrucians”. On the Origins of Enlightenment and Spekulative Freemasonry. Part two) 31
- Waldemar Wojnar – Za kulisami wielkiej mistyfikacji. Działalność Leona Taxila (1885–1897) (The Inner History of a Great Mystification. Activities of Léo Taxil, 1885–1897) 65

SOURCES

- Władysław Bocheński – Zakon Wszechświatowego Zjednoczonego Wolnomularstwa „Le Droit Humain” (Order of the Universal Co-Masonry – Obedience Maçonnique Mixte Le Droit Humain International) 81
- Dwie deski łóżowe wygłoszone na posiedzeniach: Łoży-Matki „Kopernik” i Łoży Nr 2 „Walerian Łukasiński” (Two Lodge Speeches Hold During Meetings of the Mother-Lodge ”Kopernik” and Lodge No 2 ”Walerian Łukasiński”) 87
- Konstanty Jan Kurman – Wolność i prawda (Freedom and Truth)
- J.T.W. – Umieranie z godnością (To be Dying with Dignity)

POLEMICS

- Michał Otorowski – „Jan Potocki wolnomularz”: co dalej („Jean Potocki a Freemason”. What next?) 105

POLISH AND WORLDWIDE MASONICA

- Andrzej Karpowicz – Niemieckie czasopisma wolnomularskie. Zarys historii. Część I (German Masonic Magazines. A Brief Outline of its History. Part one) 105
- Piotr Cegielski – Masońskie skarby w podziemiu pałacu Bååta (Masonic Treasures of Art in the Bååta Palace) 119

CHRONICLE

- Tadeusz Gliwic (Hipolit Matada) 14 VIII 1907–19 V 1994 (Tadeusz Gliwic <Hypolit Matada> 14 August, 1907 – 19 May, 1994) – *Tadeusz Cegielski* 123
- Posiedzenie Wielkiej Loży Narodowej Polski, 17 marca 1994 (Meeting of the National Grand Lodge of Poland, 17 March, 1994) – *J.P.* 125
- Kamienie węgielne Stanów Zjednoczonych (Cornerstones of the United States of America) – *Tadeusz Cegielski* 125
- Odrodzenie Sztuki Królewskiej na Litwie (Rebirth of the Royal Art in Lithuania) – *J.P.* 132
- Wolnomularstwo w Rosji i na Ukrainie (Freemasonry in Russia and Ukraine) – *T.C.* 132
- Porozumienie łóż nieregularnych (Agreement of Unregular Lodges) – *J.P.* 133
- „Pod Galcnią”. Spotkanie z „Wolnomularzem Polskim” (“Under the Gallery” Club. Press Conference of “Wolnomularz Polski” Magazine) – *M.O.* 133

REVIEW OF BOOKS, NOTES, MISCELLANEOUS

- Andrzej Niwiński, Bóstwa, kultury i rytuały Starożytnego Egiptu – *Tomasz Pasternak* 135

„Nędza uszczęśliwiona” Macieja Kamieńskiego w Teatrze Wielkim w Warszawie (Maciej Kamieński's Oper performed in Warsaw) – Krzysztof Skwierczyński	140
Daniel Wilson, Geheimräte gegen Geheimbünde. Ein unbekanntes Kapitel der klassisch-romantischen Geschichte Weimars – Roman Dziargwa	143
Stefan Krajski, Masoneria polska 1993. Fakty. Konteksty. Komentarze – Tadeusz Cegielski	146
James D. Shaw, Tom C. McKenny, Śmiertelna pułapka – T.C.	146

LETTERS, OPINIONS, PROPOSALS

FOREIGN LANGUAGES SECTION

In Memoriam: Illustrious Brother Tadeusz Gliwic (1907–1944) – T.C.	149
Włodzimierz Lengauer, Krystyna Stebnicka – Empedokles und seine „Katharmoi” (Zusammenfassung)	150

INFORMATIONS, SUMMONS, CORRECTIONS

ARS REGIA – QUARTERLY FOR IDEA AND HISTORY OF FREEMASONRY.
MAGAZINE OF THE „ARS REGIA IN POLAND” FOUNDATION
VOLUME III, No° 1 Warsaw May 1994
Copyright 1993 by „Klio” Ltd. All rights reserved.
PL-ISSN 1230-1442

EDITORIAL

Tadeusz CEGIELSKI (Editor in Chief), Włodzimierz LENGAUER, Janusz MACIEJEWSKI,
Kamil OPALSKI, Michał OTOROWSKI, Krzysztof SKWIERCZYŃSKI (Administration),
Andrzej SYTA, Elżbieta WICHROWSKA
Cover design: Maciej Tomasz Kozłowski, Jan Pasterz

EDITORIAL OFFICE

Rynek Starego Miasta 29/31,
PL – 00-272 Warszawa, tel./fax: (22) 316 341

PUBLISHER

Wydawnictwo Fundacji „Historia pro Futuro” & „Klio” Ltd. Rynek Starego Miasta 29/31,
PL – 00-950 Warszawa, box 186, tel./fax: (22) 316 341

Subscriptions: 60 USD one year; Single copies 19 USD.

Bank Account: Powszechny Bank Kredytowy S.A. VIII O/Warszawa
370028-6174-132-3



Włodzimierz Lengauer, Krystyna Stebnicka (Warszawa)

EMPEDOKLES I JEGO „KATHARMOI”

Poeci filozofowie

Od pierwszego momentu pojawienia się poezji w Europie odznacza się ona imponującą samowiedzą. Rozpoczynając słynny „katalog okrętów” powiada Homer, że tylko Muzy wszystko widzą (a więc – wiedzą) a ludzie „słyszają wieści”. Ma tu na myśli poeta wieści szczególnego rodzaju, raczej sławę i opinię, jaką bohaterowie zyskują u potomnych (*kleos*) niż zwykłe słowa opowiadane o ludziach. Gdy mówi jednak „my zaś nie wiemy na pewno nic, tylko wieści słyszymy” (*Iliada*, II 486 w przekładzie Ignacego Wieniewskiego), ma na myśli poetów i sam się do nich zalicza wtrącając niewielkie słówko „my”. Sława ludzi rozbrzmiewa bowiem w pieśniach *aojdów*, którzy pozostają w cudownym związku ze światem bogów. I Homer, i Hezjod zawdzięczają swój dar Muzom. Autor *Prac i dni* dobitniej jeszcze niż twórca *Iliady* podkreśla, że to one właśnie kazały mu „pieśni układać wspaniałe” (w. 659).

W XXII pieśni *Odysei* Femios błagając o życie w czasie rzezi zalotników mówi do Odysa:

*Zaprawdę nikt mnie nie uczył, lecz w sercu moim te pieśni
Zaszczepił bóg, a ja wszystkie chcę ci wyśpiewać jak bogu*

(ww. 356–357 w przekładzie Józefa Wittlina)

Homerowy *aojdos* jawi się tu jako pośrednik między światem bogów (wiedzących) i ludzi (żyjących bez wiedzy, skazanych na wieści), jako depozytariusz wiedzy, którą otrzymawszy od bogów ma ludziom przekazać. Odys darowuje życie śpiewakowi z Itaki i nazywa go *polyphemos*. Można ten przymiotnik rozumieć po prostu jako sławny (od *pheme* – „sława” a raczej „to, co się mówi”) i tak zrozumiał go Józef Wittlin pisząc o Femiosie jako „pieśniarzu nad pieśniarzami”. Bliższy prawdy jest jednak Jan Parandowski oddając epitet *aojda* w tym miejscu przez wyrażenie „pieśniarz pieśniami bogaty”. Określenie to jest w istocie trudniejsze jeszcze do oddania w jakimkolwiek języku współczesnym. Trzeba bowiem pamiętać,

że tak Pindar nazywa swoją pieśń (*Isthm.* 8, 58) a Parmenides mówi o drodze, na którą sam wstąpił (albo raczej poniosły go zaczarowane rumaki prowadzone przez boginie), by dotrzeć do Prawdy. Zdaje się, że Parmenidesa, pieśń Pindara i postać Femiosa łączy jedno – związek z poezją, która jest zarazem jedyną wiedzą dostępną śmiertelnym (czyli tym samym, co w przytaczanym wyżej miejscu *Iliady* Homer nazywa *kleos*).

W wypadku Homera wszystko wydaje się jasne: dar bogów, jakim poeta rozporządza głosząc *kleos* czy *pheme* to inaczej „sztuka słodkiego śpiewu”, o której mówi się w państwie Feaków. Zwykle tak właśnie, jak w królestwie Alkinoosa, po uczcie (*Odyseja*, pieśń VIII) śpiewak taki, jak Demodokos sięgał po forminę i gdy biesiadnicy oddawali się piciu wina, on rozpoczynał „pienie, którego sława w szerokich jest znana niebiesiech”.

Pieśniarz, jakiego zna Homer, to twórca i wykonawca w jednej osobie. Aoid sam układał i śpiewał pieśni o bohaterskich czynach wojowników, czasem z przeszłości, czasem sobie współczesnych. Później czynili to rapsodowie (dosł. „zszywacze pieśni”), którzy może powtarzali już tylko sztukę aoidów i śpiewali utwory wcześniejszych poetów stając zarazem w zawody o to, kto z nich jest najlepszy w „sztuce słodkiego śpiewu”.

Stwierdziliśmy już wyżej, że sztuka poetów zawiera w sobie jakąś wiedzę (*pheme*, *kleos*) o sprawach ludzi, powierzona im przez bogów i możliwa do wyrażenia tylko śpiewem poety. W tym przekonaniu tkwi źródło legendy Orfeusza. Uznano go bardzo wcześnie, zapewne jeszcze w okresie archaicznym (VIII–VI w. p.n.e.) za pierwszego poetę, za twórcę i wynalazcę poezji. Pindar nazywa go „ojcem pieśni” (*aidan pater*) i uważa chyba nie tylko za pierwszego twórcę poezji w sensie chronologicznym, lecz także za poetę najprzedniejszego, zajmującego wśród innych twórców pierwsze miejsce. Elementem takiego obrazu Orfeusza jest mit o zejściu do podziemi – w opowieści o losach śpiewaka i jego żony Eurydyke nie tylko przecież miłość jest motywem przewodnim. W legendzie Orfeusza widoczne są ślady takich opowieści, które przypisywały mu, wbrew najlepiej znanemu mitowi, powodzenie w staraniach o przezwyciężenie potęgi śmierci. Co więcej, nie wykluczone że Orfeusz kilkakrotnie wydobywał zmarłych spod władzy Hadesa – a czynił to potęgą swej pieśni. W rozumieniu starożytnych, inaczej może niż w nowożytnej legendzie Orfeusza, o potędze tej pieśni decydowało słowo. Orfeusz-poeta rozporządzał wiedzą, którą objawiał w swych pieśniach. Był on więc uważany za odkrywcę *sophie* czyli mądrości, a ten sam termin w czasach Ksenofanesa i Pindara ciągle oznaczał nie wiedzę uczonych i filozofów, lecz właśnie sztukę poetów. A skoro mądrość była tożsama z poezją, to i nie można było wyobrazić sobie innej drogi wyrażania wszelkiej wiedzy niż poezja.

Terminy *philosophia* i *philosophos* powstały zapewne w końcu VI w.p.n.e. Według znanej tradycji pierwszym, który nazwał się filozofem, miał być Pitagoras. Co prawda, już starożytni nie byli pewni, czy mędrzec z Samos

istotnie pozostawił po sobie pisany dorobek, ale w tradycji pitagorejskiej i orfickiej przypisywano mu, rzecz jasna, dzieła poetyckie.

Mowa tu o innej poezji niż epika Homera czy Hezjoda. Ci dwaj też reprezentują tę samą mądrość poetów, każdy z nich to *thespis aoidos* (boski śpiewak) głoszący prawdę o świecie. Ale Arystoteles w *Metafizyce* ma na myśli wyraźnie innych twórców, gdy mówi o poetach teologach. Nie nazywa ich filozofami, choć przecież *theologia* to dla niego „pierwsza filozofia”. W czasach Stagiryty termin *philosophos* miał już jednak inne konotacje niż w epoce Pitagorasa. Arystoteles niektórych z nich zalicza chyba, nie wymieniając z imienia, do twórców mitów, ale z drugiej strony Hezjoda zestawia z Parmenidesem. Czyni tak nie bez racji, bo obaj byli przede wszystkim poetami, chociaż dzisiejsze podręczniki tego ostatniego pomieszczają w dziale historii filozofii, gdzie dla Hezjoda miejsca zabraknie. Z kolei interpretatorzy Parmenidesa chętnie zapominają, że mają do czynienia z dziełem poetyckim, gdzie o zagadnieniach bytu i poznania mówi się językiem poezji i jej właściwych metafor.

Widzieliśmy już wyżej, że Parmenides poetyckim epitetem *polyphemos* określił drogę, którą zdążył do Prawdy. Całe wyrażenie *hodos polyphemos daimonos* („bogata w pieśni droga bogini”) oznacza zapewne jego własny poemat. U Parmenidesa, inaczej niż u poetów wcześniejszych, twórca nie ma wiedzy zaszczonej, jak powiada Homer, przez Zeusa czy, jak chce Hezjod, danej mu przez Muzy, lecz doszedł do niej sam idąc słuszną drogą prawdy. A jednak można dostrzec nić wiodącą do Parmenidesa od Homera i Orfeusza. Ma też na niej gdzieś miejsce Pitagoras.

Inaczej zupełnie Heraklit z Efezu, być może rzeczywiście właściwy twórca greckiej filozofii. Jego kpiny z pozorów poznania, jakimi zadawała się większość ludzi, w szczególności dotyczyły poetów, których, jak twierdzi, większość właśnie słuchała. To Heraklit jeszcze przed Platonem potępiał Homera, podobnie zresztą jak i liryka Archilocha. On też szydził i z Pitagorasa, i z Hezjoda. Ataki te świadczyły chyba o tym, że w filozofii epoka poetów dobiegała końca. Poezja filozofów znalazła jednak jeszcze w V wieku p.n.e. wybitnego przedstawiciela.

Empedokles

Filozof z Akragas był właśnie przede wszystkim poetą. Pozostawił po sobie dwa poematy filozoficzne: *Peri physeos* (O naturze) i *Katharmoi* (Oczyszczenia). Ponadto twórczość jego obejmowała jakieś pisma prozą; miał też napisać aż czterdzieści trzy tragedie, ale w tę informację antycznej tradycji biograficznej należy raczej wątpić. Użyte tu określenie „filozof” nie bardzo właściwie do Empedoklesa pasuje, nawet gdy dodając słowo „poeta” osłabiamy nieco naukową wymowę tego terminu. Nauka starożytna

zaliczała go oczywiście do filozofów, ale Diogenes Laertios w swej biografii Empedoklesa podaje wiele zadziwiających szczegółów, które nie bardzo pasują do obrazu filozofa w takim sensie, w jakim określenia tego użylibyśmy w stosunku do Arystotelesa.

Rzecz zresztą interesująca – Empedoklesa uważano również za twórcę retoryki, jemu to przypisując odkrycie praw rządzących sztuką wymowy. Być może nastąpiła tu banalna pomyłka w przekazach antykwarystów i biografów: właściwy twórca tej sztuki, Gorgiasz, pochodził podobnie jak Empedokles z Sycylii (tyle, że z Leontinoj), był niewiele od niego młodszy, a nadto również miał zainteresowania filozoficzne. Dwie te postacie zostały więc może najzwyczajniej pomyłone. Przyczyn przypisywania wynalazku retoryki właśnie Empedoklesowi można jednak szukać i głębiej. Gorgiasz przecież za istotę swej nauki uważał prawdę o potędze słowa i wypowiedź (*logos*) nazwał „wielkim władcą” (*dynastes megas*). Poetę-filozofa i retora-filozofa łączy właśnie przekonanie o niezwyklej roli słowa, którego opamiętanie prowadzi do mądrości i które jest w stanie mądrość przekazać.

Nie znamy dokładnych dat życia Empedoklesa i pewność można mieć tylko co do tego, że w połowie V w. p.n.e. znajdował się w szczytowym okresie działalności, a może też i u szczytu sławy. Urodził się zapewne w początku V lub nawet na przełomie VI i V w. p.n.e. Może więc istotnie był, jak chce tradycja antyczna, uczniem Pitagorasa, który po wyjeździe z Samos osiadł w południowej Italii i nauczał początkowo w Krotonie a potem w Metaponcie. Pamiętać jednak trzeba, że biografia Krotoniaty jest dziś dla badaczy jedną wielką zagadką, a i w starożytności więcej w niej było legendy niż prawdy opartej na rzetelnych przekazach. Nie znamy daty śmierci Pitagorasa i bardzo mało wiemy o jego działalności w ostatnich latach życia. Wydaje się więc raczej wątpliwym, by był on mistrzem urodzonego i wychowanego w Akragas Empedoklesa. Starożytni jednak konsekwentnie czynili tego ostatniego pitagorejczykiem, zaliczając jego poglądy do zbioru nauk głoszonych przez szkołę mistrza z Krotonu.

Tymczasem o pitagoreizmie Empedoklesa należy mówić z dużą ostrożnością. Mianem pitagorejczyków nazywamy bowiem nie tyle przedstawicieli określonego nurtu intelektualnego mających podobne czy wręcz zgodne poglądy filozoficzne, co raczej członków „szkoły” zorganizowanej jeszcze za życia Pitagorasa w postaci zamkniętego stowarzyszenia. Wiedza, której nauczano w „szkole”, miała charakter tajny, a od Diogenesa Laertiosa (VIII 55) dowiadujemy się, że Empedokles ogłosił w „swoim poemacie” wykłady Pitagorasa. Musiało to być wydarzenie o dużym znaczeniu w dziejach pitagoreizmu, bo Diogenes dalej pisze, że do tego czasu „wszyscy mogli uczestniczyć w wykładach”, a po tym właśnie wydarzeniu „żaden poeta nie mógł być dopuszczony” do pitagorejskich spotkań. Wynika też z tego, że Empedokles nie należał do ścisłego grona pitagorejczyków, lecz tylko brał udział w jakichś wykładach i dysputach otwartych dla osób

postronnych. Zauważmy ponadto, że wśród pitagorejczyków uchodził Empedokles po prostu za poetę.

Zamknięte stowarzyszenie przekazujących ezoteryczną wiedzę pitagorejczyków porównać można do związku kultowego religii misteryjnej. Uczestnictwo w spotkaniach pitagorejskich było traktowane podobnie, jak udział wtajemniczonych w misteriach. Treść nauki głoszonej na spotkaniach można było wyjawiać tylko członkom stowarzyszenia – podobnie, jak o naturze misterii można było mówić wyłącznie z wtajemniczonymi. Być może dwustopniowa organizacja pitagorejczyków, wśród których występować mieli *akousmatikoi* („słuchający”) i *mathematikoi* („badający”) odpowiada również występującej w wielu misteriach strukturze związanej z kolejnymi wtajemniczeniami: *mystai* (stopień wstępny) i *epoptai* (stopień pełnego wtajemniczenia, udział w oglądaniu tajemnicy). Inne przekazy mówią aż o trzech stopniach pitagorejskich, ale mogą się odnosić do późniejszego okresu.

Wydaje się więc, że najważniejszą cechą pitagorejczyków był ezoteryczny charakter ich nauki, na drugim miejscu należy wymienić naukę o duszy jako trzon filozofii pitagorejskiej oraz rozwijaną w tym środowisku teorię wędrówki dusz (*metempsychosis*) czy raczej kolejnych wcieleń duszy ludzkiej (*metensomatosi*). Trzecia cecha zasadnicza pitagorejskich stowarzyszeń, to różniący ich od profanów tryb życia (być może dotyczący tylko elity zakaz jedzenia mięsa) i trzymanie się wielu różnych zasad i nakazów dziwnych i niezrozumiałych w oczach postronnych (słynny zakaz nie tylko jedzenia lecz w ogóle niszczenia czy deptania bobu). Pamiętać trzeba, że takie rozmaite nakazy i zasady formułował już Hezjod w *Pracach i dniach*, zawsze miały one charakter religijny czy magiczny i stanowiły element praktyk rozpoznającej się w ten sposób wspólnoty kultowej.

Sam założyciel szkoły to nie tylko, jak już była mowa filozof-poeta. W nauce nowożytniej porównywano go do proroka, przywódcy sekty religijnej czy wreszcie szamana. Warto zwłaszcza ten ostatni pogląd zilustrować antyczną anegdotką.

Opowieść ta, przekazana w nieco zmienionej postaci u różnych autorów, pochodzi od Heraklidesa Pontyjskiego (por. Diogenes Laertios VIII 45), platonika zajmującego się także pitagoreizmem, żyjącego w IV w. p.n.e. Korzystał on najpewniej z pisanej bądź ustnej tradycji pitagorejczyków. Otóż, według niego, Pitagoras pamiętał wszystkie swoje kolejne wcielenia sięgając do Euforbosa, Trojańczyka zranionego niegdyś przez Menelaosa. W jednym z tych wcieleń miał w świątyni Apollona w Didymie rozpoznać tarczę Euforbosa ofiarowaną tam przez Menelaosa. Jamblich w swoim żywocie Pitagorasa wspomina tę opowieść jako powszechnie znaną i ma zapewne na myśli wersję przekazaną przez Diodora (X 6,2) jak to Pitagoras sam w Argos rozpoznał tarczę Euforbosa, którą po jego śmierci Menelaos tam właśnie umieścił (w świątyni Hery).

Można oczywiście, i tak postępowali filologowie nowożytni przez długi czas, widzieć w tej i podobnych anegdotkach kłamliwe i propagandowe opowieści wymyślone przez gorliwych pitagorejczyków, którzy świadomie tworzyli legendę mistrza. Można też, bo i takie interpretacje pojawiały się w czasach nowożytnych, doszukiwać się tu śladów oszustw samego Pitagorasa, dbającego o stworzenie wokół siebie aury cudowności. To zarzucano mu już w starożytności. Można jednak próbować wierzyć w takie opowiadania, zakładając dobrą wiarę i Pitagorasa, i opowiadających, jednym słowem można przyjąć, że Pitagoras rzeczywiście przeżywał stany, w których odczuwał swą tożsamość z postaciami poprzednich pokoleń. Być może specjalne techniki, w tym posty, umożliwiały mu zdobycie takich doświadczeń. Interpretacja ta umożliwia nazwanie Pitagorasa szamanem.

Zatrzymaliśmy się tu nieco dłużej przy postaci Pitagorasa dlatego, że tradycja o działaniach i życiu Empedoklesa wykazuje wiele uderzających podobieństw z opowieściami o cudownych wydarzeniach z życia mędrca z Krotonu. Powstaje tu pytanie, czy jest to wynikiem zabiegów starożytnych autorów piszących o Empedoklesie i czyniących z niego (uważanego przecież za pitagorejczyka) postać cudotwórcy podobną do założyciela szkoły, czy też mamy tu do czynienia z poświadczeniem działalności postaci tego samego rodzaju – również hierofanty, proroka i szamana. Mógł przy tym Empedokles mniej lub bardziej świadomie naśladować mistrza, o którym zapewne już wtedy krążyły legendy. Przypisywane mu cuda czy działania wskazują wyraźnie na pewien kierunek, w którym filozof z Akragas spotyka się z mędrce z Krotonu.

Diogenes Laertios powołując się na historyka z Sycylii, Timajosa (przełom IV i III w. p.n.e.), podaje, że Empedokles umiał powstrzymywać wichry. „Gdy na przykład pewnego razu – pisze biograf filozofów – wiatry z północnego zachodu dęły tak gwałtownie, że owoce się psuły, kazał obdzierać osły ze skór, robić z nich worki i rozwieszać je na pagórkach i szczytach gór, aby chwytać podmuchy wichrów” (VIII 60). Empedokles miał z tego powodu zyskać przydomek „pogromcy wichrów”. Według zgodnego świadectwa Jamblicha i Porfiriusza nauczył się on tego od Pitagorasa również zajmującego się podobnymi praktykami. Zdaje się, że za każdym razem idzie o uprawianie magii pogody w sposób zaiste godny szamana syberyjskiego czy czarownika znanego etnologom z kultur Indian Ameryki Północnej. Rzecz w tym, że w wypadku Grecji archaicznej mamy i inne świadectwa podobnych obrzędów. Obaj mędracy najwyraźniej potrafili je odprawiać.

O Empedoklesie opowiadano również, że zajmował się czarnoksięstwem (*goeteia*) i nazywano go uzdrowicielem lub lekarzem (*iatros*). Trzeba pamiętać, że w tych czasach, jeszcze przed powstaniem początków medycyny naukowej, lekarz to prawie czarownik, stosuje bowiem zawsze środki uważane za cudowne. Pitagoras także słynął z cudów, tajemnej wiedzy

i niezwykłych umiejętności, do których należało uzdrawianie. Obaj wyraźnie reprezentują ten sam typ mędrca – cudotwórcy rozporządzającego wiedzą tajemną i umiającego stosować tajemne praktyki. Siłą rzeczy postaci takie przypominają istotnie wielkich hierofantów, gromadzą wokół siebie uczniów i naśladowców, pozostawiają nauki, wskazówki, czasem pisma przeznaczone dla kręgu wtajemniczonych.

Trzeba zaznaczyć, że Pitagorasa i pitagorejczyków tradycja antyczna wcześniej łączyła z orfizmem, nurtem religijnym związanym ze wspomnianym na wstępie Orfeuszem. Jemu właśnie przypisywano wprowadzenie w Grecji misteryjnych form kultu dionizyjskiego, orficy mieli też wyznawać i rozwijać właściwą pitagorejczykom naukę o wędrówce dusz. Pitagorejska tradycja (może powstała dość późno) czyniła z Pitagorasa ucznia tajemniczego Aglaophamosa, Traka uprawiającego orfickie misteria Dionizosa.

W Wielkiej Grecji (południowa Italia) i na Sycylii, gdzie leżało Akragas, ojczyste miasto Empedoklesa, kultu misteryjne rozpowszechnione były na długo przed przybyciem Greków. Przypomnijmy tu, że termin *misteria* oznacza po prostu obrzędy, w które należy być wtajemniczonym, każdy więc kult wymagający praktyk inicjacyjnych nazywać możemy misteryjnym.

Południowa Italia była może jeszcze w okresie neolitu terenem szczególnie intensywnych praktyk kultowych ku czci Wielkiej Bogini, czczonej również na Sycylii. Być może centrum tego prastarego kultu znajdowało się na Malcie. Obrzędy odprawiano we wnętrzach gór, w grotach i jaskiniach, a były one elementem inicjacji społecznej młodzieży. Zarazem z postacią Bogini łączyć się musiały określone wierzenia, w których dominowały, jak się zdaje, nie tyle kultu płodności i macierzyństwa, co raczej wyobrażenia o jedności życia i śmierci. Bogini była zarazem Panią Życia i Panią Śmierci.

Misteria greckie (kult Dionizosa, praktyki orfickie) miały więc na tych obszarach swoiste *prolegomena*. Na dawne praktyki i wierzenia wpłynąć musiały pewne elementy religii greckiej. Ta ostatnia z kolei właśnie tu przesycona została treściami szczególnymi, w których występowała tajemnicza nauka o istocie życia i śmierci. Idee te znalazły wyraz w greckich koncepcjach boginii Gai, a najpełniej wyraził je może Ajschylos (znający z autopsji Sycylię) w *Ofiarnicach* (ww. 139–140):

...sama Ziemia matka, ta, co wszystko rodzi
hoduje, potem chłonie, by począć na nowo

(przekład Stefana Srebrnego)

Grecy mogli zresztą przynieść z sobą podobne wierzenia poznawszy je we wschodniej części basenu Morza Śródziemnego (w pierwotnej religii greckiej dominowały raczej bóstwa męskie i właściwe im pierwiastki uraniczne), a na Sycylii i w Wielkiej Grecji te różne, prastare wierzenia

i idee zlały się z sobą dając w efekcie oryginalną naukę o nieśmiertelności człowieka czy raczej o braku granicy między śmiercią a życiem. Elementy takich przekonań występują z pewnością w słynnych złotych tabliczkach znajdujących w grobach nekropoli w Thurioj, które są dość zgodnie uważane dziś za teksty orfickie. Orfizm na tych terenach był jednak nieco inny niż w Grecji właściwej czy w miastach greckich nad Morzem Czarnym lub wybrzeżu Azji Mniejszej.

O tajemniczych obrzędach „podziemnych bogiń” w Geli wspomina Herodot (VII 153) zaś Pindar w odzie do Theron, tyrana Akragas (*Olimp. II*) daje poetycki obraz doktryny nieśmiertelności i wędrówki duszy w zgodzie, jak się zdaje, z wierzeniami orfików. Poeta mówi jednak o tych sprawach w sposób celowo niejasny, aluzyjny tylko i zawołowany podkreślając, że wszystko jest w jego wypowiedzi zrozumiałe dla ludzi wiedzących (*synetoi*). To zapewne delikatna wzmianka o wtajemniczonych, nie wiadomo tylko czy w misteria orfickie, czy w tajemnicze obrzędy podziemnej bogini.

W takiej to atmosferze religijnej i intelektualnej kształtowała się osobowość Empedoklesa i powstawały jego pisma. Wspomnieliśmy już, że był on, naszym zdaniem, na pierwszym miejscu poetą. Bardziej też niż filozofem – myślicielem religijnym. Przypuszczać można, że sam był przekonany o znaczeniu swojej misji (przekazanie nauk zawartych właśnie w poemacie *Katharmoi*) i sam też świadomie kształtował swoją legendę uważając siebie za niezwykłego człowieka. Legendę tę łatwo było utrzymać i podtrzymać, stosowane przez Empedoklesa praktyki magiczne w rodzaju wspomnianych wyżej obrzędów powstrzymywania wichrów, musiały być szeroko znane. Mógł on też, podobnie jak Pitagoras, osiągać często trans stosując jakieś specjalne techniki, których ślady łatwo znaleźć w żywotach Krotoniaty. W środowisku najbliższych uczniów powstała zapewne opowieść o niezwykłym odejściu mistrza (Diogenes Laertios odnotowuje różne pogłoski o jego zgonie). Nie była to śmierć zwykłego śmiertelnika. Filozof po prostu zniknął, a o północy ktoś „usłyszał potężny głos wołający Empodeklesa”, po czym widziano „światło na niebie i blask pochodni”. Jego ukochany uczeń Pauzaniasz uznał, „że należy złożyć ofiarę Empodeklesowi jako nowemu bogu” (Diogenes Laertios VIII 68).

„Katharmoi”

Poemat Empedoklesa pod tym tytułem do naszych czasów praktycznie nie zachował się. Również z drugiego utworu (*Peri physeos*) dotarły do nas tylko niewielkie fragmenty, ale w tym przypadku łatwiej można dokonać rekonstrukcji i domyslać się treści, także dzięki licznym wzmiankom innych

autorów starożytnych referujących poglądy Empedoklesa. Gdy idzie zaś o *Katharmoi*, sam tytuł jest już niejasny. Termin *katharmos* znaczy w sferze religijnej obrzęd oczyszczenia dokonywany w wypadku zmyły (*miasma*). Jak się wydaje, poemat Empedoklesa nie zawierał jednak żadnych praktycznych zaleceń i wskazówek co do odbywania jakichś obrzędów, nie nawiązywał do jakichkolwiek przepisów kultowych, a termin *katharmoi* traktowany był metaforycznie. Empedoklesowi idzie bowiem wyraźnie o oczyszczenia, przez które w trakcie kolejnych wędrówek przechodzi dusza, by na końcu w stanie całkowitej czystości (wyzwolenia z materialnych elementów?) osiągnąć zjednoczenie z bogami. Jak zresztą zobaczymy, takie odczytanie przesłania i treści poematu nie jest całkiem pewne.

Pisany heksametrem poemat liczył dwa tysiące wierszy w dwóch księgach. Nie był to więc utwór zbyt duży, jeśli stosować tu miary właściwe epice. Dość przypomnieć, że *Iliada* liczy 15 537 wierszy. Dziś mamy z całej twórczości Empedoklesa tylko nieco drobnych ułamków. Wszystkie fragmenty *Katharmoi* pochodzą wyłącznie z cytatów u różnych autorów antycznych, czasem nie jest jasne, czy zacytowany ustęp pochodzi z tego utworu, czy z drugiego poematu Empedoklesa.

Podstawą prezentowanego tu przykładu jest rekonstrukcja zaproponowana przez Günthera Zuntza. Wydawca podał 50 wierszy księgi I i 55 wierszy księgi II, wliczając w to miejsce niepewne oraz uzupełnienia. Stanowi to więc około 5% oryginału.

★

★

★

Niniejsze tłumaczenie, któremu ostateczną postać nadała Krystyna Stebnicka, powstawało w trakcie prac seminarium magisterskiego Włodzimierza Lengauera prowadzonego w Instytucie Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego w roku akademickim 1991/2. Swoją udział w uściśleniu tekstu, a i w powstawaniu komentarza mają wszyscy ówcześni uczestnicy seminarium.

Zdecydowaliśmy się na publikację tłumaczenia zdając sobie sprawę z jego niedoskonałości. Chcieliśmy przede wszystkim ukazać rekonstrukcję Zuntza dającą inny obraz dzieła Empedoklesa niż wydanie Dielsa i Kranza (por. niżej, komentarz). Dotychczasowe polskie tłumaczenie miały za podstawę to właśnie wydanie (Por. J. Legowicz, *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*. Teksty wybrał... Warszawa 1970, s. 98–92 oraz K. Leśniak, *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej*, Warszawa 1972, s. 204–220). Po naszym tłumaczeniu następuje komentarz, za który nie ponosi odpowiedzialności tłumaczka.

Empedokles

OCZYSZCZENIA

Księga pierwsza

1 (112 DK) Witajcie, przyjaciele, którzy zamieszkujecie wielkie miasto nad płowym Akragas, dbając o zbożne zajęcia na akropolu! Oto ja, bóg nieśmiertelny, już nie śmiertelnik, przybywam czczony tak, jak należy, przez wszystkich ukoronowany girlandami i zielonymi wieńcami. Gdy przychodzę do tego kwitnącego miasta, oddają mi cześć wszyscy, kobiety i mężczyźni. Tysiące za mna podążają pytając, gdzie jest ścieżka ukojenia. Jedni radzili się wyroczni, drudzy zaś pragnęli usłyszeć zbawienne na wszystkie choroby słowo, długo bowiem znosili straszne cierpienia.

2 (113 DK) Więc czemu nalegam, jakby to miało szczególną wartość, że przewyższam śmiertelnych, których czeka różnoraka zguba?

3 (115 DK) Jest wyrocznia Ananke, dawne prawo bogów, wieczne i przypieczętowane twardymi przysięgami: Jeśli ktoś z daimonów, którym przypadło w udziale wieczne życie, skła się zbrodniczym zabójstwem, niech błąka się przez trzykroć po dziesięć tysięcy lat z dala od siedzib szczęśliwych, przybierając wszystkie postaci śmiertelnych, zmieniając jedną ciężką drogę na drugą, równie bolesną. Powietrzna siła gna go więc do morza, morze wyrzuca na ziemię, ziemia zaś na nieustające promienie słońca, powietrze wciąga go w wir. Teraz i ja, wygnany od bogów włóczęga, jestem takim daimonem, zaufałem szalejącej Nienawiści.

4 (158 DK) ...pozbawiony wiecznej szczęśliwości.

5 (118 i 121 DK) Plakałem i zawodziłem, widząc tę niezwykłą krainę, gdzie przebywają Mord, Nienawiść i inne Kery, gdzie żalosne, <upadłe z promienia okropne daimony> błakają się w ciemnościach po <strasznych> łąkach Ate.

6 (124 DK) O biada, pożałowania godny ród śmiertelnych, po dwakroć nieszczęsny! Zrodziliście się z takich waśni i lamentów.

7 (119 DK) Z tak wielkiej czci i z tak ogromnego szczęścia

8 120 D) Przybyliśmy do przykrytej dachem jaskini...

9 (122 i 123 DK) Była tam Chtonia i Heliopie daleko widząca, krwawa Walka i Zgoda o poważnym wejrzeniu, Piękno i Brzydota, Pośpiech i Powolność, miła Nieomylność i czarna Niepewność, Początek i Koniec, Sen i Przebudzenie, Ruch i Bezwiad, wielkroć uwieńczona Wielkość, Zepsucie, Milczenie i Proroctwo.

10 (116 DK) Charis... nienawdzi niecznośnej Konieczności

11 (126 DK) Oblekająca w inny chiton z ciała

12 (148 DK) ...otaczającą ludzi ziemię...

13 (125 DK) Nakazał, by żywi stawali się martwymi i na przemian by z martwych powstawali żywi

14 (154a DK) Cierpiąc ból, doznając oszustw i smutków

15 (145 DK) I dlatego nękami różnymi nieszczęściami nigdy nie uwolnicie duszy od strasznych męczarni, <póki>...

16 (127 DK) Pośród zwierząt stają się góorskimi lwami, sypiającymi na ziemi, pośród drzew laurami o pięknie uczesany listowiu.

17 (146 i 147 DK) W końcu są wieszczkami, pieśniarzami, lekarzami czy też pierwszymi pośród zamieszkujących ziemię ludzi. Potem stają się bogami otaczanymi wielkimi zaszczytami, dzieląc wraz z innymi nieśmiertelnymi ognisko domowe i siedząc z nimi przy stole, wolni od ludzkich trosk, niezniszczalni.

Księga druga

18 (131 DK) Jeśli bowiem <wcześniej> pozwoliłaś mi, nieśmiertelna Muzo, bym <w pobożnej pieśni> przedstawił swe wysiłki ze względu na śmiertelnych, to i teraz, proszę, stań przy mnie, Kalliope, gdy chcę objawić przyjaciółom dobre słowo o bogach szczęśliwych.

19 (112, 3 DK) Szacowne schronienie dla obcych, nietknięci złem.

20 (114 DK) Wiem, przyjaciele, że prawda tkwi w tym, co mówię, jest bolesna dla ludzi, a siła jej przekonywania trudna dla ludzkiego umysłu.

21 (132 DK) Szczęśliwy, kto zdobył bogactwo boskich myśli, nieszczęsny zaś, kto troszczy się o sławę wątpliwą w oczach bogów.

22 (135 DK) Lecz prawo obowiązujące wszystkich rozciąga się we wszechogarniającym eterze, w ogromnym przestworzu.

23 (136 DK) Nie był dla nich bogiem Ares, Kydoimos, władca Zeus, Kronos ani Posejdon, lecz tylko Pani Cypru. Ją to właśnie zjednywali sobie pobożnymi posągami, rysunkami zwierząt, pachnidłami o wonnym zapachu, ofiarami z myrry i czystego kadzidła o słodkiej woni, wylewając na ziemię libację z żółtego miodu. Ołtarz nie wymagał strasznej rzezi byków, była to bowiem największa hańba, aby z ciała wydzierać życie.

24 (144 DK) ...być z dala od zła...

25 (151 DK) ...dająca życie... Afrodyta...

26 (130 DK) Wszystko uległe i przyjazne ludziom, zwierzęta i ptaki, panowała zyczliwość.

27 (78 DK) Wiecznie owocujące drzewa zieleniły się, nigdy nie gubiąc liści, (...) przez cały rok obfitowały w owoce.

28 (129 DK) Był wśród nich człowiek zdolny do wszelkiego rodzaju mądrych uczynków, który posiadał nieograniczoną wiedzę, zdobył ogromne bogactwo myśli. Kiedy bowiem wyteżał cały swój umysł, widział łatwo każdą z istniejących rzeczy i to, co dzieje się w dziesiątym i dwudziestym wcieleniu człowieczym.

29 (136 DK) Czyż nie powstrzymacie się od dzikiego mordu? Czyż nie widzicie, że zjadacie się wzajemnie w zupełnym zubożeniu umysłu?

30 (138 DK) mieczem wyjąwszy życie...

31 (137 DK) Ojciec podniósłszy drogiego syna o zmienionej potaci modli się i zabija go w ofierze, (wielki głupiec!), żałośnie zawodzącego w błaganiu. Ale ojciec dokonał rzezi i szykuje okropną ucztę w domu. Tak też syn pochwycawszy ojca a dzieci matkę, wydarli im duszę, a potem pożywiają się ich miłym ciałem.

32 (142 DK) Nie zostanie przyjęty do domu Zeusa dzierzącego egidę, ani Hadesa.

33 (139 DK) Och, biada mi, że wcześniej mnie nie zgubił nieubłagany koniec, nim wymyśliłem straszne rzeczy – pokarm dla moich ust.

34 (117 DK) Już kiedyś byłem chłopcem, dziewczyną, krzewem, ptakiem i z morza wyskakującą w locie rybą.

35 (143 DK) z pięciu źródeł nalewając mocnym spiżem

36 (140 DK) ... trzymać się z dala od liści drzewa laurowego.

37 (141 DK) Nieszczęśni nędznicy, trzymajcie ręce z dala od bobu!

Komentarz

Numerację fragmentów podajemy według wydania Zuntza (Günther Zuntz, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford 1971 s. 245–250). W nawiasach podajemy numer fragmentu w wydaniu Dielsa i Kranza (Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Herausgegeben von Walther Kranz*, Berlin 1974¹⁷), gdzie Empedokles pomieszczony został w tomie I pod numerem 31. Fragmenty *Katharmoi* obejmują numery od 112 do 153a (w dziale B oznaczającym wydanie zachowanych fragmentów, w odróżnieniu od działu A zawierającego testimonia). Towarzyszy im też tłumaczenie na język niemiecki. Korzystaliśmy ponadto z dwóch innych wydań (dających także tłumaczenia, odpowiednio na angielski i niemiecki): G.S. Kirk, J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge 1971 oraz Jaap Mansfeld, *Die Vorsokratiker II*, Stuttgart 1986. Pomocne były także tłumaczenia angielskie niektórych fragmentów wraz z komentarzem w dziele: Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers*, London 1982.

★

★

★

1. Fragment ten stanowi bez wątpienia początek poematu. Empedokles adresuje utwór do uczniów i zwolenników (*philoí* – przyjaciele), co może sugerować, że zwraca się tylko do zamkniętej grupy, w której jego poemat będzie czytany. Być może było to stowarzyszenie czy związek (*heteria*) podobna do organizacji i związków pitagorejczyków czy orfików. Poemat *Peri physoes* (tytuł mógł brzmieć także *Physika*) napisany wcześniej adresował Empedokles do Pauzanasza, ukochanego ucznia, któremu nakazywał zachowanie swych nauk w „milczącym sercu” (Frg. 5 DK). Również wcześniej

Pitagoras nakazywał „wiedzy o bogach nie ujawniać ani nie pospolitować”, jak w żywocie Krotoniaty podaje Porfiriusz (Porfiriusz, Jamblich, Anonim, *Żywoty Pitagorasa*. Przełożyła Janina Gajda-Krynica, Wrocław 1993 s. 18). *Katharmoi* Empedoklesa to pismo o charakterze *logos* poświęconego sprawom teologicznym (w greckim rozumieniu terminu *theologia*). Wiele wskazuje na to, że mamy do czynienia z tekstem prezentującym wiedzę ezoteryczną, tajną, przeznaczoną tylko dla wybranych.

Plowy Akragas – poeta mówi o rzece (na co wskazuje poetycki jej epitet *plowy*), nad którą leżało miasto Akragas. Składnia grecka oraz wspomnienie akropolu – siedziby bogów, każą sądzić, że Empedokles czyni aluzję do boga rzeki o tym samym imieniu. Zaznacza w ten sposób, że jego przyjaciele mieszkają na terenie ograniczonym z dwóch stron strefą świętą. Właśnie dlatego podkreśla ich pobożność pisząc, że dbają oni o zbożne czyny na akropolu. Tam bowiem koncentrowała się religia *polis*, tam składano ofiary państwowe i obchodzono najważniejsze święta.

Oto ja, bóg nieśmiertelny – te słowa znów każą myśleć o Pitagorasie i pitagoreizmie. To Pitagoras nakazywał „dążenie do prawdy” i widział w tym drogę by „ludzi uczynić podobnymi do boga” (Porfiriusz. op. cit., s. 17). Sam miał być też czczony w Krotonie jak bóg (Jamblich, op. cit., s. 35) a „swych towarzyszy uważał za równych szczęśliwym bogom”. Trzeba zaznaczyć, że był to zasadniczo pogląd obcy tradycyjnej religii greckiej, w której przepaść między ludźmi a bogami była nie do przebycia również i po śmierci. Z drugiej strony postacie herosów (śmiertelnych, którzy po śmierci zyskiwali status półboski) oraz daimonów (według Hezjoda pierwsze pokolenie ludzi z wieku złotego, którzy przez Zeusa zostali zamienieni po śmierci w *daimones hemitheoi*) pozwalały na akceptację idei zakładającej zyskanie boskości przez wybranych przynajmniej ludzi. Poeta mówi tu tylko o sobie i stwierdza, że zakończył już ludzki a może szerzej – ziemski, etap bytowania i jego egzystencja, nawet jeśli przebywa on jeszcze wraz ze swymi *philoí*, do których się zwraca, ma już zupełnie inny charakter.

Ukoronowany girlandami – zewnętrzne przejawy czci, niekoniecznie zresztą boskiej, wieńce przysługiwały według zwyczaju Greków wybitnym i zasłużonym śmiertelnikom, wkładano je też w trakcie różnych obrzędów religijnych, w szczególności przy wtajemniczaniu w misteria. Empedokles jednak ma na myśli kult, jakim jest on sam otoczony w Akragas. Wskazuje też na powody tej niezwyklej czci – słynie jako wieszczek i uzdrowiciel, znów podobie jak według zgodnej tradycji greckiej Pitagoras.

2. Empedokles kontynuuje tę samą myśl, ale zapewne po pierwszym fragmencie, który nosił charakter wstępu (*prooimion*) następowała dokładniejsza, nie dochowana, relacja o czynach poety. Podkreśla on tu różnice dzielące go od innych ludzi – nie podlega już *różnorakiej zgubie* ale zarazem stwierdza, że jego koleje losu nie są chyba niczym wyjątkowym, być może

następowała dalej zachęta do kroczenia tą samą drogą albo pouczenia, w jaki sposób należy wysłuchać i jak rozumieć poemat.

3. W tym miejscu zaczyna się, niestety dość dla nas niejasny, wykład poglądów Empedoklesa na naturę duszy ludzkiej. Musiał on łączyć tę naukę z filozofią przedstawioną w poemacie *Peri physeos* (*O naturze*) zawierającym jego kosmogonię. Wspomniana na końcu tego fragmentu Nienawiść (*Neikos*), to siła, której wiele miejsca i myśli poświęcił filozof w wykładzie swych poglądów na naturę świata. Podstawowym założeniem nauki Empedoklesa było przekonanie o wieczności Kosmosu, który jednak przechodzi przez kolejne fazy jedności i rozpadu, wskutek działania odpowiednio Miłości (*Philotes* bądź *Philia*) i właśnie Nienawiści (*Neikos*). Na podstawie zachowanych strzępów twórczości Empedoklesa trudno zrozumieć, jak łączył on cykl kosmiczny z dziejami człowieka. Nie wiadomo w ogóle, czy obok kosmogonii poświęcił uwagę także antropogonii. Nie jest jasne nawet i to, czy działająca w świecie Nienawiść miała jakiś wpływ na bogów, ani to, czy ludzie żyją tak w okresie Miłości, jak i w fazie Nienawiści.

Ktoś z daimonów – na tej podstawie wolno sądzić, że ludzie (dokładniej – wszystkie istoty śmiertelne) są upadłymi daimonami (*daimones*), czyli istotami z natury nieśmiertelnymi. Ziemskie i ludzkie losy *daimones* to konsekwencja popełnionego wykroczenia. Być może egzystencję daimonów w świecie bytów nieśmiertelnych łączył Empedokles z tą fazą Kosmosu, gdy niepodzielnie panowała w nim Miłość. Zbrodnie miały zaś miejsce wtedy, gdy rozpoczynała się epoka Nienawiści. Przypuszczalnie w tej właśnie fazie umieszczał Empedokles swoje własne czasy i może tylko do epoki początkowych działań Nienawiści odnosił istnienie ludzi. Skazani tu jednak jesteśmy wyłącznie na domysły.

Ananke – personifikacja przeznaczenia i konieczności.

Trzykroć po dziesięć tysięcy lat – ślad koncepcji Wielkiego Roku. Przekonanie o karze za występki popełniony przez istoty nieśmiertelne nieobce jest wierzeniom greckim. Empedokles nawiązuje tu być może świadomie do słów Hezjoda (*Theogonia*, w 793 nn.), który powiada, że każdy z bogów, jeśli złamie złożoną na Styks przysięgę, musi „leżeć bez tchu” do końca roku. Hezjod ma na myśli zapewne właśnie Wielki Rok znany Heraklitowi (DK 22 A13) jako jakaś miara czasu świata. W mitach z kolei Apollo musiał poddać się oczyszczeniu za zabójstwo delfickiego smoka, Pytona. Również służba u Admeta była karą boga.

Wygnany od bogów – z tych słów wynika, że egzystencja ziemska ma charakter kary. Z fragmentu I wynika, że daimon Empedokles zakończył już ten okres i wróci do świata bogów po śmierci swej cielesnej, ludzkiej postaci. Chce on teraz przedstawić dzieje swej wędrówki. Cała I księga poematu była poświęcona właśnie losom daimona pamiętającego wszystkie wcielenia i etapy wędrówki. Podobnie Pitagoras miał zachować pamięć wszystkich swych kolejnych wcieleń.

4. Fragment ten uzupełnia Zuntz w następujący sposób:

<Kiedy daimon Empedokles dopuścił się okropnej zbrodni, został on wskutek tego>

Miejsce to, zdaniem Zuntza, łączy się z fragmentem następnym, gdzie mowa jest o udaniu się wygnanego daimona do podziemnego świata ciemności i zła.

5. Elementy opisu miejsca oglądanego przez zesłanego daimona wskazują, według Zuntza, na Podziemie, w każdym razie krainę Zła. Przebywają tu Mord (*Phonos*, czyli zabójstwo, morderstwo) i Nienawiść (*Neikos*). Żywioł śmierci reprezentują *Kery* – popularne w wierzeniach greckich duchy Podziemia utożsamiane czasem z duszami zmarłych.

Łąki Ate – zwrot ten również odnieść należy do krainy Zmarłych. Na łące (*leimon*) przebywają cienie śmiertelnych w Hadesie już u Homera (*Od.* XI 530 i 573). Sama Ate to personifikacja i zarazem bogini ślepego gniewu. W *Iliadzie* oznacza ona zgubne oszołomiecie (któremu uległ Agamemnon w sporze z Achillesem) zesłane przez bogów. Nie jest jasne, jak łączył Empedokles potać Ate ze swą koncepcją Nienawiści (*Neikos*). Trudno też wyjaśnić, jakie miejsce zajmuje kraina Zmarłych w kosmogonii Empedoklesa – nie wiemy, czy istnieje ona zawsze (a więc i wtedy, gdy rządzi światem Miłość), czy też tylko w fazie władzy Nienawiści. Trzeba też zaznaczyć, że wielu komentatorów jest dziś zdania, iż *Niezwykła kraina, gdzie przebywają Mord, Nienawiść i inne Kery* to po prostu ziemski świat ludzi.

6. Jeśli za *niezwykłą krainę* z poprzedniego fragmentu uznamy Podziemie, to odczytamy także i to miejsce, jako początek relacji daimona o świecie zmarłych. Poeta zwraca się do śmiertelników, którzy wywodzą się z Krainy Śmierci. Dusze stamtąd właśnie, podobnie jak w słynnym micie z *Państwa Platona*, wychodzą w cielesnym kształcie na powierzchnię.

7. Ten pojedynczy wiersz pochodzi zapewne z opisu uczuć daimona oglądającego świat podziemny i oplakującego utraconą egzystencję w krainie *ogromnego szczęścia* czyli wśród bogów.

8. Liczba mnoga *przybyliśmy* wskazuje, że wędrujący daimon ma towarzysza. Jeśli istotnie mamy do czynienia z opisem wędrówki przez Podziemie, to można tu się domyślać aluzji do Hermesa Psychopomposa. Poeta zapewne przedstawił w niedochowanych częściach poematu swego przewodnika.

Przykryta dachem jaskinia – wyrażenie dość zagadkowe. Przychodzi na myśl słynna metafora z VII księgi *Państwa Platona*, którą również odnieść można do świata podziemnego. Być może jednak bliższe byłoby Empedoklesowi odwołanie się do niektórych wątków popularnych wierzeń i mitów. Jaskinie i grotty były miejscami kultu na obszarze basenu Morza Śródziemnego jeszcze w okresie neolitu, takie też funkcje pełniły rozliczne miejsca we wnętrzach gór i skał na Krecie minojskiej. W jaskini urodził się i był chowany według mitu kretańskiego Zeus czczony tam z przydomkiem

Kretagenes. Również w kulcie Dionizosa groty odgrywały ważną rolę, stanowiły według mitu miejsce zabaw jego orszaku oraz symbol obfitości. Na Sycylii mogły przetrwać wspomnienia pradawnego kultu Wielkiej Bogini, której poświęcony były sanktuaria na Malcie. W czasach historycznych na Sycylii była czczona bogini o imieniu Hyblaja (Pauzaniasz, V 23,6). Jej prawdziwe, przedgreckie imię brzmiało może raczej Hybla i może wiąże się ono ze znaną z Azji Mniejszej Kybele (por. Zuntz, op. cit. s 68 nn.). Sycylijska bogini, utożsamiona przez Greków z Persefoną była Panią Śmierci i Życia a za jej siedzibę uważano właśnie wnętrza gór. Jaskinia szczególnie więc nadawała się na scenę wydarzeń przedstawionych przez Empedoklesa: daimon miał tu dowiedzieć się o swym ziemskim przeznaczeniu i ze świata śmierci przejść do świata ludzi żyjących w świetle dziennym.

9. W miejscu, do którego dotarł daimon, czekają na niego spersonifikowane siły czy raczej elementy egzystencji ziemskiej.

Chtonía – żywioł podziemny, personifikacja sił wnętrza ziemi, może także śmierci.

Heliopé – przeciwieństwo *Chtonii* (którą można rozumieć jako Podziemną), dosłownie: Słonecznooka, personifikacja światła dziennego.

10. Uosobienie wdzięku (ziemskiego?) przeciwstawione jest wspomnianej na początku historii *Ananke*. Empedokles wymienia ją w tym miejscu, jako jeden z elementów świata ziemskiego.

11. Upadły daimon, czyli dusza przyszłego człowieka żyjącego na ziemi, staje tu przed jakąś postacią, której imienia nie znamy, a która nadaje mu ludzki kształt. W platońskim micie z X księgi *Państwa* dusze losują życie ziemskie. Tu decyduje o rodzaju egzystencji na ziemi ktoś ze świata podziemnego, może właśnie podziemna bogini.

12. Są to, być może, słowa postaci nadającej duszy cielesną powłokę. Fragment można by uzupełnić <Udasz się teraz na>.

13. Interpretację tego i dwóch następnych fragmentów przyjmujemy za Zuntzem. Są to słowa tej samej postaci, która pojawiła się we fragmencie 11. Zwraca się ona do daimona z pouczeniami na temat jego przyszłych losów ziemskich. Jest to zapewne bogini znana w mitach i wierzeniach greckich jako Persefona. Przypomina ona prawa ustanowione przez rządzącą światem potęgę, może to być bóg czy bogini (nie ma tu różnicy rodzaju gramatycznego) albo, co wydaje się prawdopodobniejsze, bezosobowy Porządek. Rzecz jasna, podane prawo odnosić się może tylko do fazy rządów Nienawiści w świecie.

14. Bogini (o ile przyjmujemy taką interpretację fragmentów 11–17) mówi teraz o życiu ludzi na ziemi.

15. Te słowa musiały być poprzedzone wytłumaczeniem przyczyny zła i nieszczęść. Nie wykluczone, że właśnie tu Empedokles nawiązywał do swej kosmogonii. W każdym razie musiał też wyjaśnić powody, dla

których nawet daimon zdolny był do popełnienia zbrodni. Zachowany fragment mówi jednak po prostu o losie ludzi. Wydaje się, że w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o przyczyny cierpień ludzkich Empedokles bliski był orfikom. Wskazuje na to także zarysowana perspektywa zakończenia męczarni. Na wstępie Empedokles mówiąc o tym, że jest już bogiem niesmiertelnym ma właśnie na myśli taki stan. Podobne idee odkryć można w słynnych tabliczkach z Thurioj, gdzie dusza stając przed Persefoną ma powiedzieć, że stała się równa bogom. Do takich też wierzeń nawiązuje Pindar (Frg. 131 i 133 w wydaniu Snella), którego orfizm wydaje się dziś bardzo prawdopodobny (por. *Oda Olimp. II*). Pindar czyni aluzję do „dawnego gniewu Persefony” co przywodzi na myśl znany orficki mit o tytanicznym pochwyceniu ludzi obciążonych winą za śmierć Dionizosa, syna podziemnej bogini. Koncepcja upadłego daimona różni jednak Empedoklesa dość znacznie od orfików.

16. Słowa te odnoszą się do różnych wcieleń daimona. Przekonanie o przyjmowaniu przez duszę także postaci zwierzęcych było charakterystyczną cechą pitagoreizmu. Nieco kłopotu sprawiają *laury o pięknie uczesanym listowiu*. Nie słyszymy, jakoby pitagorejczycy wyznawali pogląd o przybieraniu przez duszę także kształtów roślin, zastanawia jednak ich stosunek do bobu. Z kolei w popularnych mitach drzewa odgrywały rolę jako miejsca przebywania boskich postaci (driady) albo jako wynik przemiany postaci ludzkiej (Dafne). Znane też były święte drzewa i gaje, z kolei drzewo laurowe było poświęcone Apollonowi a laur był środkiem katartycznym oraz symbolem świętości i czystości.

17. Mowa tu o ostatnich etapach wędrówki duszy, która doskonaliła się we wszystkich wcieleniach. Por. Pindar, Frg 137 (Snell).

18. Wstęp (*prooimion*) do księgi II rozpoczyna się inwokacją do Muzy, o której nie było mowy na początku całości. Nie ma w tym jednak nic dziwnego, wystarczy przypomnieć, że i u Homera pojawia się przywołanie Muz także w pieśni II, bezpośrednio przed rozpoczęciem „katalogu okrętów”. Księga I była adresowana do przyjaciół, bo zawierała opis dziejów duchowych samego Empedoklesa, który pragnął swym zwolennikom mówić o sobie. Księga II traktuje o problematyce ogólniejszej. Poeta przywołuje, rzecz znamienna, Kalliope, najdostojniejszą z cór Mnemosyne i Zeusa (por. Hezjod, *Theogonia*, w. 79). Trzeba pamiętać, że połączenie poszczególnych Muz z odpowiadającymi im działami literatury i muzyki dokonało się późno, dopiero w epoce hellenistycznej. Wtedy to Kalliope została uznana za opiekunkę poezji epicznej. Empedokles na pewno uważał ją za boginię dostojnej poezji, takiej, jaką sam uprawiał. Już w jego czasach znany był mit, według którego Kalliope miała być matką Orfeusza (a ojcem Apollo). Wspominając wcześniejszą pomoc Muzy, czyni poeta aluzję do poematu *O naturze*, który również uważa za „pobożną pieśń” (dosłownie: „pieśń pobożności”, jeśli przyjmiemy uzupełnienie wydawcy). Tamten poemat

poświęcony był sprawom ziemskim obchodzącym żywo wszystkich ludzi (dosłownie mówi Empedokles o „istotach jednodniowych” – *ephemerioi*) i był dedykowany Pauzaniaszowi, ukochanemu uczniowi (por. Frg. 1–3 DK), dlatego może poeta powiedzieć, że pisał „z powodu śmiertelnych”, teraz przechodzi do spraw boskich, a cały jego obecny poemat poświęcony jest sprawom świętym.

19. Te słowa odnoszą się do przyjaciół poety, który dedykował im także i księgę II, co wynika z zakończenia poprzedniego fragmentu. Po inwokacji do Muz Empedokles zwrócił się do przyjaciół. Trudno na podstawie zachowanego urywka wnioskować, co o nich mówił, ale można dopatrywać się tu aluzji do ich szczególnego, odróżniającego od otoczenia trybu życia. Podobnie jak pitagorejczycy i orficy mieli oni żyć nietknięci złem.

20. Poeta wie dobrze, jak bardzo różni się jego nauki od przyjętych powszechnie przekonań i wierzeń. Zarazem stwierdza, że tylko jego słowa zawierają prawdę. *Hieros logos* mający za sobą autorytet natchnionego autora który przeszedł przez szczególne doświadczenia, zbliża się do koncepcji objawienia.

21. Sformułowania niemal dosłownie zapożyczone z homerowego *Hymnu do Demeter* (w. 480–481). Podobnie mówi też Pindar we Frg. 137. Formuła taka odnosi się z reguły do misterii – ich tajemność zapewnić ma szczęście czyli życie wieczne. Tu jednak Empedokles nieco się różni od koncepcji właściwych kultom misteryjnym. Wystarczy, według niego, znajomość boskich myśli a nie wtajemniczenie. Pogląd ten wystąpił najwcześniej u pitagorejczyków.

22. Poeta ma tu najpewniej na myśli powszechne prawo nienaruszalności życia. Fragment ten jest cytatem z Empedoklesa u Arystotelesa (*Retoryka*, 1373 b 16), który mówi o powszechnym poczuciu sprawiedliwości i przywołuje naszego autora jako jednego z twórców koncepcji takiego prawa powszechnego. Dokładnie Arystoteles powiada: „Na prawo to powołuje się również Empedokles uzasadniając zakaz zabijania istot żywych, gdy mówi, że to samo nie może raz być sprawiedliwe w stosunku do jednych, a drugi raz niesprawiedliwe w stosunku do innych”

23. Znowu trzeba w tym miejscu postawić pytanie o związek kosmogonii Empedoklesa z jego poglądami na duszę ludzką i naturę człowieka.

Pani Cypru to Afrodyta, czyli bogini miłości, znana dobrze uczniom Empedoklesa z poematu *Peri Physeos*, gdzie występowała jako *Philotes* czy *Gethosyne* (por. Frg. 17 DK). Z tego miejsca *Katharmoi* dowiadujemy się, że w czasach panowania Pani Cypru (czyli Miłości) ludzie nie znali zabijania i wojny. W kosmogonii Empedoklesa epoka Miłości w świecie oznacza czas doskonałej jedności bytu, wydaje się jednak, że nie było wówczas ludzi. Tu więc ma on raczej na myśli ten okres przemian kosmosu, gdy jeszcze pod panowaniem Miłości pojawia się w nim Nienawiść (*Neikos*),

bo tylko ta ostatnia umożliwia śmierć, a ludzie przecież, najbardziej nawet czysti i pobożni, muszą umierać.

Ofiary z myrry i czystego miodu – charakterystyczne, że od czasów Hezjoda panowało przekonanie o bezkrwawym kulcie czasów najdawniejszych. Krwawa ofiara została, według Hezjoda, ustanowiona w wyniku ostatecznego rozdzielenia ludzi i bogów (*Theogonia*, w. 535 nn.). Wiele innych mitów etiologicznych i przeróżnych opowieści o genezie ofiary zwierzęcej bądź konkretnego obrzędu ofiarnego znajdziemy u autorów późniejszych (Pauzaniusz, Porfiriusz). Empedokles mówi o rysunkach i wizerunkach zwierząt, które zapewne jako wota i dary zastępowały właściwą ofiarę oraz o używaniu myrry i miodu, szczególnie ważnych w obrzędach orfickich.

Kydoimos – personifikacja wrzawy wojennej i zabijania na polu walki. U Homera (*Iliada* XVIII 535) symbol śmierci zestawiony z Walką (*Eris*) i Zgubą (*Ker*). Czasem po prostu epitet Aresa.

24. Słowa te przekazał Plutarch (*O powściągnięciu giewu*, 16; 464 B) rzeczywiście w kontekście rozważań na temat powstrzymywania gniewu i zwalczania u siebie samego złego postępowania. W dokładniejszym jednak tłumaczeniu miejsce to brzmi następująco: „Nade wszystko przecież uważałem za wzniosłe i boskie słowa Empedoklesa o zachowaniu postu od zła” (tak czytamy w polskim przekładzie Plutarcha pióra Zofii Abramowiczówny). Istotnie, Empedokles mówi o zachowaniu postu (*nesteusai*) i dlatego można rozumieć jego słowa dosłownie. Wbrew Plutarchowi sądzimy, że idzie o nakaz niespożywania pokarmów mięsnych. Trzeba zaznaczyć, że nakaz ten dobrze poświadczony u orfików, nie musi być pitagorejski. Z pewnością występował u neopitagorejczyków ale wcześniej może tylko u niektórych z uczniów Pitagorasa, który przecież miał pierwszy wprowadzić dietę mięsną dla sportowców, chociaż co do jego stosunku do spożywania mięsa tradycja była sprzeczna (por. Diogenes Laertios VIII 12–13).

25. Znów cytat u Plutarcha (*Dialog o miłości erotycznej*, 13; 756 E), który nieco wcześniej cytuje też słowa Eurypidesa o narodzinach wszystkich ludzi z zasianej przez Afrodytę miłości (*Hippolit*, 449–450). Empedokles prawdopodobnie wyjaśniał tu naturę Afrodyty tłumcząc charakterem dawczyni życia fakt, że pod jej rządami niemożliwe było zabijanie.

26. Stan całkowitej szczęśliwości pod rządami Afrodyty. *Życzliwość* – nieprzetłumaczalny termin grecki oznaczający przychyłność wewnętrzną, dobre nastawienie, przyjazny wobec otoczenia nastrój (*philophrosyne*).

27. Ten obraz szczęśliwego świata rządzonego przez Panią Cypru odpowiada opisom pierwotnej obfitości dóbr w czasach złotego pokolenia. Popularny grecki mit o złotym wieku był Empedoklesowi oczywiście dobrze znany z Hezjoda (*Prace i dni*, w. 115 nn.).

28. Jest to słynny ustęp zacytowany przez Porfiriusza (op. cit. s. 14) jako świadectwo Empedoklesa o Pitagorasie. Nie jest jednak rzeczywiście

pewne, czy poeta ma tu na myśli mędrca z Krotonu. W szczególności nie wiemy, do kogo odnoszą się słowa *wśród nich*. Tego samego wyrażenia (*en keinosin*) używa Empedokles we frg. 23 gdy mówi o ludziach z epoki panowania Pani Cypru. Jeśli i tu nadal opowiada o tych czasach, to jasne, że niezwykłym mędrcom, o którym mowa, nie może być Pitagoras. Możliwe jednak, że poeta w niezachowanych wierszach przedstawiał kolejne pokolenia i doszedł do czasów Pitagorasa, a używając zwrozu *en keinosin* miał na myśli pokolenie poprzednie w stosunku do swojego własnego.

29. Fragment ten i dwa następne podejmują problematykę wcześniej już wspomnianą (por. frg. 22).

Zjadacie się wzajemnie – jedząc zwierzęta ludzie dopuszczają się mordu, łamią prawo powszechne i zjadają istoty tego samego, co oni sami rodzaju.

30. Wcześniej była owa raczej o zabijaniu zwierząt, tu mówi poeta o walce wśród ludzi i być może zabijaniu na wojnie.

31. To miejsce staje się zrozumiałe w świetle pitagorejskiej nauki o wędrówce dusz. Diogenes Laertios (VIII 36) cytuje (szydlerczy?) wierszyk Ksenofanesa o Pitagorasie, który widząc przypadkiem kogoś, kto bił psa, miał się odezwać:

*Przestań go bić. Przyjaciela duszę
rozpoznałem w jego skowycie*

Zakaz składania krwawych ofiar i spożywania mięsa zwierząt tym się więc u orfików i pitagorejczyków tłumaczy, że w ciele zwierzęcia widziano ludzką duszę, która wcielić się mogła w każde żywe stworzenie. Ale można tu wysunąć pewne obiekcje i wątpliwości, czy rzeczywiście Empedokles podzielał ten pogląd. Po pierwsze, mówi on tu o zabijaniu i zjadaniu ofiary jako czynie strasznym tylko ze względu na łączące z nią ofiarnika związki krwi (*ojciec...syna; syn...ojca; dzieci...matkę*). Po drugie, nie wiadomo właściwie, dlaczego wędrówka duszy miałaby wykluczać zabijanie ciała. W istocie zabójstwo (uśmiercenie zwierzęcia) mogłoby nawet być uznane za akt pozytywny – przyspiesza ono wędrówkę i pozwala duszy człowieka wyzwolić się ze zwierzęcego ciała (por. J. Barnes, op. cit., s. 124–125). Raczej idzie o to, że z doktryny o wędrówce dusz płynie przekonanie o powszechnym pokrewieństwie wszystkich żywych istot co z kolei utwierdza pogląd o konieczności przestrzegania prawa powszechnego (por. wyżej, frg. 22 i komentarz) ze względu na wspólnotę (*koinonia*) życia. Tak rozumiał Empedoklesa cytujący i komentujący passus oznaczony tu jako frg. 29 Sekstus Empiryk (*Adv. Math.* VII 127).

32. Prawdopodobnie cała ta część poematu dotyczyła ofiar, kultu i obowiązków ludzi wobec bogów, być może znalazło się tu także miejsce na problematykę teogonii i teologii. Empedokles mówił tu albo o kimś, kto nie przestrzega nakazu życia zgodnego z prawdziwie boskimi normami

i dlatego nie dostanie się do świata bogów, albo też, co zresztą oznacza prawie to samo, o tych, którzy nie znają jego nauki. Wyżej wskazywaliśmy już na fakt, że orfizm i pitagoreizm oraz kultury związane z najróżniejszymi *hieroi logoi* zbliżają się do charakteru religii objawionych.

33. Z tego miejsca wynika, że i dawniej, to znaczy przed powstaniem krwawej ofiary i przed epoką zabijania zwierząt oraz jedzenia mięsa, ludzie umierali i zapewne też podlegali prawom wędrówki dusz.

34. Poeta wymienia tu swe kolejne wcielenia. Przypomnijmy, że Pitagoras też miał zachować pamięć swych poprzednich postaci. Empedokles mówi tu o wcześniejszych formach swej egzystencji zapewne dlatego, że opowiada w tej części poematu o swoim pobycie w świecie, w którym panują obyczaje dobrze znane wszystkim jego współczesnym.

35-37. Na końcu utworu Empedokles wymieniał zasady postępowania oraz nakazy i zakazy, których przestrzeganie ma zapewnić czystość i może wobec tego ułatwić lub przyspieszyć wędrówkę tak, by jak najszybciej osiągnąć stan podobny do niego samego (por. frg. 1). Świętość drzewa laurowego nie budzi zdziwienia (por. też frg. 16 komentarz), jest to przecież drzewo Apollona. Bób był uważany za nietykalny tylko przez pitagorejczyków i to z powodów niejasnych. Być może ziarno bobu budziło skojarzenie bądź z kształtem sylwetki ludzkiej, bądź z wyglądem pewnych organów. Wydaje się jednak, że przyczyny każdego tabu dietetycznego są bardziej złożone (por. Claude Lévi-Strauss, *Pitagoras w Ameryce*. [W:] *Spojrzenie z oddali*, Warszawa 1993 s. 317-328).

Tadeusz Cegielski (Warszawa)

OŚWIECENIE RÓŻOKRZYŻOWCÓW

Z genezy Oświecenia i wolnomularstwa spekulatywnego

Część II

Symbolika związku: „róża i krzyż”

Alchemiczna symbolika posłużyła Różokrzyżowcom do prezentacji moralno-religijnych i naukowych celów związku, do ukazania jego inicjacyjnego charakteru i wielostopniowej struktury. Na plan pierwszy wysuwają się tu symbole „róży i krzyża” — traktowane łącznie — oraz gmach — siedziba „niewidzialnego kolegium”. Pierwsze związane były z osobą legendarnego założyciela bractwa, Christiana Rosenkreutza, drugi wskazywał cel, do którego dążyć mieli Różokrzyżowcy.

Symbole „róży” i „krzyża”, rozpatrywane oddzielnie posiadały bogatą treść religijną, głównie maryjną (róża) i chrystologiczną (krzyż). Dla Rzymian róża była symbolem miłości i urody, bogactwa — ale i przemijania. W *Historii naturalis* Pliniusz Starszy pisał:

Kwiaty i zapachy natura zrodziła na krótki okres; powinno to być przestrogą dla ludzi, że to, co przepięknie kwitnie [jak róża], szybko też więdnie.

Podwójne symboliczne znaczenie zyskała w starożytności dzika róża, ze względu na kształt i morfologię. Pierwsze z nich stanowi przeciwieństwo wspomnianej symboliki przemijania. Według Arystotelesa pięć płatków kwiatu, otaczającego koncentrycznie jego podstawę, wyobraża cykliczność zdarzeń kosmicznych, wieczny ruch, zarazem strukturę Uniwersum, który składać się miał z pięciu elementów. Drugie znaczenie odnosi się do możliwości wyprowadzenia z budowy kwiatu figury geometrycznej zwanej pentagramem (gwiazdy pięcioramiennej) — symbolu i pieczęci spraw tajemnych, zapewne także niewidzialności. Dlatego, kiedy róże pojawiały się zawieszone u stropu, oznaczało to, że prowadzone *sub rosa* rozmowy powinny być zachowane w tajemnicy. Umieszczenie rzeźbionej róży na sufitach staroniemieckich sal ratuszowych winiarni, a nawet konfesjonałów, jeszcze długo zachowało tę dawną wymowę.

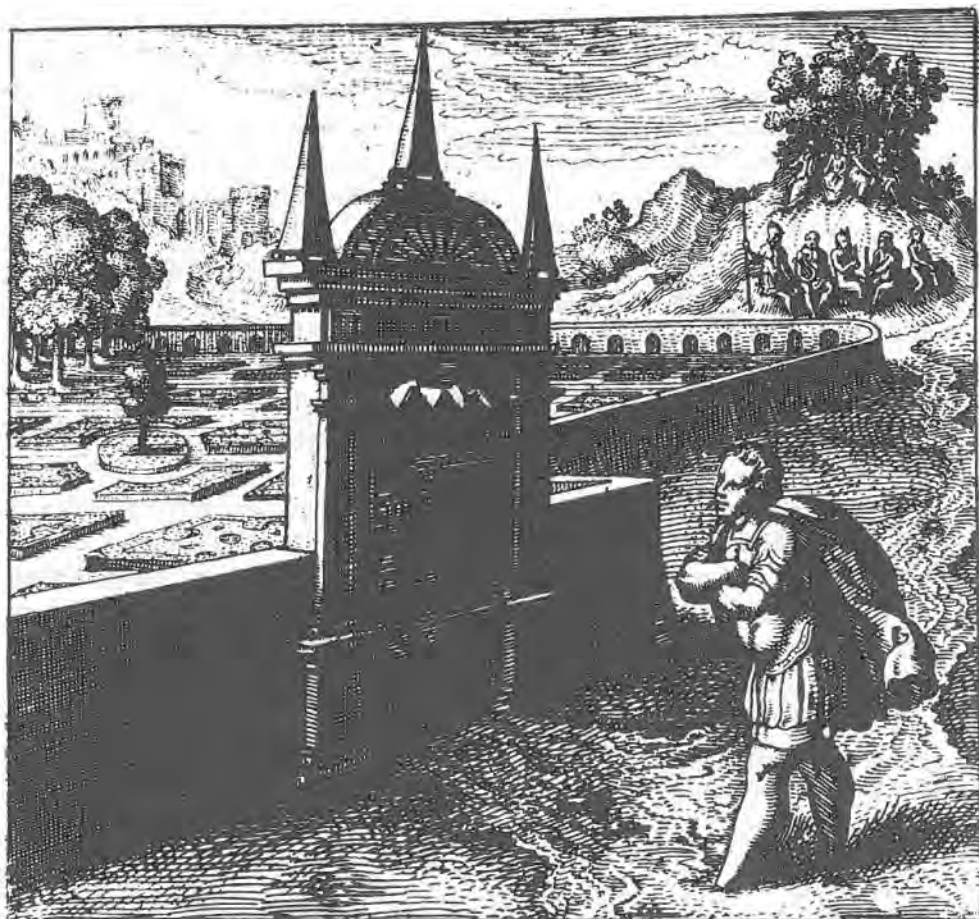
Inne figury, które można było uzyskać w wyniku obserwacji poziomego rzutu kwiatu róży, na przykład okrąg, siedmiokąt, ośmiokąt, posiadały w tradycji niechrześcijańskiej bogate znaczenia. Okrąg łączony był z mandalą, siedmiokąt z siedmioma kierunkami przestrzeni, siedzioma planetami, siedzioma stopniami wtajemniczenia lub alchemicznego procesu doskona-

lenia. W tym znaczeniu siedmiopłatkowa róża pojawia się jako emblemat DCCXXIII w *Ars Symbolica* Hieronima Boscha, oraz w *Summum Bonum* Roberta Fluda. Z kolei kwiat róży o ośmiu płatkach oznaczał, również w tradycji chrześcijańskiej, regenerację, odrodzenie i zmartwychwstanie.

W dziełach literatury średniowiecza, jak w *Roman de la rose* Jeana de Meung, czy w *Raju* Dantego (gdzie poeta ukazuje rzeszę zbawionych „w postaci jasnej różanej korony”), a zwłaszcza w malarstwie (krzak róży, ogród różany), symbol róży uległ dalszemu wzbogaceniu i pogłębieniu. Madonna ukazana na tle różanej altany lub różanego żywopłotu stanowić będzie ważny motyw sztuki włoskiej, później zaś niemieckiej (Stefan Lochner, ok. 1440, Martin Schongauer, ok. 1473). W czasach Dürera i w twórczości tego artysty pojawił się motyw Madonny spoczywającej na różanej ławce pośrodku ogrodu zamieszkałego przez zwierzęta. Jesteśmy tu blisko kolejnego motywu malarskiego, zarazem nowego znaczenia symbolu róży — ogrodów rajszych. W piętnastowiecznym malarstwie niemieckim odnajdujemy przedstawienie Madonny czytającej lub bawiącej się z Dzieciątkiem, strzeżonej przez świętych i aniołów — w zamkniętej przestrzeni różanego ogrodu, *Hortus conclusus*.

Róża jako symbol niepokalanego poczęcia, żywopłot różany jako symbol rajskiego ogrodu, stanowi łącznik pomiędzy ikonografią chrześcijańską i ikonografią chrześcijańskiej alchemii — jak na przykład w *Złotym koniku* (ok. 1400), francuskiej proveniencji obrazie w kościele Wniebowstąpienia w Alt-Oetting. W tradycji alchemicznej symbol róży zyskuje kolejne znaczenia, nie tylko dzięki mistycznej reinterpretacji symboliki chrześcijańskiej, lecz także poprzez rozszerzenie jego zakresu o elementy greckiej mitologii, tradycji gnostycznej, żydowskiej kabały itp. Róża łączy się z mistycznym centrum duszy, z sercem, z wiarą, z ogrodem Erosa; jest również emblematem bogini Wenus. Złota róża alchemików to symbol doskonałości i spełnienia, podczas gdy róża niebieska symbolizuje brak, niemożność, niespełnienie. Swoją wymowę mają również relacje między czerwoną i białą różą, podobnie jak związki pomiędzy „białą” (*albedo*) a „czerwoną” (*rubedo*) fazą procesu transmutacji. Zakres znaczeniowy przesuwają się wyraźnie ku pełnej, doskonałej i spełnionej miłości, która na gruncie „klasycznej” alchemii posiada na równi duchowy i fizyczny charakter. Dzięki temu, jak również poprzez prastarą funkcję symbolu tajemnicy, róża urasta do rangi fundamentalnego symbolu alchemii. Kwiat ten obrazuje tajemną regułę czy też metodę alchemii, jaką jest „jedność przeciwieństw” (*coincidentia oppositorum*) — metodę przedstawianą zazwyczaj jako „alchemiczne zaślubiny”.

W pismach Różokrzyżowców przedstawienie róży pełni wielorakie funkcje. Róża występuje w roli „symbolu symboli”, zarazem alchemicznej „pieczęci tajemnicy”; towarzyszy postaci Christiana Rosenkreutza w czasie jego inicjacji do „zakonu złotego runa i złotego kamienia” i w wędrówce



*Ten, kto bez klucza próbuje dostać się do ogrodu różanego, jest jak człowiek bez stóp usiłujący chodzić. Wymowa emblematu XXVII z *Atalanta fugiens* Michaela Maiera (Oppenheim 1618) wydaje się oczywista: bez odpowiedniej wiedzy nikt nie będzie w stanie poznać „ogrodu filozofów” zamkniętego solidnymi zamkami.*

do Christianopolis. W połączeniu z krzyżem, w *Chymische Hochzeit* przedstawianym jako czerwony krzyż, nabiera nowych znaczeń, z których część wykracza poza obszar alchemii. W alchemii krzyż jest symbolem światła, w łacińskim brzmieniu „rózokrzyż” — *rosea-crux* — upodabnia do terminu *rosacrux* („rosa” — „krzyż”), który oznaczać będzie „lzy nieba” — środek uwalniający z materii duchowe, alchemiczne złoto. Gra słów, często spotykana w tekstach hermetycznych, odzwierciedla sposób myślenia poprzez analogie.

Paul Arnold w swojej *Histoire des Rose-Croix* zwrócił uwagę na paralele występujące pomiędzy epizodem „rycerzy czerwonego krzyża” w *Królowej fenu* (1596), eposie Edmunda Spensera (ok. 1552—1599) a wątkiem „rycerzy złotego runa i złotego kamienia” w *Chymische Hochzeit* Johanna Valentina Andreaego. Dwie zgoła różne fikcje literackie, w których wątek zakonu rycerskiego spełniał funkcję alegorii, mogły jednak mieć wspólne źródło inspiracji. Znajdowało się ono w Anglii i wiązało z powołanym w 1350 r. Zakonem Podwiązki, elitarnym świeckim zakonem posługującym się znakami róży i czerwonym krzyżem z tarczy św. Jerzego. W przypadku powieści Andreaego interpretacja ta wydaje się bardzo prawdopodobna, zważywszy trwające wiele lat zainteresowanie pisarza historią angielskiego zakonu rycerskiego.

Interpretację, która wiązała symbole związku Rosenkreutza ze znakami zakonów rycerskich, zaprezentował po raz pierwszy Michael Maier w *Themis Aurea* z 1617 r. W opinii niemieckiego alchemika znakiem „podwójnego krzyża” posługiwali się członkowie zakonów maltańskiego i zakonu złotego runa; krzyż świętego Jerzego służył z kolei rycerzom podwiązki. Maier zauważył również, iż znak rycerzy złotego runa posiada nie tylko religijne, lecz także „alegoryczne i (al)chemiczne znaczenie”.

Trzy wskazane wyżej warstwy znaczeniowe symboli róży i krzyża: religijną, alchemiczną i związaną z zakonem rycerskim, przyporządkować możemy trzem obszarom aktywności tajnego związku, przy czym ostatni, społeczny, miałby rzecz jasna ograniczony, elitarny charakter.

Symbolika związku: „niewidzialny gmach” i jego budowniczy

Równie głębokie korzenie jak nazwa związku posiadała symbolika gmachu — siedziby „niewidzialnego kolegium”. Jego opis zaprezentowany w *Fama* i *Confessio* rozbudowany został w dziełku Schweigharta (Möglinga), *Speculum Sophicum Rhodostauroticum*.

W świetle fabuły pierwszego manifestu Różokrzyżowców członkowie bractwa rezydować mieli w kamiennym gmachu, „kolegium św. Ducha”. Sto dwadzieścia lat po śmierci założyciela bractwa jeden z jego członków, „który był dobrym budowniczym”, podczas niezbędnych napraw budynku odkrył niewidoczne dotąd drzwi. Drzwi, które zaopatrzone w łacińską



Rycina z: Johann Daniel Mylius, *Anatomia auri* (Frankfurt 1628). Pomiędzy dwoma świecami, które symbolizują przeciwstawne, przecież komplementarne siły Natury (Słońce – Księżyc, Mężczyzna – Kobieta) widnieją „hieroglify” Siedmiu Sublimacji, a także Orla-Merkurjusza i Ouroborosa-Smoka pożerającego własny ogon. Witalność samoodradzającej się Natury płynie – zgodnie z ryciną – z przeciwieństw istniejących w jej łonie. Dwie lodygi dzikiej róży, które oplatają świeczniki – obrazujące ową „jedność przeciwieństw” – przypominają zarazem o tajemnicy, jaka skrywa zasady Natury. Miedzioryt rity w pracowni Lucasa Jennisa przywołuje symbole dobrze znane osiemnastowiecznemu wolnomularstwu.

pcję *post CXX annos patebo*, otwarte zostały dopiero następnego dnia, jako że odkryto je w wigilię rocznicy śmierci Rosenkreutza. Prowadziły do obszernej, sklepionej krypty w kształcie siedmiokąta, pośrodku której znajdowały się „okrągły ołtarz” i grobowiec uczzonego. Grobowiec — silnie oświetlony, „choć słońce nigdy tam nie docierało” — pokryty był kolejnymi inskrypcjami. Pierwsza z nich głosiła: *A.C.R.C. Hoc universi compendium vivus mihi sepulchrum feci. Jesus mihi omnia*; inne zaś brzmiały, jak następuje: *Nequaquam vacuum, Legis jugum, Libertas Evangelii* oraz *Dei Gloria intacta*.

Następnego dnia członkowie bractwa odkryli nienaruszone zwłoki Chrystiana Rosenkreutza; w ręku zmarłego spoczywał pergamin ze złotą literą „T” (tau). Zgodnie z sugestią zaprezentowaną w pierwszej inskrypcji *Hoc universi compendium vivus mihi sepulchrum feci*) bracia podzielili przestrzeń krypty na trzy części — sklepienie, ściany, posadzkę — z których każda oznaczać miała określoną część lub aspekt Uniwersum, symbolizując zarazem siły przeciwne złu utrzymującemu ludzkość w niewoli. I tak posadzka przeciwstawiona została „władzy i przemocy panujących”, ściany — „ignorancji i ciemnocie”, sklepienie — „fanatyzmowi i nienawiści”. Każdy z boków siedmiokąta bracia zaopatrzyli w drzwi prowadzące do szaf, w których pomieścili księgozbiór oraz najróżniejsze przyrządy i przedmioty symboliczne.

Dokładna analiza przytoczonej tu fikcji literackiej nie jest ani potrzebna, ani możliwa. Niektóre jej elementy zinterpretowane zostały przez samego autora; łacińskie inskrypcje wyjaśniają zarówno znaczenie architektury grobowca jak i religijno-filozoficzne pryncypia, którymi kieruje się tajny związek. Czytelnik łatwo też może się zorientować, że kolegium Rosenkreutza przyjęło zasadę stopniowego wtajemniczenia swych członków: dopiero sto dwadzieścia lat po śmierci założyciela bracia odkryli właściwy plan, czyli cel istnienia kolegium, a także jego ideowe fundamenty. Również penetracja odkrytych pomieszczeń odbywała się stopniowo, etapami: tajne drzwi do podziemi otworzono dopiero po upływie doby, grobowiec Christiana Rosenkreutza otworzono po upływie następnej. Uwagę historyka wolnomularstwa, poszukującego ideowych korzeni ruchu, zwraca okoliczność, że program Różokrzyżowców prezentowany jest za pośrednictwem alegorii gmachu; oczywiste jest więc, iż odkrywcą jego tajemnych fundamentów (tj. krypty grobowej Rosenkreutza) mógł być jedynie „dobry budowniczy” (*ein guter Baumeister*). „Dobry budowniczy” legitymować się musiał solidną wiedzą matematyczną, szczególnie w dziedzinie geometrii. Jego umiejętności pozwoliły braciom lepiej zrozumieć boski plan Universum („ukryty” w architekturze krypty) — plan oparty o zasady geometrii.

Dostępna jedynie dla wtajemniczonych, zbudowana na planie siedmiokąta krypta, która kryje grobowiec Rosenkreutza, bibliotekę i pracownię braci, tworzy symboliczną przestrzeń — odzwierciedlenie Makrokosmosu. Przypo-

rządkowano mu różne sfery Mikrokosmosu — życia politycznego i religijnego nie wyłączając. W tradycji judeo-chrześcijańskiej już samej liczbie siedem przypisano wiele znaczeń: stworzenia świata w siedem dni, siedem sfer niebieskich i siedem planet, siedem tonów gamy, dalej zaś siedem sakramentów, siedem grzechów głównych, siedem pieczęci Apokalipsy, siedem listów wysłanych do siedmiu Kościołów, którymi kieruje siedem aniołów, siedem wzgórz, rogów smoka, panien itd. W *Starym i Nowym Testamencie* siódemka zajmuje pozycję dominującą, jest liczbą świętą. Liczba siedem oznacza ziemskie życie człowieka, który składa się z ciała, symbolizowanego przez liczbę cztery (cztery elementy i pory życia) oraz duszy, której odpowiada liczba trzy (symbol boskości i Trójcy). W liczbie siedem mieści się również cały czas świata; dopiero po jego wypełnieniu się nastanie dzień ósmy — dzień Sądu.

Jeśli opis zawarty na kartach *Fama* uznać możemy za obraz zasad i wewnętrznej struktury bractwa, to wzmiankowana już ilustracja z frontispisu dziełka Schweigharta-Möglinga *Speculum Sophicum Rhodostauroticum*, prezentująca „niewidzialne kolegium” Różokrzyżowców stanowi alegorię celu bractwa. Autor porządkuje tu i komentuje w zasadzie tylko te elementy programu, które pojawiły się w pierwszych manifestach tybińskich. Uwypukla znaczenie wezwania *Sub umbra alarum tuarum Jehova*, którym Andreae zamknął pierwszą część *Fama*. Kolegium bractwa umieszczone zostało dosłownie „w cieniu skrzydeł Jehowy”; jako budowla wzniesiona z pojęć właściwych dla tradycji hermetycznej jest jednak czymś innym niż biblijna Świątynia Salomona.

Interpretując nie dosłownie lecz jako symbol okoliczność, że gmach kolegium posiada skrzydła i porusza się na kołach, dojdziemy do konkluzji, iż „latające” *Collegium Fraternitatis R.C.* jest marzeniem, utopijnym planem — identycznie jak Dom Salomona z *Christianopolis* Andreae. O alegorycznym znaczeniu gmachu przekonuje nas ostatecznie komentarz autora *Speculum*. Mowa jest o gmachu „widzialnym, przecież zakrytym dla oczu ludzkich”, pełnym „rzeczy boskich i naturalnych”. To efekt syntezy teorii i praktyki, intelektualny i materialny ideał; taki gmach nie jest mieszkaniem członków bractwa lecz celem ich pracy i ich modlitw. „Niewidzialne kolegium” Rosenkreutza przeistacza się tu z tajnego bractwa uczonych w kamień filozoficzny, staje się summą i summy tej materializacją. Zastanawiać może i to, że wśród alegorycznych postaci, symboli i inskrypcji, umieszczono również dłoń dzierżącą miecz. Pytanie, czy ów miecz sprawiedliwości miał jakiś związek z politycznymi planami środowisk protestanckich w Rzeszy, pozostanie bez jednoznacznej odpowiedzi.

Symbolika gmachu jako celu, do którego dąży związek Różokrzyżowców, Stwórcy — ale i człowieka — jako architekta, znalazła rozwinięcie w *Summum Bonum* Roberta Fludda. W najważniejszej z naszego punktu widzenia pracy brytyjskiego filozofa architektoniczne motywy zreinterpretowane zostały

w duchu chrześcijańskim z jednej i alchemicznym z drugiej strony. Jak wynika z tekstu traktatu, „prawdziwa wiedza”, czy też „prawdziwe poznanie” posiada charakter ezoteryczny. Istota poznania sprowadza się do rozróżnienia materialnej i duchowej strony bytu, rozróżnienia między *hominem carnalem* i *hominem spiritualem* — „Człowiekiem cielesnym” i „Człowiekiem duchowym”. Chrystus nauczał, że jego Kościół zbudowany będzie na skale; w tym miejscu autor objaśnia, iż mowa jest o „duchowej skale” (*de petra spirituale*), której częstkami będą ludzie jako „żywe kamienie” (*lapides vivi*). Obowiązek każdego chrześcijanina stanowi dążenie do przeistoczenia się z „martwego” w „żywy”, duchowy kamień, z *homine carnale* w *hominem spiritualem*. W ten sposób powstanie prawdziwie katolicki Kościół, „świątynia ludzkości” (nazywana też dalej „świątynią mądrości”), której żywym fundamentem i kamieniem węgielnym będzie Chrystus (*Christum ergo petram spiritualem et vivam nobis inhabitare*).

Podjmując trud przemiany w żywe kamienie ludzkość wyjdzie ze stanu grzechu spowodowanego upadkiem Adama do stanu niewinności i doskonałości, ze stanu pospolitych metali do doskonałości czystego złota, mistycznego kamienia filozofów.

Istotnie znaczenie ma okoliczność, że w procesie duchowej alchemii Fludda prawdziwy chrześcijanin, czyli brat (adept) występuje w podwójnej roli: żywego kamienia i mularza, który „wmurowuje się sam” w świątynię ludzkości. Dochodzimy więc do symboli muratora, czyli architekta stawiającego duchową świątynię ludzkości.

Johann Gottlieb Buhle wskazując na *Summum Bonum*, jako główne jego zdaniem źródło wolnomularskich pojęć i symboli, zauważył że gdyby „założyciele pierwszych łóż” wybrali alegorię rolnika czy ogrodnika, miast „wolnomularza” mielibyśmy „wolnego ogrodnika” — rzecz jasna w sensie alegorycznym. W istocie, *Biblia* oraz teksty hermetyczne inspirować mogły powstanie postaci „wolnego ogrodnika” lub „wolnego siewcy”.

Wydaje się jednak, że alegoryczna postać architekta znacznie lepiej łączyła się z symboliką Różokrzyżowców — na czele z ich gmachem, siedzibą niewidzialnego kolegium. Angielski filozof pierwszy opisał ów symboliczny gmach jako zbudowany z kamieni — kamieni żywych i duchowych. Równocześnie — podkreślmy po raz wtóry — pozbawił ów fundamentalny dla Różokrzyżowców symbol jego aktualnej treści związanej z nauką i polityką. Jeśli uznamy twórczość Roberta Fludda za ważną z punktu widzenia ewolucji idei „reformacji całego szerokiego świata”, stwierdzić będziemy musieli, że moment ten oznaczał rozejście się dwóch głównych celów: naukowego (i do pewnego stopnia politycznego) oraz etyczno-religijnego. Robert Fludd wybrał alchemię i teologię jako właściwy przedmiot aktywności ezoterycznego bractwa, ponieważ przejście człowieka od martwego do żywego kamienia możliwe jest tylko dzięki „mistycznej, tajemnej alchemii”.



Budowniczy Świątyni Salomona, ilustracja z: *The Pocket Companion Book for Free-Masons* (London 1735) reprodukowana następnie w: *Gründliche Nachricht von den Frey-Meuren* (Frankfurt 1738) prezentuje symbolikę typową dla wczesnej fazy masonerii spekulatywnej: Świątynia Salomona jako cel duchowy związku, Słońce, Księżyc, Planety jako siły rządzące Naturą i ludźmi. Alchemiczna prowerencja tych symboli dowodzi wewnętrznych związków pomiędzy tradycją hermetyczną i wolnomularstwem.

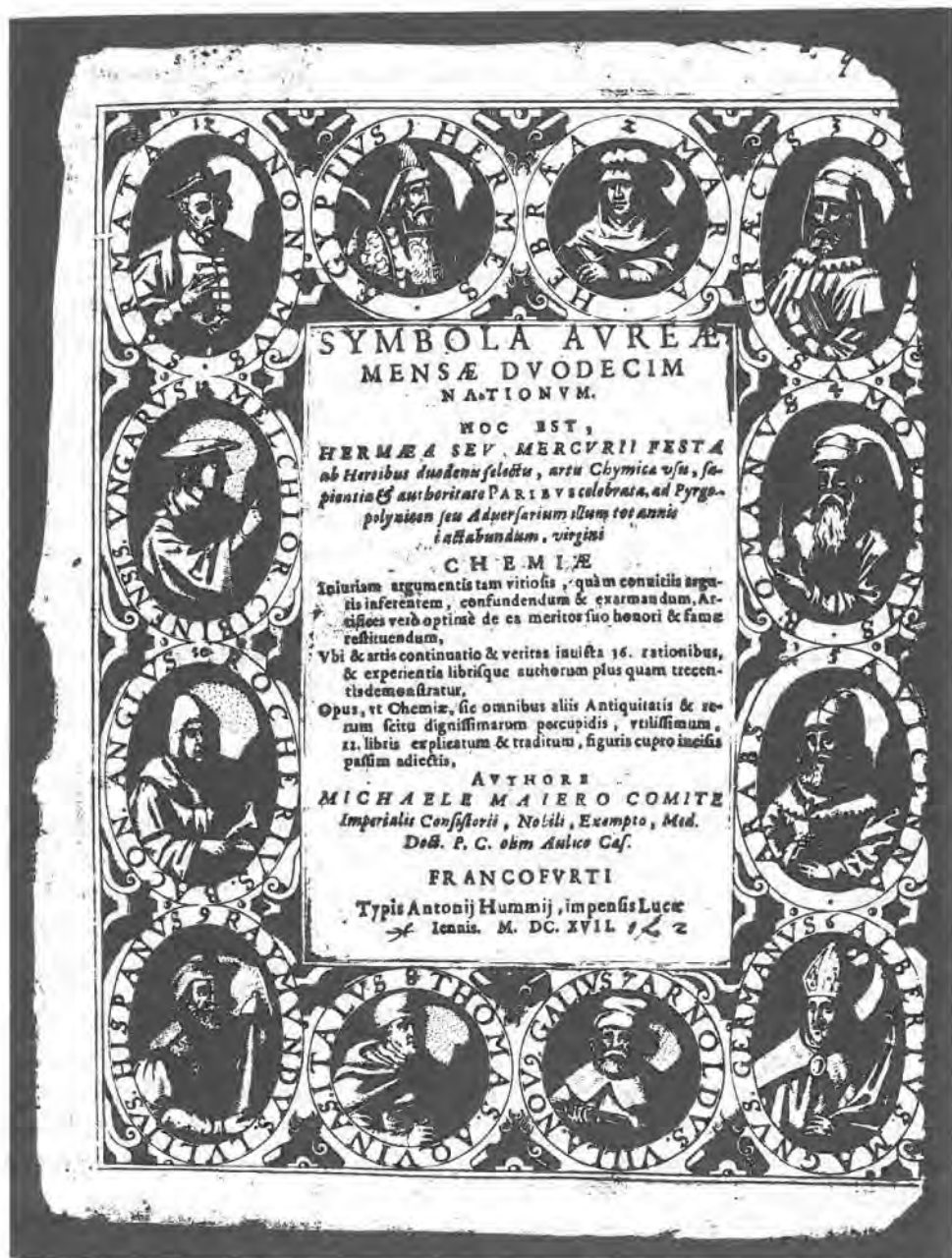
Erudycja jako typ poznania

Pomimo całej mistycznej otoczki, manifesty Johanna Valentina Andreaea, pamflety jego zwolenników i przeciwników były dziełami erudyty, utworami adresowanymi do wykształconej publiczności w całej Europie. Również aktualny polityczny podtekst piśmiennictwa Różokrzyżowców, zawarte w nim akcenty religijno-polemiczne, nie negują faktu jego przynależności do szerokiego nurtu w myśli XVII w. Jego przedstawiciele postawili sobie za cel z jednej strony obiektywne badanie faktów, z drugiej zaś integrację wiedzy, stworzenie nowego systemu kształcenia.

Narodziny epoki Erudycji, epoki w której pisarstwo erudyty, pozostających dotąd w cieniu twórczości humanistów i teologów, zdominowało zainteresowania uczonej Europy, przypadły na przełom między Odrodzeniem i Barokiem, a więc okres ok. 1590—1610 r. „Oświecenie Różokrzyżowców” z jego dążeniem do sformułowania pewnej i niezawodnej metody poznania, do stworzenia uniwersalnego systemu wiedzy i międzynarodowej organizacji uczonych, uznać możemy za wczesną fazę epoki Erudycji. Cechą tej fazy była pewna ambiwalencja celów stawianych sobie przez europejską społeczność uczonych. Swoją wiarygodność straciły w ich oczach dotychczasowe, wewnętrznie spójne — przecież nie przystające do rezultatów obserwacji — wizje świata proponowane przez oficjalne teologie chrześcijańskie. W ich miejsce proponowali całościowe systemy wiedzy, w rodzaju *Novum Organum* Bacona i *Pansophia* Comeniusa. Równocześnie jednak przekonanie, że „źródła i fakty powinny mówić same za siebie”, rosnący sceptycyzm badawczy połączony z pogłębieniem naukowej specjalizacji (i tym samym powstaniem nowych dyscyplin naukowych), nakazywały zachowanie dystansu wobec wszelkich prób tworzenia nowych uniwersalnych systemów. Stąd częsta wśród uczonych-erudyty ucieczka w mikrografię (w przypadku historyków), czy wyszukiwanie tego co wyjątkowe, szczególnie (jeśli idzie o przedstawicieli nauk przyrodniczych).

Podobną ambiwalencję postaw epistemologicznych odnajdziemy w twórczości niemieckich i angielskich Różokrzyżowców. Wskazywaliśmy już, że począwszy od manifestów *Fama* i *Confessio* myślą przewodnią ich wystąpień był postulat ponownego zharmonizowania nauki i teologii oraz systematyzacja wiedzy ludzkiej w formie encyklopedii — dzięki międzynarodowej współpracy uczonych. W tym miejscu zwróćmy uwagę na tendencję przeciwną.

Próby nowej integracji wiedzy podejmowali Różokrzyżowcy i ich zwolennicy w oparciu o rozmaite i nieprzystające wzajemnie dziedziny filozoficzne i naukowe. Dla jednych dziedziną taką mogła być filozofia hermetyczna lub nieortodoksyjna wersja teologii (Studion, Johann Valentin Andreae, Robert Fludd, John Webster), dla drugih matematyka w połączeniu z architekturą (Daniel Mögling, Michael Maier, Samuel Hartlib, John Pell, William Petty), mechanika (John Wilkins), medycyna (Thomas Whar-



Strona tytułowa z: *Symbola Auræ Mensæ duodecim nationum* Michaela Maiera (Frankfurt 1617). Galerię portretów filozofów hermetycznych otwiera Hermes Egipcjanin (drugi u góry), zamyka Anonimowy Sarmata (pierwszy u góry).

ton), pedagogika (Comenius), czy nawet historiografia na równi z alchemią duchową (Elias Ashmole). Dostrzeżone przez siebie sprzeczności w dziedzinie metody poznania, które dzieliły poszczególne dyscypliny, starali się przezwyciężyć głównie za pomocą eklektycznej formuły alchemii duchowej. Ambitne próby, widocznie zwłaszcza w pismach Möglinga i Maiera, wykorzystania matematyki jako metajęzyka nauki torowały drogę ku metodzie Newtona, ale z braku solidniejszych podstaw teoretycznych skazywały ich autorów na teologiczne i pseudoteologiczne spekulacje.

Z punktu widzenia więzi grupowej erudycja Różokrzyżowców służyła jako środek krystalizacji dumy narodowej (Andreae i Ashmole), była też narzędziem samookreślenia się przedstawicieli różnych wyznań i profesji. Miały na nią wpływ także zmiany w zachowaniach czytelniczych: upowszechnienie się typu odbiorcy sięgającego po liczne i różnorodne lektury — ale też podejmującego lektury jednorazowo i czytającego raczej powierzchownie. Demokratyzacja czytelnictwa, powstanie szerszej publiczności chłonnej kulturalnie i aktywnej społecznie, ukształtowały w konsekwencji — jak stwierdza J. Kozłowski — „ideał wiedzy łatwo dostępnej i zrozumiałej, takiej która pomagałaby ułożyć sprawy ziemskie zgodnie z postulatami rozumu. Przepaść między uczonymi a nieuczonymi zmniejszyła się, zarówno wskutek porzucenia łaciny jako języka uczonego, jak i awansu kulturalnego mieszczaństwa; asortyment księgarstwa rozszerzył się o gatunki przeznaczone dla szerszej publiczności, jak eseje, publicystykę, literaturę piękną, poradniki”.

Faktyczna demokratyzacja wiedzy i czytelnictwa stały w oczywistej sprzeczności z uroszczeniami Różokrzyżowców do rozwijania wiedzy tajemnej, wiedzy zastrzeżonej dla wybranych. Prowadziło to do paradoksalnych sytuacji, widocznych zwłaszcza w następnym, XVIII stuleciu: księgarnie i księgozbiory pełne były druków o hermetycznej tematyce, opatrzonych klauzulą tajemnicy. W wieku Oświecenia los taki spotkał wydawnictwa przeznaczone dla wolnomularzy; każdy zakupić mógł książki poświęcone tajnym rytuałom i świętym symbolom. Rzekome tajemnice masonerii stały się tajemnicami Poliszynela. Trudno wręcz wyobrazić sobie ówczesnych adeptów „sztuki królewskiej” składających uroczyste i sankcjonowane rytualną zemstą przysięgi, zgodnie z którymi nie wolno było im wyjawiać tajemnic, o których można było przeczytać broszurę w księgarni za rogiem budynku łóżowego.

Piśmiennictwo Różokrzyżowców niemal w całości mieściło się w opisanych powyżej tendencjach XVII stulecia. Stanowiło przejaw narodzin europejskiej *respublicae litterariae* — intelektualnej wspólnoty widocznej również wtedy, kiedy jej członkowie różnili się między sobą nawet w kwestiach fundamentalnych. Fakt, że wrocie obozy polityczne i wyznaniowe prowadziły publicystyczną polemikę, dowodził, iż militarne lub policyjne rozstrzygnięcia (vide wojna trzydziestoletnia i polowanie na Różokrzyżowców

we Francji) nie mogły zapewnić rządu dusz. Na plan pierwszy wysunęła się propaganda jako najskuteczniejsze narzędzie polityki i religii.

Ostatni aspekt „oświecenia Różokrzyżowców” uszedł uwadze badaczom zagadnienia. Tymczasem wydaje się on ważny z punktu widzenia genezy masonerii spekulatywnej. Powszechność i dostępność głoszonych za pośrednictwem druku programów zapowiadała powszechność zasad nowoczesnego wolnomularstwa. Znajomość ideologii Różokrzyżowców wśród umysłowych elit XVII w. torowała drogę recepcji mniej przecież złożonego i bardziej spójnego wewnętrznie programu angielskiej masonerii nowego typu. Klucz do popularności tej ostatniej tkwił więc w egalitarnych tendencjach umysłowości Wielkiego Wieku.

Stowarzyszenie Słońca w Znaku Barana.

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

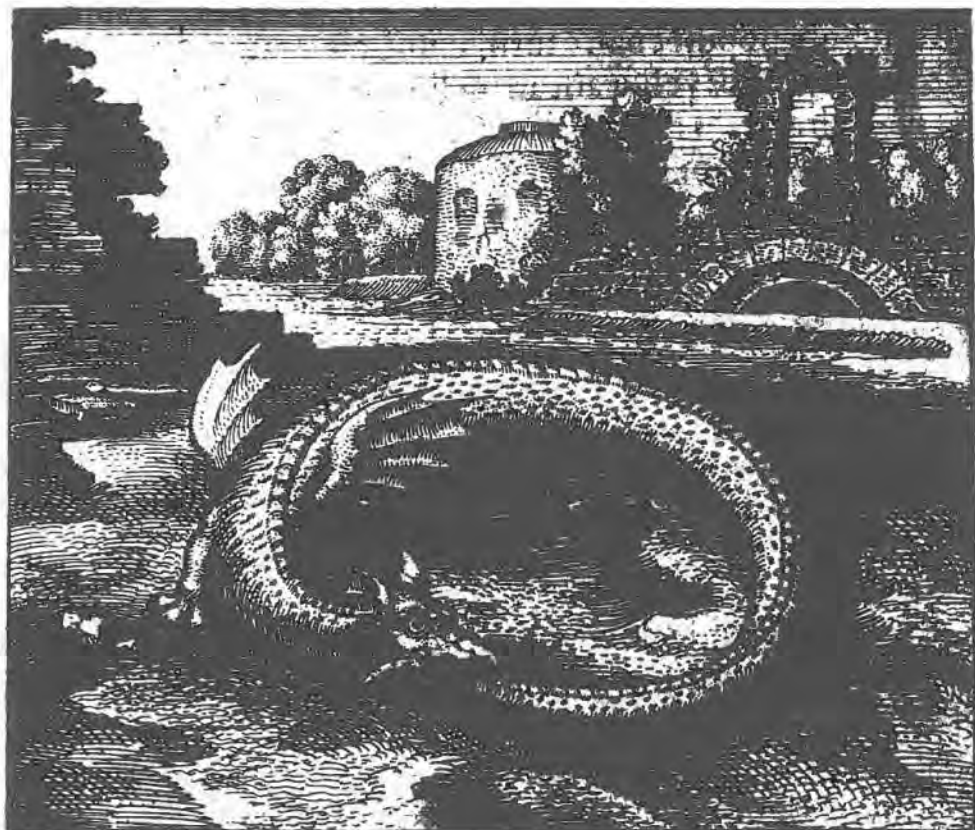
W wystąpieniach z lat 1616—1617 Maier i Fludd bronili — na co wskazywaliśmy — idei „niewidzialnego kolegium” przed atakami przeciwników, jednakże inaczej niż niemieccy prekursorzy interpretowali cel i zasady działania związku uczonych. W ich ujęciu idea Różokrzyżowców nabrała ezoterycznego charakteru,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

alchemia dostarczyła filozoficznych i religijnych pojęć i instrumentów, umożliwiających indywidualną, metaforyczną interpretację *Biblii*, zwłaszcza *Starego Testamentu*. Anonimowy tekst angielski z pierwszej połowy XVII w., który porównuje zasady „odnowy duchowej” przyjęte w kalwinizmie z ideą transmutacji alchemicznej, dowodzi, że głębsze struktury obydwu systemów były — przynajmniej w niektórych materiach — zbliżone.

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

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

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



Oto Smok pożerający własny ogon, emblemat XIV z: Michael Maier, *Atalanta fugiens* (Oppenheim 1618). Ouroboros, czyli Smok jest zapewne najstarszym hermetycznym symbolem jedności bytu, wiecznej, samoodradzającej się Natury, zarazem Merkuriusza Mądrości, czyli kamienia filozoficznego.

na gruncie alchemii. Pierwsza stanowiła tekst szczególnie często alegorycznie interpretowany przez hermetystów; podobnie, jeśli idzie o *Deuteronomium* czyli *Księgę Powtórzonego Prawa* oraz *Księgę Mądrości*. Józef, Salomon, także Mojżesz to postaci bliskie renesansowym i siedemnastowiecznym alchemikom. Wszystkie należały w ich oczach do kręgu wtajemniczonych, depozytariuszy wiedzy objawionej, wszakże zastrzeżonej dla wybranych.

Z pomocą hermetycznych i neoplatonickich idei, także modlitwy i medytacji, członkowie *Society of the Sun in Aries* dążyli do duchowego oświecenia. Trudno całkowicie wykluczyć, że nie podejmowali oni prac w dziedzinie praktycznej, jednakże alchemia stanowiła w ich oczach przede wszystkim metaforę duchowej odnowy, metaforę procesu przechodzenia od „ciemnego centrum Ziemi” (*from the dark Centre of Earth*) ku światłu — ucieleśnionemu w Słońcu (*to created Light, the body of the Sun*). Pojawia się bliska analogia pomiędzy tym procesem a przedstawionym w *Summum Bonum* Roberta Fludda procesem przeistaczania się człowieka z „martwego” w „żywy”, duchowy kamień. Oba przedstawienia bazują na alchemicznej koncepcji „transmutacji”, choć operują odmienną symboliką. Symbole i pojęcia zastosowane przez Fludda zachowały chrześcijański charakter (ale zyskały nowe, nieortodoksyjne znaczenia), zaś te wykorzystane przez adeptów *Society of the Sun* odwołują się do synkretycznego panteizmu, a w jego ramach do pojęć ściśle alchemicznych, takich jak „wnętrze Ziemi” (*interior terrae*).

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

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

When any of the Father dye, his successor at the next grand Assembly shall be chosen by priority Lots from out of the number of sons then present. In any case any of the Fathers be minded to travel beyond Sea his substitute shall be solemnly chosen by them from among the sons before he depart [...]

Obiór „Ojców”, a także — jak wynika z innego fragmentu statutu — również adopcji „Synów” odbywają się drogą głosowania większością (*by priority Lots*). Zwraca uwagę przepis dotyczący wyboru „Substytutu”, w wypadku zamorskiej podróży „Ojca” oraz sukcesji tego pierwszego po śmierci członka bractwa. Porównanie statutu Stowarzyszenia Słońca z opi



Wilk pożerający Króla, a po samospaleniu przywracający go do życia, emblemat XXIV z: Michael Maier, *Atalanta fugiens* (Oppenheim 1618). Zgodnie z hermetycznym aksjomatem „należy zabić żywego, aby ożywić zmarłego”. Wilk tożsamy jest tu z Merkuriuszem, Król ze „złotem filozofów”; ofiara Wilka-Merkurusza wybawia nieożywioną materię.

sami zasad kolegium Różokrzyżowców wykazuje, iż w przeciwieństwie do niego, angielskie bractwo powstało (lub miało powstać) w konkretnym środowisku i w oparciu o rzeczywiste rozważania organizacyjno-prawne. Na rzecz tej hipotezy przemawiają charakterystyczna szczegóły „ordynacji wyborczej” *Society of the Sun*, wśród nich problem *quorum*, niezbędnego dla ważności uchwał Wielkiego Zgromadzenia:

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

Osoba, która nie zetknęła się z praktyką instytucji o demokratycznych zasadach, nie wprowadzałaby najprawdopodobniej podobnego zapisu. Równocześnie uwaga, jaką autor (autorzy) statutu poświęcił możliwej absencji członków związku, absencji spowodowanej „zamorskimi podróżami”, skłaniałaby do wniosku, iż regulamin *Society of the Sun in Aries* powstał w środowisku jednej z protestanckich gmin wyznaniowych. Protestanckich społeczności, którym nieobce były zasady demokracji, a które emigrowały do amerykańskich kolonii, było — rzecz jasna — zbyt wiele, abyśmy w tym miejscu mogli pokusić się o jednoznaczne wskazanie jednej z nich.

Elias Ashmole

Nie wiemy, kiedy i czy opisane poprzednio bractwo hermetystów podjęło praktyczną działalność. Istnieje jednak poszlaka tego, że w połowie stulecia utworzyło się w Anglii stowarzyszenie o podobnej lub nawet identycznej strukturze organizacyjnej i tym samym, co *Society of the Sun*, celu. Nie możemy przy tym wykluczyć, że chodzi o jedno i to samo tajne bractwo.

Z notatnika Eliasa Ashmole’a (1617—1692), wybitnego angielskiego alchemika, filozofa hermetycznego i historyka, wynika, że 3 kwietnia 1651 r. (o godz. 12:30 po południu) został inicjowany przez Wiliama Backhouse’a Esq. (1593—1662).

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



*Adept alchemii klęczący przed mistrzem, rycina autorstwa Roberta Vaughana z: Elias Ashmole, *Theatrum chemicum britannicum* (1652). Vaughan pracujący na zlecenie Ashmole'a, wybitnego znawcy, historia alchemii i kolekcjonera źródeł do „sztuki królewskiej”, zreprodukował miniatury towarzyszące piętnastowiecznej edycji *Ordinall of Alchimy* Thomasa Nortona. Scena inicjacji w hermetyczną wiedzę żywo przypomina moment opisany w *Diariuszu* Ashmole'a. Rytuał ukłonienia adepta tuż przed „otrzymaniem światła” i obecność Księgi otrzymały w łóżach wolnomularzy spekulatywnych silnie chrześcijański charakter.*

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

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

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

W okresie pomiędzy swoją inicjacją a otrzymaniem ostatecznego wtajemniczenia Elias Ashmole opublikował *Theatrum Chemicum Britannicum*, liczący początkowo ponad 400 stron zbiór angielskiej poezji i prozy alchemicznej. Wiele miejsca Ashmole poświęcił w nim roli, jaką odegrał Michael Maier w upowszechnianiu angielskiej alchemii na gruncie niemieckim (jak wiemy, to raczej Maier wniósł wiele do angielskiej hermetyki), zaś w następnym paragrafie *Theatrum* zacytował fragment manifestu *Fama*, opisujący uzdrowienie hrabiego Norfolku przez jednego z członków bractwa Christiana Rosenkreutza. Związki Ashmole’a z ideą Różokrzyżowców nie ograniczyły się zresztą do przedmiotu alchemii i magicznej medycyny. W 1655 r. angielski hermetysta rozpoczął zbieranie materiału do pracy, której poświęcił następnie kilkanaście lat: historii, przepisom i ceremoniom rycerskiego Zakonu Podwiązki. Dzieło zatytułowane *The Institution, Laws and Ceremonies of the most Noble Order of the Garder*, dedykowane Karolowi II, ukazało się ostatecznie w 1672 r. i stanowiło milowy kamień w historii brytyjskiej i europejskiej mediewistyki. Podzielając fascynację Johanna Valentina Andreaego średniowiecznym zakonem rycerskim, Ashmole przypisywał „kawalerom podwiązki” ważną rolę w powszechnej odnowie duchowej — tak w przeszłości, jak i współcześnie. W apologii zakonu pobrzmiwają nuty znane z manifestów Różokrzyżowców: hasło dziejowej misji, jaką wypełnić winien elitarny związek, zasada odrębności i tajemnicy jako warunek powodzenia tej misji, wreszcie inicjacyjny charakter rycerskiego związku.

Przełom połowy XVII w. Angielska i szkocka gałąź Różokrzyżowców

Inicjacja Ashmole'a, opublikowanie przezeń *Theatrum Chemicum* i podjęcie badań nad zakonem „kawalerów podwiązki” przypadły na okres nawrotu zainteresowania filozofią hermetyczną w Anglii. Bezpośrednim impulsem mógł być fakt ukończenia w 1640 r. przez Johna Everarda (1575—1650?) prac nad angielskim przekładem i komentarzami do fundamentalnego źródła hermetyzmu, tekstu *Tabula Smaragdina*. Everard był radykalnym purytaninem, członkiem tajnej sekty religijnej *Family of Love*, która jeszcze w drugiej dekadzie stulecia miała powiązania z niemieckimi zwolennikami programu Andreago. Przekład Evararda dowodzi, że również ten autor interpretował alchemię jako system religijny i mistyczny, włączając się tym samym w szeroki nurt programu odnowy duchowej za pośrednictwem „sztuki królewskiej”.

W 1652 r. miało miejsce inne ważne dla ruchu Różokrzyżowców wydarzenie. Szkot z pochodzenia, Thomas Vaughan (ur. 1622), brat poety lirycznego Henry Vaughana, opublikował angielskie przekłady tekstów *Fama* i *Confessio*, wykorzystując tłumaczenia istniejące już wcześniej (od ok. 1630) w rękopisach. Thomas był autorem szeregu kompilatorskich prac o tematyce religijno-alchemicznej, które łączyły wątki neoplatoniskie z kabalistycznymi, paracelsiańskimi i typowymi dla Różokrzyżowców (alchemia duchowa i program intelektualnej i religijnej odnowy świata chrześcijańskiego). W twórczości tej, publikowanej pod pseudonimem „Eugenius Philalethes” zwracają uwagę problemy aktualne — krytyka religijnej nietolerancji doby dyktatury purytanów. W traktacie zatytułowanym *Euphrates, or the Water of the East* (1655) Vaughan podjął ideę dobrze znaną myśli angielskiej od czasów Lyly'ego i Spensera, wszakże nabierającą aktualności w dobie prześladowań religijnych: źródłem chrześcijaństwa jest tylko i wyłącznie „objawienie pierwotne”. Treść tego objawienia stanowi tajemnicę i nie jest znana ani teologom protestanckim, ani tym bardziej katolickim.

Lata pięćdziesiąte przyniosły szeregi publikacji, których autorzy pozostawali w kręgu mitu Christiana Rosenkreutza. Odnotować trzeba zwłaszcza angielskojęzyczną edycję *Themis Aurea* Michaela Maiera (1656), a także pisma astrologa Johna Heydona (ok. 1629—1667), erudyty i zażartego polemisty, autora *A Rosicrucian Theological Dictionary* (ok. 1665). Nazwisko Heydona było głośnie tak w czasach Cromwella jak i Restauracji ze względu na przypisywaną mu przepowiednię, iż lord-dyktator Anglii zakończy żywot na szubienicy. Przepowiednia, która na krótko zawiadła autora do więzienia, sprawdziła się o tyle, że po przywróceniu w Anglii rządów monarchicznych, ciało Cromwella zostało wywleczone z grobu i publicznie powieszono. Serię kilkunastu pamfletów i rozpraw poświęconych różnym aspektom idei

generalnej reformacji i alchemicznej odnowy, otwiera *The New Methode of Rosie-Crucian Physick* z 1658 r., zaś zamyka nie opublikowany drukiem, wzmiankowany już słownik. Również inne pisma Heydona, nie nawiązujące bezpośrednio do idei tajnego bractwa uczonych, zawierają wiele pojęć bliskich programowi Różokrzyżowców.

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

John Heydon nie tylko odnowił i ugruntował w świadomości epoki ideę „niewidzialnego kolegium”, lecz także powiązał ją z utopią Bacona z *The New Atlantis (Voyage to the Land of the Rosi-Crucian, 1660)*. Próbm pogodzenia filozofii Bacona z tradycją alchemii duchowej towarzyszyły kontakty między uczonymi reprezentującymi różne szkoły filozoficzne. Ich owocem były powstające w latach wojny domowej wspólne grupy baconistów i hermetystów. Być może właśnie konflikty i prześladowania sprawiły, że idee tolerancji i dialogu pomiędzy reprezentatami różnych wyznań i szkół filozoficznych nabrały szczególnej aktualności i żywotności.

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

Próba wypracowania systemu wiążącego dokonania Bacona, fluddystów oraz pryncypia teologii kalwińskiej wywołała sprzeciw w środowisku akademickim. Jeden z inicjatorów późniejszego *Royal Society*, Seth Ward pisał, że „nie ma na świecie dwu bardziej różniących się do siebie dróg,

jak przyjęte przez L. Varulama [tj. Bacona] i Fludda”, ponieważ pierwszy opiera się na eksperymencie, drugi zaś na mistyczno-idealistycznej argumentacji.

Ward, który reprezentował radykalne skrzydło baconistów, nie był w swych poglądach odosobniony, ale jego niechęci do filozofii hermetycznej, niechęci obejmującej również spekulacje matematyczne i pseudomatematyczne nie podzielali wszyscy zwolennicy Bacona. Przeciwnie, jeśli prześledzimy losy idei powołania w Anglii akademii nauk, to okaże się, że przez całe dwudziestolecie politycznych konfliktów i zamętu (1640—1660) idea ta miała zagorzałych zwolenników właśnie wśród Różokrzyżowców tak pierwszej jak i drugiej generacji, względnie wśród osób pozostających w bliskich z Różokrzyżowcami związkach. Tym właśnie grupom przypadła nie tylko zasługa podjęcia pierwszych praktycznych działań na rzecz akademii, lecz także ostateczny sukces, jakim było powołanie w Londynie w 1660 r. *The Royal Society of London for Improving Natural Knowledge* — Towarzystwa Królewskiego.

Prehistoria Royal Society

Pierwsze ogniwo w długiej prehistorii Towarzystwa Królewskiego tworzyli protestanccy przybysze z Prus Polskich, Czech oraz ze Szkocji, wspomniani już Samuel Hartlib, Jan Amos Komenský i John Dury. Hartliba i Dury’ego łączyły długoletnie więzy przyjaźni, zadzierzgnięte jeszcze w Elblągu, gdzie to Hartlib pozyskał wygnańca ze Szkocji dla swych idealistycznych planów zjednoczenia kościołów i naukowo-moralnej reformy ludzkości. Dury pozostawał w bliskich związkach z przebywającą na wygnaniu w Hadze Elżbietą Stuart, wdową po Fryderyku V, elektorze Palatynatu i „zimowym królu” Czech. Wraz z Sir Thomasem Roem, byłym posłem króla Szwecji, Gustawa Adolfa i doradcą Elżbiety, Dury działał na rzecz powrotu następcy Fryderyka V na tron palatynacki. Łącznikiem pomiędzy parą elbląskich przyjaciół a Comeniusem był Palatynatczyk Theodore Haak, który od 1640 r. zabiegał o sprowadzenie czeskiego uczonego z Polski do Anglii.

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

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

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

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

na temat religii — poświęcenie się badaniom przyrodoznawczym. Realizacją starej idei Różokrzyżowców była natomiast instytucja członków zagranicznych, spełniająca postulat międzynarodowego charakteru związków uczonych.

Izaak Newton Różokrzyżowcem

Historyczne znaczenie *Royal Society* wynika przede wszystkim z faktu, że za swój ideowy fundament obrało ono eksperymentalną filozofię Bacona i w takim też kontekście wymieniane jest we wszystkich wykładach historii nauki. Trzeba jednak pamiętać, iż niemały udział w naukowym sukcesie Towarzystwa miała tradycja Różokrzyżowców z ich kultem matematyki — kultem w dosłownym tego terminu znaczeniu. Tezę tę potwierdzają późno, bo dopiero w trzydziestych latach XX w. odkryte fakty z intelektualnej biografii Izaaka Newtona (1643—1727), przedstawiciela drugiej już generacji członków *Royal Society* (od 1672 r.).

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

Religijność Newtona, który był członkiem Kościoła anglikańskiego i wielokrotnie stawał w jego obronie przed atakami wolnomyślicieli, miała zarazem wiele cech wspólnych z nieortodoksyjną wiarą Różokrzyżowców. Tak jak oni wierzył w Boga objawionego w Naturze i chociaż sformułował teorię „pierwszego impulsu” (*primum movens*) oraz fizykoteologiczny dowód istnienia Boga, pelen był wahań co do tego, w jakim stopniu Wielki Matematyk ingerował w prawa przez siebie ustanowione. Jeśli dla Kartezjusza Wszechświat był tylko doskonałą maszyną, idealnym zegarem, który „wyszedł spod ręki Boga”, to Newton pozostawiał Najwyższej Inteligencji wiele miejsca na ingerencję w prawa Natury. „Newton zdawał się przypuszczać — stwierdza Herbert Butterfield — że ciążenie ma swą przyczynę w Bogu (a nie tylko w mechanizmie świata), że jest czymś, co czyni Boga

logicznie koniecznym i wyzwala Wszechświat z nadmiernej mechanizacji, jaką przypisywał mu Kartezjusz”. Bóg Newtona nie ograniczał się więc do „pierwszego impulsu”, który wprowadził w ruch zegar Wszechświata, lecz pilnował porządku ciągle i zawsze.

Alchemiczne rękopisy wielkiego fizyka pozwalają lepiej wytłumaczyć niekonsekwencje jego fizykoteologii, niekonsekwencje, których był w pełni świadom. Newton zdawał sobie sprawę z faktu, że udało mu się poznać jedynie cząstkę boskich tajemnic, że sformułowane w oparciu o rachunek matematyczny prawo powszechnego ciążenia, dowodząc istnienia Boga, nie orzeka jednak o jego naturze. Dlatego szukał w alchemii duchowej narzędzi poznania, pozwalających na penetrację głębszych praw Natury. W sposób charakterystyczny dla przedstawicieli filozofii hermetycznej starał się ukryć wyniki swych prac przed profanami. Być może właśnie obawy przed niepożądanymi skutkami ujawnienia tajemnic wydartych Bogu, powstrzymywały przez kilkanaście lat uczonego przed opublikowaniem *Matematycznych zasad filozofii przyrody*. Jeśli powyższa interpretacja jest prawidłowa, wówczas potwierdzi się — i to w sposób spektakularny, zważywszy rangę odkryć Newtona — iż synkretyczny system alchemii duchowej dostarczył kolejnemu, trzeciemu już pokoleniu aparatury pojęciowej, pozwalającej łączyć matematyczny — a więc naukowy — opis świata z intuicyjnomistycznym oglądem jego istoty, którą niezmiennie stanowił otoczony tajemnicą Bóg.

Różokrzyżowcy w łóżach muratorów

Duchowa alchemia sprzęgnięta z programem Bacona to pierwsza brytyjska gałąź wyrastająca z pnia „oświecenia Różokrzyżowców”. Druga pojawiła się w tym samym mniej więcej czasie co pierwsza. Dla wolnomularskiego rozdziału w historii ruchu Różokrzyżowców przełomowy moment to lata 1641—1646. 20 maja 1641 r. przyszły prezes Royal Society, sir Robert Moray inicjowany został jako wolnomularz (*the Mason*). Jako nie-rzemieślnik Moray otrzymał tytuł „mistrza (*Master of the Masons*) lub też — jak wzmiankuje inny protokół „członka i mistrza cechu” (*fellow and master of the craft*), względnie „członka i brata cechowego” (*fellow and brother of the craft*). Przyjęcie Moray’a do loży cechowej w stolicy Szkocji nie pozostawiało, być może, w związku z głównym nurtem wydarzeń, płynącym korytem angielskim. Łoże szkockie miały odmienny charakter od angielskich; silnie powiązane były z lokalnymi elitami, u których od wielu już dziesięcioleci skutecznie szukały wsparcia i ochrony interesów.

Jeśli przyjmiemy taki, zapewne przesadnie ostrożny punkt widzenia, wówczas pierwszą znaną nam datę kontaktu Różokrzyżowców z łóżami muratorów przesunąć będziemy musieli o pięć lat — do 16 października



Pracownia alchemiczna, rycina z: Elias Ashmole, *Theatrum chemicum britannicum* (1652).
Późnośredniowieczne i renesansowe traktaty alchemiczne tworzyły kanon lektur Izaaka Newtona.

1646 r. W tym dniu, dokładnie o godz. 4.30 po południu, do loży cechowej w Warrington — miejscowości w hrabstwie Lancashire — przyjęty został Elias Ashmole. Dzięki zapiskom w dzienniku uczonego znamy zarówno nazwisko drugiej inicjowanej tego samego dnia osoby, którą był pułkownik Henry Mainwaring, purytanin i zwolennik Cromwella, jak również nazwiska innych członków loży.

Wzmianka w diariuszu wybitnego Różokrzyżowca była przedmiotem analizy historyków, którym udało się ustalić, że loża w Warrington miała ponadpartyjny i ponadkonfesyjny charakter, oraz że gromadziła przedstawicieli różnych warstw społecznych (*gentry*, dzentelmenów i niższych warstw, wśród nich operatywnego wolnomularza, a więc członka cechu muratorów). Wbrew jednak niektórym, zbyt daleko idącym interpretacjom, ustalenia te nie rozstrzygają zasadniczej kwestii, czy loża była jeszcze „operatywną” czy już „spekulatywną”, choć bez wątpienia jej członkowie to zarówno zwykli, cechowi jak i „przyjęci” (*accepted*) wolnomularze.

Trudno dziś orzec jednoznacznie, czy fakt przyjęcia do loży w Warrington wpłynął w istotny sposób na życie Eliasa Ashmole’a, tak jak było to w wypadku inicjacji w 1651 r. przez Williama Backhouse’a.

Systematycznie i nieprzerwanie prowadzony dziennik Asmole’a nie zawiera żadnych wzmianek o wolnomularstwie aż przez 35 lat od daty przyjęcia w Warrington. Dopiero pod datami 10 i 11 marca 1682 r. Ashmole raz jeszcze odnotował swój udział w zebraniu loży. Miało ono miejsce w londyńskiej siedzibie wolnomularzy operatywnych (cechowych), *Mason’s Hall*, gdzie odbyła się uroczystość przyjęcia nowych członków związku, zakończona wykwinnym obiadem w jednej z gospód na Cheapside — na koszt nowoprzyjętych. Wzmianka w diariuszu zawiera nazwiska przyjmowanych i przyjmujących.

Jak pamiętamy, siedziba londyńskiej *Company of Freemasons* na *Mason’s Alley* Basing Hall Street służyła Ashmole’owi i jego przyjaciółom za miejsce spotkań utworzonego przez nich hermetycznego bractwa pod nazwą *Haus Salomonis*. O cechowym charakterze loży zbierającej się w *Mason’s Hall* zdaje się przede wszystkim świadczyć skład obu grup: przyjmowanych i przyjmujących. (Świadomie nie posługujemy się tu określeniem „inicjowanych”, ponieważ ani wzmianka źródłowa z 1646 r., ani też z 1682 nie zawiera takiego sformułowania). Zgodnie z ustaleniami historyków brytyjskich, aż 8 z 15 osób obecnych było już wcześniej członkami londyńskiej *Company of Freemasons*; Nicholas Young, John Shorthose i William Hamon to znani w swojej epoce budowniczowie katedry świętego Pawła w Londynie. Spośród „przyjętych” (*admitted, new-accepted*) tylko sir William Wilson i kapitan Richard Borthwick nie wchodzili w skład cechowej *Company*. Fakty te dowodziłyby, iż nie tylko istniał ścisły związek pomiędzy cechem budowniczych i lożą (*lodge*), czy też bractwem (*fellowship*), ale że również loża miała strukturę społeczno-zawodową zbliżoną do struktury cechu, to



*Strącenie Lucyfera w otchłań, siedemnastowieczna wersja graficzna (autorstwa Roberta Vaughana) piętnastowiecznej miniatury z *Ordinall of Alchimy* Thomasa Nortona. *Theatrum chemicum britannicum* w opracowaniu Ashmole'a i Vaughana (1652) podtrzymywało zainteresowanie Brytyjczyków „sztuką królewską” alchemii, zarazem inspirowało badania nad kulturą Średniowiecza. Szacunek i podziw dla tradycji i osiągnięć duchowych przeszłości odegrały znaczną rolę w powstaniu masonerii spekulatywnej.*

znaczy, że w obu organizacjach zasiadali na równi muratorzy i „przyjęci” dżentelmeni (i przedstawiciele *gentry*). Podobnie jak w wypadku loży w Warrington, nie jesteśmy w stanie jednoznacznie określić, jaki charakter miała loża zbierająca się w *Mason's Hall* i tym samym, jaką rolę odgrywać w niej mogli intelektualiści i reprezentanci warstw wyższych, szlachty nie wyłączając. Odrębność organizacyjna loży i cechu sugerowałaby, iż cel istnienia tej pierwszej musiał być inny niż samego cechu, i że obecni w niej „przyjęci” wolnomularze mieli do wypełnienia rolę odmienną od tej, jaka przypadła im w *Company*. W tej drugiej niecechowi członkowie zasiadali w charakterze protektorów — nawiązując do sięgającej jeszcze Średniowiecza tradycji.

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

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

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

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

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

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

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

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

Wzmianki źródłowe o związkach wolnomularzy (ale wolnomularzy „przyjętych”) z tajemnicami, mnożą się w miarę upływu XVII stulecia. W 1686 r. doktor Robert Plot (1640—1696), profesor chemii w Oxfordzie, sekretarz Royal Society, równocześnie historyk i pierwszy kustosz muzeum alchemiczno-przyrodniczego, założonego przez Ashmole'a, opisywał w *The natural History of Staffordshire* stowarzyszenie wolnomularskie (*Society of Freemasons*) działające w hrabstwie. Z opisu tego wynika, iż uczestnicy zgromadzeń, „nazywanych lożą” porozumiewają się za pomocą „pewnych tajemnych znaków” oraz posiadają zastrzeżoną dla siebie wiedzę, dotyczącą historii bractwa:

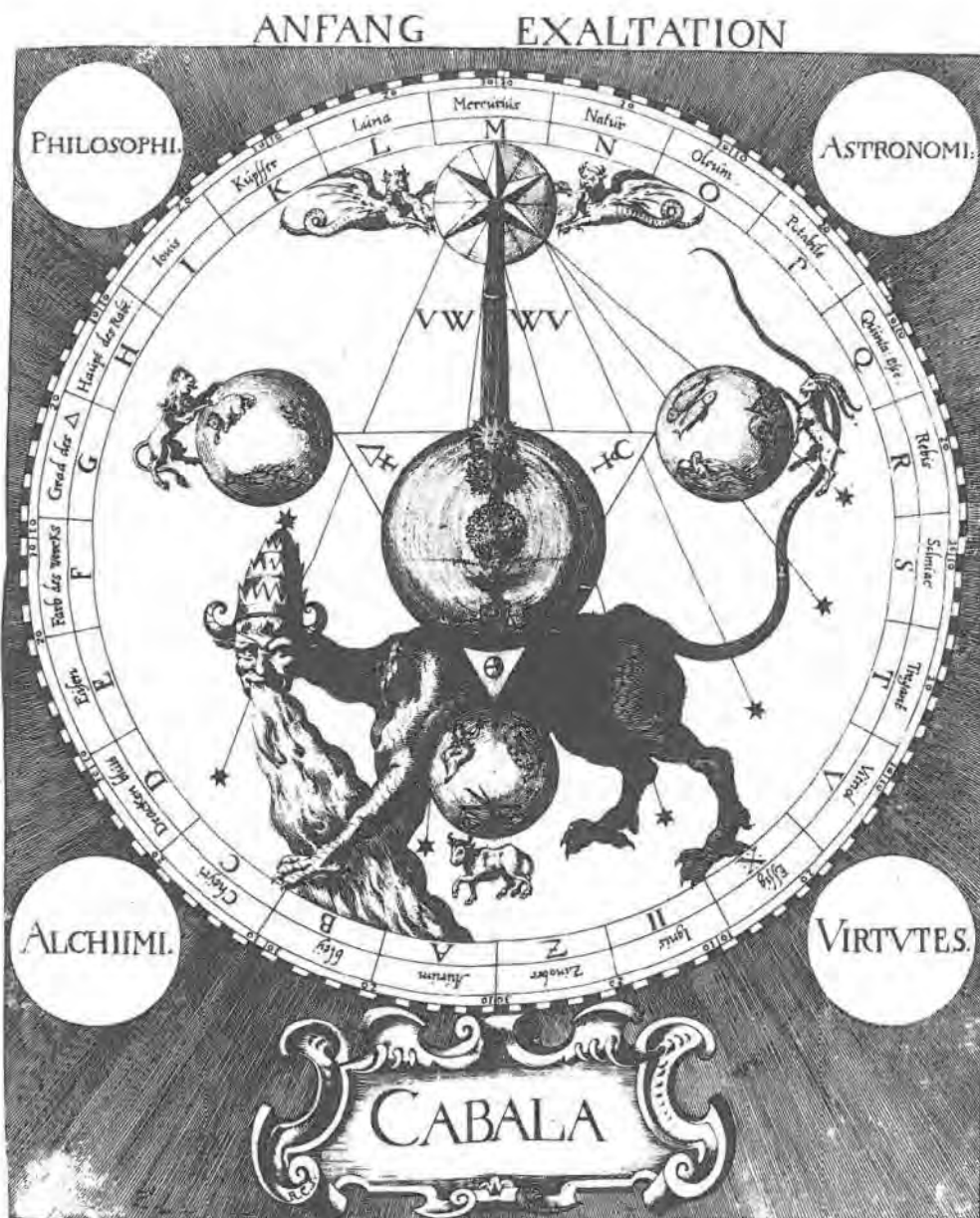
To these add the Customs relating to the County, whereof they have one, of admitting Men into the Society of Free-Masons, that [...] seems to be of great request than any where else, though I find the Custom spread more or less all over the Nation; for here I found persons of the most eminent quality,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

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

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

Stosunkowo obszerna i zapewne miarodajna relacji historyka, kustosza spuścizny po Eliaszu Ashmole’u, przynieść musi rozczarowanie tym wszystkim badaczom początków masonerii spekulatywnej, którzy sądzą, że na gruncie tradycji cechowej zrodziły się pewne treści i idee ezoteryczne. Robert Plot, który nie tylko obserwował obrzędy wolnomularskie, lecz także kolekcjonował źródła dotyczące masonerii, z pewnością odnotowałby fakt występowania w lożach jakichś elementów nauk tajemnych.

Ostatnia siedemnastowieczna wzmianka o tajemnicach wolnomularskich pochodzi ze Szkocji, z 1691r. Jej autorem jest pastor Robert Kirk z Aberfoill;



Cztery filary Kabaly, miedzioryt z: Steffan Michelspacher, *Cabala, Spiegel der Kunst und Natur* (Augsburg 1616). Trzy późniejsze, łacińskie edycje dzieła zamieszkałego w Tyrolu lekarza i hermetycznego filozofa (zm. 1651) zadedykowane zostały „bractwu różanego krzyża”. Znajomość kabaly w wersji chrześcijańskiej umożliwiła reinterpretację starotestamentowej symboliki architektonicznej (Świątynia Salomona i jej elementy), a także związanej z architekturą obrzędowości łóż operatywnych.

zgodnie z jego relacją, masoni nie tylko rozpoznają się za pomocą „pewnych znaków tajemnych przekazywanych z ręki do ręki” (*from hand to hand*), lecz także posiadają „słowo masonskie” (*masonic Word*), które — zdaniem Kirka — ma związek z rodzajem tradycji rabinackiej. Tę ostatnią dokumentuje obecność dwu kolumn Jakin i Boaz, wzniesionych w świątyni Salomona.

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

(Dokończenie w następnym numerze)

Waldemar Wojnar (Warszawa)

ZA KULISAMI WIELKIEJ MISTYFIKACJI

Działalność Leona Taxila (1885—1897)

Na ślad Léo Taxila — najbardziej, rzec by można, kontrowersyjnej i zagadkowej osoby, jeśli nie XIX-wiecznej Francji, to na pewno III Republiki — trafiłem najzupełniej przypadkowo i od strony kuchennych schodów. Trop ów zawdzięczam autorskiej spółce: Louis Pauvels — Guy Breton i ich popularnej, acz źródłowo udokumentowanej książce *Nouvelles histoires magiques*, a ściślej pewnemu jej rozdziałowi, zatytułowanemu obiecująco: „Léon Taxil, le diable franc-maçon”. Tytuł ten pojawia się również w pracy Romi’ego *Les métamorphose du diable*, który poświęcił Taxilowi kilka bogato ilustrowanych stron. Wspomina o nim także, w kontekście zawiłych losów XIX-wiecznej francuskiej masonerii, Ludwik Hass w swoim *Wolnomularstwie w Europie Środkowo-Wschodniej*. I na dobry ład to wszystko, bowiem nie udało mi się dotrzeć do amerykańskiej monografii Eugene Webera, wydanej we Francji pod tytułem *Le mystification de Léon Taxil*. Reszta to nieliczne wzmianki i bezmiar milczenia. Zdumiewające, jak grubą warstwą okrył biblioteczny kurz pamięć o człowieku, który niemal do stanu wrzenia doprowadził francuską (i nie tylko) opinię publiczną, nadużywając w najperfidniejszy sposób zaufania najwyższej postawionych sfer kościelnych, nie wyłączając samego Leona XIII. Taxil nie pojawia się w żadnej ze współczesnych encyklopedii francuskich (ze skrupulatnym Larousse’em na czele), milczą o nim również opracowania dziejów Kościoła i *La France des patriotes* Carona, piąty tom pomnikowej *Historii Francji*. Króciutką wzmiankę zawiera natomiast *La Grande Encyclopédie*, wydana w Paryżu w przededniu Wielkiej Wojny, ale słowem nie wspomina o wielkiej prowokacji, poprzestając na przytoczeniu pobieżnej bibliografii.

Po długich kwerendach bibliotecznych śladami nieuchwytnego Taxila nadal stałem na kuchennych schodach, mogąc jedynie próbować zejść nimi w dół. Myślę tu nade wszystko z jednej strony o wzajemnych stosunkach między wolnomularstwem zachodnioeuropejskim a Kościołem i Stolicą Apostolską, z drugiej zaś o aliansie Wielkiego Wschodu Francji ze zwycięskim obozem republikańskim i jego znaczącym uczestnictwie w antyklerykalnej i sekularyzacyjnej kampanii. Nie bez znaczenia jest tu również kwestia stopniowego ewoluowania masonerii francuskiej, która usunąwszy ze swej konstytucji formułę o Bogu i nieśmiertelności duszy, stała się według określenia Pierre’a Chevaliera, „Kościołem III Republiki”. Kościołem niezwykłym, bo jednoczącym wielu wybitnych pozytywistów z Littrém na

czele, ufundowanym, jak twierdził mason, a zarazem wieloletni premier Jacques Ferry, na wieże w „ludzkość bez Boga i króla”.

Nie sposób w krótkim, siłą rzeczy, szkicu dokładnie zaprezentować wszystkie wątki historycznej, politycznej i religijnej „przedakcji”, która poprzedziła pojawienie się na scenie *la belle époque* tego fenomenu prowokacji, jakim bez wątpienia była „sprawa Taxila”. Jednak bez tej „przedakcji” jego działalność traci swój wieloznaczny sens i wymiar, stając się pospolitym wybrykiem zawodowego oszusta. Zresztą tak właśnie bywa nieraz przedstawiana przez miłośników zeszlowiecznych sensacji.¹

Rekonstruuając ów splot uwarunkowań musimy cofnąć się aż do roku 1738, a ściślej do encykliki papieża Klemensa XII *In eminenti Apostolatus speculo*. Po raz pierwszy bowiem ujęte w niej zostało *expressis verbis* stanowisko Kościoła względem „frankmasonerii” i skodyfikowane podstawowe zarzuty, później już tylko uzupełniane i rozwijane.

Łoże oskarżone zostały o rozsadzanie istniejącego porządku społecznego i religijnego, „sprzeciwianie się — jak to ujmuje encyklika — cywilnym i kościelnym ustawom”. Argumentacji dostarczył tu swoisty pluralizm światopoglądowy masonerii, jasno ujęty już w pierwszym artykule Konstytucji Andersonowskiej. To jedno. Zarzut drugi dzieliły łoże ze wszystkimi wcześniejszymi i późniejszymi *sociétés secrètes*: chodziło o osławioną masońską konspirację, przyjętą by osłonić dalekosiężne zamierzenia, bowiem — co logicznie sugerowała encyklika — „gdyby nic złego w takowych towarzystwach zostający nie czynili, tak bardzo światła nie unikaliby”. Zwróćmy uwagę na ową opozycję światła i ciemności: minie jeszcze kilkadziesiąt lat wieku oświeconego, którego idee nieraz niezwykle blisko sąsiadowały ze światopoglądem wolnomularskim, i krytycy masonerii, szczególnie po rewolucji 1789 roku, w ciemności tej dopatrzą się kierującego warsztatami Antychrysta. Tę *opinio communis* Kościoła, po antyklerykalnej i ateistycznej rewolcie końca wieku, wznoszącej własne Świątynie Rozumu, wyraża niezwykle popularne i tłumaczone na wiele języków (w tym polski) dziełko księdza Barruela: *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme* (1797). Znajdziemy w nim zgodnie z najklasyczniejszą spiskową teorią dziejów opracowany ponoć w masońskich warsztatach plan ogólnoeuropejskiego przewrotu, który miał się rozpocząć od Bastylii i kolejno ogarnąć sąsiadujące kraje. Sugestywny i bogaty w szczegóły wątek polityczny podbudowany został przy okazji refleksją teologiczną, bowiem sięgając do *Apokalipsy św. Jana* autor odkrywa w niej zapowiedź pojawienia się na świecie „Antychrystyńskich Apostołów”.

Obraz XVIII wieku nie byłby jednak pełny, gdybyśmy nie wspomnieli o księżach-wolnomularzach, którzy mimo grożącej ekskomuniki i najoczywistszej wrogiemu stanowiska Kościoła, należeli do łóż. Hiszpański historyk José A.F. Benimeli doliczył się niemal 2000 duchownych — adeptów „sztuki królewskiej” (w tym 5 arcybiskupów i 25 biskupów) w większości

XVIII-wiecznych krajów europejskich. Zdarzali się również księża, w których działalności wątek masonski spletał się wręcz nierozzerwalnie z polityczną aktywnością. Przypomnijmy w tym miejscu symboliczną niemal postać księdza Faucheta, który w 1790 roku zabiegał, nie bez przejściowego powodzenia, o utworzenie związku wolnomularskiego, wspierającego niedawno powstałą Republikę.

Nadszedł jednak wiek XIX, a wraz z nim posypał się istny grad antymasonskich encyklik i bull, od *Quo graviora mala* Leona XII (1825) do najostrzejszej w tonie *Humanum genus* Leona XIII (1884). Godzi się jednak przypomnieć, iż jeszcze w 1849 roku Wielki Wschód Francji wprowadził do swej konstytucji artykuł stanowiący, że warunkiem przyjęcia do loży jest wiara w Boga i nieśmiertelność duszy. Nie była to jedynie okazjonalna formułka. W 1865 roku, a więc po ukazaniu się antyliberalnej (i piętnującej masonerię) encykliki *Quanta cura* z uzupełniającym ją *Syllabusem*, w paryskiej katedrze Notre-Dame odbywa się niezwykle uroczystość. Podczas uroczystej mszy masoneria francuska żegna swego brata, marszałka Magnana, zaś egzekwie nad przybraną masonskimi insygniami trumną odprawia sam biskup Paryża, Darboy. Dodatkowo posmaku całej tej sprawie dodaje fakt, iż płynące w tej materii interpelacje Stolicy Apostolskiej biskup Darboy kwituje stwierdzeniem, że zgodnie z obowiązującym stanem prawnym wolnomularstwo nie jest we Francji zakazane.

Nadchodzą jednak nowe czasy. Ewolucjonizm Darwina i Lamarcka, przełom pozytywistyczny, któremu torują drogę pisma Comte'a, Littrého, Taine'a, przemiany w tradycyjnej refleksji filozoficznej i religijnej (nowe obrazoburcze odczytanie postaci Jezusa w dziele Renana), wszystko to musiało siłą rzeczy oddziaływać również i na toczony w warsztatach dyskusje i kształtować mentalność ich uczestników. Francuskie loże powoli zaczęły wyzbywać się balastu formuł i ceremonii odziedziczonych po swych odległych poprzednikach, poszukując własnych ścieżek we współczesnym im świecie. Nieraz z dość nieoczekiwanym skutkiem: oto na przykład inicjowanemu w 1879 roku profanowi „dano światło” w balonie umocowanym nad placem Carrousel! Jednak faktyczną zapowiedzią późniejszej antyklerykalnej opcji Wielkiego Wschodu stanie się założenie przez masona Jeana Macé w 1866 roku Francuskiej Ligi Nauczania (*Ligue Française de l'Enseignement*), tak w przyszłości głośniejszej w batalii o laicyzację szkolnictwa. Dla Kościoła, niezwykle wagę przywiązującego do chrześcijańskiej formacji młodzieży, nie mogły być obojętne cele stowarzyszenia, domagającego się pełnej światopoglądowej neutralizacji oświaty.

Trudno więc odmówić racji cytowanemu przez Leona Chajna historykowi wolnomularskiemu, Michelowi Dumesnil de Gramont, który z dystansu lat trzydziestych przyczyn konfliktu Kościół — masoneria upatrywał w dwóch wysuwanych przez loże kwestiach: rozwodów i świeckiego wychowania

młodzieży. Nie stanowiły wszakże celu samego w sobie, którym pozostawała nieodmiennie wizja państwa zsekularyzowanego i wolnego od wpływów kleru.

Późniejszy zwrot Wielkiego Wschodu Francji miał oczywiście więcej podobnych antycypacji, jednak jak zwykle o wszystkim decydował rozkład sił na szachownicy politycznej państwa. Przez długie lata nie był on zbyt pomyślny dla adeptów „sztuki królewskiej”. *Ancien régime* w ślad za Rzymem oskarżający łożę o inspirowanie wszelkich spisków i konspiracji, krótki epizod II Republiki, wreszcie II Cesarstwo, zgodnie z napoleońską tradycją manipulowania wszelkimi jawnymi i tajnymi stowarzyszeniami kontrolujące łożę aż do narzucenia im wielkiego mistrza, ks. Lucjana Murata. Dopiero wojna francusko-pruska uwolniła łożę od tych upokarzających serwitutów, zaś późniejszy zwycięski marsz republikańców do władzy został odpowiednio zdyskontowany. Masoneria, poprzez swych członków zasiadających w kolejnych gabinetach i Zgromadzeniu, uzyskała realny wpływ na politykę państwa. Przeprowadzka z rue Cadet do Pałacu Elizejskiego, by rzecz ująć topograficznie, związana była z głęboką reorientacją wewnątrz samego wolnomularstwa, które zatraciło z wolna swój dotychczasowy elitarno-arystokratyczny charakter. W warsztatach pojawili się nowi ludzie, urzędnicy, kupcy, średnia burżuazja, z nowymi oczekiwaniami wobec masonerii, inaczej też interpretujący jej dotychczasową filozofię. Dzięki nim staje się ona, jak to ujmie cytowany już Jacq, czymś w rodzaju „antyklerykalnej partii politycznej”. Procesy te ilustruje nieźle swoiste kalendarium dziejów Wielkiego Wschodu Francji lat siedemdziesiątych zeszłego wieku.

1871 Wielki Wschód usuwa tytuł: „Wielki Mistrz”, zastępując go nie brzmiącym tak arystokratycznie „przewodniczącym Rady Zakonu” (*Président du Conseil de l'Ordre*).

1875 Wolnomularskie inicjacje pozytywistycznego filozofa Emila Littré i Julesa Ferry'ego, zwolennika laicyzacji oświaty, W swoim dyskursie podczas ceremonii przyjmowania do łoża stwierdza, iż stosunki między społeczeństwem francuskim a Kościołem można porównać do „przywiązywania żywego ciała do trupa”. Jako minister oświaty w latach 1879—1884 staje się głównym autorem republikańskiej polityki oświatowej.

1875 Przez Francję przetacza się fal pielgrzymek do Lourdes i La Salette, rusza budowa bazyliki Sacré-Coeur na Montmartre stanowiącej ekspiację za zbrodnie Komuny Paryskiej. W odpowiedzi brat Combes, późniejszy premier, proponuje separację Kościoła od państwa jako najlepszy sposób na pozbawienie kleru wpływu na państwo.

1877 Pastor Frédéric Desmons wypowiada się za zniesieniem formuły: „Ku chwale Wielkiego Budowniczego Świata”. „Kiedyż to — twierdzi Desmons — towarzystwo uczonych zbierające się, by studiować kwestie naukowe, było zobligowane do umieszczania w swoim statucie jakiegokolwiek formuły teologicznej?” Artykuł o Bogu i nieśmiertelności duszy zostaje zastąpiony deklaracją, iż „masoneria kieruje się zasadami całkowitej wolności sumienia i solidarności ludzkiej”.

1879 Członkowie łóż obejmują najwyższe stanowiska państwowe III Republiki. Jules Grévy zostaje prezydentem, Gambetta przewodniczącym Izby Deputowanych, Jules Ferry ministrem oświaty. Lista znaczących polityków-wolnomularzy jest wyjątkowo długa: pod koniec dekady 1880—1890 na 33 członków Rady Zakonu 11 sprawowało funkcje polityczne, a niektóre ministerstwa, np. oświaty, zawsze obejmowane były przez masonów.

Spektakularne zaistnienie wolnomularstwa na scenie politycznej III Republiki stanowiło ukoronowanie wcześniej zainicjowanych procesów. Jeszcze w czasach Cesarstwa mistrz loży „La Jérusalem des Valées Égyptiennes”, Willemsens napisał, iż masoneria powinna dążyć do „wyzwolenia moralnego i materialnego, które [...] warte jest prześladowania przez wszystkich królów i bogów”. Kilka lat później, w 1872, Wyrubow, współpracownik Littrégo, podczas dyskusji w loży „La Mutualité”, zarzucił lożom brak konsekwencji w kwestiach doktrynalnych, nie powiązanych z aktualną działalnością. „Są szkołą działania — stwierdził Wyrubow — pozbawioną własnego celu”. Ostrzegając przed plagą klerykalizmu, domagał się zdecydowanej kontrakcji: bracia, zgodnie z jego słowami, mieliby się stać „żołnierzami wolnej myśli”. Politycznemu zaangażowaniu Wielkiego Wschodu towarzyszą dalsze zmiany doktrynalne. Po rewizji konstytucji w 1884 roku wolno dyskutować w warsztatach na tematy bieżącej polityki, zaś w 1888 roku Rada Zakonu w przyjętej uchwale stwierdziła, iż wolnomularze mają obowiązek „pozostawać wiernymi i energicznymi obrońcami republiki, zdecydowanymi przeciwnikami polityki plebiscytarnej i cesarystycznej, która dziś zagraża prawdziwej demokracji”. Wyraźnie więc identyfikowano cele polityczne masonerii z obozem republikańskim, jednocześnie rezygnując z politycznej *splendit isolation*. Na tym jednak nie koniec. Po wielu niezbyt udanych próbach stworzenia loży deputowanych, datujących się od czasów II Republiki, na konwencie w 1899 roku zobowiązano braci-parlamentariuszy do zbierania się raz na kwartał przy rue Cadet dla omówienia aktualnie rozpatrywanych kwestii. Brat Gaston Martin nazwie stąd loże „komitetem doradczym Republiki”, wnoszącym do życia politycznego swoją „metodę pracy zhierarchizowanej i dyscypliny”.

Przedstawiony powyżej ciąg wydarzeń ukazuje jedną tylko, czysto instrumentalną stronę zagadnienia: powstanie czegoś w rodzaju „ścieżki legislacyjnej”, umożliwiającej masonerii szybką transmisję swoich idei w sferę faktów politycznych. Pora zająć się więc konkretnymi przejawami tej politycznej obecności wolnomularzy III Republiki, a przede wszystkim zainicjowaną przez loże batalią o laicyzację państwa. Historyk Chevalier przez analogię do średniowiecznej dewizy „Gesta Dei per Francos” nazwie ją „Gesta Rationis per Latomos”.

I znów wydarzenia układają się w długi łańcuch faktów, prowadzących do wspomnianego zerwania konkordatu i rozdzielenia Kościoła od państwa.

1870 15 czerwca konwent w przyjętej deklaracji opowiedział się za bezpłatnym i obowiązkowym nauczaniem. W 1872 roku Liga Nauczania zebrała 1200000 podpisów pod petycją domagającą się wprowadzenia bezpłatnej oświaty.

1873 Wolnomularskie pismo „La Chaîne d'union” inicjuje dyskusję wokół kwestii rozwodów, wprowadzonych do Kodeksu Cywilnego podczas Rewolucji i zniesionych za Restauracji. W 1879 r. brat Naquet składa projekt prawa rozwodowego, uchwalonego później w 1884 roku.

1875 Gambetta podczas kampanii wyborczej nawołuje do szerokiej akcji antyklerykalnej. „Trzeba, by Francja Woltera przestała być uważana za ostatni azyl ducha wstecznictwa i teokracji” głosi przyszły premier-wolnomularz, domagając się zniesienia „rzymskiego prawa nienawiści i anarchii moralnej w społeczeństwie francuskim”. Wybory stały się wielkim zwycięstwem republikańców: zyskują w sumie 360 mandatów przeciw 130 mandatom konserwatystów.

1880 Uchwalenie ustaw antyzakonnych, na mocy których zgromadzenia nie autoryzowane muszą zaprzestać działalności w przeciągu trzech miesięcy. Zamkniętych zostaje 261 klasztorów (głównie jezuickich). Komentarz „Timesa”: „Za wyjątkiem czasów Rewolucji żaden rząd wielkiego kraju nie zniżył się do podobnego działania”.

1881—1882 Wprowadzenie bezpłatnej, laickiej i obowiązkowej oświaty podstawowej.

1884 Antymasońska encyklika Leona XIII *Humanum genus*. Zdaniem historyka wyrażała ona „lęk Kościoła przed zakonem, który wyrzeka się cywilizacji chrześcijańskiej i chce ustanowić społeczeństwo laickie”.

1895 „Krajem misyjnym” nazwał Francję ksiądz Naudet.

1899 Konwent proponuje odebrać prawo sprawowania funkcji publicznych wychowankom liceów wyznaniowych.

1901 Ustawa antyzakonna wprowadzona przez rząd Combesa doprowadziła do rozproszenia 30000 zakonników.

1903 Wojsko rozpędza zakonników z klasztoru Grand-Chartreuse.

1905 Zerwanie konkordatu. Majątek Kościoła uznany zostaje za własność państwową.

Kościół w III Republice, zdecydowanie wypierany z życia publicznego, oskarżany bezustannie o obskurantyzm, nie ustępował tak łatwo pola. Pisma katolickie „Le Pélerin” i „Le Croix” (ostatni w nakładzie 150 tys. egzemplarzy) pełne są opisów prześladowań i mobilizują opinię publiczną przeciw republikańsko-masońskim rządóm. Katolicycy deputowani oskarżają swoich przeciwników o łamanie praw obywatelskich. Mimo zmasowanych ataków i kampanii prowadzonej przez Ferry’ego w 1893 roku 89 568 uczniów uczęszcza do szkół wyznaniowych, zaś nieco mniej, bo 85 291 do założonych przez państwo. Już w 1871 roku rozpoczyna swoją działalność *Alliance des maisons d’éducation secondaire*, towarzystwo stawiające sobie za cel stworzenie „unii nauczycieli chrześcijańskich, walczących o królowanie Boga w sercach

młodzieży”. Antyklerykalizm znajdował się w sytuacji stałej konfrontacji, wciąż odkrywając nowe źródła, które mogły go podsycać.

Jednym z nich — i to o niebagatelnym, jak sądzę, znaczeniu — była działalność Léo Taxila, głównego szermierza antymasońskiej polityki Kościoła we Francji. To właśnie on, korzystając z atmosfery zacietrzewienia i wiecowej demagogii, do swoistego ekstremum doprowadził wysuwane już wcześniej zarzuty i oskarżenia, podsuwając Kościołowi napisany przez siebie scenariusz antymasońskiej prowokacji. Poniżej zobaczymy, jak niewiarygodnie łatwo mu się to udało.

*

*

*

Taxil nie należał do ludzi przypadkowo pojawiających się na historycznej scenie, wyciągniętych tam za uszy przez ślepy los. Nie był marionetką, kierowaną przez ręce niewidoczne dla widowni, odwrotnie, rolę swoją upatrywał właśnie w pociąganiu za sznurki. Przygotowywał się do tej roli latami. Kolejne wcielenia przyszłego autora *Masonerii zdemaskowanej* składają się na klasyczny niemal biogram zawodowego hochsztaplera, skandalisty, poszukiwacza rynsztokowych sensacji. Zaczyna się on zgola nieoczekiwanie, bo w 1854 roku, pośród zacnej marsylskiej rodziny, mocno identyfikującej się z katolicyzmem. Na przekór rodzinie i bardzo w duchu swoich czasów, miast do katechizmu młody Gabriel-Antoine Jogand-Pagès (bo tak brzmi jego prawdziwe nazwisko) częściej zagląda do „La Lanterne”, którego dewizą jest „Kościół — oto wróg”. Po krótkim epizodzie Komuny rychło staje się stałym gościem marsylskich spelun i, zwykłą koleją losu, aresztów. Nazbierawszy w wieku 22 lat trzynaście wyroków czmycha do Genewy, gdzie trudni się sprzedażą afrodyzjaków. Wróciwszy do Francji po amnestii, nieoczekiwanie przedzierzgnął się w wydawcę zakładając wraz z młodą żoną około 1880 roku. „Bibliotekę antyklerykalną”. Tytuły w tym wypadku mówią same za siebie: *Groteskowe sutanny*, *Święci pornografowie*, *spowiedź i spowiednicy*, *Papieskie metresy*, *Joanna d'Arc*, *ofiara księży* (w tej ostatniej broszurze wywodził, iż Dziewica Orleańska została zgwałcona przed śmiercią przez swych spowiedników). O czytelników martwić się nie musiał. Taxil, wraz z legionem podobnych autorów, staje się dla republikanów mile widzianym sojusznikiem. Być może to właśnie książkami Taxila: *Manuel des confesseurs* i *Amours Pie IX* wspierał Paul Bert, przyszły minister oświaty, swoje wywody o niemoralności jezuitów. Broszury z serii „Biblioteki” rozprowadzane przez 17 000 członków założonej przez Taxila Unii Antyklerykalnej rozchodzą się jak ciepłe bułeczki, zaś pismo „L' Anticlerical” osiąga piękny nakład 65 000, a nawet 70 000 egzemplarzy. Dalej w zgodzie z epoką, w której awangardą postępu i walki z obskurantyzmem stawali się bracia z rue Cadet, Taxil wstępuje do masonerii. Zostaje inicjowany

w loży, która, jak zauważa historyk, nie była zbyt dbała o dobór swoich członków, ale też nie osiągnąwszy wyższych stopni szybko zostaje z niej wykluczony. Szczęście opuszcza również Taxila-wydawcę: zmieniają się rządy i na Taxila sypią się kary i konfiskaty za obrazę moralności. W 1884 roku ostatecznie dobiją one pięknie prosperującą oficynę. Nadchodzi rok 1885, 24 kwietnia, od której to daty rozpoczyna się na dobre nasza historia.

Niestrudzony pamflecista przygotowuje prawdziwe *coup de théâtre*, które musiało wstrząsnąć ówczesną Francją podzieloną na dwa zwalczające się obozy, i ogłasza swoje nawrócenie na łono Kościoła za sprawą i wstawieniem tak ongiś dezawuowanej Dziewicy Orleańskiej. Pali swoje pisma i po długich rekolekcjach u ojców jezuitów uzyskuje zdjęcie ciężącej na nim ekskomuniki. Taxilowi nie chodziło jednak o zwykły spacer na drugą stronę barykady: ekspiacja miała być odwrotnością dotychczasowego błędzenia. Taxil oddaje więc swoje cięte pióro na usługi Kościoła nękanego przez wolnomysłicieli. I uderza od razu w najsłabszy punkt: we wspierającą republikanów i infiltrującą instytucje państwowe masonierię.

Pierwsze książki: *Wyznania eks-wolnomysłiciela* i *Masoneria zdemaskowana* pojawiają się w niezwykle sprzyjającym momencie, niemal nazajutrz po wspomnianej już antymasońskiej encyklice *Humanum genus*. Tym razem jednak poza rutynowymi opisami „czarnych mszy” i profanowania hostii, niejako z pierwszej ręki, kryła się w nich prawdziwa bomba, najskrytszy z sekretów masońskich łóz: palladyzm. Miał to być, zdaniem Taxila, wynalazek amerykańskiego generała Alberta Pike’a, który w Charlestown założył w 1870 roku pierwszą lożę o osobliwym, nieznanym światu rycie.² Miała ona, wspólnie z innymi, rozrzuconymi po świecie palladystycznymi „trójkątami”, do których należała wyłącznie masońska elita, przygotować ni mniej ni więcej bliskie nadejście Antychrysta i jego rządy. W Charlestown, w podziemnej świątyni przechowywano nawet relikwię, z którą miały być związane szatańskie objawienia. Pierwsze relacje Taxila uzupełnili następni autorzy, bo raptem masonierię zaczęła nękać plaga nawróceń. Dr Bataille na przykład, niedysiejszy lekarz okrętowy, w dwutomowym dziele *Le Diable au XIX^e siècle* (1892–94) opisał fabryki na Gibraltarze produkujące magiczne przedmioty, wykorzystywane podczas ceremonii, a nawet tajne laboratoria, gdzie palladystyczni chemicy przygotowywali zarazki straszliwych chorób. Miałyby być one rozwleczone po całym świecie na pierwszy sygnał z Charlestown. Istniała również, jakby przeniesiona z kart powieści Julesa Verne’a, sieć komunikacyjna. Palladystyczne trójkąty porozumiewały się, jak donosił dr Bataille, za pośrednictwem tzw. arcuła mystica, urządzenia przypominającego telefon, a łączącego Charlestown z centralami w Waszyngtonie, Montevideo czy Kalkucie.

Po Bataille’u odezwała się Diana Vaughan, wielka mistrzyni „trójkąta” Phoebe-la-Rose z Nowego Jorku, wcześniej już przedstawiona przez Taxila w książce *Czy kobiety należą do masonerii?* Miss Vaughan po *Pamiętnikach*

ekspalladystki, w których opisała swoje dość niezwykle nawrócenie (zostałaby bowiem rozszarpana przez cztery infernalne lwy, gdyby nie wstawiennictwo Joanny d'Arc), w 1890 roku wydała *Le 33^e. Crispi*, w której to pracy zapowiedziała „auzońską” republikę we Włoszech, oczywiście kierowaną przez masonów, upadek papieżstwa oraz „trzy pokolenia do narodzin Antychrysta”. Dokładne zestawienie dat wskazywałoby, iż fakt ten nastąpi już niezabawem, bo 25 grudnia 1995 roku.

Współczesny czytelnik owych wynurzeń zastanawia się zapewne, co bardziej podziwiać: podszytą przewrotną inteligencją beczelność Taxila, autora tych brecht, czy nieprawdopodobną wręcz naiwność czytelników. Nie zapominajmy jednak, że w fin-de-siècle'owskim świecie okultyzmy, satanizmy i spirytyzmy wszelkiej maści żywiły sztukę, literaturę i goniącą za sensacją brukową żurnalistykę. Legion pisarzy, a wśród nich Paul Adam, Joseph Péladan czy J.-K. Huysmans, eksploatował ten temat, nieraz, jak w głośniejszym *Lá-bas*, zacierając granicę między fikcją a rzeczywistymi wydarzeniami. Mimo to nie przypisywano waloru realnego opisu tym luźnym konfabulacjom, wzbudzającym tak poszukiwany dreszczyk emocji. Spłacono nimi dług duchowi czasu, który — o czym pamięta znawca polskiego modernizmu — nawet autora *Chłopów* potrafił skłonić do napisania satanicznej szmiry. Ze wspomnieniami miss Diany rzecz się miała jednak inaczej. Uwiarygodnione przez najpoważniejsze kościelne autorytety, traktowane były z nabożeństwem przynależnym autentynom. Przedrukowywała je tryumfalnie katolicka prasa wraz z innymi kompromitującymi łożę relacjami.³ Obciążone zbytecznymi często szczegółami i drobiazgowo w opisie satanicznych ceremonii produkcje Diany Vaughan dobrze świadczą o pisarskich umiejętnościach Taxila. Współczesny czytelnik mógł znaleźć w nich opis inicjacji Diany w Sanctum Regnum palladyzmu w Charlestown, podczas którego ukazał się sam Lucyfer na tronie z brylantów, by potępić błędne mniemanie o obecności „Adonai i Chrystusa jego w milionach chleba praśnego”. Stąd miałyby się wywodzić późniejsza niechęć Diany do profanowania hostii i początek jej konfliktu z innymi wyznawcami palladyzmu, a przede wszystkim z Sophią Valder, demoniczną mistrzynią „trójkątów” z USA, wcześniej przedstawioną w *Masonerii zdemaskowanej* (notabene to właśnie ona miała być babką Antychrysta, jak przepowiedział jej w Rzymie w 1883 roku diabeł Bitru, który ukazał się pod postacią leoparda ze skrzydłami gryfona).

Miss Vaughan, „nawrócona palladystka”, była bodaj najlepszym wynalazkiem Taxila, bo właśnie jej perypetie i ucieczka przed ścigającymi ją bezustannie „braćmi”, na długo zdołały przykuć uwagę czytelników wielu europejskich gazet. Już w styczniu 1894 roku, a więc niebawem po ogłoszeniu *Pamiętników ekspalladystki* „Revue catholique” rozpisywał się o cnotach miss Vaughan, całą winę za jej błędzenie składając na

wychowanie i ojca, fanatycznego protestanta. Konkludował: „Jeśli jest prawdą, że potrzebny jest cud dla jej nawrócenia, Bóg być może go uczyni”. W odpowiedzi Diana wysyłała redaktorowi pisma, kanonikowi Mustel, dwa czeki po sto franków na cele dobroczynne. Wkrótce potem „Le Gaulois” anonsuje jej powrót do USA, gdzie kieruje antypalladystyczną rebelią.

Nawrócenie Diany Vaughan, które ma ponoć miejsce 6 czerwca 1895 roku, staje się szeroko komentowanym wydarzeniem. Wątpliwości tu i ówdzie wysuwane traktuje się niemal jak zamach na ogólnonarodową świętość. Ksiądz Hermann Gruber, który od dawna podważa wiarygodność rewelacji Taxila, oskarżony zostaje o knucie typowo niemieckich intryg, wywołanych zwykłą zazdrością, że nawrócona palladystka schroniła się właśnie we Francji (sic!). Niedowiarzków dobić miały świadectwa wiarygodnych osób (np. Komandora Zakonu Adwokatów św. Piotra), które osobiście spotykały się z Dianą i przekazały wizerunek kobiety „29-letniej, bardzo pięknej, o wyglądzie szczerym i uczciwym”. Stałe przebywanie w ukryciu łatwo tłumaczono groźbami byłych „współbraci”, usiłujących pozbyć się niewygodnego świadka i oskarżyciela. Nie wszystkich jednak taka argumentacja zadowoliła. Oto „Przegląd Powszechny” z 28 X 1890 roku, który jeszcze niedawno przyjmował za dobrą monetę książkę Taxila i Paula Verdun *Les assassinats maçonniques*, obecnie, śladem księdza Grubera, stawia szereg znaków zapytania. „Czy nie trzeba zaliczyć tych rewelacji (tj. ostatnich książek Diany Vaughan — przyp. mój) do rzędu nadzwyczajnych kuglarstw literackich”, zastanawia się pismo, wspominając o „wyjątkach z pism sekretnych masonskich, których nikt nie zna” i krytykując dziennik „Le Croix” za „gonienie za sensacją [...] nie poddaną żadnej krytyce”.

Nie można wszakże zapominać, że polemiki wokół pism Taxila miały swój kontekst we wspomnianym już cichym wsparciu wysokich dostojników Kościoła. Nie bez kozery Taxil cytuje w jednej ze swych książek listy od 17 kardynałów, arcybiskupów i biskupów, którzy pospieszyli z gratulacjami po wydaniu pierwszych prac. Cóż dopiero mówić o poparciu nuncjusza Roteli i błogosławieństwie samego Leona XIII, który przyjął głośnego pisarza i publicystę na prywatnej audiencji? Sprawa Taxila, która w końcu stała się sprawą ówczesnego Kościoła, musiała więc siłą rzeczy wypłynąć podczas obrad I antymasońskiego kongresu, który zebrał się w 1896 roku w Trydencie.

★

★

★

Kościół wciąż pomawiany o „wydanie wojny nowoczesnemu rozumowi”, nie miał jednak, jak zauważyłem wcześniej, kompleksu obłożonej twierdzy. Zgodnie z apelem Leona XIII by „przeciwstawić publikację publikacjom,

szkoły szkołom, kongresy kongresom, działania działaniom", zorganizował szeroko rozgałęziony w całej Europie ruch antymasoński. Już w 1874 roku założono we Fracji „Association réparatrice envers la très sainte Trinité”, zaś w późniejszych latach „Association antimacanique”. Podobne stowarzyszenia powstały w Belgii, Włoszech, Hiszpanii i USA. Uporządkowaniu tych najrozmaitszych inicjatyw i wytyczeniu przyszłych kierunków działania miał być właśnie poświęcony trydencki kongres.

Przygotowaniem obrad, które nieprzypadkowo miały toczyć się w mieście wsławnym kontrreformacyjnym soborem, zajął się rzymski komitet pod kierunkiem komandora Alliaata i przy współudziale ks. biskupa Lazzareschi, komandora P. Pacelli, doktora P. Negri. Kongres, zgodnie z przyjętymi ustaleniami, miał obradować w czterech sekcjach:

1. doktryny masońskiej (z prezesem, kanonikiem Mustel)
2. działalności łóż masońskich (z prezesem Tardivelem, redaktorem pisma „La Vérite” z Kanady)
3. modlitwy (z prezesem, ks. Collellem, kanonikiem z Vich w Hiszpanii)
4. akcji antymasońskiej (z prezesem, komandorem Pacellim, wiceprezesem włoskiego stowarzyszenia antymasońskiego)

W przeddzień kongresu, 25 IX 1896 roku, wybrano biuro kongresowe, którego prezesem został książę Loewenstein. Samym obradom nadano niebywały rozmach i rozgłos. Zjechało się ponoć 1500 uczestników (w niektórych źródłach wymienia się jednak liczbę 800 gości), wśród nich 36 biskupów. Papieskie breve, wystosowane jeszcze 2 września, zawierało kolejne potępienie wolnomularstwa i zarazem słowa zachęty dla uczestników kongresu.

Łatwo się domyślić, iż Léo Taxil uznał za stosowne uczestniczyć w pracach czwartej komisji. Słowo „uczestniczyć” nie jest tu może najodpowiedniejsze, jako że od pierwszego dnia obrady wypełnione zostały nieustannymi utarczkami między obrońcami i krytykami wiarygodności Taxila. Ten ostatni zaś, z maestrią zawodowego szulera, nie omieszkiał umiejętnie reżyserować widowisko, podnosząc swymi wypowiedziami atmosferę na sali. Już na wstępie pierwszego dnia przypominał uczestnikom obrad, iż nawrócony mason tak naprawdę nigdy nie jest do końca pewny i doradzał umiar w okazywaniu względem niego zaufania. Po tym pokerowym zagranu wystąpił z propozycją (później zresztą przyjętą) podporządkowania krajowych komitetów antymasońskich centrali w Rzymie. Był to jednak drobny epizod, bowiem co innego zaprzętywać miało uwagę czwartej sekcji. Już następny mówca, dr Kratzfeld, reprezentat arcybiskupa kolońskiego, omawiając aktualną literaturę antymasońską, podważył wiarygodność relacji Diany Vaughan, określając je jako „oszustwa na wielką skalę”, samą zaś autorkę uznał za „kreację jakiegoś człowieka, znającego dobrze masonerię i umiejącego wyzyskiwać swoje wiadomości, aby swemu utworowi nadać niejakię prawdopodobieństwo”. Przenikliwie przewidywał, iż celem tej mistyfikacji jest wielka kompromitacja katolików i przeciwników masonerii.

Był to jednak głos wołającego na puszczy. Już następnego dnia ks. Bessonie wytoczył niezbite argumenty przemawiające za istnieniem miss Diany. Prasa włoskiej masonerii, dowodził, nie negowała istnienia swojej eks-współwyznawczyni, ba, wspomniano o niej jako o znanej osobie. Po drugie, rzecz istotna, szereg znanych osobistości otrzymało listy od byłej mistrzyni, m.in. ks. Mustel z Paryża, obecny zresztą na sali, inni utrzymywali z nią korespondencję, choćby kardynał Parocchi. Znakomicie, odpowiadali niedowiarkowie, wśród których rej wodził jezuita, ks. Baumgarten, gdzie w takim razie jakiegokolwiek dokumenty stwierdzające istnienie Diany, metryka, akt chrztu czy przyjęcia I Komunii? Zbywano ich twierdzeniami, iż ambasada amerykańska w Paryżu, która wystawiła metrykę, jako że tu właśnie Diana miały przyjść na świat, nie udostępnia innym osobom tego rodzaju dokumentów. Zresztą czyż można, jak dowodził ks. Bessonie, nierozważnymi żądaniami i zbytnią ciekawością wystawiać nawróconą córkę Kościoła „pod nóż masonerii”? W końcu na mównicy pojawił się sam Taxil, przypominając, że trzech biskupów — unikajmy jednak nazwisk — wystawiło mu „formalne oświadczenie”, iż wysłuchali spowiedzi i udzielili jej komunii świętej. Pokazywał również zdjęcie miss Vaughan, ale podniosły się głosy, że jest to wizerunek jego własnej żony. W końcu oświadczył, że sprawcą afery jest pewien znajomy kapłan, któremu Diana Vaughan nie chciała pożyczyć 1500 franków; nie poda jednak nazwiska, by uniknąć skandalu. Tu popadł, jak doniosła prasa, „w płaczliwy ton i musiał stłumić łzy, widząc jaką niesprawiedliwość wyrządzają pannie Vaughan”

Łzy pisarza nie przekonały członków komisji, skoro ostateczne rozstrzygnięcie całej afery powierzono specjalnej rzymskiej komisji.⁴

Tytułem uzupełnienia warto zauważyć, że choć nie wracano już do palladyzmu, uczestnicy kongresu raz po raz przypominali o związkach masonerii z kultem szatana. Ksiądz Schwarz z Ottenbachu dowodził, iż wolnomularstwo „chcąc uczynić ludzkość niezawisłą od Boga, przeczy wszelkiemu objawieniu”, wiodąc ją od panteizmu przez ateizm do satanizmu. W uchwałach komisji zajmującej się doktryną masońską wspomina się o tych satanicznych powinowactwach „sztuki królewskiej”.

Trydencka potyczka wokół Taxila i Diany Vaughan zakończyła się remisem, a samą sprawę włożono na żółwia, jednak z początkiem 1897 roku wypadki zaczęły narastać lawinowo i Taxil znalazł się pod zmasowanym ogniem kolegów po piórze. Od dłuższego już czasu wiarygodność Taxila podważał na łamach wpływowego „*La Libre Parole*” prawicowy publicysta Edouard Dumont. Prasa amerykańska zaś zajęła się poszukiwaniem w Charleston (notabene pierwszą żołą „Salomon” w tym mieście założono już w 1735 roku) owej słynnej sześciobocznej świątyni wysadzonej marmurem i drogimi kamieniami, którą z podziwu godną szczegółowością opisała Diana w swych pamiętnikach. Rzymska komisja z kolei, pod przewodnictwem ks. Lazzareschi, po zbadaniu wszystkich związanych z miss Vaughan okoliczności, wydała

orzeczenie „Non liquet” (nie jest wyraźne), nie znajdując żadnych decydujących argumentów za lub przeciw jej istnieniu. Jeszcze przed kongresem zdemaskował się dr Hacks, który był współautorem słynnej pracy dra Battaille'a: *Le Diable au XIX^e siècle*. Splot tych niepomysłnych dla Taxila okoliczności doprowadzi w końcu do kolejnego, tym razem definitywnego, *coup de théâtre*.

Miłośnik głośnych skandali i tym razem zadbał, by nadmuchany przez niego balon pękł dostatecznie głośno. Zorganizował 19 kwietnia 1897 roku wielką konferencję w paryskiej siedzibie Towarzystwa Geograficznego przy bulwarze Saint-Germain, na którą zaprosił prominentne osobistości ze sfer kościelnych, i by rzeczy dodać pieprzu, wolnomyślicielskich, którym sekundowały wietrzące sensację tłumy dziennikarzy z obu stron.

Konferencja miała krótki, acz niezwykle burzliwy przebieg. Taxil ograniczył się do złożenia krótkiego, a zarazem piorunującego oświadczenia.

„Czcigodni ojcowie, szanowne panie i panowie — miał powiedzieć głośny nie tylko we Francji publicysta. — Nie gniewajcie się, lecz śmiejcie z całego serca. Nie było ani śladu spisku masonskiego... Dr Bataille, Sophie Valder, Diana Vaughan, cała ta przerażająca maszyna została w najdrobniejszych szczegółach przeze mnie wymyślona, by zwieść katolików... Dzisiaj [...] moja kariera blagiera jest zakończona. Nikt już mi nie uwierzy. Chociaż... naiwność ludzka jest przecież bez granic!”

Gwizdy, okrzyki i oklaski zagłuszyły słowa Taxila, który przewidując zapewne dalszy rozwój wypadków, śmiejąc się znikł za kurtyną. I rzeczywiście, na sali już po chwili rozpętało się prawdziwe piekło, poszły w ruch pięści i krzesła. W końcu normalną koleją rzeczy wezwano policję, która zajęła się rozdzielaniem rozognionej publiki.

Zaszokowana prasa formułowała kategorycznie sądy: „Wyreżyserować całą tę mistyfikację — stwierdził nazajutrz „Le Matin” — zabawić się przez dwanaście lat z Kościołem, kpić z księży, biskupów, zaśmiewać się z kardynałów i otrzymać błogosławieństwo dla tego żartu od Ojca św. — oto żalosne dzieło, którym bawił się Léo Taxil”. Sam zaś bohater skandalu, który na swoich pracach zarobił niebagatelną sumkę 2 milionów dzisiejszych franków, ani myślał zniknąć ze sceny. Wkrótce po swoim kabaretowym *auto-de-fé* w książce *Notes et croquis du pays noir*, nakreślił satyryczny wizerunek popierających go księży, gęsto cytując nadsyłane do siebie listy.

*

*

*

Najrozmaitsze fałszywki, produkowane przez tajne służby spod różnych możliwych znaków, mają rozległe drzewo genealogiczne, ale bodaj dopiero XIX wiek uczynił z nich subtelny środek do rozgrywania dyp-

lomatycznego bilarda. Wojna francusko-pruska 1870 roku, która zmiotając Napoleona III, otworzyła drogę przed „żelaznym kanclerzem”, miała w swej genezie słynną, a sfalszowaną „depeszę emską”. Również „L’affaire Dreyfus”, która wybuchła w 1894 roku, zapoczątkowana została ujawnieniem dokumentu podrobionego, co wyszło na jaw później, przez pułkownika Henry’ego. O fałszerstwa oskarżani bywają zresztą nie tylko politycy i wojskowi. Spirytystka i założycielka Towarzystwa Teozoficznego, Helena Pietrowna Bławatska, między 1880 a 1884 rokiem wydała 120 listów duchowych przewodników ludzkości — tybetańskich Mahatmów. Po długiej entuzjastycznej wrzawie w chórze pochlebców pojawili się nazbyt dociekliwi, których zdziwiła obecność w listach tytułu amerykańizmów, zaskakująca, jakby nie było, w sferze wpływów Korony Brytyjskiej.

Podobnych przykładów można by przywołać więcej — wystarczyłoby pogrzebać choćby w bogatym dossier carskiej Ochrony. Mistyfikacja Taxila zawsze jednak wyróżniać się będzie przemyślaną do ostatniego szczegółu inscenizacją, bezbłędnym wykorzystaniem rozkładu sił politycznych, znajomością psychologii zbiorowej, ba!, zastosowaniem socjotechniki na skalę nieznaną w XIX wieku.

Na podstawowe nasuwające się tu pytanie o źródła sukcesu, odpowiedział sam autor intrygi: naiwność ludzka jest bez granic. Pierwszy lepszy świstek papieru, list czy przesłany czek przy odrobinie dobrej woli, a na niej nie zbywało, stawał się w oczach łatwowiernych świadectwem równie niezbitym, co policyjny meldunek. Zapewne jednak mistyfikacja trwałaby krócej, gdyby nie statystowali w niej protagoniści rozsadzającego III Republikę konfliktu Państwo — Kościół. Z wątpliwym raczej skutkiem: jak słusznie zauważa Christian Jacq, obie strony zostały poważnie zdyskredytowane.

Nieoczekiwany finał tej pasjonującej afery nie wpłynął na zmianę dotychczasowej polityki. Antyklerykalny kurs masonerii doprowadził, jak już wspomniałem, do zerwania konkordatu na początku naszego wieku. W 1914 roku minister-mason Viviani stwierdził nie bez racji, iż „wygasiliśmy na niebie światła, których nikt nigdy nie zapali”. Konwenty Wielkiego Wschodu ostatnich dwóch dekad wieku występują z propozycjami rugowania kleru i katolików z życia publicznego (np. w 1899 proponuje się odebrać prawo sprawowania funkcji publicznych wychowankom liceów wyznaniowych). W 1904 roku we Francji wybucha słynna „afera fiszkowa”. Wyszło na jaw, iż generał André, minister wojny w gabinecie Combesa, od wielu lat prowadził dwa rejestry nazwisk oficerów, które jako miłośnik literatury klasycznej nazwał Korynt i Kartagina. Personalistów do obu spisów dostarczał oficer z jego gabinetu, kapitan Mollin, należący do loży „L’Avenir”, który z kolei otrzymywał je z prefektur, Sûreté i towarzystw republikańskich (pod którym to eufemistycznym określeniem krył się Wielki Wschód). Oficerowie szczęśliwie zakwalifikowani do „Koryntu”, zgodnie z łacińską maksymą *Non licet omnibus adire Corinthum* („Nie

wszystkim wolno przybijać do Koryntu”), przeznaczeni byli, jako republikanie, do szybkiego awansu, o którym mogli tylko marzyć katolicy i monarchiści z „Kartaginy”.

Pierwsze doniesienia o osobliwej polityce kadrowej w armii próbowano zrazu zbywać dość naiwnym wykrętem, że chodziło o faworyzowanie zdolnych oficerów, szczególnie przydatnych dla Republiki. Nikogo w ten sposób nie przekonano. Wybuchł skandal, zwłaszcza po odczytaniu przed deputowanymi listu kapitana Mollina do brata Vadécara i gdy wyszło na jaw, że Wielki Wschód od 1 IX 1901 do 30 X 1903 roku wysłał ogółem 18 818 fiszek.

Druga strona konfliktu również nie przebiegała w środkach. Pozornie wydawałoby się, iż sprawa Taxila powinna ośmieszyć i pozbawić wiarygodności jego następców, tymczasem czarna masońska legenda miała wyjątkowo długi żywot. Jej ślady w obiegowych wyobrażeniach o masonerii odnotował w swych *Pamiętnikach* (1938) angielski pisarz Edward Waite, który w 1896 roku w dużym stopniu przyczynił się do zakończenia „sprawy Taxila”. Nie wspominało, co prawda, o jegomościu z rogami, dawano natomiast do zrozumienia — za przykład może tu służyć antymasońska broszura Jeana Marqués-Rivière’a — iż pojawia się on w łóżach pod inną postacią, na przykład „anioła światłości”.⁵ Autorzy z tego kręgu nie kwestionowali związków masonerii z satanicznymi kultami, były one bowiem dla nich oczywiste, nie zniżali się jednak do poziomu konfabulacji Taxila. A i diabeł stał się w XX wieku jakby nieco ostrożniejszy...

Dlatego też ksiądz Pelczar pisząc swoją *Masoneryę* (1914) nie wspomina o „czarnych mszach” jak jego poprzednicy: napomknął tylko, iż masoni wzorem dawnych gnostyków dążą do zrehabilitowania szatana jako „boga światłości” przeciwstawionego „bogowi ciemności” (Jehowie). I cytował hymn ku czci szatana napisany przez masona Carducciego.

Tej właśnie, albo i gorszej jakości polemika z obu stron rozwijała się przez następne dziesięciolecia, skutecznie blokując jakiekolwiek szanse na dialog i zrozumienie racji przeciwnika. Zdanie historyka P. Chevaliera, który pisząc o konflikcie Kościół — masoneria zauważał, iż od 1789 roku „nie było miejsca (we Francji — przyp. mój) ani na liberalizm katolicki, ani na masonerię prawdziwie tolerancyjną”, uzyskało więc od czasów Taxila długi szereg egzemplifikacji.

Przypisy

⁵ Zob. K. Rutkowski, *Pasaż spiczasty*, „Gazeta Wyborcza”, nr 14, 1994.

² Albert Pike (1809—1891), generał brygady w armii konfederatów, uczestnik wojny secesyjnej, prawnik, poeta, wielki komandor rytu szkockiego w USA. Autor *Morals and*

Dogma of the Ancient and Accepted Scottish Rite of Freemasonry (1872). W 1888 roku po wspomnianej już reformie w Wielkim Wschodzie Francji zrywa jakiekolwiek więzi z francuskimi lożami. (Zob. G. Bois, *Maçonnerie nouvelle...*, Paris 1892, s. 403).

³ We Francji m.in.: „Le Croix”, „Revue catholique”, „Les Rosier de Marie”, „Le Pélerin”, „La Semaine religieuse”. W Niemczech miesięcznik religijny „Pelikan”, zaś broszurę poświęconą rewelacjom Taxila opublikował dyrektor Związku Eucharystycznego, ks. Künzle. W zaborze rosyjskim wspomnienia Diany Vaughan drukował „Przegląd Katolicki”, recenzje zaś zamieszczał „Przegląd Powszechny”. W 1893 roku arcybiskup Leon Meurin opublikował pracę *Franc-maçonnerie, synagogue de Satan*, opartą w dużym stopniu na świadectwach Taxila. W tym samym roku ojciec Fuzier zorganizował w Millau konferencję poświęconą satanizmowi, posilkując się publikacjami dr Bataille’a.

⁴ Już po zakończeniu kongresu, bo 9 X 1896 roku, we włoskim dzienniku „Echo d’Italia” ukazał się „list panny Diany Vaughan”, w którym oskarżyła kierownictwo palladystycznych „trójkątów”, Lemmiego, Nathana i innych, o rozsiewanie plotek podważających jej wiarygodność. Prowadzą oni grę aż nadto czytelną, dowodziła autorka listu, której celem pozostanie wciąż skłonienie jej do zdradzenia swojej kryjówki.

⁵ Zob. J. Marqués-Rivière, *La trahison spirituelle de la F.*.M.*.* (b. roku i m. wyd.).

Bibliografia

- Ch. Jacq, *La Franc-maçonnerie. Histoire et initiation*, Paris 1975
 P. Chevalier, *Histoire de la Franc-maçonnerie française*, T. III, Paris 1975
 F. Caron, *La France des patriotes*, T. V: *Histoire de France*, Paris 1985
 P. Naudon, *Histoire générale de la Franc-Maçonnerie*, Fribourg 1981
 G. Bois, *Maçonnerie nouvelle du Grand-Orient de France*, Paris 1982
 R. Vallery-Radot, *Dictature de la Maçonnerie*
 J. Margués-Rivière, *La trahison spirituelle de la F.*.M.*.*, b. miejsca i daty wyd.
 M. Baumont, *Histoire intérieure de la III^e République*, Paris 1958
 L. Pauvels, G. Breton, *Nouvelles histoires magiques*, Paris 1981
La Grande Encyclopédie, T. 21, Paris 1913
 J. Siewierski, *Dzieci wdowy czyli opowieści masonskie*, Milanówek 1992
 W. Gostomski, *Z ruchu antymasonskiego we Francji*, Warszawa 1913
 Ks. Ségur, *Wolnomularze. Czym są, co robią i czego chcą*, Kraków 1885
 S. Załęski, *O masonii w Polsce od roku 1738 do 1822...*, Kraków 1908.
Święte tajemnice Massonii sprofanowane... Lwów 1805
 J. S. Pelczar, *Masonerya*, 1914
 K. Janowski, *Wolnomularstwo*, Lwów 1912
 R. Aubert, P. E. Crunican, J. Tracy Ellis, *Historia Kościoła*, T. V, Warszawa 1985
 J. Gołędzinowski, *Sekrety masonów i...*, b. m. wyd. 1993
 L. Hass, *Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej, w XVIII i XIX wieku*, Wrocław 1982
 „Przegląd Katolicki”, 1896 nr 27, 45, 46
 „Przegląd Powszechny”, 1890 nr 82, z. 10

MATERIAŁY

Władysław Bocheński

ZAKON WSZECHŚWIATOWEGO ZJEDNOCZONEGO WOLNOMULARSTWA

„LE DROIT HUMAIN”

Wolnomularstwo powstało na początku XVIII wieku, jednak swoimi korzeniami sięga tajemnic starożytnego Egiptu, a w XV wieku — Misteriów Róży i Krzyża, tj. Różokrzyżowców. Do wolnomularstwa przyjmowano tylko mężczyzn. W miarę jednak jak poczęła zmieniać się rola i pozycja społeczna kobiety, zmieniał się nastawienie do problemu kobiecego. Szermierzem równych praw dla kobiet w wolnomularstwie był George Martin, ceniony lekarz-społecznik, uczestnik ruchów postępowych i wyzwoleńczych. Z jego inspiracji powstała w 1892 r. pierwsza loża mieszana „Le Droit Humain”. Pierwszą kobietą przyjętą do niej była wolnomyslicielka Maria Deraismes. W 1901 r. sprawa przyjmowania kobiet do wolnomularstwa została przegłosowana na kongresie Wielkiego Wschodu 134 głosami przeciw 104.

Zakon Wszechświatowego Zjednoczonego Wolnomularstwa powstał w Polsce w 1926 r. z inicjatywy Wandy Dynowskiej. Jego współzałożycielami byli gen. Michał Tokarzewski-Karaszewicz i Tadeusz Bibro. Do Zakonu należeli znani mi osobiście lub ze słyszenia: Halina Krzyżanowska, Ewelina Karaś, Janina Karaś, Władysław Bocheński, Elżbieta Bocheńska, Leokadia Piekarska, Stefania Siewierska, Franciszek Urbańczyk, Irena Netto, Maria Abramowicz-Wolska, Janusz Korczak, Zofia Małynicz, Stefania Krasowska. Ogółem przez Zakon w Polsce w okresie jego istnienia przeszło ok. 300 osób.

Kolejność powstawania łóż w Polsce była następująca:

1. Loża „Orla Białego” (w 1926 r.). Należało do niej wielu członków Polskiego Towarzystwa Teozoficznego. Na zebraniach omawiano okultystyczne znaczenie rytuału i symboli wolnomularskich.

2. Loża „Św. Graala”. Należeli do niej głównie społecznicy. Na zebraniach nierytualnych omawiano przeważnie sprawy społeczne.

3. Loża „Góra Wawel” w Krakowie. Należeli do niej niektórzy członkowie ogniska krakowskiego Polskiego Towarzystwa Teozoficznego, pracownicy wolnych zawodów i urzędnicy.

4. Loża „Orla i Pogoni” w Wilnie. Wśród jej członków przeważali nauczyciele i urzędnicy. Omawiano m.in. sprawy nauki i stosunków polskolitewskich.

5. Loża „Pokój” w Katowicach. Należeli do niej pracownicy wolnych zawodów i urzędnicy.

6. Loża „Św. Michała Archanioła” w Warszawie. Skupiała ona głównie wojskowych. Na zebraniach nierytualnych omawiano sprawy społeczne.

7. Loża „Radosna Przyszłość”. Należeli do niej nauczyciele i urzędnicy. Omawiano przeważnie sprawy wychowania.

8. Loża „Gwiazda Morza”. Praca loży miała charakter medytacyjny i kontemplacyjny.

Oprócz łóż były jeszcze dwa Trójkąty, które mogły być zakładane nie przez 7, ale przez 3 mistrzów. Jeden trójkąt był w Łodzi — „Adama Mickiewicza”, drugi w Warszawie — „Okrzei”. Ten ostatni został założony przez wolnomularzy o bardziej lewicowym, materialistycznym światopoglądzie.

Wyjaśniam, że Polskie Towarzystwo Teozoficzne oraz Zakon Wszechświatowego Zjednoczonego Wolnomularstwa „Le Droit Humain” były zupełnie odrębnymi organizacjami, a tylko niektórzy członkowie Towarzystwa wstąpili do wolnomularstwa. Natomiast Towarzystwo i Zakon „Le Droit Humain” opierają się na tej samej Mądrości Odwiecznej.

O ile lożę może założyć minimum 7 mistrzów wolnomularzy, to Federację — minimum 7 łóż. Początkowo więc Zakon w Polsce należał do Federacji Brytyjskiej, na czele której w owym czasie stała Annie Besant. Po założeniu 7 łóż rozpoczęto prace związane z założeniem Polskiej Federacji. W tym celu w 1930 roku Wanda Dynowska pojechała do Paryża, do Rady Najwyższej, aby omówić tę sprawę.

W dniu 23 stycznia 1932 roku Zgromadzenie Narodowe Polskiej Federacji uchwaliło deklarację ideową Zakonu w Polsce. Oto jej brzmienie:

Zakon rozumie, że jedynie wartościowym, a więc urzeczywistnionym w czynie, stać się może tylko to, co jest prawdą indywidualną człowieka, i nie wymaga od żadnego ze swych Braci uznania za dogmat niczego, o czym uczy w swych symbolach, co podaje jako dorobek duchowy Tych, którzy przed nami żyli w Zakonie.

Nie mniej, Zakon posiada swój system moralności, ukryty w alegoriach i przedstawiony w symbolach. Celem tego systemu jest dążenie, aby indywidualne osiągnięcia Jedynej Prawdy przejawiać w czynie zespołowego życia w szczupłym początkowo gronie Braci Zakonnych po to, by z czasem móc w pełni i bez ograniczeń współżyć ze wszystkim co żyje — a wyrażeniem się jego jest rytuał regularnych prac. Rytuał jest udratyzowaniem w symbolach wiedzy Zakonu o życiu i człowieku.

W przykładzie urzeczywistniania na terenie zakonnego zespołu, Wołność, Równość i Braterstwo czerpią siłę stawania się prawem w życiu naszego Narodu i całej państwowej społeczności — aby z kolei urastać mogły w niezłomne prawo współżycia wszystkich Narodów i społeczeństwa.

Przede wszystkim na przykładzie urzeczywistnienia w praktyce własnego życia wielkich haseł Zakonu polega wpływ Zakonu na życie świata. Bez wiązania się uchwałami o sposobie postępowania naszego życia. (Autorem tej deklaracji był gen. Michał Tokarzewski-Karaszewicz).

W dniach 10 i 11 grudnia 1932 roku odbyło się pod przewodnictwem Wielkiego Kanclerza, Haliny Krzyżanowskiej Zgromadzenie Narodowe Zakonu w Polsce, które uchwaliło „na chwałę Wielkiego Budowniczego Świata, dla ludzkości wszytkiej udoskonalenia i w służbie Ojczyzny naszej, oraz Narodu Polskiego” statut Federacji. W podjętej uchwale określony został cel Federacji:

Chcemy wzrastać i stawać się w społeczności naszego narodu i całej Polskiej Rzeczypospolitej kamieniem węgielnym Prawdy, Mądrości, Twórczego Czynu i służenia wszystkiemu co żyje; aby Ziemia ta w Wielkiej Rodzinie Narodów żyć chciała i mogła, jak wolni z wolnymi, równi z równymi, w przykładzie urzeczywistniania braterskiej swojej Miłości do wszystkiego, dając świadectwo Prawdzie o Jedności Życia.

Wiosną 1933 roku pojechałem razem z Elżbietą Bocheńską do Paryża, by uzyskać zgodę Rady Najwyższej na polski tekst prac rytualnych (oparty na tekście angielskim). Podczas omawiania tych tekstów napotkaliśmy na pewne trudności. We Francji wolnomularstwo traktuje rytuał w bardziej materialistycznym rozumieniu, natomiast w Polskiej Federacji, tak jak i w Brytyjskiej, rytuał oparty jest na wiedzy ezoterycznej. W końcu jednak Rada Najwyższa wyraziła zgodę na nasze teksty.

W czerwcu 1933 roku Wanda Dynowska udała się do Rady Najwyższej by przedstawić jej listę trzech kandydatów na stanowisko Namiestnika stojącego na czele Polskiej Federacji. Zgłoszeni zostali następujący Bracia: Halina Krzyżanowska, Władysław Bocheński, Tadeusz Bibro.

W tymże 1933 roku po raz drugi pojechałem wraz z Haliną Krzyżanowską do Paryża, na Kongres Zakonu. Przybyli przedstawiciele Zakonu z całego świata. W czasie Kongresu otrzymałem 33° i zostałem zatwierdzony na stanowisko Namiestnika Polskiej Federacji, której statut przedstawiłem w Radzie Najwyższej. Statut Polskiej Federacji został ostatecznie zatwierdzony we wrześniu 1934 roku.

W zakonie „Le Droit Humain” istniały następujące stopnie wolnomularskie:

- | | | |
|--|---|-------------------------|
| 1° — uczeń | } | wolnomularstwo błękitne |
| 2° — czeladnik | | |
| 3° — mistrz | | |
| 18° — Róży i Krzyża, wolnomularstwo czerwone | | |

- 30° — wolnomularstwo czarne o charakterze administracyjno-kierowniczym
30°—33° wolnomularstwo białe

W Warszawie pracowała Kapituła Róży i Krzyża, do której należeli Bracia 18° i wyższych. Zebrania jej były rytualne i kontemplacyjne.

Na czele Polskiej Federacji „Le Droit Humain”, zgodnie z jej statutem, stał Namiestnik. Ponadto najwyższą władzę stanowił: Arcopag Narodowy z jego przewodniczącym Wielkim Marszałkiem (był nim gen. Michał Tokarzewski-Karaszewicz), oraz Rada Narodowa. W jej skład wchodził Urząd Kanclerza (sprawowała go Halina Krzyżanowska), oddzielny urząd czuwający nad prawidłowym wykonywaniem rytuału, wreszcie Urząd Nauczania Braci różnych stopni. W skład tych jednostek organizacyjnych wchodził Bracia posiadający co najmniej 30°.

Urzędników i ich funkcje należy rozpatrywać w dwóch płaszczyznach — budowy człowieka oraz budowy układu słonecznego.

Trzej główni urzędnicy reprezentują „ego” człowieka: Najczcigodniejszy Mistrz Łoży — wolę, Starszy Dozorca — działanie, Młodszy Dozorca — miłość. W odniesieniu do układu słonecznego symbolizują oni trzy postacie Logosu.

Czterej młodszy urzędnicy reprezentują: starszy diakon — niższe ciało mentalne (intelekt), młodszy diakon — ciało astralne (pragnienia i żądze), strażnik — ciało eteryczne (subtelniejsza część ciała fizycznego), odzwierciadlenie — grube ciało fizyczne. W płaszczyźnie układu słonecznego reprezentują odpowiednio sfery niższego mentalu, astralną, eteryczną i grubą fizyczności.

Na zebraniach omawiano znaczenie otwarcia i zamknięcia łoża, ceremonii przyjęcia (inicjacji) do Zakonu, ceremonii przejścia na wyższe stopnie. Omawiano znaczenie symboli wolnomularskich, roli trzech głównych urzędników i czterech młodszych, w odniesieniu do pierwiastków tkwiących w człowieku. Poruszano kwestie konieczności, wymagań i sposobów pracy nad sobą wolnomularzy poszczególnych stopni.

Przedmiotem dyskusji na zebraniach nierytualnych były m.in. tematy dotyczące specjalnych celów danej łoża, problemy społeczne, sprawy pokoju, Polski i polityki europejskiej.

Każdego roku odbywały się w Warszawie Walne Zgromadzenia Braci od stopnia mistrza wzwyż, na których omawiane były bieżące sprawy zgodnie z ustalonym porządkiem dziennym. Odbyły się również dwa Zgromadzenia Nadzwyczajne, o których pisałem wyżej: pierwsze — dla powołania Polskiej Federacji, drugie — dla przyjęcia statutu Polskiej Federacji i wybrania kandydatów na Urząd Namiestnika Polskiej Federacji.

Co roku, w końcu czerwca, organizowane były zjazdy w Mężeninie. Przyjeżdżali na nie Bracia należący do różnych łoż, którym praca zawodowa

na to pozwalała. W dużej sali dworu w Mężeninie odbywały się zebrania rytualne, przeważnie pod egidą loży „Orla Białego”. Dwór został zakupiony przez Spółdzielnię dla prowadzenia kolonii letnich. Założycielami Spółdzielni było kilku członków Zakonu i kilku członków Polskiego Towarzystwa Teozoficznego. Jedna z członkiń Zakonu wystarała się o dotację na kupno dworu, a następnie na przerobienie go, w celu uzyskania bardziej dogodnego położenia pokoi i nadbudowania piętra. Dwór był usytuowany wśród lasów i polan, w otoczeniu dworu rosło kilka starych dębów, będących pod ochroną jako pomniki przyrody, i starych lip. Mieszkaliśmy we dworze, posiłki były wyłącznie jarskie, jadaliśmy przed dworem w otoczeniu krzewów i kwiatów.

W Mężeninie oprócz zebrań rytualnych odbywały się na pięknie położonej polanie pod sosnami zebrania nierytualne wolnomularzy stopnia nie niżej mistrza, na których omawiano różne sprawy natury społecznej i ideowej, jak np. droga Polski. Jedno z takich zebrań zostało poświęcone omówieniu statutu Polskiej Federacji.

W 1938 r. władze państwowe zamierzały wydać dekret o likwidacji organizacji o charakterze tajnym, w tym — masonskich. Gdy wiadomość o tym zamiarze dotarła do nas, kierownictwo Polskiej Federacji Wszechświatowego Zjednoczonego Wolnomularstwa podjęło uchwałę o samolikwidacji Zakonu.

DWIE DESKI ŁOŻOWE WYGŁOSZONE NA POSIEDZENIACH ŁOŻY-MATKI „KOPERNIK” I ŁOŻY „WALERIAN ŁUKASIŃSKI”

Konstanty Jan Kurman

WOLNOŚĆ I PRAWDA

Ze wspomnień starego docenta

Wspominam z nostalgią rozmowy przy kawie, jakie prowadziliśmy z nieodżałowanym profesorem Edwardem Otto w politechnicznej stołówce. Rozmawialiśmy o wszystkim: o ludzkiej wielkości i ludzkiej małości, o nauce i o religii, o demokracji i o totalizmie. Ale – jak i się dziś wydaje – oś tych rozmów łączyła zawsze dwa punkty: wolność i prawdę. Czy było to skrzywienie zawodowe dwóch naukowców? Raczej chyba to, że dociekanie prawdy było dla nas czymś więcej, niż sposobem zarabiania na życie.

Prawda nie jest towarem dla niewolników

Prawda potrzebna jest człowiekowi wolnemu, biorącemu swoje losy w swoje ręce. Poszukuje on prawdy jak artykułu pierwszej potrzeby: nie mógłby się swobodnie poruszać po realnym świecie nie znając faktów, nie znając powiązań między faktami, nie znając prawdy.

Niewolnik, gdy żyje się ze swoim niewolnictwem, gdy już boi się wolności, wraz z czyhającymi tam niebezpieczeństwami – nie szuka już prawdy, stroni od niej, boi się jej. Interesuje się już tylko kaprysami swego pana. Świat realny znika z jego zawężonego pola widzenia. W tym polu pozostaje tylko jego pan: substytut Boga i Natury.

To, co wyżej, wydaje mi się konkluzją naszych rozmów. Czy Profesor zgodziłby się ze mną? Niestety – nie mogę Go już o to zapytać.

Czy chcę być oszukiwany

Jeden z ciekawszych wątków naszych rozmów rozpoczął się gdzieś na przełomie lat 1980/81. Zwróciłem uwagę na pewną regularność: dokładnie co dwanaście lat pojawia się w Polsce spontaniczny, powszechny ruch polityczny, w którym kolejny tuzin roczników młodych ludzi próbuje skruszyć lub osłabić więzy zniewolenia. Po roku 1944, w którym młodzież

wykrwawiła się w Powstaniu Warszawskim, następuje rok 1956 – a wraz z nim rozwiązanie „spółdzielni produkcyjnych” na wsi, zwolnienie prymasa Wyszyńskiego i poddanie służb bezpieczeństwa pewnej kontroli, spod której nigdy już nie potrafiły się wyzwolić. Dwom kolejnym zrywom w latach 1968 i 1980 towarzyszą już jasno formułowane hasła, domagające się wolności i prawdy – wiążące te wartości w nieodłączną całość: „nie ma chleba bez wolności” i „prasa kłamie”, a wreszcie „szanujcie nas, nie oszukujcie nas”.

Profesor nie zakwestionował tego wywodu, ale gdy zakończyłem go jakimś patetycznym wykrzyknikiem, w rodzaju tego, że „człowiek nigdy nie pogodzi się ze zniewoleniem i nie pozwoli się oszukiwać” – wysunął swoje *votum separatum*:

Na pewno nie należy pan do ludzi, którzy chcieliby być oszukiwani, ale przypisując tę cechy wszystkim – widzi pan chyba to, co pan chce widzieć. Ze mną było zresztą podobnie, dopóki w czasie studiów mój kolega nie oprowadził mnie po dużej, znanej we Lwowie wytwórni mebli, własności swego ojca. Gdy zwiedzaliśmy dział „mebli mahoniowych” powiedziałem, nie kryjąc oburzenia: „przecież wy oszukujecie klientów! To są meble dębowe, pokryte jedynie cieniutką warstwą mahoniu!” Kolega odpowiedział spokojnie: „Oczywiście – klienci chcą być oszukiwani”. Widząc moje osłupienie, dodał: „Klient doskonale wie, że za te pieniądze mebli mahoniowych nie kupi. Chciałby pochwalić się swoim gościom takimi meblami, a nie chciałby kłamać. To właśnie kłamstwo firma bierze na siebie!”

Nie można przejść do porządku dziennego nad takim dowodem, czerpanym z doświadczenia: to, na czym ktoś robi pieniądze, musi istnieć. W następnych rozmowach zaczęliśmy tropić różne przejawy lęku przed prawdą, widoczne w świadomości zbiorowej – dotyczące pewnych środowisk, społeczności, narodów. Oto kilka z nich.

Lęk przed prawdą

Na wiele lat przed jawnym załamaniem się komunizmu widać było to, co musiało nastąpić. Kilka narodów znalazło się w takiej sytuacji, że część narodu żyła w państwie komunistycznym i cierpiała niedostatek, a druga część – żyjąca w państwie kapitalistycznym – miała się dobrze. Dotyczyło to Niemców, Koreańczyków, Chińczyków i Wietnamczyków. Nie było ani jednej sytuacji przeciwnej. Pomimo to fakt ten nie dotarł chyba nigdzie do świadomości zbiorowej. Dlaczego? Być może zdecydował tu podświadomy lęk przed tym, że potwór w stanie rozkładu może okazać się groźniejszy niż potwór żywy?

Podobno Niemcy w czasie wojny nie wiedzieli o istnieniu hitlerowskich obozów zagłady. To wydaje się prawdopodobne, ale jeśli cały naród czegoś

takiego nie wie, to znaczy, że nie chce wiedzieć. Nie wolno oczywiście tego stwierdzenia odnosić do poszczególnego człowieka – on mógł istotnie nie wiedzieć.

Gazety brukowe, których nigdzie nie brak, serwują ostro przeczerniony obraz świata, utkanego ze zbrodni, spisków, afer i skandali. Nie brak im czytelników, którzy zapewne chcą widzieć siebie na odpowiednio spreparowanym tle, ale twierdzą, że... chcą być dobrze poinformowani.

Popularne na wsi przekonanie, że dopiero „chłop po wojsku” jest prawdziwym mężczyzną, ma swój miejski odpowiednik: „za mundurem panny sznurem”. Świadomość zbiorowa nie przyjmuje do wiadomości tego, że wszystkie armie regularne opierają się na doktrynie Clausewitz’a, zgodnie z którą żołnierz musi się bardziej bać swego przełożonego niż nieprzyjaciela.

Max Planck powiedział kiedyś, że nowa prawda naukowa tryumfuje nie przez ukazanie światła i nie przez przekonanie oponentów, lecz przez... wymieranie oponentów. To dlatego teoria Kopernika musiała czekać dwieście lat na aprobatę większości astronomów, a w naszych czasach – rzekomo skażonych scjentyzmem – co rusz słychać okrzyk (nie rzadko z ust uczonego męża) o rzekomym „obaleniu Darwina”.

Niestety, Profesor nie dożył czasu, który dopisał pewne *post scriptum* do naszych rozmów. Okazało się, że to społeczeństwo, które pierwsze obaliło system komunistyczny, uwierzyło, że działacze „Solidarności” zbudują komunizm, co tym patalachom-komunistom się nie udało. To społeczeństwo nie przyjmuje do wiadomości, że im bardziej równy podział dóbr, tym mniej dóbr do podziału. Nie przyjmuje też do wiadomości, że nasza wydajność pracy jest dziesięciokrotnie niższa niż w krajach rozwiniętych; wydajność pracy kojarzy nam się uparcie z potem na czole, a nie ze słownością i punktualnością.

Jeśli jest tak źle, to dlaczego jest tak dobrze?

Jeśli idee wolności i prawdy natrafiają na tyle barier psychologicznych, to jak to się dzieje, że sprawy posuwają się jednak do przodu? Powoli, nie bez zawirowań, ale do przodu. Poszerzają się obszary wolności, kurczą się obszary tyranii. Nie ma już niewolnictwa w Ameryce. Rozpadły się imperia osmańskie i austro-węgierskie. Pośpiesznie przeprowadzono wyprzedaż deficytowego imperium brytyjskiego. Upadły systemy totalitarne Niemiec, Włoch, Hiszpanii, Portugalii, zaś czerwone totalizmy szukają wyjścia ze ślepego zaułka – z mniejszym lub większym powodzeniem.

Nasuwa się takie oto przypuszczenie: ci, którzy pragną poszerzenia obszaru własnej wolności, natrafiają na dobrze zorganizowanych sojuszników, przychodzących zresztą z nieoczekiwanej dla nich strony – tych, którzy pragną im w tym dopomóc – nie z altruizmu, lecz z dobrze rozumianego

interesu własnego. Rozwój nowoczesnej technologii powoduje, że *praco-
dawca* – bo to jest ten sojusznik – woli zatrudniać kogoś o ukształtowanej psychice wolnego człowieka, niż kogoś biernego i bezradnego. Zatrudnianie ludzi wolnych i rozgarniętych prowadzi do wyższej wydajności pracy i redukuje obowiązki pracodawcy w zakresie bezpieczeństwa socjalnego. To dlatego zapewne w Wojnie Secesyjnej stronami były Północ i Południe, a nie Czarni i Biali. Anglicy wyszli też z Afryki nie z obawy przed włóczyniami autochtonów.

To rozumowanie zalatuje oczywiście nieświeżą wonią marksizmu, jest jednak fundamentalna różnica: kluczowa figura pracodawcy nie występuje tu w roli Czarnego Piotrusia. Z przeciwstawnej natomiast, teologicznej perspektywy – rzecz jest naturalna, skoro wolność jest nam dana i zadana przez Stwórcę.

L.: Matka „Kopernik” na Wsch.: Warszawy, marzec 5994

J.T.W.

UMIERANIE Z GODNOŚCIĄ

Życie ludzkie to jego początek — narodziny, trwanie oraz koniec — śmierć. Żyć godnie to nie tylko godnie urodzić się i trwać, ale również móc godnie odejść z tego świata. U podstaw masonerii, stawiającej człowieka w centrum wszechświata stworzonego przez Wielkiego Architekta, leży poczucie ludzkiej godności. Nasz lęk przed śmiercią oraz złudna nadzieja, że pomagamy choremu powodują, iż skazujemy naszych bliskich na umieranie w warunkach i okolicznościach uniemożliwiających godne rozstanie ze światem. Każdy z trzech etapów życia człowieka wiąże się z określonymi potrzebami; nie zawsze zdajemy sobie sprawę z potrzeb człowieka umierającego. Chcąc stworzyć choremu lepsze warunki stawiamy go w sytuacji, w której nie są one rozpoznawane i zaspokajane.

★

★

★

Z upływem wieków stosunek człowieka do śmierci zmienił się w znacznym stopniu. Ongiś, życie doczesne pojmowane było jedynie jako ciernista droga wiodąca do pełnego szczęśliwości wiecznego istnienia. Punktem, w którym oba te byty stykają się, który kończy ziemską marność i otwiera

przed cnotliwymi wspaniałości obiecanie przez Boga, była śmierć. Nic więc dziwnego, iż pojmowana jako koniec ziemskiej tułaczki stanowiła tak ważny, bo niosący nadzieję, element niełatwego życia codziennego. Nie sposób było nie zetknąć się z nią na każdym kroku. Liczne choroby, na które podówczas jeszcze nie znano remedium, często rozprzestrzeniające się szeroko w postaci zarazy, duża śmiertelność położnic i noworodków, ciągle wojny, wszystko to powodowało, że długość życia znacznie różniła się od dzisiejszej, a śmierć była zjawiskiem znacznie powszechniejszym niż dzisiaj.

Oczywiste więc jest, że śmierć — towarzysząca człowiekowi w codziennym życiu — była tak powszechnym motywem malarstwa, muzyki, rzeźby, literatury. Często gloryfikowana — bohaterska śmierć była bądź ukoronowaniem cnót bohatera eposu, to znowu najwyższą ofiarą złożoną na ołtarzu patriotyzmu.

Jako ważny element życia społecznego miała swoją zwyczajową, religijną czy rytualną oprawę. Czyniła ona osobę umierającą postacią centralną, wokół której gromadziła się najbliższa rodzina, krewni, znajomi. Dawało to umierającemu poczucie wsparcia, możliwość pożegnania najbliższych, załatwienia ostatnich spraw, wzajemnego wybaczenia żalów, wreszcie możliwość wydania ostatnich dyspozycji. Rodzina i znajomi przebywali niejednokrotnie znaczne, jak na tamte czasy, odległości, by móc towarzyszyć bliskiej osobie w ostatniej drodze.

Jakże inaczej odbywa się to obecnie w tak zwanych krajach rozwiniętych. Tak często ten ostatni akt życia człowieka dokonuje się w obcym dla niego miejscu, w otoczeniu obcych osób i przedmiotów, w samotności. Dla kontrastu, do dziś w wielu krajach afrykańskich końcowi bytu ziemskiego człowieka towarzyszą wielodniowe uroczystości, w których uczestniczy nie tylko rodzina, ale i inni członkowie plemienia.

Postęp cywilizacyjny, a właściwie wynikające z niego wydłużenie życia, oraz poprawa warunków egzystencji przesunęły środek ciężkości na życie doczesne, odsuwając byt pozaziemski oraz wiodącą doń śmierć na dalszy plan. Dążenie do zbawienia jako cel życia ustąpiło miejsca pogoni za szczęściem. Produkcja coraz to większych ilości dóbr zwiększyła głód posiadania. Tworząc świat przedmiotów jednorazowych, ze swojej natury nietrwałych, które po zużyciu wyrzuca się, sami uczyniliśmy z istoty ludzkiej przedmiot, który gdy utraci zdolności produkcyjne, staje się zbędnym rekwizytem. Skrajnym tego przykładem była Rumunia, gdzie osoby w starszym wieku traciły prawo do bezpłatnej opieki zdrowotnej. Jednak w dalszym ciągu słychać stawiane tu i ówdzie pytanie: czy warto w tym wieku leczyć?

Kiedyś starość była cnotą, dziś nikt nie chce być stary. Żyjemy w czasach powszechnej apologii młodości, zdrowia, sprawności. Nic więc dziwnego, że podeszły wiek, choroba, niesprawność fizyczna, śmierć — jako

antywartości — stały się czymś wstydliwym, o czym niechętnie wspominamy, czego staramy się nie dostrzegać, o istnieniu czego pragniemy zapomnieć.

Konsumpcyjny model życia, głoszący hedonistyczne „korzystaj z chwili”, wyparł powoli takie pojęcia jak „śmierć” i „życie wieczne” do rzadko i niechętnie przez nas odwiedzanych, odległych obszarów podświadomości. Śmierć stała się zatem czymś obcym, o czym najchętniej byśmy zapomnieli, czego tak bardzo się obawiamy. Nic więc dziwnego, że gdy zaskakuje nas wiadomość o nieuleczalnej chorobie osoby bliskiej, gdy stajemy wobec faktu nieuchronnej śmierci, zupełnie nie jesteśmy przygotowani do jej właściwego przyjęcia.

Wiadomość o nieuleczalnej chorobie osoby bliskiej jest zawsze wielkim wstrząsem. Wywołuje ona u nas różne reakcje: wyparcie (lekarze się mylą — przecież to taka zdrowa osoba, dolegliwości napewno ustąpią), wolę walki (wezwe wszystkich możliwych specjalistów, zastosuję wszelkie możliwe terapie), rezygnację (to już koniec, pozostaje tylko czekać). Każda z tych postaw w swej skrajności niesie wiele zła. Jedynie właściwe jest tu wypóśrodkowanie pomiędzy negacją—nadzieją, działaniem—walką i poddaniem się—akceptacją.

★

★

★

Powszechnie uważa się, że najwłaściwszym miejscem, w którym ma się rozegrać ostatni akt ludzkiego życia, jest sala szpitalna. Ten pozorny oczywisty pogląd rzadko poddawany jest w wątpliwość, zarówno przez tych, którzy tak czynią, jak i przez osoby stojące z boku. Gdy jednak pojawia się takie pytanie, w odpowiedzi powołujemy się na dobro chorego, lepszą opiekę pielęgniarską i lekarską. Wydaje się jednak, iż w gruncie rzeczy za taką postawą ukrywa się nasze nieprzygotowanie do podjęcia problemu śmierci, nasz lęk, wreszcie nasza przed nią ucieczka. Przytoczona argumentacja to jedynie próba racjonalizacji decyzji, oddalającej od nas ten trudny problem. Kierując się troską o chorego nie wiemy i podświadomie nie chcemy wiedzieć, że postępowanie nasze przyniesie więcej złego niż dobrego. Poza sytuacjami, gdy chory wymaga zabiegu paliatywnego (tj. nie skierowanego na leczenie choroby podstawowej, a jedynie przynoszącego ulgę, zapobiegającego powikłaniom), lub jest osobą samotną, leczenie szpitalne nie jest doprawdy niczym uzasadnione. Niesie ono za sobą rozstanie z bliskimi, pobyt w obcym miejscu wśród obcych ludzi, stawia w sytuacji jakże czasem upokarzającej zależności od osób obcych. Naraża także na nieprzyjemne, męczące, a często wręcz bolesne zabiegi diagnostyczne (pobieranie krwi, badania Rtg), które prowadzą donikąd i są wyrazem tak częstego „zaślepienia terapeutycznego” lekarzy, zobowiązanych przysięgą Hipokratesa do walki o życie chorego za wszelką cenę.

W przypadku chorego terminalnie, terapia powinna być nastawiona na zapewnienie maksymalnego komfortu, na zniesienie lub zminimalizowanie dolegliwości związanych z chorobą. Zwalczanie bólu wysuwa się tu na plan pierwszy. Zabiegi pielęgnacyjne i terapeutyczne w większości przypadków mogą być z łatwością wykonywane przez członków rodziny, pozostających w kontakcie z lekarzem. Czasem niezbędne są wizyty pielęgniarki rejonowej. Kto lepiej będzie zajmował się pielęgnacją chorego niż oddana i kochająca rodzina? Od kogo łatwiej będzie on przyjmował taką opiekę? Pytania te nabierają szczególnego wymiaru w warunkach polskiej służby zdrowia, nieodpowiednio opłaconej, zmęczonej, często pozbawionej podstawowych środków.

*

*

*

W obliczu nadchodzącej śmierci nie do przecenienia stają się takie potrzeby chorego:

- poczucie oparcia w bliskich;
- dobrze znane otoczenie: pomieszczenia, przedmioty, zapachy;
- zaspokojenie duchowych, religijnych potrzeb chorego;
- zachowanie poczucia własnej podmiotowości (godności osobistej), pomimo wzrastającego w miarę postępu choroby uzależnienia od pomocy innych;
- możliwość rozwiązywania istniejących konfliktów;
- możliwość wydania ostatnich dyspozycji;
- uniknięcie cierpienia;
- kontakt fizyczny z bliskimi osobami.

W miarę postępu choroby świat chorego zawęża się, jego zainteresowania ograniczają się do własnego otoczenia, w końcu do własnej osoby. Niezwykle ważny w takim momencie jest bezpośredni kontakt fizyczny z chorym.

Widać tu od razu, że szpital nie może być miejscem, w którym potrzeby chorego zostaną zaspokojone. Nie potrzeba do tego wyspecjalizowanego personelu, ale zrozumienia, miłości, oddania. Nie znajdzie się tego nigdzie poza kręgiem własnych bliskich.

Sprawę podstawową i najważniejszą musi być jakość życia nie zaś jego długość. Czy jest etyczne podtrzymywanie życia za wszelką cenę, odbieranie zarazem choremu możliwość godnej śmierci? Czy jest etyczne przedłużanie życia za cenę cierpienia psychicznego i fizycznego? Czy powstrzymanie się od działań, które nie przywrócą zdrowia, a jedynie odsuną w czasie nieuchronną śmierć, skazując na trwanie w cierpieniu, jest zgodne z naszym sumieniem?

Opieka nad umierającymi wiąże się z wieloma problemami. Na całym świecie powstają ośrodki, w których zespół kierowany przez pielęgniarkę,

a składający się z lekarzy, psychologów, duchowych oraz pracowników społecznych (*social workers*) pomaga rodzinom pacjentów w rozwiązaniu tych problemów. Również w Polsce istnieją takie ośrodki.

*

*

*

Pisząc te słowa autor postawił sobie za cel pobudzenie refleksji nad naszym dzisiejszym „cywilizowanym” stosunkiem do problematyki umierania i śmierci, a także obalenie równie powszechnych co, według niego, nieprawdziwych opinii na temat opieki nad umierającym człowiekiem. Pragnął przekonać, iż nikt nie zapewni umierającemu lepszej opieki niż jego bliscy, że ceną za przedłużenie życia, czy w praktyce przedłużenie umierania, jest godność umierającego. Pragnął w końcu, by każdy zadał sobie pytanie, czy rachunek ten nie jest zbyt wysoki.

L.. nr 2 „Walerian Łukasiński”
na Wsch.. Warszawy, 10 stycznia 1994 r.

Michał Otorowski (Warszawa)

„JAN POTOCKI WOLNOMULARZ”: CO DALEJ

Po lekturze artykułu Dominique’a Triaire’a ¹

Potocki masonem? „Moda wymagała tego stanowczo, nie należeć do mularstwa było w równie złym tonie co nie chodzić do kościoła lub nie mieć kochanki.” ² Historykom brakowało jednak nie tylko wyraźnego dowodu, ale także nadziei na jego zdobycie³.

Wymownym świadectwem takiej bezradności był referat Claire Nicolas wygłoszony w roku 1972, podczas sesji *Jean Potocki et Le Manuscrit Trouvé à Saragosse*⁴. Francuska autorka proponowała wówczas tymczasowe rozwiązanie całego problemu. Wymieniła nazwiska kilkudziesięciu osób, dzieląc je na dwie grupy. Pierwsza obejmowała rodzinę pisarza, poczynając od młodszego brata, aż po siostrę ojca drugiej żony. Razem dwudziestu jeden krewnych i powinowatych. Do następnej zostali zaliczeni ludzie, których Jan Potocki spotykał przy różnych okazjach, bawiąc w Warszawie, Paryżu albo Petersburgu. Lista nazwisk przedstawia się doprawdy imponująco. Widnieją na niej: Niemcewicz, Piattoli, Glaire, Toux de Salverte, pani Helvetius, książę Henryk Pruski, baron Grimm, pani de Stael, wielki książę Paweł Piotrowicz Romanow, Condorcet, La Fayette, Talma, de Maistre, – słowem, prawie cała ówczesna socjeta, krajowa i zagraniczna. Wszyscy byli wolnomularzami. Niestety, na przekór nieśmiałym sugestiom autorki, nie dowodzi to wcale, że należał do nich również sam Potocki. Liczba zebranych przez nią przykładów nie jest żadnym argumentem, chociaż przyznając – rozumując w podobny sposób, można bez trudu podać ich dużo więcej.

Pod koniec roku 1795 Potocki zawitał do Brunszwiku⁵, dokąd, jak wiadomo, z całej Europy licznie przybywali adepci „sztuki królewskiej” oraz wszelkich nauk tajemnych. Przyjmując punkt widzenia proponowany przez Claire Nicolas, wypadaloby uznać, że przytoczony powyżej fakt świadczy o „zgola poważnym zaangażowaniu” w sprawy masonskie⁶. Nie przypadkowo, zapewne, hrabia trafił tam, gdzie znajdowała się wspaniała biblioteka ezoteryczna i spotykało się wielu znamienitych „braci” skupionych wokół osoby właściciela zbioru, księcia Ferdynanda, zwierzchnika Ścisłej Obserwy⁷.

Wcześniej pewnie te same względy kazały Potockiemu odwiedzać w Paryżu salon pani Helvétius, u której bywali członkowie sławnej loży „Les neuf Soeurs”. Pisząc o tym francuska badaczka nie omieszczała wesprzeć swą argumentację kolejną listą nazwisk, rozpoczynającą się od

Cabanis'a, Condorcet'a oraz Delille'a – i tak aż do końca alfabetu. Wśród wymienionych znaleźli się oczywiście ludzie najważniejsi dla historii Francji tamtej epoki⁸.

Cóż z tego, skoro sama przyznała, iż Potocki jedynie wspomniał (po nazwisku) mniej znanego przedstawiciela łoży, niejakiemu Verneta⁹. To wszystko. O epizodzie brunszwickim wiadomo z kolei tyle tylko, że pisarz przez całą zimę roku 1795–1796 pochłonięty był publikacją dwóch pierwszych tomów swoich *Fragments historiques et géographiques sur la Scythie, la Sarmatie et les Slaves*¹⁰.

Gwoli ścisłości dorzucić można jeszcze jeden szczegół, zaczerpnięty z korespondencji Potockiego. Piętnastego maja tegoż roku donosił z Brunszwiku hrabiemu La Gardie o pobycie tamże księżniczki Luizy Radziwiłłówny i jej męża księcia Orańskiego, którzy jadąc do Anglii zatrzymali się w Brunszwiku¹¹.

Niemniej bezradni jesteśmy także wówczas, kiedy Claire Nicolas nie waha się określić znajomości zawieranych przez Potockiego jako *relations maçonniques*¹². Gdyby istniały realne przesłanki podobnego twierdzenia, to autorka nie tylko by je przedstawiła, ale także zupełnie inaczej skonstruowałaby cały swój wywód.

Okoliczności tymczasem zmusiły ją do uprawiania dosyć ryzykownej ekwilibristyki (maskowanej lakoniczną formą i nader skąpą liczbą odnośników). Na przykład, nie jest oczywista rola przypisywana w jej referacie Josephowi de Maistre. Stosunek tego ostatniego do „sztuki królewskiej” w okresie, gdy darzył on przyjaźnią Potockiego, pełen był już dystansu. Chodziło nie tylko o osobiste poglądy autora *Wieczorów Petersburskich*, lecz również o ogólną sytuację panującą wówczas w Rosji, z którą, będąc przedstawicielem innego państwa, miał obowiązek się liczyć¹³. Claire Nicolas przywiązuje natomiast zbyt dużą wagę do własnych badań nad „światowym” życiem wtajemniczonych. Stąd zapewne wziął się pomysł autorki, by wskazać właśnie na „uśpionego brata a Floribus” jako człowieka, dzięki któremu Jan Potocki mógł poznać przebywających w Petersburgu francuskich wolnomularzy – porewolucyjnych emigrantów.¹⁴ Owszem, takie spotkania były możliwe, ale raczej podczas jakiegoś balu niż na posiedzeniu łoży.

Temu zaś, że Potocki prowadził bujne życie towarzyskie, nie należy się specjalnie dziwić; tym bardziej nie należy wyciągać z tego faktu pochopnych wniosków. Nie musiał być koniecznie wolnomularzem, ażeby podejmowano go w najpierwszych salonach Europy. Inna już sprawa, że Claire Nicolas niekiedy przecenia pozycję i kontakty osobiste Potockiego. Wspomniany przez autorkę baron Grimm, który miał poznać Jana Potockiego przy okazji zebrania paramasońskiej sekty „Lanturelus”¹⁵, mylił go później z kuzynem Ignacym – masonem i eks-marszałkiem wielkim litewskim¹⁶.

Piszę o tym wszystkim z jednego powodu. Nieco zapomniany tekst Claire Nicolas przypominał ostatnio na łamach „Ars Regia” profesor Dominique

Triaire. Już w pierwszym zdaniu swojego artykułu wyraził pełną aprobatę dla całości dociekań Nicolas. Osobno wypowiedział się na temat omówionego tu fragmentu podsumowując: (polscy tłumacze złagodzili kategorię ton oryginału): „Il était donc légitime d'admettre que Jean Potocki appartenait à la francmaçonnerie, mais la preuve faisait toujours défaut”¹⁷. Dalej okazało się, że według Triaire’a postawieniem przysłowiowej kropki nad „i” było odkrycie, jakiego dokonał podczas prac w bogatych archiwach Kijowa.

Przypomnijmy: francuski uczony natrafił tam niedawno na list hrabiego z odcisniętą pieczęcią, której symbolika wyraźnie nawiązuje do „sztuki królewskiej”. Trudno ocenić bezwzględną wartość takiego dowodu (Triaire określił go mianem *la preuve définitive*.) Dokument nie został dotychczas opublikowany i zdani jesteśmy tylko na to, co zechciał nam ujawnić sam szczęśliwy znalazca. Niestety, okazał się on człowiekiem nader dyskretnym. Nie wiemy, czy przy podpisie Potockiego widnieją zwyczajowe trzy kropki, ani też czy jakieś inne elementy świadczą o wolnomularskim charakterze korespondencji. Nieznana pozostaje również treść listu i proveniencja pieczęci, a także wzajemny ich związek. Bezsprzecznie jest to bardzo cenny ślad, wszelako szczegóły podane w artykule nie usprawiedliwiają optymizmu autora.

Jak Triaire wyobraża sobie związek pomiędzy tym, co sam pisał, a pomysłami Claire Nicolas i jej poprzedników?¹⁸ Wskazany przez niego trop zamiast do Paryża, Petersburga czy choćby Warszawy, prowadzi gdzieś na stepy Ukrainy. Co tam robił hrabia, poza pisaniem *Historie primitive des peuples de la Russie*, wobec braku szerszej podstawy źródłowej, możemy się jedynie domyslać¹⁹. List powstał w roku 1802. Mijały właśnie trzy lata pożycia małżeńskiego z Konstancją, którą bardzo kochał, „aczkolwiek była kulawą i nie kochała go, zwąc go garbusem”²⁰. Potocki siedział przeważnie w swoich skromnych dobrach, dokąd poczta petersburska docierała tylko z rzadka, listy zaś ginęły po drodze²¹. Często odwiedzał pobliski Tulczyn.²² Rozmawiał tam ze starym Trembeckim²³, albo zabawiał teścia²⁴, który godzinami gapił się przez okno, o ile akurat nie jadł ulubionych pierogów, nie zażywał diabolinek lub nie grał w marjasza²⁵.

Jeszcze mniej olśniewające musiało być towarzystwo posesjonatów z sąsiedztwa. O jednym wiemy, że podczas przyjacielskich wizyt namawiał hrabiego, by ten zaczął chodzić na msze²⁶. Potocki mógł w końcu jeździć do Krzemieńca: niestety, kadra osławionego liceum nie reprezentowała przesadnie wysokiego poziomu, zaś najciekawsze książki tamtejszej biblioteki i tak pochodziły z jego prywatnych zbiorów²⁷.

„Sądzę, że właśnie podczas tych lat ukraińskich, gdy chwilowo wyrzekł się podróży, Jan Potocki »przekroczył próg«²⁸. Jest to chyba twierdzenie słuszne, ale właśnie ono stoi w jawnej sprzeczności z hipotezami Claire Nicolas, a także samego Triaire’a. Po pierwsze, dlatego że proponowane przez nią masonskie *curriculum vitae* Potockiego sięga wczesnej młodości pisarza (konkretnie początku lat osiemdziesiątych XVIII stulecia)²⁹.

Po wtóre zaś, Dominique Triaire *sua sponte* zwrócił uwagę na trzy kropki widniejące przy podpisie Ignacego Potockiego pod listem do kuzyna Jana – listem napisanym w roku 1792³⁰. Nie chodzi wyłącznie o prostą niekonsekwencję. Dla Triaire'a zbyt wiele spraw jest oczywistych. Nie dziwi go dosyć zaawansowany wiek inicjowanego. Łatwo obliczyć, że hrabia był w omawianym okresie człowiekiem zgoła czterdziestoletnim. Przykładowo, Julian Ursyn Niemcewicz, starszy od niego raptem o trzy lata, został wtajemniczony około roku 1780³¹. Nic więc dziwnego, że cytowany w referacie Nicolas biograf Potockiego, Edouard Krakowski chciał widzieć swego bohatera wśród „braci” też mniej więcej od tego czasu³².

Jeszcze bardziej niepokojący wydaje się inny fakt. „Nombreaux étaient pourtant ses parents ou amis dont le nom a été conservé sur les listes des loges polonaises ou françaises”³³. Aby się o tym przekonać, wystarczyło sięgnąć do wykazu sporządzonego przez Stanisława Małachowskiego-Łempickiego³⁴ i pokrewnych wydawnictwa zagranicznych, co zresztą skwapliwie uczyniła Claire Nicolas³⁵. Poza nazwiskami owych „braci” (oraz „sióstr”) znane są także doskonale ich czyny i sprawy. Źródeł jest pod dostatkiem. Co natomiast wiemy o Janie Potockim wolnomularzu? „Jak dotąd, żaden dokument nie oświecił nas pod tym względem”³⁶.

Dominique Triaire proponuje zatem przetrząsnąć archiwa dawnego ZSRR. Pomysł skądinąd słuszny. Przez całe dziesięciolecia zbiory radzieckie wyłączone były z normalnych badań naukowych. Nie uważam jednak, żeby ta okoliczność miała tu decydujące znaczenie. Trzeba powiedzieć wyraźnie i bez niedomówień: nie dowód, którego dostarczono, jest najważniejszy, lecz to jak mało on wyjaśniał!

Musiały istnieć inne przyczyny naszych kłopotów z ustaleniem przynależności do masonerii autora *Rękopisu znalezione w Saragossie*. Zanim je poznamy dokładnie, minie zapewne trochę czasu, ale nawet teraz nietrudno zauważyć, że para francuskich badaczy zgrzeszyła pewnym brakiem wyczucia lub po prostu zwykłą naiwnością. Oboje milcząco uznali inicjację Potockiego za fakt najzupełniej oczywisty i nie podlegający żadnej dyskusji. Czytając ich prace odnosi się wrażenie, iż przyjęcie pisarza w poczet wolnomularzy było wręcz obowiązkiem ówczesnych „braci”, a tylko z powodu wyjątkowej złośliwości losu, my nic o tym nie wiedzieliśmy. Tymczasem podobna decyzja należała do spraw towarzysko delikatnych. Warto też pamiętać, że hrabia uchodził za osobę, w pełnym znaczeniu tego słowa, kontrowersyjną. Pozostaje nam poznać w tym miejscu opinie współczesnych na jego temat. Wśród nich mogli przecież znaleźć się i ci, którzy przypuszczalnie decydowali, czarną lub białą kulą, czy uznać Potockiego za „brata”.

Materiał źródłowy nie jest przesadnie obfity, ani tym bardziej różnorodny. Jan Potocki, za życia, wyraźnie ustępował rangą i popularnością już nie tylko sławnym krewniakom: Szczęsnemu, Kostce, Ignacemu, ale nawet chyba młodszemu bratu Sewerynowi, którego – rzecz zna-

mienna – jeden z pamiętnikarzy, dobrze znający obu krajczyków (w czasach ich służby moskiewskiej), uznawał za starszego³⁷. Nic więc dziwnego, że wszystko czym dziś dysponujemy, to kilkudziesiąt krótszych i dłuższych testimoniów, rozsypanych w listach, pamiętnikach, a także dokumentach urzędowych oraz zaledwie kilku tekstów integralnych, powstałych po śmierci pisarza³⁸. Zastanawiający wydaje się charakter tych wzmianek. Głosów szczerzej sympatii i podziwu jest zaskakująco mało, dominuje ton wyraźnego zakłopotania, jakby autorzy wspomnień czekali, aż „się przedmiot świeży/Jak figa ucukruje, jak tytuń uleży”³⁹.

Stanisław Kostka Potocki, wymieniając zasługi kuzyna, uczynił to nader lakonicznie⁴⁰. Konstancja, druga żona pisarza, proszona przez Joachima Lelewela o biografię zmarłego męża, właściwie uchyliła się przed spełnieniem tej prośby⁴¹. Sam Lelewel też nigdy nie napisał zamierzonego dzieła, które chciał w całości poświęcić życiu i twórczości Jana Potockiego.⁴² Z kolei autor pierwszej, miejscami dosyć pokrętnej biografii hrabiego, Michał Baliński, niedwuznacznie przyznał się, że: „może świadomsi rzeczy powiedzą z czasem obszerniej o szczegółach podróży i o życiu jego prywatnem [podkreślenie moje], my tymczasem przestaniemy na tem, co nam czytanie i bliższa rozważa jego dzieł przynieść na myśl mogła i na wiadomości, których nam udzieliła uprzejmość jednego z synów”⁴³. Otóż to. Owym synem mógł być Andrzej Bernard, który sam pragnął spisać żywot ojca, jednak z niewiadomych powodów poniechał tego zamysłu⁴⁴. Tak czy inaczej, informator Balińskiego musiał postawić pewne warunki, skoro o schyłku życia pisarza możemy wyłącznie przeczytać, że: „w ostatnich latach swoich uległ Jan Potocki głębokiej melancholii i nieprzewyciężony wstręt do życia zaczął go napastować.” – po czym nastąpił „smutny zgon”⁴⁵. Dopiero pod koniec wieku XIX ks. Chołoniewski odważył się ujawnić szerokiej rzeszy czytelników wstrząsające okoliczności tej śmierci – lecz nie był to jedyny wstydlivy temat⁴⁶. Oto inna wielce znacząca opowieść dotycząca postaci Jana Potockiego, jaką zapisał ksiądz:

Bawiąc w Petersburgu, jednego razu zapowiedział był swemu marszałkowi, że chce mieć u siebie za dwa dni wykwinny obiad na kilkanaście osób, między którymi miał się znajdować admirał Czyczagoff. Następującego dnia sam został zaproszony na obiad do tegoż admirała [...] Na nieszczęście kucharz Czyczagowa był z rzędu płodzi – dymów, a potrawy jego istną trucizną dla gurmandów. Gryzie się więc Potocki milczkiem i cichaczem sobie mówi: Co za zdrajca, marszałek mój! z takim niegodziwym obiadem wystąpić – a ostrzegałem zdrajcę wcześniej. Na koniec, kiedy cała kompania od stołu powstała, obraca się do gospodarza domu i do gości i z uśmiechem pełnej uprzejmej troskliwości, rzecze do nich: Przepraszam za mego kucharza! – przepraszam żeście tak niegodziwy obiad mieli⁴⁷.

O Potockim krążyło ponoć w towarzystwie znacznie więcej anegdot. Chołoniewski uważa, iż „wiele zapewne zmyślonych na karb jego kładziono”⁴⁸. I rzeczywiście, kiedy chciano w Berlinie dokuczyć Pani de Genlis, opowiadano tak historie niestworzone, że aż jej zdaniem śmieszne, jak ta, iż pojawiła się razem z hrabią Potockim na przedstawieniu teatralnym, ubrana w strój dżokejski⁴⁹. Przyczyny tej osobliwej sławy były dla Chołoniewskiego zupełnie jasne. Dziwne zachowanie podczas przyjęcia u admirała Cziczagowa, ksiądz wyjaśniał następująco:

[...] mój Potocki, siedząc u stołu, wpada w jeden ze swych paroksyzmów kontemplacyjnych. Pojrzy obłędnym wzrokiem po biesiadnikach – są to ci sami wszyscy, których on miał zaprosić na bankiet do siebie za parę dni. W krainie, a zwłaszcza dystrakta, znikają, zlewają się w jedno, okresy czasu i przestrzeni. On więc duchem przeskoczył te dwa dni i ugruntował w sobie przekonanie, że to już jego dom i jego obiad.

Potocki był jednym „z owych solennych roztargnionych ludzi, przydatnych do galerii charakterów Labruyer’a”, zaś Chołoniewskiemu szło o portret Menalka⁵⁰. Sam La Bruyer zastrzegał się, iż „jest to nie tyle jednostkowy charakter, co zbiór przykładów roztargnienia”⁵¹.

„Menalk schodził ze schodów, otwiera drzwi, znów je zamyka, polapał się, że jest w szlafmocy, a zlustrowawszy się stwierdza, że ogolił tylko pół twarzy, że szpadę ma u prawego boku, pończochy mu opadają, a koszula wystaje ze spodni”⁵².

Tymczasem Potocki pewnego razu wkroczył „do salonu matki swojej p. Krajczyny, *in puris naturalibus*, ale za to przy boku miał szpadę”⁵³. Często również, co zauważył Filip Wigiel, zapominał polecić służbie, by go ostrzyżono „i włosy spadały mu w kędziorach na ramiona; to znowu w chwili zniecierpliwienia chwycił za nożyce i strzygł się sam jak najdziwniej, śmiejąc całe otoczenie”⁵⁴. Jednak mało kto już wówczas traktował hrabiego poważnie – nie wyłączając gości admirała Cziczagowa. Pikanterii tamtej sprawie dodawał jeszcze fakt, że kuchnia na dworach rosyjskich arystokratów w opinii cudzoziemców zgodnie uchodziła za wyjątkowo obrzydliwą⁵⁵. Łatwo zatem wyobrazić sobie reakcję zebranych, kiedy nasz Menalk dobrnął wreszcie do końca swoich wysoce impertynenczkich przeprosin. „Wszyscy w śmiech – nie podobna było się gniewać – tyle było szczerości w podobnych jego usterkach”⁵⁶.

Wcześniej Potockiemu okazywano znacznie mniej pobożania. Był wtedy młody i jak przystało na syna krajczego koronnego, próbował swoich sił w służbie Rzeczypospolitej. Kariery jego rówieśników powoli lecz



„Twarz ta jest nalana, ręka prawa usunięta za połę żakietu, lewa zgięta w łokciu, jakby tę prawą wspierała. Potocki siedzi w fotelu nieruchomo wpatrzony nie w przestrzeń, wpatrzony we własne wnętrze”.

Mieczysław Jastrun

systematycznie nabierały rozpędu. Wielu z nich po raz pierwszy przywdziewało masonskie fartuchy. Tymczasem młody krajczyk szokował rozpolitykowaną stolicę kolejnymi wybrykami, wprawiając dwór i zagranicznych dyplomatów w niemałe zakłopotanie. Król cierpliwie perswadował⁵⁷, Buchholtz zażywał środki uspokajające⁵⁸, Engestroem wprost określał poczynania hrabiego mianem dziecinnych⁵⁹, Bernewall pisał do Glaire'a o dobrym sercu i egzaltowanej głowie⁶⁰, a warszawska ulica powtarzała słowa pamflecisty:

*Jeśli jakiś panicz młody
Zwiedzając różne narody
I po wszystkich stronach świata
Mający imię waryjata
Tutaj na koniec wrócony
Chce wam wszystkim dawać tony
Ja w tym wcale nie znajduję
Co was tak bardzo tentuje [...]*⁶¹

Stanisław August przekonywał samą Krajczynę, ażeby skłoniła syna do opuszczenia miasta, „gdzie mógłby ostatecznie zrobić zły interes”⁶², a kiedy Potocki oznajmił, że zamierza pojechać na Ukrainę, król odetchnął z ulgą. „Będzie to tutaj dla mnie o jeden cień mniej”⁶³.

Takie przykłady można mnożyć, ja jednak po raz kolejny zacytuję słowa La Bruyera:

*Nieraz gotowi byście byli wziąć Menalka za kogoś, kim nie jest: za głupca bo niesłucha, a tym bardziej nie odpowiada, za wariata, bo nie tylko mówi sam do siebie, ale robi miny i dziwacznie rusza głowę; za nieużytego pyszałka, bo nie odpowiada wam na ukłon, albo mija was, nie kłaniając się, za człowieka niedelikatnego, bo mówi o bankructwie wobec rodziny dotkniętej tą skazą na honorze [...]*⁶⁴

Warto przy tym pamiętać, że wolnomularzem mógł zostać jedynie człowiek stateczny. Już najstarsza konstytucja masonska zawiera dosyć oczywisty wymóg co do rozsądku kandydata i solidnej reputacji⁶⁵. Jakkolwiek byśmy dziś oceniali postać hrabiego, nie ulega wątpliwości: współcześni przeważnie tych zalet mu odmawiali.

„A kiedy potem kto go zapytał: czy to tylko prawda, co o panu mówią? – to on się uśmiechał i z dobroduszością otwartością mawiał: Już nie pamiętam dobrze, ale coś podobnego być musiało”⁶⁵. Oczywiście pamiętał, o czym świadczy chociażby przygoda młodego Velasquesa, za murami Ceuty, z *Rękopisu znalezionego w Saragossie*”.

Część II w następnym numerze.

Przypisy

- ¹ „Ars Regia” nr. 3-4 (4-5) r. II.: 1993, ss. 51-60; wersja org. ss. 203-210
- ² K. Zbyszewski, *Niemcewicz od przodu i tyłu*, Warszawa 1991, s. 68.
- ³ Jana Potockiego jako masona wymienia Emil Kipa – por. wyd. anonimowo *Wolnomularstwo w świetle encyklopedy*, Warszawa 1934, s. 5. – zapewne dlatego, że pomylił naszego pisarza z jego imiennikiem i kuzynem, brygadierem kawalerii narodowej, piastującym różne godności Wielkiego Wschodu.
- Załęski, Małachowski-Lempicki i Hass ostrożnie milczą. Natomiast przynależność hrabiego do jakiejś loży zakłada E. Krakowski w pracy: *Un témoin de l'Europe des Lumières. Le comte Jean Potocki*, Paris 1963.
- ⁴ C. Nicolas, *Du bon usage de la franc-maçonnerie dans le „Manuscrit Trouvé à Saragosse”*, „Les Cahiers de Varsovie” tom III, Warszawa 1981, s. 271-285.
- ⁵ A. Stroev, Ł. Kądziera, D. Triaire, *Quatre lettres inédites de Jean Potocki* (maszynopis użyczony mi przez p. Łukasza Kądzierę, za co wyrażam Mu głęboką wdzięczność); por. M. E. Żółtowska, *Jan Potocki* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, tom 28, s. 37.
- ⁶ Por. C. Nicolas, op. cit., s. 285.
- ⁷ O roli tego ośrodka wolnomularskiego pisał min.: G. Steiner, *Freimaurer und Rosenkreuzer. Georg Forsters Weg durch Geheimbünde*, Berlin 1985.
- ⁸ C. Nicolas, op. cit., s. 284.
- ⁹ Ibidem.
- ¹⁰ D. Triaire, *Oeuvre de Jean Potocki-Inventaire*, Paryż 1985, s. 52-58: poz. 17P¹, 17P². O druku tego dzieła Potocki pisał w liście z 10 VII 1776 skierowanym do księcia Platona Zubowa – por. A. Stroev, Ł. Kądziera, D. Triaire, *Quatre lettres*, op. cit.
- ¹¹ Poz. C16 wg. katalogu Triaire'a, list niepublikowany.
- ¹² C. Nicolas, op. cit., s. 285.
- ¹³ Zob. P. Vuillaud, *Joseph de Maistre franc-maçon*, Paris 1926, ss. 197-203, szczególnie s. 199.
- ¹⁴ C. Nicolas, op. cit., s. 285.
- ¹⁵ Ibidem, s. 284.
- ¹⁶ Por. *Correspondance inédite (1794-1801) du baron Grimm au comte de Findlater*, ed. A. Cazes, Paris 1934, ss. 46-47.
- ¹⁷ D. Triaire, *Jan Potocki franc-maçon*, „Ars Regia” nr. 3-4 (4-5) r. 1993, s. 203
- ¹⁸ Kwestia czy Potocki był masonem, po wystąpieniu Claire Nicolas więcej nie podnoszono. Praca François Rosset'a, *Le Theatre du Romanesque Manuscrit trouvé a Saragosse, Entre construction et maçonnerie*, Lozanne 1991 dotyczy innych spraw.
- ¹⁹ Poz. 22 P wg. katalogu Triaire'a.
- ²⁰ A. Czartkowski, *Pan na Tulczyńcu. Wspomnienia o Stanisławie Szczęsnym Potockim, jego rodzinie i dworze*. Zebrał i wydał z 4 ilustracjami i tablicą genealogiczną., Lwów-Poznań 1925, s. 85.
- ²¹ Zob. list Potockiego do Wiktorii Potockiej Choiseul-Gouffier z 15 X 1812, roku wyd. Z. Markiewicz, „Ruch Literacki” 5, 1968.
- ²² M.E. Żółtowska, *Jan Potocki w oczach żony: nie dokończony szkic biograficzny*. „Wiek Oświecenia” nr. 73, r. 1978, s. 66.
- ²³ M. Konarski *Kilka szczegółów o życiu i dziełach Stanisława Trembeckiego. Wyjątki z listów Pana...* w *Dziennik Wileński* r. 1815 t. I, ss. 121-122.
- ²⁴ Zob. D. Triaire *Przedmowa do sztuki Potockiego Ślepiec. Przysłowie dramatyczne „Dialog”* nr 8. r. 1993, ss. 14-15.
- ²⁵ Por. A. Czartkowski, op. cit. oraz A. Chrząszczewski *Pamiętnik oficjalisty Potockich z Tulczyna*, wyd. J. Piechowski, Wrocław 1976.

²⁶ S. Chołoniewski, *Proroctwo Józefa de Maistra w Petersburgu przesłane Janowi Potockiemu r. 1810, sprawdzone w Uładówce R.P. 1841*, [w:] tenże, *Obrazy z galerii życia mego*, Lwów 1890, s. 187.

²⁷ Ibidem s. 192.

²⁸ D. Triaire *Jan Potocki wolnomularz*, op. cit.

²⁹ C. Nicolas, op. cit. s. 284.

³⁰ D. Triaire, op. cit.

³¹ K. Zbyszewski, op. cit.

³² E. Krakowski, s. 30.

³³ D. Triaire, *Jean Potocki franc-maçon*, op. cit., s. 203.

³⁴ S. Małachowski-Łempicki, *Wykaz polskich łóż wolnomularskich oraz ich członków w latach 1738–1821 poprzedzony zarysem historii wolnomularstwa polskiego i ustroju Wielkiego Wschodu Narodowego Polskiego*, Kraków 1929.

³⁵ C. Nicolas, s. 282.

³⁶ D. Triaire, *Jan Potocki wolnomularz* op. cit.

³⁷ A. Czartkowski, op. cit., s. 84.

³⁸ Zob. *Nowy Korbut*, t. VI cz. 1. ss. 72–74, oraz M.E. Żółtowska PSB tom 28 ss. 41–42.

³⁹ Por. F. Mazzei, *Memorie della vita e della peregrinazione del Fiorentino*, Minaro 1970.

⁴⁰ S.K. Potocki, *Pochwały mowy i rozprawy*, t. II Warszawa 1815, ss. 616–618.

⁴¹ M.E. Żółtowska, *Jan Potocki w oczach żony* op. cit., s. 67.

⁴² Ibidem s. 65.

⁴³ M. Baliński, *Jan Potocki wędrownik, literat i dziejopis*, [w:] tegoż, *Pisma historyczne*, t. III, Warszawa 1843, s. 206.

⁴⁴ M.E. Żółtowska, op. cit., s. 67.

⁴⁵ M. Baliński, op. cit., s. 207.

⁴⁶ S. Chołoniewski, op. cit.

⁴⁷ Ibidem, s. 183.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Por. S. de Genlis *Memories inédits de madame la Comtesse*, t. III, Paryż 1825, s. 318.

⁵⁰ S. Chołoniewski, op. cit.

⁵¹ Jean de La Bruyère *Charaktery czyli obyczaje naszych czasów* przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1965, s. 250.

⁵² Ibidem.

⁵³ S. Chołoniewski, op. cit., s. 184.

⁵⁴ A. Czartkowski, op. cit., s. 85.

⁵⁵ Por. na przykład: A. Chrząszczewski, op. cit., s. 95.

⁵⁶ S. Chołoniewski, op. cit.

⁵⁷ S. Poniatowski, M. Glayre *Korespondencja dotycząca rozbiórów Polski* przeł. Baranowska, Warszawa 1901, t. II, s. 65.

⁵⁸ Por. L. Engestroem *Pamiętniki* [w:] *Polska Stanisławowska w oczach cudzoziemców* Warszawa 1963 t. II, s. 145.

⁵⁹ Ibidem

⁶⁰ list z 17 maja 1788, [w:] Poniatowski, Glayre *Korespondencja...* t. II. s. 69.

⁶¹ Cyt. E. Roźnowski *Debiut polityczny Jana Potockiego w r. 1788*, „Przegląd Historyczny” t. 47, r. 1956, z. 4, s. 695.

⁶² S. Poniatowski, Glayre, op. cit., s. 68.

⁶³ Ibidem, s. 70.

⁶⁴ La Bruyère, s. 254.

⁶⁵ T. Cegielski *Sekrety masonów. Pierwszy stopień wtajemniczenia* Warszawa 1992, s. 41.

⁶⁶ S. Chołoniewski, s. 184.

MASONICA W POLSCE I NA ŚWIECIE

Andrzej Karpowicz (Poznań)

NIEMIECKIE CZASOPISMA WOLNOMULARSKIE ZARYS HISTORII. CZĘŚĆ I

Księgarz, wydawca i historyk wolnomularstwa Josef Gabriel Findel określił zadania prasy wolnomularskiej w sposób następujący:

*[...] czuwanie nad wewnętrznym i zewnętrznym życiem związku, pośredniczenie w wymianie myśli światłych i doświadczonych braci, podawanie do ogólnej wiadomości ruchów i dążeń wewnątrz bractwa, oświecenie wszystkich o istocie i historii masonerii, wszechstronne ożywianie i pobudzanie do działania i tym samym ustrzeżenie związku przed leniwym bezruchem i wyparowaniem ducha, w końcu utrzymanie rozproszonych i żyjących w diasporze braci w żywej i owocnej wspólnotie z całym bractwem [...]*¹

W historii czasopism wolnomularskich Niemcy i kraje niemieckiego obszaru językowego, czyli Austria i częściowo Szwajcaria odegrały dużą rolę. Obszar ten, obok Wielkiej Brytanii, Ameryki Północnej i Francji stał się jednym z najpoważniejszych centrów czasopiśmiennictwa wolnomularskiego.

Literatura na temat niemieckiego czasopiśmiennictwa wolnomularskiego jest uboga. Solidnie zrealizowano rejestrację czasopism w bibliografiach — od Georga Klossa do Markusa Hänsel-Hohenhausena, z pomnikową bibliografią Augusta Wolfstiega i jej uzupełnieniami². Jednak większość prac przedstawiających historię wolnomularstwa niemieckiego nie wspomina o czasopismach³. Wyjątkiem są dzieła tych pisarzy wolnomularskich, którzy byli choćby przejściowo redaktorami czasopism. Josef Gabriel Findel w swojej historii wolnomularstwa dał obszerny przegląd literatury, a w nim zwięzły zarys rozwoju czasopiśmiennictwa⁴. Przegląd ten został zamieszczony jako hasło „Literatur” w *Allgemeines Handbuch der Freimaurerei* (Powszechny podręcznik Wolnomularstwa) wydanym jako druga edycja encyklopedii Lenninga⁵.

Brak jest również obszerniejszych opracowań poszczególnych czasopism. Do wyjątków należy omówienie „Freimaurer-Zeitung” („Gazety

Wolnomularskiej”) wydawanej w latach 1786–1787, zamieszczona w monografii Lierscha *Freimaurerei in Neuwid*⁶, czy ostatnio opracowany krótki artykuł Wernera Schwartza o „Bundesblatt der Grossen... Logge zu den drei Weltkugeln”⁷. Jedyńm czasopismem wolnomularskim, któremu poświęcono odrębne rozprawy lub obszernie fragmenty w licznych publikacjach, jest wiedeński „Journal für Freimaurer”. Obszernie wzmiankuje o nim Abafi w swej historii wolnomularstwa w Austro-Węgrzech, a ostatnio zwłaszcza Edith Rosenstrauch-Königsberg w pracach o środowisku wolnomularzy wiedeńskich doby józefińskiej⁸.

Wobec braku literatury szerzej omawiającej czasopisma wzrosła rola odnotowanej bibliografii Reinholda Tautego *Maurerische Bücherkunde*, zawierającej wartościowe charakterystyki rejestrowanych publikacji, a wśród nich czasopism⁹. Podobne znaczenie mają charakterystyki czasopism zawarte w ostatnich rocznikach kalendarza van Dalena¹⁰.

Znaczenia nabrały artykuły w encyklopediach wolnomularskich. Wartościowe są zwłaszcza artykuły przekrojowe. W drugim wydaniu encyklopedii Lenninga, w którym hasła bibliograficzne opracował Findel, poza wspomnianym hasłem „Literatur” wartościowe okazało się hasło *Zeitschriften* (Czasopisma)¹¹. W trzecim wydaniu encyklopedii Lenninga znalazły się hasła *Presse* i *Kalender* opracowane przez Tautego¹². Równie dobrze opracowane zostały hasła przeglądowe w leksykonie Lenhoffa i Posnera¹³. We wszystkich tych encyklopediach większość haseł dotyczących poszczególnych czasopism nie wykracza poza podawanie danych znajdujących się w rejestracyjnych opisach bibliograficznych. Wzmianki o czasopismach, cytowane przez Tautego w trzecim wydaniu encyklopedii Lenninga, to w większości kronikarskie notatki.

Zbyt mała liczba opracowań uniemożliwia obecnie podjęcie syntetycznego przedstawienia rozwoju czasopiśmiennictwa wolnomularskiego. Podjęcie szczegółowych badań monograficznych nad czasopismami wolnomularskimi jest najpoważniejszym postulatem badawczym, jaki się tu nasuwa.

Zarysowany w niniejszym artykule szkicowy zarys dziejów niemieckiego czasopiśmiennictwa wolnomularskiego od jego początków do zlikwidowania wolnomularstwa przez władze hitlerowskie, powstał przy okazji prezentowania zbioru czasopism wolnomularskich Biblioteki Uniwersyteckiej w Poznaniu.

Część I. Lata 1737–1806.

Próby powołania niemieckich czasopism wolnomularskich podjęto już w okresie, w którym wolnomularstwo pojawiło się na ziemiach niemieckich. Pierwszą na świecie edycję czasopisma o charakterze wolnomularskim rozpoczął Eduard Milford, wydając w Hamburgu 24 kwietnia 1737 roku,

na kilka miesięcy przed powstaniem łoży „Absalom”, numer czasopisma „Der Freymaurer” („Wolnomularz”). „Der Freymaurer” według zamierzeń Milforda miał być tygodnikiem ukazującym się co środę. Pierwszy i jedyny opublikowany numer na czterech stroniczkach zawierał autobiografię Milforda i opisywał jego drogę do wolnomularstwa¹⁴. Bardziej udaną próbę podjął w następnym roku Johann Joachim Schwabe w Lipsku, wydając również pod tytułem „Der Freymaurer” 52 numery swojego tygodnika¹⁵. W tym samym 1738 roku ukazało się w wydawnictwie Andreaego we Frankfurcie nad Menem niemieckie tłumaczenie pierwszego almanachu wolnomularskiego, drukowanego w 1735 roku w Dublinie przez Williama Smitha¹⁶.

Po kilkuletniej przerwie spowodowanej wojnami śląskimi, w Hamburgu, a potem we Frankfurcie, podjęto edycję czasopism o tytułach wolnomularskich. Były to „Des Bedächtlichen Freymaurer...” („Uważny Wolnomularz”) Frankfurt 1743–1744¹⁷. Obie te pozycje, podobnie jak wcześniejszy „Freymaurer” Schwabego, nie były czasopismami wolnomularskimi, lecz typowymi dla swojej epoki tzw. czasopismami moralnymi czyli obyczajowo-kulturalnymi, wzorującymi się na angielskim „Spectatorze”. Wolnomularski tytuł miał przyciągnąć czytelnika zainteresowanego rozpowszechniającym się ruchem. Podobnie jak i inne czasopisma moralne, wymienione tytuły zawierały również publikacje o wolnomularstwie¹⁸. Upadek tych czasopism miał związek z początkiem wojny sukcesyjnej austriackiej.

Do ósmego dziesięciolecia XVIII wieku nie podejmowano już prób wydawania czasopism o tytułaturze wolnomularskiej, ani tym bardziej o charakterze wolnomularskim. W Niemczech w tym czasie toczyły się wojny sukcesyjna austriacka i siedmioletnia. Ta ostatnia zwłaszcza zniszczyła gospodarczo jeden z ważniejszych ośrodków życia gospodarczego i kulturalnego – Saksonię. Mimo wojen toczonych w połowie XVIII wieku wolnomularstwo niemieckie okrzepło, zaczęło odczuwać potrzebę publikacji periodycznych, a szybka odbudowa gospodarcza krajów niemieckich po wojnie siedmioletniej dała środki na wolnomularskie wydawnictwa tego typu.

Dla początków czasopiśmiennictwa wolnomularskiego charakterystyczna jest równowaga między liczbą wydawanych raz do roku kalendarzy i almanachów a częściej ukazujących się czasopism¹⁹.

Pierwszy niemiecki kalendarz wolnomularski *Freymaurer Calender auf das Jahr Christi 1771 und der Freymaurerey 5771*, wydany w Lipsku, zawierał „spis wszystkich łoż znanych na całej Ziemi”²⁰.

Jednak dopiero pięć lat później zaczął ukazywać się pierwszy niemiecki naprawdę periodyczny druk wolnomularski, jakim był *Almanach oder Taschenbuch für die Brüder Freimaurer der vereinigten deutschen Logen auf das Jahr Christi...* (Almanach czyli książka kieszonkowa dla braci wolnomularzy zjednoczonych łoż niemieckich na rok Chrystusowy...), w latach 1776–1779 wydawany w Lipsku przez wybitnego wolnomularza, wydawcę,

księgarza i dziennikarza Johanna Bodego. Cztery roczniki almanachu Bodego zawierały wykazy łóż, rejestrowały druki wolnomularskie, prezentowały wyciągi z czasopism oraz prace oryginalne, które według zgodnej opinii Klossa i Findla stanowiły cenne przyczynki do problematyki wolnomularskiej i cytowane były jeszcze przez długie lata²¹.

Równocześnie z pierwszym rocznikiem almanachu Bodego Reichard wydał w Gotha swój *Sammlung für die freien und angenommenen Maurer in Deutschland* (Zbiór dla wolnych i przyjętych mularzy w Niemczech), będący oryginalnym admanachem niemieckim zredagowanym na wzór almanachów angielskich. Zgodnie z tym wzorem zawierał masońskie osobliwości, wykazy łóż angielskich, niemieckich, szwedzkich, francuskich, szkockich, irlandzkich i holenderskich oraz omówienia pism wolnomularskich, a także pieśni²².

Ostatnim almanachem opublikowanym w tych latach był *Taschenbuch für Freymaurer und auch solche, die es nicht sind* (Almanach dla Wolnomularzy i tych, którzy nimi nie są) wydany w Lipsku w 1780 roku. Almanach ten zawierał dobrze oceniony przez recenzentów zbiór aforyzmów i aforyzmy rozprawy filozoficzne. Sentencji odnoszących się bezpośrednio do wolnomularstwa było w nim jednak niewiele²³.

Berlińskie środowisko wolnomularzy rozpoczęło w 1778 roku edycję „Freymaurer – Bibliothek” („Biblioteki Wolnomularskiej”), której najbardziej wartościowe trzy pierwsze tomy redagowali J.A. Hermann i J.W.B. Hymmen. Pismo zawierało liczne rozprawy historyczne i etyczne, przedruki mów i liczne recenzje. Tomy redagowane przez Hermanna i Hymmena ukazywały się nieregularnie, z kilkuletnimi przerwami; tom I w 1778, 2 w 1782, 3 w 1785 roku. Dopiero po śmierci Hymmena nowa redakcja potrafiła zapewnić regularność ukazywania się pisma w najtrudniejszych dla wolnomularstwa latach 1791–1794, w których ukazały się cztery tomy. Tomy te, jak również tom ósmy, wydany po ośmioletniej przerwie, zawierały coraz więcej przedruków, najpierw z wiedeńskiego „Journal für Freimaurer”, a później również z obcych pism wolnomularskich²⁴.

Również w Berlinie Conrad Friedrich Uden wydawał w latach 1783 i 1785 dwa tomy „Archiv für Freimaurer und Rosenkreuzer” („Archiwum Wolnomularzy i Różokrzyżowców”) zawierające liczne rozprawy źródłowe, przedruki bull papieskich oraz podstawowe dzieła różokrzyżowców, m.in. *Fama Fraternitatis* Johanna Andreaego²⁵. W 1783 roku w środowisku berlińskim ukazała się „Freimaurer – Zeitung” („Gazeta Wolnomularska”), jednak po pierwszych sześciu numerach przekształciła się w ogólny tygodnik kulturalno-naukowy²⁶.

W dziesięciolecie 1781–1790 głównym ośrodkiem czasopiśmiennictwa wolnomularskiego był Wiedeń, w którym środowisko wolnomularskie, skupione w loży „Zur wahren Eintracht” i kierowane przez Ignaza von Borna, reprezentowało wysoki poziom naukowy i artystyczny. Zgodnie

z ideałami Borna, który pragnął z łoży uczynić namiastkę akademii nauk, wydawała ona w latach 1783–1785 kwartalnik naukowy „*Physikalische Arbeiten der eintrachtigen Freunden*” („Prace fizyczne zgodnych przyjaciół”). Periodyk dostępny był dla wszystkich: zawierał wyłącznie prace członków łoży, informował o osiągnięciach nauki i propagował idee Oświecenia. Funkcje redaktora i czasopisma pełnił sam Ignaz von Born. Ukazało się siedem numerów *in folio*²⁷. W następnym, 1784 roku środowisko łoży „*Zur wahren Eintracht*” wydało almanach *Taschenbuch für Brüder Freymaurer auf das Jahr 1784* (Almanach dla Braci Wolnomularzy na rok 1784) – pod redakcją Johanna Baptista von Alxingera. W almanachu znalazły się wiersze, mowy, wiadomości z życia łoż. Periodyk został przedrukowany w Reutlingen²⁸. W tym samym roku wolnomularze austriaccy opublikowali w Pradze i w Wiedniu *Taschenbuch für Freymaurer auf das Schaltjahr 1784* (Almanach dla Wolnomularzy na rok przestępny 1784). Zawierał przedrukowane z „*Archiv für Freymaurer und Rosenkreuzer*” z poprzedniego roku: rozprawę *Kim jest wolnomularz*, wiersze oraz wybór sentencji *Doświadczenia masonskie*. Historycy wolnomularstwa Lenhoff i Posner uważają, że *Taschemibuch für Freimaurer* był typowym periodykiem osiemnastowiecznym²⁹.

Największym osiągnięciem czasopiśmiennictwa wolnomularskiego XVIII wieku i jednym z najlepszych czasopism wolnomularskich w ogóle był „*Journal für Freimaurer*” („Dziennik Wolnomularski”). Ukazywał się jako kwartalnik. Przez trzy lata, 1784–1786 wydano 12 zeszytów, w nakładzie ok. tysiąca egzemplarzy numerowanych. „*Journal*” stanowił pismo wewnątrz-organizacyjne, drukowane na prawach rękopisu, co pozwalało ominąć przepisy cenzury. Jego redaktor, poeta i pisarz, a w latach wydawania „*Dziennika*” również i cenzor, Alois Blumauer, przez cały okres ukazywania się pisma realizował ustalony przez Borna program opublikowany w pierwszym zeszycie „*Dziennika*”. Zgodnie z tym programem, w czasopiśmie ukazywały się rozprawy poświęcone misteriom różnych ludów, celom i rytuałom masonerii, pouczające mowy, a także wiersze i informacje z życia łożowego. Do najciekawszych prac opublikowanych w „*Dzienniku*” należało studium Borna o misteriach starożytnego Egiptu, które dla Mozarta i Schikanedera stało się inspiracją dla *Czarodziejskiego fletu*. W czasopiśmie zamieszczono również wiele mów wygłoszonych na posiedzeniach łoż przez wybitnych przedstawicieli wiedeńskiego Oświecenia. Pismo, tak jak wydająca je łoża „*Pod Prawdziwą Jednością*”, zwalczało okultystyczne nurty masonerii. Podobnie jak cała masoneria austriacka, „*Dziennik*” padł ofiarą próby ścisłej reglamentacji masonerii, wprowadzonej przez cesarza Józefa II w 1785 roku. W ramach wymuszonej reorganizacji, łoża „*Pod Prawdziwą Jednością*” została w tymże roku rozwiązana. Ostatni rocznik (1786) wydała nowoutworzona łoża „*Pod Prawdą*”. Gdy łoża ta w atmosferze podejrzeń i nieufności praktycznie zaprzestała działalności, „*Dziennik*” przestał się również ukazywać³⁰.

Conrad Friedrich Uden wydał w 1785 roku w Berlinie drugą i ostatnią część swojego „Archiwum”; opublikował również (w podhamburskiej Altonie) pierwszy rocznik „Ephemeriden der gesamten Freymaurerey in Deutschland auf das Logenjahr...” („Efemerydy całego wolnomularstwa w Niemczech na rok lożowy...”). Ukazały się dwa roczniki niewielkiego formatu, drukowane małą czcionką; zawierały informacje o wydarzeniach w masonerii, różnorodne rozprawy, wykazy łóż wolnomularskich oraz przegląd literatury, wraz ze streszczeniami ówczesnych publikacji³¹.

W tym samym czasie – zgodnie z informacją Wolfstiega – miał ukazywać się w Hamburgu miesięcznik zat. „Maurerische Monatsschrift”³².

Spośród periodyków wolnomularskich omawianego okresu, jeśli pominąć „Der Freymaurera” z 1737 i 1738 r., charakter gazety miało tylko sześć numerów berlińskiej „Freimaurer – Zeitung”, przekształconej – jak już wspomniano – w ogólnodostępny tygodnik. W 1786 roku grupa wolnomularzy z loży w Neuwied, kierowana przez sekretarza loży Dietricha Andreaego, podjęła przygotowania do edycji gazety – również pod tytułem „Freimaurer – Zeitung”. Po uzyskaniu zgody Loży Prowincjonalnej we Frankfurcie nad Menem, 13 grudnia 1786 roku grupa ta opublikowała numer próbny, a od nowego roku 1787 rozpoczęła wydawanie gazety. „Freimaurer – Zeitung” ukazywała się dwa razy w tygodniu w formacie *in octavo*, łacińską czcionką. Każdy numer składał się z dwóch części: na początku znajdowały się artykuły o treści wolnomularskiej, po nich następowały materiały polityczne, często krytyczne i złośliwe, oparte na doniesieniach korespondentów z Hagi, Brukseli i Wiednia. W dziale wolnomularskim zamieszczano artykuły na temat moralnego i etycznego kształcenia wolnomularzy, także teksty poświęcone historii Zakonu i bieżącym sprawom wolnomularstwa, w tym prześladowaniom, jakie dotknęły iluminatów. Autorzy artykułów w części wolnomularskiej pozostali anonimowi, jednak wiele tekstów zdradza styl jednego ze współzałożycieli gazety, Franza von Dietfurtha, wybitnej postaci masonerii niemieckiej XVIII wieku. Gazetę wydawano regularnie do końca września 1787 roku. Na skutek długotrwałych wyjazdów i przeciążenia obowiązkami zawodowymi czwórki redaktorów, zespół redakcyjny rozpadł się. W połowie października ukazał się ostatni, 79 numer gazety³³.

W 1787 roku Friedrich Wilhelm von Schütz rozpoczął w Hamburgu edycję „Archiv der Schwärmerei und Aufklärung” („Archiwum Marzeń i Oświecenia”). Do roku 1791 ukazało się 20 zeszytów tworzących cztery tomy, z których dwa wydane zostały do końca 1788 roku, jeden w 1790, a dwa ostatnie, tworzące tom czwarty, w 1791 roku. „Archiwum” zawierało liczne utwory oryginalne oraz informacje o ówczesnych wydarzeniach w świecie wolnomularskim³⁴.

Prawie równocześnie, we Frankfurcie nad Menem publikowano przez rok 1788 miesięcznik pod tytułem „Der Illuminat”. Zawierał wiele ma-

teriałów o charakterze ezoterycznym, m.in. rozprawę redaktora Fabera o iluminacji. Miesięcznik prezentował również poezję. Wolnomularstwu poświęcony został wiersz *Do wolnomularzy* (w numerze czerwcowym) oraz opis sali zebrań wolnomularskich (w numerze sierpniowym) wraz z ciekawą i mało dziś znaną ryciną³⁵.

W następnym, 1798 roku ukazało się w Gotha pięć zeszytów czasopisma przeglądowego „Der Freimaurer, oder kompendiöse Bibliothek alles Wissenwürdigen über geheimen Gesellschaften” („Wolnomularz, czyli skrótna Biblioteka wszystkich rzeczy godnych poznania na temat towarzystw tajnych”). W czasopiśmie zamieszczono wyciągi ze współczesnych publikacji na temat masonerii i związków pokrewnych oraz informacje biograficzne. Materiały te cechował brak poważniejszej krytyki³⁶.

Rewolucyjne wydarzenia we Francji wywołały falę nastrojów antymasońskich; wolnomularstwo obarczone zostało przez wielu konserwatywnych polityków i publicystów winą za upadek dawnego świata jasnych i trwałych norm społecznych. W tej sytuacji wolnomularski ruch wydawniczy uległ znacznemu ograniczeniu. W 1790 roku opublikowano wyłącznie jeden tom „Archiwum” Schütza, ale w następnym i to wydawnictwo upadło. Zaczęła się za to ukazywać ponownie „Freimaurer – Bibliothek”, która w tych latach zamieszczała coraz więcej przedruków. W latach toczonej nad Renem wojny koalicji z Francją i terroru we Francji nie ukazał się żaden inny periodyk wolnomularski. Zasadniczą zmianę w sytuacji wolnomularstwa w Niemczech północnych i protestanckich rejonach Niemiec środkowych przyniosło poparcie udzielone przez władców Prus, Hannoveru i Brunszwiku, wyrażające się wyłączeniem wolnomularstwa z zakazu działalności towarzystw tajnych. Potwierdzeniem tego był edykt Fryderyka Wilhelma II z 1798 roku.

Równocześnie od 1794 roku zamierała wojna na północ od Menu, a całkowity spokój przyniósł prusko-francuski traktat pokojowy zawarty w Bazylei w 1795 roku. W Niemczech północnych nastał okres gospodarczej pomyślności, umocniony tylko wojną Francji z drugą koalicją, a później kilkuletnim okresem powszechnego pokoju.

Poprawa sytuacji wolnomularstwa wywołała natychmiast wznowienie działalności wydawniczej. W latach 1794–1806 pojawiły się przede wszystkim almanachy, natomiast czasopisma zaczęły się ukazywać pod koniec tego okresu.

Już w 1794 roku w Hildesheim ujrzał światło dzienne *Taschenbuch für Brüder Freimaurer auf das Jahr des wahren Lichtes 5794* (Almanach dla Braci Wolnomularzy na rok prawdziwego światła 5794), wydany przez Philippa Jacoba Hillebrandta; w roku 1796 pod częściowo zmienionym tytułem ukazał się jego drugi rocznik. Almanach zawierał wykaz łóż i ich urzędników, placówek sprzymierzonych i utrzymujących korespondencję z lożą „Pforte zur Ewigkeit” („Brama do Wieczności”) w Hildesheim³⁷.

Korzystając z przejściowej liberalizacji w Rosji w okresie po objęciu tronu przez Pawła I, na użytek łoży „Auf kleinem Welt” w Rydze, George Collins wydawał w turyngijskiej Gerze „Maurerisches Monats-schrift” („Miesięcznik masonski”). Collins opublikował i przesłał do Rygi 9 zeszytów³⁸.

Dla powstalej w 1798 roku Wielkiej Łoży „Royal York zur Freundschaft”, Johann G. Rhode i J.G. Marmalle wydali w roku następnym almanach *Jahrbücher der Grossen Loge Royale York zur Freundschaft in Berlin oder Denkwürdigkeiten für Freimaurer* (Rocznik Wielkiej Łoży Królewski York pod Przyjaźnią czyli osobliwości wolnomularskie) na rok 1798/99, w których przedstawili krytyczny stan tej łoży i gorący apel o poprawę sytuacji. Ukazał się tylko jeden tom³⁹.

W 1798 roku ukazywać się zaczął w Köthen *Taschenbuch für Freimaurer oder Jahrbuch der Maurerey* (Almanach dla Wolnomularzy czyli Rocznik Masonski). Był pierwszym periodykiem wolnomularskim drukowanym nieprzerwanie przez siedem lat. W latach 1798–1805 publikowany był jako rocznik – małego formatu, ozdobiony rycinami i liczący kilkaset stron. Każdy tomik zawierał bogaty zbiór rozpraw i materiałów historycznych. Prace filozoficzne reprezentowały zarówno poglądy autorów z kręgu twórcy Wielkiej Łoży Krajowej Johanna Zinnendorfa, jak też z konkurującego z nim środowiska zwolenników Ignaza Aureliusza Fesslera. Najbardziej wyróżniającym się współpracownikiem był Karl August Ragotzky, który opublikował w roczniku *Listy o interesujących przedmiotach w masonerii* oraz *Franz Hell*. Pierwszy tom almanachu umieszczony został na liście książek zakazanych⁴⁰.

Równie długo ukazywał się konkurencyjny *Neues freimaurerisches Taschenbuch auf das Jahr...* (Nowy Almanach Wolnomularski na rok...), publikowany we Freibergu od 1801 roku przez Johanna Karla Meissnera, a od 1804 roku przez Johanna Gerlacha. Redagowane przez Meissnera tomiki ukazywały się co roku, natomiast Gerlach wydawał almanach raz na dwa lata. Rocznik 6–7 ukazał się na lata 1806/07. Po dziesięcioletniej przerwie, w roku 1816 Gerlach próbował wznowić swój almanach. *Taschenbuch* był dobrze redagowany; jego autorzy, wśród których, obok redaktorów, należy wymienić Mossdorfa, upowszechniali poglądy Fesslera⁴¹.

W 1801 roku ukazał się również trzeci almanach zat. *Neues Taschenbuch für Freimaurer auf das Jahr 1801* (Nowy Almanach dla wolnomularzy na rok 1801) wydany w Rostocku i dobrze redagowany przez K.Ch. Stillera. Reprezentował nurt wolnomularski związany z Zinnendorfem. Almanach zawierał spis łoż niemieckich, wiadomości i nekrologi. Podawał wykaz 196 publikacji masonskich oraz wyciągi z niektórych z nich. Stiller zamieścił w nim mowę dla uczczenia pamięci ks. Ferdynanda Brunszwickiego, wygłoszoną w 1792 roku, oraz opis sali zgromadzeń łoży „Zu den drei Schwerdten” („Pod trzema mieczami”) w Dreźnie.⁴²

W następnym roku Carl Friedrich Wilhelm Cosmann rozpoczął w Berlinie edycję almanachu *Maurerisches Taschenbuch auf das Jahr... Von X.Y.Z.* (Almanach Masoński na Rok... Przez X.Y.Z.) W latach 1802–1805 ukazywały się regularnie cztery roczniki. Almanach reprezentował filozoficzny kierunek związany z Zinnendorfem. Większość artykułów i rozpraw wyszła spod pióra Cosanna.⁴³

W latach 1803–1806 Cosmann wydawał *Almanach für Freymaurer aufs Jahr... Vom Verfasser des Taschenbuchs für Maurer 5802/03* (Almanach dla Wolnomularzy na rok... Przez autora Almanachu masońskiego 5802/03). Bibliografowie wykazują tylko dwa roczniki 1803/04 i 1805/06. Jedynie Kloss uwzględnia trzeci, środkowy rocznik 1804/05. Pierwszy rocznik zawierał wykaz członków Wielkiej Narodowej Łoży-Matki „Pod Trzema Globami” i jej łóż-córek. Zamieszczał również *Zwierciadło masońskie* i inne opracowania Cosmanna. Rocznik 1805/06 jest identyczny z czwartą częścią równocześnie wydawanego zbioru *Signatstern*⁴⁴.

Środowiskom wolnomularskim przestały wystarczać już tylko almanachy. W 1803 roku, w Berlinie, po ośmioletniej przerwie wydano ósmy tom „Freimaurer-Bibliothek”, który okazał się jednak ostatnim. W tym samym roku podjęto przygotowania do edycji czasopisma wolnomularskiego w Altenburgu.

Altenburskie środowisko wolnomularzy cechowało w tym czasie znaczne ożywienie intelektualne. W 1803 roku zakończono dyskusję i opublikowano księgę konstytucji loży „Archimedes zu den drei Reisettern” (Archimedes pod trzema deskami rysunkowymi”) autorstwa głównie Johanna A. Schneidera. W trakcie dyskusji zrodził się pomysł wydawania czasopisma o charakterze naukowym. Pomysł powołania pisma zgłosili na posiedzeniu loży w dniu 10 marca 1803 roku jej Czcigodny, lekarz Johanna F. Pierer oraz pastor Jonathan Schuderoff i profesor miejscowego gimnazjum, Friedrich Mörlin. Rozpisana subskrypcja przyniosła środki na druk i wysyłkę pierwszego zeszytu czasopisma, które przyjęło nazwę „Journal für Freimaurerei” („Dziennik Wolnomularstwa”).

Każdy roczny tom „Journalu” składał się z czterech, liczących ok. 160 stron zeszytów kwartalnych. Zeszyty tomu pierwszego ukazały się w 1804 roku, natomiast zeszyty tomu drugiego wychodziły w latach 1805–1806. W obu pierwszych tomach „Dziennika” znalazły się rozprawy posiadające dziś wartość źródeł do historii myśli wolnomularskiej. Były wśród nich filozoficzne rozważania Pierera na temat symbolicznej treści trzech wielkich światel wolnomularskich. Mörlin z kolei zamieścił kilka artykułów etycznych, jak „Listy o masonerii jako próbie rozwiązania zadań etycznych i praktycznych” oraz o związkach masonerii z ruchami i tekstami ezoterycznymi – esseńczykami i *Nową Atlantydą* Bacona. Duże znaczenie dla historiografii wolnomularskiej miały rozprawy Johanna Schneidera na

temat irlandzkich kapłanów-kuldeerów i ich związków z tzw. dokumentem jorkijskim, w którym autor dopatrywał się pierwszego dokumentu wolnych mularzy angielskich. Tocząca się dookoła tych, skąd inąd fałszywych, tez polemika stanowiła ważny krok na drodze do poznania prawdziwych źródeł budowlanych tradycji wolnomularstwa. Ponadto „Dziennik” zawierał odpowiedzi na krytykę *Księgi konstytucyjnej* oraz kronikarskie zapiski z życia wolnomularstwa i łoży w Altenburgu, na przykład z uroczystości poświęcenia nowego budynku łoży.

Z powodu śmierci Mörlina i wyjazdu Schuderoffa zdeorganizowana została praca redaktorów, a w wydawaniu czasopisma nastąpiła kilkuletnia przerwa. Dziennik został dobrze przyjęty przez czytelników. Zyskał nawet wysokie oceny polemizujących z altenburczykami wielkich postaci niemieckiego wolnomularstwa – Fesslera i Schrödera. Dobrą notę wystawił również „Dziennikowi” J.G. Findel. „Journal für Freimaurerei” zapoczątkował cykl czasopism wydawanych w Altenburgu aż do roku 1845⁴⁵.

W 1805 roku, w Lipsku, Seebas i Kühn wydawali kwartalnik „Magazin für Freimaurer” („Magazyn Wolnomularzy”). Czasopismo zajęło się specjalnie historią wolnomularstwa. Wśród zamieszczonych artykułów znalazło się wiele przedruków z angielskiego „Free-Masons Magazine”, między innymi tłumaczenia staroangielskich konstytucji wolnych mularzy⁴⁶.

Spokój w Niemczech północnych i środkowych zakłócił wybuch nowej wojny francusko-austriackiej. Całkowitą zmianę sytuacji przyniosła jesienią 1806 roku wojna francusko-pruska i ogłoszona wówczas przez Napoleona blokada kontynentalna. Całe Niemcy znalazły się pod okupacją francuską. Nastąpiły zasadnicze zmiany polityczne i społeczne, a blokada przyniosła ruinę gospodarczą dotychczas silnych ośrodków handlowych. W niespokojnym, zmieniającym się świecie zamilkła na kilka lat prasa wolnomularska.

★

★

★

Lata 1737–1806 są okresem wstępnym w rozwoju niemieckich czasopism wolnomularskich. Okres ten rozpada się wyraźnie na dwie części: lata 1737–1744, a więc ośmiolecie, w którym ukazywały się czasopisma o tytułaturze wolnomularskiej oraz lata 1771–1806, trzydzieści sześć lat, w których publikowano pierwsze czasopisma *stricte* wolnomularskie. Między tymi okresami istnieje dwudziestosześcioletnia luka. W ciągu czterdziestu czterech lat wydano łącznie 17 czasopism i 14 almanachów. Podana liczba różni się od podanej w bibliografii Wolfstiega, gdyż historyk ten rejestrował również niewolnomularskie almanachy, które zamieszczały obszerniejsze opracowania na temat masonerii.

Charakterystyczny obraz przedstawia tabela uwzględniająca okres edycji poszczególnych tytułów:

Rodzaj periodyku	Liczba lat wydawania	1	2	3	4	5	6	7	8	Razem
Czasopisma	8	5*	2	1	—	—	—	1		17
Almanachy i kalendarze	8	1	1	2	1**	—	1	—		14
Ogółem	16	6	3	3	1	—	1	1		31

Uwagi:

* Uwzględniono tylko dwa roczniki altenburskiego „Journal für Freimaurerei”. Nie uwzględniono późniejszych roczników pod zmienionymi tytułami.

** Nie uwzględniono szóstego tomu *Neues Freimaurerisches Taschenbuch* wydanego po dziesięcioletniej przerwie w 1816 roku.

Spośród 31 periodyków połowa istniała tylko przez jeden rok, a przeszło dwie trzecie nie ukazywało się dłużej niż dwa lata. Jedynie 9 tytułów ukazywało się regularnie przez trzy lata i więcej. Należy przy tym pamiętać, że nawet „Freimaurer-Bibliothek”, która publikowana była osiem razy, regularnie ukazywała się tylko cztery lata, a większość tytułów, pojawiających się regularnie cztery lata i dłużej, ukazywała się w latach 1796–1806.

Rozpatrując dane dotyczące liczby tytułów periodyków wolnomularskich w przekroju rocznym, możemy zauważyć, że najczęściej w ciągu jednego roku ukazywały się tylko jeden – dwa tytuły. Większa liczba tytułów przypada na lata największych sukcesów wolnomularstwa. Pierwszy okres utrzymywania się większej liczby tytułów to lata 1783–1785, gdy wychodziły czasopisma i almanachy wiedeńskie, a wolnomularstwo w Niemczech i w Austrii rozwijało się bez przeszkód. W okresie tym ukazywało się 3–5 tytułów (pięć tytułów w 1785 r.). Drugi okres zwiększonej aktywności wydawniczej przypada na lata 1801–1806, a więc okres umocnienia się wolnomularstwa w protestanckich krajach Niemiec północnych i środkowych, gdy ukazywały się regularnie almanachy i odradzały czasopisma. Liczbę pięciu tytułów osiągniętą do tej pory jedynie raz, utrzymano w latach 1803 i 1804.

W prasie wolnomularskiej odzwierciedliły się cechy charakterystyczne dla czasopism osiemnastowiecznych. Nie powstały jeszcze w tym okresie trwałe redakcje czasopism – instytucje mniej zależne od osoby i chęci redaktora. Wydawanie czasopism osiemnastowiecznych było ściśle związane z osobą redaktora lub grupy redaktorów. Charakterystyczne są tu przyczyny upadku takich czasopism jak „Almanach” Bodego, „Freimaurer-Zeitung”

Andreaego i „Journal für Freimaurerei” z Altenburga. Gdy tylko wydawca zaangażował się w inną działalność, wyjechał na dłuższy czas lub zmarł, nie znajdował się na jego miejsce inny redaktor, który mógłby dalej prowadzić wydawnictwo, a zespoły, jak w wypadku „Freimaurer-Zeitung” czy „Journal für Freimaurerei”, rozpadały się. Z kolei wiedeński „Journal für Freimaurer” stał się ofiarą zmienionych warunków politycznych. Fluktuacje polityczne i gospodarcze, powodujące niemal całkowity zanik wolnomularskich wydawnictw periodycznych, raczej uniemożliwiały podejmowanie owych inicjatyw wydawniczych niż bezpośrednio przyczyniały się do upadku konkretnych tytułów.

Przypisy

¹ J.G. Findel: *Geschichte der Freimaurerei*. 4. Aufl., Leipzig 1878, s. 760.

² G. Kloss: *Bibliographie der Freimaurerei und der mit ihr in Verbindung gesetzten geheimen Gesellschaften*. Frankfurt a/M 1844; R. Taute: *Maurerische Bücherkunde*. Leipzig 1884; A. Wolfstieg: *Bibliographie der freimaurerischen Literatur*. Bd 1-3. Burg 1911-1913, 2. Wyd. wraz z uzupełnieniami B. Beyera 1926. Uzupełnienia za lata 1900-1925 opublikował Hans Quint w zesz. 2-3 *Bibliographische Mitteilungen des Vereins deutscher Freimaurer*. 1927-1928; M. Hänsel-Hohenhausen: *Die deutschsprachigen Freimaurer-Zeitschriften des 18. und 19. Jahrhunderts. Bibliographie*. Frankfurt a.M. 1989.

³ Np.: Runkel: *Geschichte der Freimaurerei in Deutschland*. Bd 1-2, Berlin 1922, czy M. Steffens: *Freimaurer in Deutschland*, Flensburg 1964.

⁴ J.G. Findel, op. cit., s. 715, 738-39, 760-762.

⁵ *Allgemeines Handbuch der Freimaurerei*, Leipzig 1863. Bd. 2. s. 206-225 (dalej AHdF-2).

⁶ Liersch: *Die Freimaurerei in Neuwied*, Neuwied 1899, s. 70-83.

⁷ W. Schwartz: *Das Bundesblatt einst und jetzt*, „Bundesblatt” 1993, Jg., 91, s. 22-30.

⁸ L. Abafi: *Geschichte der Freimaurerei in Österreich-Ungarn*, Budapest 1890-1893. Bd 2., s. 293-297; E. Rosenstrauch-Königsberg: *Freimaurerei im josephinische Wien*, Wien 1975, s. 66-69; E. Rosenstrauch-Königsberg: *Ausstrahlungen des Journals für Freimaurer*. [w:] *Beförder der Aufklärung in Mittel- und Osteuropa*, Berlin 1979, s. 104-117.

⁹ R. Taute, op. cit. (dalej: T + numer pozycji).

¹⁰ C. van Dalen's *Kalender für Freimaurerei*, Leipzig 1861-1932/33, zwłaszcza roczniki 1930-1932/33.

¹¹ AHdF-2, Bd. 3. s. 524-525.

¹² *Allgemeines Handbuch der Freimaurerei*. 3., ... Auflage von Lennings *Encyklopädie der Freimaurerei*. Bd. 1-2, Leipzig 1900-1901 (dalej: AHdF-3).

¹³ E. Lenhoff, O. Posner: *Internationales Freimaurerlexikon*, Zürich 1932 (dalej L-P).

¹⁴ „Der Freymaurer”, No 1 (24.4.1737) Red. E. Milford, Hamburg 1737. L-P szp. 1754.

¹⁵ „Der Freymäurer”. Im Jahre 1738 hrsg. [von Johann Joachim Schwabe]. St. 1-52. Leipzig 1738. AHdF-2 s. 233, AHdF-3 s. 185, L-P szp. 1745.

¹⁶ *Gründliche Nachricht von den Frey Maurern...*, Franckfurt a.M. 1738; A. Wolfstieg, *Bibliographie...* poz. 770 (dalej W + numer pozycji).

¹⁷ „Des bedächtlichen Freymaurers”, St. 1-9. Hrsg von Tenzel, Hamburg 1742-1743. AHdF-2 s. 233.

¹⁸ „Der Aufmerksame Freymäurer in und um Deutschland sowohl im Feld als am Hof”, Tl. 1-8, Frankfurt u. Leipzig 1743-1744. W. 502.

¹⁹ AHdF-2, s. 233, AHdF-3, s. 185, L-P szp. 1745.

²⁰ *Freymaurer Calender auf das Jahr Christ 1771 und der Freymaurerey 5771*, Leipzig 1771. L-P szp. 811-812.

²¹ *Almanach oder Taschenbuch für die Brüder der vereinigten Deutschen Logen auf das Jahr Christi...* [Hrsg. von Johann Joahim Christoph Bode]. Mit Genehmigung der Obern, Jg 1-4, Leipzig 1776-1779. Findel, op. cit. s. 715, AHdF-2, s. 233, T. 94.

²² *Sammlung für die Freyen und angenommenen Maurer in Deutschland*. Hrsg von Reichard, Gotha 1776. AHdF-2, s. 223, T. 232.

²³ *Taschenbuch für Freymaurer und auch für solche, die es nicht sind*, Leipzig 1780. T. 1807, W. 795.

²⁴ „Freymäurer-Bibliothek“, [Hrsg von Hrsg von Johann A. Hermann und Johann W.B. von Hymmen] St. 1-8. Berlin 1778-1803. Findel op. cit. s. 715, AdF-2 s. 223, T. 165.

²⁵ „Archiv für Freimäurer und Rosenkreuzer“, Th. 1-2. Berlin 1783, 1785. T. 101.

²⁶ „Freimaurer-Zeitung“, 1-6 Stück, Berlin 1783. Findel, op. cit., s. 715, T. 167.

²⁷ „Physikalische Arbeiten der eintrachtigen Freunden in Wien“, Vrtlj. 1-7, Wien 1783-1785. L-P szp. 209, 1745, L. Hass: *Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej w XVIII i XIX w.*, Wrocław 1982, s. 152, E. Rosenstrauch-Königsberg: *Ausstrahlungen*, op. cit., s. 104-106.

²⁸ *Taschenbuch für Brüder Freimaurer auf das Jahr 1784*. Hrsg zum Vorteil der Armen [von Johann Baptist von Alxinger], Wien 1784. T. 241.

²⁹ *Taschenbuch für Freymäurer auf das Schaltjahr 1784*, Pragu. Wien 1784. W. 796, L-P szp. 45.

³⁰ „Journal für Freimaurer. Als Manuscript gedruckt für Brüder und Meister des Ordens. Hrsg von der Brüdern der [Loge] zur wahren Eintracht im Orient von Wien“. [Red. von Aloys Blumauer]. Jg 1-3. Wien, 1784-1786.

Zob. przypis 8. Ponadto Findel, op. cit. s. 738; AHdF-2 s. 223; AHdF-3 s. 185; T. 161; L-P szp. 209; L. Hass, op. cit. s. 151; J. Wojtowicz: *Masoneria - wielka niewiadoma?*, Toruń 1992, s. 79-80.

³¹ *Ephemeriden der gesammten Freimaurerei in Deutschland. Auf das Logenjahr 5785, 5786* [Hrsg von Konrad Friedrich Uden]. Altona 1785-1786, T. 144.

³² „Maurerisches Monatsschrift“, Hamburg 1785-1786. W. 508. Wolfstieg przejął opis z drukowanego katalogu biblioteki Grossen Landesloge von Deutschland z 1882 r., poz. 36 s. 9. Ani wcześniejsze, ani późniejsze katalogi tej biblioteki, a zwłaszcza dokładny katalog Dennerta z 1931 r. nie wykazują takiego czasopisma. Najprawdopodobniej nastąpiła pomyłka przy sporządzaniu kartoteki w czasie redakcji katalogu z 1882 roku.

³³ „Freymaurer-Zeitung von A u. M hereusgegeben“ [tj. Dietrich Wilhelm Andreä]. No 1-79, Neuwied 1786-1787. AHdF-3 t.1. s. 330, Liersch: *Die Freimaurerei in Neuwied*, op. cit., Neuwied 1899 s. 70-83.

³⁴ „Archiv der Schwärmerei und Aufklärung“. [Hrsg von F.W. von Schütz] Altona - Hamburg 1787-1791, Bd. 1-4. H. 1-20. Findel, s. 733, Kloss, poz. 25, W. 511.

³⁵ „Der Illuminat“. Red. Faber, Frankfurt a/M 1788, No 1-12. W. 510.

³⁶ „Der Freimaurer oder kompendiöse Bibliothek alles Wissenwürdigen über geheimen Gesellschaften“. H. 1-5, Gotha 1789. T. 246.

³⁷ *Taschenbuch für Brüder Freimaurer auf das Jahr des Lichts...*; *Taschen-Kalender auf das Jahr...* [Hrsg. von P.J. Hillebrandt]. Jg 1, 2, Hildesheim 1794, 1796. T. 246, W. 801.

³⁸ „Maurerische Monatsschrift. Im Jahr 1797 zunächst für die Brüder der Loge zur kleinen Welt im Or. zu Riga“. Hrsg. George Collins, H. 1-9 Gera 1797. W. 517.

³⁹ *Jahrbücher der Grossen Loge Royale York zur Freundschaft in Berlin. Oder Denkwürdigkeiten für Freimaurer*. [Hrsg. von J.G. Rhode u. J.G. Marmalle]. Jg 1.1798/99, Berlin 1799 AHdF-3 t. 2 s. 244.

⁴⁰ *Taschenbuch für Freimaurer auf das Jahr...* Bd. 1-7, Cothen 1798-1805. Tytuł oboczny: *Jahrbuch der Maurerey*. T.242; AHdF-2 Literatur s. 223.

⁴¹ *Neues freimaurerisches Taschenbuch auf das Jahr...* Bdchen 1-6, Freiberg 1801-1806, 1817. AHdF-2 Literatur s. 223, T. 244.

⁴² *Neues Taschenbuch für Freimaurer auf das Jahr 1801*, Red. K. Stiller, Rostock 1801. T. 243, W. 808.

⁴³ *Maurerisches Taschenbuch auf das Jahr... Von X.Y.Z.* [tj. Carl Friedrich Wilhelm Cosmann und von Held], Jg. 1-4, Berlin 1802-1805. Kloss, poz. 34, W. 810.

⁴⁴ *Almanach für Freymaurer aufs Jahr... Vom Verfasser des Taschenbuchs für Maurer 5802/03.* Bd 1-3 [?] Berlin 1803-1806. Kloss, poz. 35, AHdF-2 Literatur s. 223, T. 95, W. 811.

⁴⁵ „Journal für Freimaurerei. Als Manuscript gedruckt für Brüder”, Bd. 1-2. Altenburg 1804-1805/06.

Dietrich E.G.: *Geschichte der Loge Archimedes zu den drei Reisbrettern in Altenburg.* Altenburg, 1901 s. 37, 52-54; Findel, s. 739, T. 182.

⁴⁶ „Magazin für Freimaurer enthaltend Nachrichten”, St. 1-4. Leipzig (1805), AHdF-2 Literatur, s. 223, W. 863.

MASONSKIE SKARBY W PODZIEMIU PAŁACU BÅÅTA

Muzeum Zakonu Szwedzkich Wolnomularzy (Svenska Frimurare Ordens Museum) mieści się w barokowym pałacu Bååta (Bååtska Palatset), zbudowanym w roku 1660 dla skarbnika królewskiego, Seveda Bååta. Pałac, wzniesiony według projektu słynnego szwedzkiego architekta Nicodemusa Tessina seniora (1615—81), jest własnością masonów od roku 1874. Od 1877 r. — po kilkuletniej adaptacji i rozbudowie — stanowi on siedzibę Zakonu (do 1937 r. — IX Prowincji Wolnomulaskiej). Pałac i jego wnętrza same w sobie stanowią pasjonujący przedmiot badań dla historyka wolnomularstwa, czy architektury wnętrz¹; w tym opisie skupię się jednak wyłącznie na niewielkim pomieszczeniu w piwnicy tego gmachu, w którym znajduje się Muzeum.

W obecnym lokalu działa ono od marca 1985 r., ale jego początki sięgają roku 1912. Pierwszą stałą ekspozycję otwarto w 1915 r.; mieściła się ona na trzecim piętrze w zachodnim skrzydle pałacu. W latach 1969—82 zbiory prezentowano w innym, tymczasowym pomieszczeniu. W 1985 r., na 250-lecie szwedzkiego wolnomularstwa uruchomiono Muzeum w jego dzisiejszej siedzibie.

Zadaniem Muzeum, po którym oprowadza mnie jego kustosz, Tom C. Bergroth, jest dokumentowanie historii szwedzkiego, ale także zagranicznego ruchu masonskiego. Gromadzi ono zarówno obiekty związane z rytuałami i pracą łóż, jak również działalnością wolnomularzy w świecie zewnętrznym. Otwarte jest w każdą środę — po agapie — dla braci, ich rodzin i przyjaciół ze Szwecji i zagranicy. Część kolekcji (stroje, szkło i porcelana) eksponowana jest w gablotach w trzech reprezentacyjnych salach pałacu.

Na zbiory składają się stroje, fartuszki, szpady, oznaki łóż, stopnie i urzędów, pieczęcie, srebra, szkło, porcelana, tabakiery i inne przedmioty zdobione symbolami masonskimi; meble, obrazy, ryciny, fotografie, rejestry członków, dokumenty, herby i inne obiekty związane z działalnością wolnomularzy. Zakupy nowych eksponatów finansowane są ze specjalnego funduszu utworzonego w 1926 r. Jak mówi Tom C. Bergroth, zasadniczą trudność w powiększaniu zbioru stanowi fakt, iż szwedzkie loże, działające w porządku niezmienionym praktycznie od ponad dwóch wieków, do dziś posługują się przedmiotami z XVIII i XIX stulecia. Niechętnie przekazują je do Muzeum, nawet w zamian za specjalnie przygotowane kopie. Ponadto każdy z 8 dystryków Zakonu ma własne, małe muzeum, notabene często zasilane nieeksponowanymi obiektami z muzeum sztokholmskiego.

W Muzeum prezentowany jest głównie ten fragment kolekcji, który bezpośrednio dotyczy historii szwedzkiego wolnomularstwa w XVIII i XIX wieku, ze szczególnym uwzględnieniem postaci Karola XIII

(1748—1818), Najwyższego Wielkiego Mistrza Zakonu, za czasów którego ukształtował się jednolity, dziesięciostopniowy system wolnomularstwa szwedzkiego. Najbardziej spektakularne eksponaty to strój parady i zbroja Karola — wówczas jeszcze księcia — z ok. 1780 r., stroje innych królów — masonów: Karola XIV Jana (1769—1844) — założyciela panującej do dziś dynastii Bernadottów, Oskara I (1799—1859), Oskara II (1829—1907) i Gustawa V (1858—1950). Imponuje również zbiór oznak stopni, szarf i fartuszków — kompletna kolekcja tych obiektów ze Szwecji i sąsiednich krajów nordyckich. Duży jest zbiór zdobionych symbolami szkła i porcelany, datowanych od początku XVIII wieku — początkowo importowanych z Niemiec, Anglii i Francji, następnie, od początku XIX w., zamawianych u rodzimych producentów. Wśród mebli wyróżniają się zdobione krzesła urzędników, łóż i szafa z połowy XVIII w. Część ekspozycji poświęcona jest sierocińcowi w Sztokholmie założonemu przez wolnomularzy w 1753 r.

Kilka najcenniejszych eksponatów wypożyczonych zostało na wystawę „W złocie i błękitach” zorganizowaną z okazji 250-lecia wolnomularstwa duńskiego i 70-lecia odrodzonego wolnomularstwa w Finlandii. Po prezentacji wśród szerokiej publiczności w czterech miastach Finlandii, gdzie obejrzało ją 45 tys. widzów i dwóch w Danii (70 tys. zwiedzających) trafi ona do Niemiec, a następnie w sierpniu 1994 r. do Sztokholmu. Dlatego takie obiekty jak 3 duże kandelabry z roku 1796, ołtarz ruchomy z 1757 r. — wszystkie autorstwa nadwornego rzeźbiarza Johana Ljunga, kapelusze księcia Karola za kokardą wolnomularską z ok. 1780 r., bogato dekorowany rejestr szwedzkich łóż z 1762 r. czy emaliowana tabakiera z symbolami masońskimi z ok. 1740 r. mogłem na razie zobaczyć tylko na fotografiach w katalogu wystawy².

Z nieeksponowanych zbiorów zagranicznych szczególną wartość mają przedmioty i dokumenty wywiezione z Niemiec w 1929 r. — tuż przed zniszczeniem łóż przez hitlerowców.

Niezależnie od udziału w wystawie „W złocie i błękitach” Muzeum planuje przygotowanie małych, przenośnych ekspozycji, mieszczących się na kilku ramach wystawowych, prezentujących podstawowy zasób wiedzy o sztuce królewskiej. Zasadniczą koncepcją działalności wystawienniczej prowadzonej przez Toma C. Bergrotha jest współpraca z muzeami państwowymi. „Chcemy przekazać nasze przesłanie szerokiej publiczności, która na ogół nie ma żadnych informacji na temat wolnomularstwa, jego idei i historii. Ekspozycje przygotowywane wspólnie z oficjalnymi placówkami chronią nas przed zarzutami o jednostronność ujęcia problematyki masońskiej, uwiarygadniają ich wymowę”. Lecz nie wszystkie instytucje są gotowe do podjęcia współpracy. Odmawia jej np. Muzeum Narodowe w Finlandii.

Kolejną zasadą, wyznawaną przez Toma C. Bergrotha, to prezentowanie wyłącznie oryginalnych przedmiotów i dokumentów. Kopie, reprodukcje,



Kielich (tzw. szkło reńskie), ok. 1760 r. Fot. SFO Museum



Pieczeń (kość słoniowa, herb grawerowany w masie perłowej), 1806 r. Własność loży „Święta Elżbieta” w Kantonie. Fot. SFO Museum

omówienia mogą tylko — jego zdaniem — podtrzymywać różne podejrzenia, których nie brakuje wokół wolnomularstwa. „Muszę przyznać, że czasem niełatwo mi było przekonać urzędników naszych łóż, że powinniśmy pokazać publicznie niektóre teksty” — podkreśla kustosz Muzeum w Sztokholmie.

Najważniejsze daty z historii szwedzkiego wolnomularstwa

- 1735 — pierwsze posiedzenie wolnomularskie w Sztokholmie
- 1737 — loża hr. Axela Wrede Sparre
- 1753 — inicjacja króla Adolfa Fryderyka (1710—71), Wielkiego Mistrza i patrona szwedzkich wolnomularzy
- 1760 — Wielka Loża Szwecji (Svenska Stora Landt Logen)
- 1770 — uznanie w Anglii Wielkiej Loży Szwecji
- 1780 — IX Prowincja Wolnomularstwa (IX Frimurare Provins). Najwyższy Wielki Mistrz Karol XIII (król Szwecji od 1809), ukształtowanie jednolitego, dziesięciostopniowego systemu szwedzkiego — przyjętego we wszystkich krajach nordyckich, częściowo w Niemczech
- 1937 — przekształcenie IX Prowincji Wolnomularskiej w Zakon Szwedzkich Wolnomularzy (Svenska Frimurare Orden).

Piotr Cegiełski (Sztokholm)

Przypisy

¹ por. *Bååtska Palatset. Svenska Frimurare Ordens Stamhus*, Åbo 1989.

² *Gold und Himmelblau. I guld och himmelsblått. Die Freimaurerei, zeitloses Ideal. Frimureri, ett ideal i tiden*, Turku/Åbo 1993.

KRONIKA

TADEUSZ GLIWIC
(Hipolit Matada)
14 VIII 1907 – 19 V 1994



Fot. Anna Kowalska

19 maja odszedł do Wiecznego Wschodu Tadeusz Gliwic (imię zakonne Hipolit Matada), nestor polskich wolnomularzy, pierwszy Wielki Mistrz odrodzonej w 1991 roku Wielkiej Loży Narodowej Polski, od 1993 roku Suwerenny Wielki Komandor 33 Stopnia Polskiej Rady Najwyższej Rytu Szkockiego Dawnego Uznanego. Śmierć zabrała go nagle, w trakcie codzien-

nych obowiązków, na krótko przed posiedzeniem loży „Walerian Łukasiński”, w którym to posiedzeniu miał wziąć udział.

Tadeusz Gliwic zetknął się ze „sztuką królewską” dzięki swemu ojcu, Hipolitowi (1878–1943), wybitnemu wolnomularzowi, członkowi Polskiej Rady Najwyższej 33 stopnia i Najwyższej Kapituły. Tadeusz, inicjowany w 1934 roku w loży „Kopernik”, z wolnomularstwem związał się na całe życie. Po uzyskaniu stopnia trzeciego, mistrzowskiego, w listopadzie 1936 roku wybrany został przez Wielką Lożę Narodową Polski zastępcą wielkiego sekretarza do spraw zagranicznych. W 1937 roku przeprowadził się na Śląsk, gdzie w Sosnowcu afilował się do loży „Staszic”. Pełnił w niej – aż do samouśpienia łóż jesienią 1938 roku – funkcję sekretarza.

Po wojnie należał do grupy ośmiu mistrzów, którzy 12 lutego 1961 roku reaktywowali lożę-matkę „Kopernik” na Wschodzie Warszawy. Przez szereg lat (1961–1962; 1971–1988) był sekretarzem tej pracującej w pełnej konspiracji loży. W 1988 roku przejął młotek Czcigodnego loży z rąk Jana Józefa Lipskiego (1926–1991); pełnił w niej rozmaite funkcje również po otrzymaniu godności Wielkiego Mistrza. Troszczył się o archiwum loży, której dokumentację prowadził przez trzydzieści trzy lata.

Nigdy nie zrezygnował z najważniejszego zadania, jakim była odbudowa regularnego wolnomularstwa w Polsce. Dzień świętego Jana Ewangelisty, 27 grudnia 1991 roku, kiedy to reaktywowana została Wielka Loża Narodowa Polski, był dniem Jego wielkiego triumfu. Wówczas postawił sobie kolejny cel, równie trudny i równie nie do pomyślenia jeszcze rok wcześniej: zwieńczenie struktury polskiej masonerii systemem Wysokich Stopni i Radą Najwyższą Trzydziestego Trzeciego i Ostatniego Stopnia. Osiągnął ten cel 18 października 1993 roku, kiedy to obudzona została Polska Rada, a sam wybrany został jej Suwerennym Wielkim Komandorem.

Niespożyta energia i konsekwencja w działaniu nie opuściły go do ostatnich chwil życia. Służył wolnomularstwu rozległą o nim wiedzą, doświadczeniem prawnika i ekonomisty, znawcy ludzi i ich charakterów. Cenił i potrafił korzystać z tego, co wyróżnia masonerię spośród innych ruchów społecznych — jej „ducha towarzyskości”. Był animatorem braterskich agap, „białych łóż” czyli wolnomularskich spotkań z udziałem małżonek braci. Wszyscy, którzy brali w nich udział, będą pamiętać niezliczone anegdoty i przypowieści opowiadane przez Brata Tadeusza, jego poczucie humoru i niezwykłą wręcz pamięć.

Tadeusz Cegielski

POSIEDZENIE WIELKIEJ ŁOŻY NARODOWEJ POLSKI 17 MARCA 1994 R.

W dniu 17 marca bieżącego roku odbyło się w Warszawie, w siedzibie własnej, kwartalne posiedzenie Wielkiej Łoży Narodowej Polski. Poświęcone było głównie wyborowi nowych władz polskiej obediencji. (Konstytucja WLNP przewiduje roczną kadencję Wielkich Światel i Wielkich Urzędników, za wyjątkiem Wielkiego Mistrza, który dzierży młotek przez trzy lata¹.) W związku z objęciem w październiku 1993 roku funkcji Suwerennego Wielkiego Komandora 33° Rytu Szkockiego Dawnego Uznanego przez Tadeusza Gliwicę², Wielka Łoża Narodowa wybrała nowego przewodniczącego – profesora Janusza Maciejewskiego, który pełnił dotychczas urząd Wielkiego Namiestnika. Wielce Czcigodny brat Tadeusz Gliwiec, najstarszy wiekiem i stażem wolnomularz polski, otrzymał godność Honorowego Wielkiego Mistrza, a sześćdziesiątą rocznicę jego wolnomularskiej inicjacji WLNP uczciła okolicznościowym medalem srebrnym, który wręczono Jubilatowi. Funkcję Wielkiego Sekretarza objął po raz trzeci Tadeusz Cegielski.

Nowy skład władz WLNP zarejestrowany został w Sądzie Wojewódzkim w Warszawie.

J.P.

¹ *Konstytucja Wielkiej Łoży Narodowej Polski*, „Ars Regia”, r. I: 1992, nr 1, s. 79 n.

² Por. *ibidem*, r. II: 1993, nr 3/4 (4/5), s. 173 n.

KAMIENIE WĘGIELNE STANÓW ZJEDNOCZONYCH

Licząca ponad dwieście lat amerykańska tradycja wolnomularska nakazuje, aby położenie kamienia węgielnego pod gmachy publiczne miało nie tylko uroczysty, ale także ściśle masonski charakter. W ten właśnie sposób północnoamerykańscy wolnomularze przypominają o bezpośrednim związku „sztuki królewskiej” ze sztuką architektury, związku pomiędzy polityką i etyką z jednej, i etyką i estetyką z drugiej strony. Wolnomularski obrzęd towarzyszył więc murowaniu fundamentów pod kilkaset amerykańskich gmachów – siedzib władz federalnych i stanowych, sądów wszystkich instancji, szkół, kościołów, szpitali, teatrów i dworców kolejowych. Wolnomularskie symbole pracy widnieją również na kamieniach węgielnych pod dwa historyczne obiekty nad brzegami Potomacu – Biały Dom (White House) i Kapitol (United States Capitol). Również wytyczeniu obszaru nowej stolicy Stanów Zjednoczonych – Waszyngtonu – towarzyszył lożowy rytuał.

Od 1790 roku pracami urbanistycznymi i architektonicznymi dla dzisiejszej stolicy USA osobiście kierował prezydent George Washington, pełniący wówczas funkcję czcigodnego mistrza łoży nr 22 w Aleksandrii, Wirginia. Początkowo prezydent współpracował z architektem Pierrem L'Enfantem, zaś po jego dymisji i ogłoszeniu konkursu w lipcu 1792 roku, ze zwycięzcą tegoż, inżynierem architektem i wolnomularzem, Jamesem Hobanem. Już dwa dni po zakończeniu konkursu, 19 lipca, Hoban podjął prace nad planami rezydencji prezydenckiej. Również roboty budowlane rozpoczęto w tempie iście amerykańskim: 13 października 1792 roku odbyła się uroczystość położenia kamienia węgielnego pod Biały Dom. Udział w niej wzięli wolnomularze z pobliskiego Georgetown (dziś dzielnica Waszyngtonu); mularską ceremonią kierował czcigodny łoży nr 9 z Marylandu, Peter Casanave. Kamień węgielny umieszczony w południowozachodnim narożniku fundamentów zaopatrzony został w następującą inskrypcję¹:

This first Stone of the President's House was laid the 13th Day of October 1792, and in the 17th Year of Independence of the United States of America.

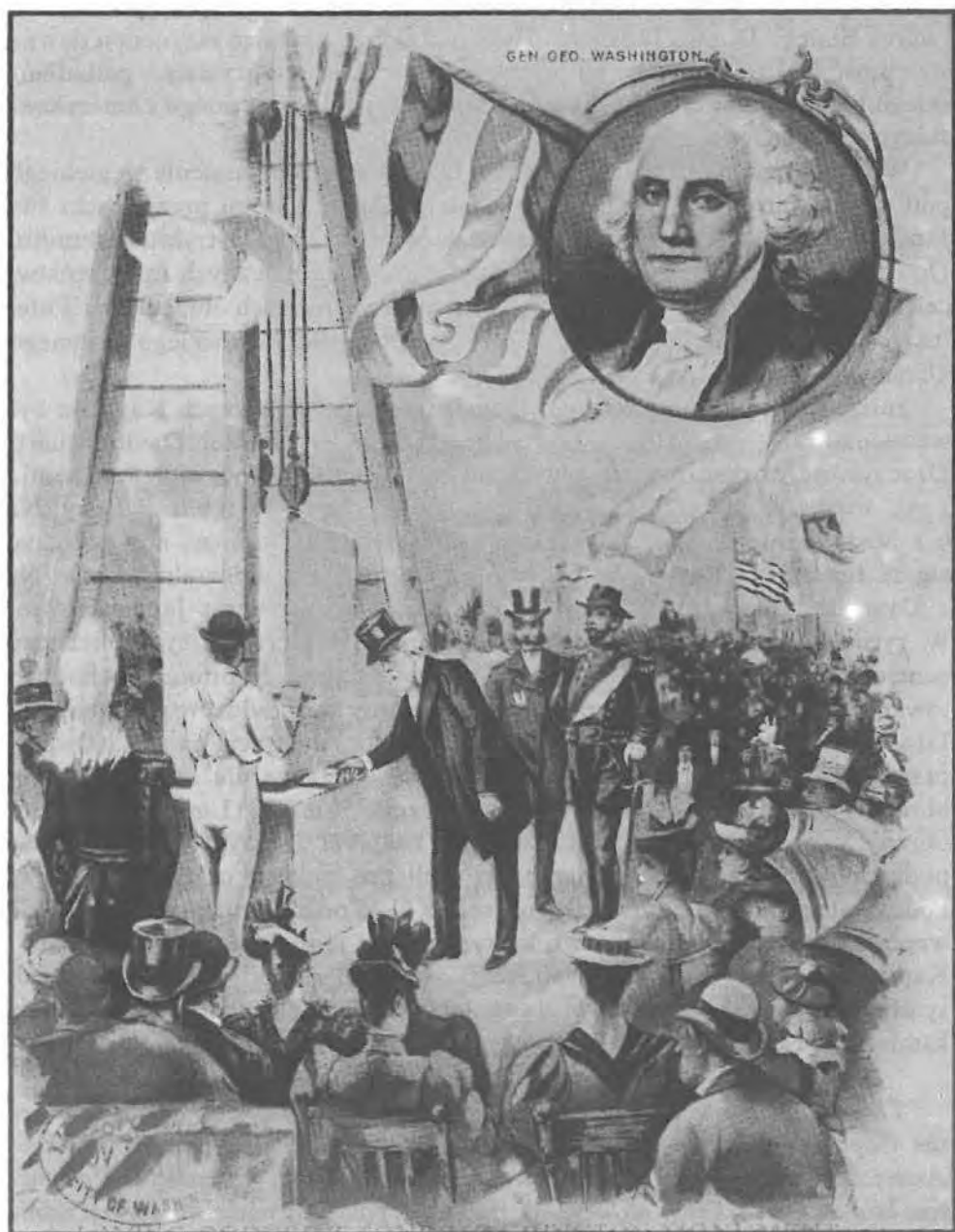
*George Washington, President
Thomas Johnson, Doctor [David] Stuart,
Daniel Carrol, Commissioners
James Hoban, Architect.
Collen Williamson, Master Mason.
vivat Republica.*

Ten pierwszy kamień pod Dom Prezydenta został położony 13 dnia października 1792, w 17 roku Niepodległości Stanów Zjednoczonych Ameryki.

*George Washington, Prezydent
Thomas Johnson, Doktor [David] Stuart,
Daniel Caroll, Komisarze
James Hoban, Architekt
Collen Williamson, Mistrz mularski.
Wiwat Republika.*

Pięciu wymienionych było wolnomularzami, mularstwo operatywne reprezentował mistrz Collen Williamson. Czy prezydent Stanów Zjednoczonych uczestniczył w ceremonii – nie wiemy, choć wydaje się to bardzo prawdopodobne. Dzień zakończył „elegancki obiad” w „Fountain Inn”, gospodzie, w której zbierała się zazwyczaj Łoża Nr 9; spełniono na nim aż szesnaście toastów.

George Washington nie zdążył jednak zamieszkać w nowej rezydencji (zmarł 14 grudnia 1799 r.), nie zdążył również przenieść stolicy z Filadelfii (1800 r.) nad wyznaczone przez siebie miejsce nad rzeką Potomac. W Białym Domu zamieszkali po dziesięciu latach od rozpoczęcia budowy prezydent John Adams z żoną Abigail, zaś cztery miesiące po nim Thomas Jefferson z rodziną. Trzeci prezydent USA, wolnomularz i architekt amator, usunął z prac nad wykończeniem Białego Domu Jamesa Hobana i zastąpił bardziej sobie przyjaznym Benjaminem H. Latrobem, członkiem Łoży Nr 54 „Jerusalem” w Richmond, Virginia.



Benjamin B. French, Wielki Mistrz Dystryktu Kolumbii kładzie kamień węgielny pod Pomnik Washingtona, 4 lipca 1848 r.

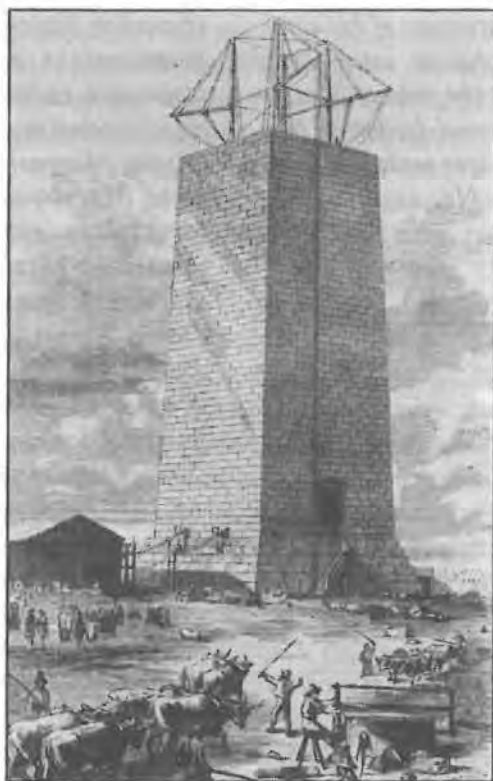
W 1814 roku, podczas krótkiej okupacji brytyjskiej, dom prezydenta został spalony. Jego odbudowę komisja Senatu powierzyła pierwszemu twórcy Białego Domu, Jamesowi Hobanowi. Przywracając rezydencji dawną świetność Hoban zachował jej pierwotny charakter stylistyczny – palladiańskiego klasycyzmu, od stulecia popularnego wśród angielskiego i amerykańskiego ziemiaństwa.

Wolnomularski obrzęd towarzyszył także położeniu kamienia węgielnego pod usytuowany niemal naprzeciw Białego Domu kościół prezydencki św. Jana. W 1815 roku ceremonii patronowała Wielka Łoża Dystryktu Kolumbii. Do dziś *St. John's Church* jest miejscem ekumenicznych nabożeństw, celebrowanych przez duchownych wolnomularzy różnych obrządków. Tutaj też rozpoczynają się uroczyste konwenty Obrządku Szkockiego Dawnego Uznanego.

Inicjatorem wmurowania kamienia węgielnego pod gmach Kapitolu był wzmiankowany już członek trzyosobowej Komisji, doktor David Stuart. Uroczystość, zorganizowana z wielkim rozmachem, odbyła się 18 września 1793 roku. W eskorcie członków Łoży Nr 22 z Virginii i Łoży Nr 9 z Marylandu prezydent Washington przekroczył Potomac, aby połączyć się z braćmi z Łoży Nr 15 z Marylandu (dziś Federalna Łoża Nr 1 Dystryktu Kolumbii), której to przewodniczył wówczas James Hoban. W rytualnych strojach orszak braci wyruszył w kierunku symbolicznego centrum przyszłej stolicy i całego państwa – terenu Kapitolu. Pochodowi towarzyszył – jak donosiła prasa – „prześwietny tłum widzów płci obojga”. Uroczystość uwiecznił malarz John Melius (por. ilustracja na s. 4 okładki); przewodniczył jej przecież nie prezydent – jak sugeruje reprodukowany obraz – lecz Joseph Clark, wielki miecznik Wielkiej Łoży Marylandu, obrany wówczas wielkim mistrzem *pro tempore*. Inskrypcję, której treść podajemy poniżej, wyrytą na srebrnej tabliczce, pokazał członkom Komisji i odczytał zgromadzonym wielki marszałek C. Worth Stephenson. Następnie wręczył tabliczkę prezydentowi, który umieścił ją na „surowym kamieniu” Kapitolu – obok naczyń ze zbożem, winem i oliwą². Obecność trzech symbolicznych substancji sugeruje analogię pomiędzy rytuałem wmurowania kamienia węgielnego i rytuałem erygowania łoży.

This South East corner Stone, of the Capitol of the United States of America in the City of Washington, was laid on the 18th day of September 1793, in the thirteenth year of American Independence, in the first year of the second term of the Presidency of George Washington, whose virtues

Ten południowowschodni kamień węgielny Kapitolu Stanów Zjednoczonych Ameryki, w mieście Washingtona, położony został 18 dnia września 1793, w trzynastym roku Amerykańskiej Niepodległości, w pierwszym roku drugiej kadencji Georga Washingtona, którego dzielność w cywilnym adminis-



Budowa Pomnika Washingtona, 1848-1885.

White House Cornerstone Bicentennial Celebration



Tuesday, October 13, 1992

Zaproszenie na uroczystość dwustulecia wmurowania kamienia węgielnego pod Biały Dom w Waszyngtonie, 13 października 1992. Wszystkie reprodukcje dzięki uprzejmości The Supreme Council, 33°, S.J. oraz „Scottish Rite Journal”

in the civil administration of his country have been useful in establishing her liberties, and in the year of Masonry 5793, by the Grand Lodge of Maryland, several Lodges under its jurisdiction, and Lodge No. 22, from Alexandria, Virginia.

*Thomas Johnson,
David Stuart,
Daniel Carroll,
Commissioners.
Joseph Clark,
R.W.G.M. – P.T.
James Hoban,
Stephen Hallate,
Architects
Collen Williamson,
M. Mason*

trowaniu krajem była i jest równie znamienita i dobroczynna jak jego wojskowa cnota i rozważa okazały się użyteczne w ustanowieniu wolności; w roku Masonerii 5793 przez Wielką Lożę Marylandu, kilka Łoż pod jej jurysdykcją oraz Lożę Nr 22 z Alexandrii w Virginii.

*Thomas Johnson,
David Stuart,
Daniel Carroll,
Komisarze
Joseph Clark,
N[ajczcigodniejszy] W[ielki]
M[istrz] – P[ro] T[empore].
James Hoban,
Stephen Hallate,
Architekci
Collen Williamson,
M[istrz] Mularski*

W 1814 roku, podczas okupacji stolicy Stanów Zjednoczonych przez wojska brytyjskie, gmach Kapitolu podzielił los Białego Domu. Podjętej 24 sierpnia 1818 roku odbudowie gmachu towarzyszyła skromna uroczystość położenia drugiego kamienia węgielnego. Skąpa wzmianka źródłowa w postaci notatki z wydanej w Waszyngtonie gazety „National Intelligence” nie pozwala stwierdzić, czy miała ona charakter wolnomularski. Masoński rytuał towarzyszył natomiast położeniu trzeciego i czwartego kamienia: 4 lipca 1851 oraz 18 września 1932 roku. Trzeci kamień wmurowany został z okazji rozbudowy gmachu o dwa skrzydła – dla Senatu i Izby Reprezentantów. W ceremonii 1851 roku udział wzięli prezydent USA, Millard Fillmore i wielki mistrz Wielkiej Loży Dystryktu Kolumbia, Benjamin B. French. Z kolei uroczystość z 1932 roku kontynuowała zrodzoną w 1892 roku tradycję odnawiania aktu położenia kamienia węgielnego – z zachowaniem pierwotnego scenariusza, narzędzi mularskich i strojów z pierwszych lat amerykańskiej państwowości.

Z okazji przypadającej na rok 1932 dwusetnej rocznicy urodzin Waszyngtona położenie czwartego kamienia węgielnego celebrowało około 10 tys. gości, w ich liczbie ponad 2 tys. wolnomularzy. Wielki mistrz dystryktu kolumbijskiego, Reuben A. Bagley posłużył się wówczas autentycznymi narzędziami wolnomularskim Georga Washingtona: obok prezydenckiego młotka i kielni spoczywał egzemplarz Biblii, na którą składał masońską przysięgę przyszły prezydent Stanów Zjednoczonych.

Piąty kamień węgielny Kapitolu wmurowany został w identyczny sposób 4 lipca 1959; do masonskiej Biblii Washingtona dołączono wówczas egzemplarz, na który składał on swą pierwszą przysięgę prezydencką. Szósty kamień położono 23 października 1993 roku, w dwusetną rocznicę erygowania gmachu. Ubiegłoroczna ceremonia zgromadziła przed zachodnią fasadą Kapitolu kilka tysięcy braci wolnomularzy różnych obrządków. W ich gronie znaleźli się prezydent USA, William J. Clinton (jako mason, Senior De Molay), przewodniczący Izby Reprezentantów, Thomas S. Foley, przewodniczący frakcji większości i mniejszości w Senacie: George J. Mitchell i Bob Dole (33° Rytu Szkockiego). Rola prezydenta *pro tempore* przypadła senatorowi Robertowi C. Byrdowi (33°). Położenie kamienia węgielnego według scenariusza z 1793 roku uświetniły: pięćdziesięciokrotna salwa armatnia, występy Lizy Minelli (która zaśpiewała *America the Beatiful*), chóru Uniwersytetu Harwarda i orkiestry marynarki wojennej. Całość transmitowała telewizja dla 750 milionów widzów w obu Amerykach i Europie. Polskie media całkowicie przemilczały waszyngtońską uroczystość¹.

W ciągu ostatniego stulecia zwyczaj ponownego położenia kamienia węgielnego uświetnił kilkaset rocznic ważnych dla amerykańskiego społeczeństwa. Powtórzono między innymi masonską ceremonię towarzyszącą 4 lipca 1828 roku rozpoczęciu budowy pierwszej linii kolejowej, *B & O Railroad* między Baltimore i Ohio, budowie kościoła św. Pawła w Cambridge, Maryland, kościoła katedralnego św. Piotra i Pawła w Waszyngtonie (pierwszy Zjednoczonego Kościoła Metodystów, drugi Kościoła Episkopalnego). Wolnomularskie kamienie węgielne legły też po raz wtóry u fundamentów Statuy Wolności w Nowym Jorku i iglicy Pomnika Washingtona w stolicy Stanów Zjednoczonych.

Tadeusz Cegielski

Przypisy

¹ Cyt. za: S. Brent Morris, *Cornerstones of Freedom. A Masonic Tradition*. Edited by John w. Boettjer, 33°, Managing Editor the Scottish Rite Journal. Published by the Supreme Council, 33° S.J., Washington, D.C. 1993, s. 33. Przekład mój – T.C.

² Cyt. za: ibidem, s. 43, 46.

³ Por. *U.S. Capitol Cornerstone Ceremony, Oct. 23, 1993*. Featured speaker C. Fred Kleinknecht, 33° s. c., „L'Incontro delle genti”, XXXIV, nr 1: 1994, s. 14 n.

ODRODZENIE SZTUKI KRÓLEWSKIEJ NA LITWIE

W numerze 2 z 1993 roku naszego czasopisma donosiliśmy o planie powołania w Wilnie loży „Reneissance” jako loży filialnej hamburskiej „Die Brückenbauer”. 27 sierpnia ubiegłego roku odbyła się w stolicy Litwy uroczystość erygowania pierwszej po przeszło 170-letniej przerwie placówki symbolicznej kielni. Do Wilna przybyła osiemnastoosobowa delegacja niemiecka (wolnomularzom towarzyszyły ich małżonki), która reprezentowała 5 loży: „Die Brückenbauer”, „Plato zur Beständigen Einigkeit”, „Theodor Vogel” oraz „Ferdinand zum Felsen” (wszystkie podległe GL AFAMvD). Rytuałem wniesienia światła, w językach litewskim i niemieckim, kierowali bracia Rolf Appel i Hansjakob Kröber. Pozdrowienia od Zjednoczonych Wielkich Łoż Niemiec (VGLvD) przekazał Najczcigodniejszy Wielki Mistrz Rainer Schicke. Uroczystość sierpniową dopełniła inicjacja dwóch postulantów; wileńska placówka rozpoczęła więc prace w dwunastoosobowym składzie. Młotek czcigodnego loży otrzymał Vytautas Plėčkaitis. W świetle uzyskanych ostatnio informacji w skład loży „Renesans” wchodzi również bracia narodowości polskiej.

J.P.

(Na podstawie: „Blaue Blätter”, April 1994, nr 225 oraz informacji własnej „Ars Regia”)

WOLNOMULARSTWO W ROSJI I NA UKRAINIE

Od połowy 1991 r. Rosja stała się obiektem zainteresowania trzech największych obediencji francuskich: regularnej Wielkiej Loży Narodowej Francuskiej (Grande Loge Nationale Française – GLNF) oraz nieregularnych Wielkiej Loży Francji (Grande Loge de France – GLdF) i Wielkiego Wschodu Francji (Grande Oriente de France – GOdF). Przy pomocy wymienionych organizacji wolnomularskich powołano w Moskwie kolejno: w czerwcu 1991 roku lożę „Gwiazda Północy”, 30 sierpnia tegoż roku lożę „Nowikow”, zaś 14 stycznia 1992 roku regularną lożę „Harmonia” (ostatnią jako Lożę Nr 698 z inicjatywy GLNF). W październiku 1993 roku pracowało w stolicy Rosji już 7 loż świętojańskich (błękitnych) z filiami w Petersburgu, Woroneżu i Charkowie. Jak dotąd, podzielone pod względem ideowym i organizacyjnym loże świętojańskie nie utworzyły suwerennej, rosyjskiej obediencji.

Inaczej kształtuje się ruch „sztuki królewskiej” na Ukrainie, gdzie pod koniec ubiegłego roku działało 6 łóż, w większości erygowanych z inicjatywy środowiska emigracyjnego we Francji. Nie jest wykluczone, że jeszcze jesienią 1994 roku powstanie w Kijowie regularna Wielka Loża Narodowa Ukrainy. Deklarację pomocy dla wolnomularzy ukraińskich złożyli przedstawiciele polskiej loży „Kopernik” na Wschodzie Paryża (GLNF).

T.C.

(Na podstawie: „Blaue Blätter”, Mai 1994, nr 226 oraz informacji własnej „Ars Regia”)

POROZUMIENIE ŁÓŻ NIEREGULARNYCH

Z inicjatywy Wielkiego Wschodu Francji (GOdF) oraz zaprzyjaźnionej z tą obediencją Wielkiej Loży Francji (GLdF) przyjęto w czerwcu ubiegłego roku, w Strassburgu, wspólną deklarację ideową europejskich obediencji nieregularnych i tak zwanych łóż niezależnych. Organem wykonawczym porozumienia została Europejska Konferencja Wolnomularska, w skład której, obok wymienionych obediencji francuskich, weszły: Wielki Wschód Belgii (GOdB), Wielki Wschód Węgier oraz loże bezpośrednio podległe Wielkiemu Wschodowi Francji (tzw. niezależne): 5 czeskich, 7 polskich, 4 rosyjskie oraz po jednej z Bułgarii, Słowacji, Łotwy, Ukrainy i Serbii.

Redakcja

(Na podstawie: „Feuillets d'Information, Grande Oriente de Belgique”, 1994, No 169; „Blaue Blätter”, Mai 1994, nr 226).

„POD GALERIA”. Spotkanie z „Wolnomularzem Polskim”

Przez jednych przyjęta cierpko, przez innych tylko obojętnie, odbyła się dziewiętnastego stycznia „pierwsza i неповtarzalna konferencja prasowa z okazji 265-lecia Masonerii w Polsce”. Miejscem spotkania był klub „Pod Galerią” w Warszawie, gdzie niegdyś znajdowała się loża. Na zaproszonych dziennikarzy czekało polskie piwo, herbata i pierwszy styczniowo-lutowy numer „Wolnomularza Polskiego”. Ani te atrakcje, ani wykład Ludwika Hassa, nie poruszyły specjalnie dziennikarzy, chociaż mieli wystarczająco dużo czasu, by zainteresować się przynajmniej prelekcją profesora.

W komentarzach prasowych — dosyć nielicznych zresztą — została odnotowana deklaracja redaktora naczelnego, że pismo nie jest finansowane przez żadne obce potencie. Czujność dziennikarzy nie powinna dziwić, skoro żyjemy w czasach, w których głośno mówi się o „czwartej władzy”. Całkowicie zrozumiała stanie się ona jednak dopiero wtedy, gdy weźmie się pod uwagę, że „Życie Warszawy” donosiło o *Ofensywie masonów*. Skoro zaś, jak podała „Trybuna”: *Masoni są wśród nas*, to trzeba wiedzieć, gdzie należy ich szukać. Oczywiście, wśród naukowców, biznesmenów i polityków. Jednakże ani prof. Hass, ani red. Broniarek (obaj obecni na spotkaniu) nie przywdziewają fartuszków, o czym lojalnie uprzedził swoich czytelników „Super Express”. Prawdziwą sensację wzbudziła dopiero wiadomość ujawniona przez redaktora Adama Wysockiego. Jeden z czterystu sześćdziesięciu posłów obecnej kadencji jest masonem!

M.O.

RECENZJE, NOTY, ZAPISKI

Andrzej Niwiński, *Bóstwa, kulty i rytuały Starożytnego Egiptu*, Wydawnictwa „Pro-Egipt”, Warszawa, 1993, s. 275, ISBN 83-900692-1-0

Książka Andrzeja Niwińskiego, *Bóstwa, kulty i rytuały Starożytnego Egiptu* jest drugą (z trzech zamierzonych) częścią cyklu poświęconego różnym zagadnieniom religii tej niezwyklej cywilizacji. Tom pierwszy, *Mity i symbole Starożytnego Egiptu* ukazał się w 1984 roku, w roku 1992 pojawiło się wydanie drugie, poprawione i uzupełnione.

Autor specjalizuje się w ikonografii religijnej starożytnego Egiptu, od kilku lat przedmiotem jego badań są sarkofagi kapłanów Amona tebańskiego i papirusy z okresu XXI dynastii. Wyniki tych badań, a także nigdzie przedtem nie publikowane sceny z tych sarkofagów są przedstawione w obu książkach. Niwiński zamieszcza tu także tłumaczenia fragmentów oryginalnych tekstów, które nie były dotychczas publikowane w języku polskim.

Każda z obu części poświęcona jest innemu aspektowi religii staroegipskiej. Tom pierwszy jest próbą takiej interpretacji mitów i symboli staroegipskich, by całość tych wierzeń stała się lepiej zrozumiała. Punktem wyjścia rozważań autora są wpływy spuścizny cywilizacji egipskiej, która za pośrednictwem kultury greckorzymskiej przeniknęła do współczesności. Wpływy te są widoczne nie tylko w życiu codziennym (np. imiona Onufry i Zuzanna są imionami egipskimi), stwierdzić je można także, co często sobie mniej uświadamiamy, w dogmatyce i liturgii współczesnych religii. Autor nie porównuje ich i nie szuka między nimi podobieństw, zwraca jednak uwagę, że gdyby starożytny Egipcjanin miał sposobność obserwacji niektórych współczesnych obrzędów i kultów, często rozumiałby je podobnie jak my. Na przykład, widząc wielkanocnego baranka postawionego na świeżo zasianej trawie lub rzeżusze nie miałby wątpliwości, że ma do czynienia z symbolem zmartwychwstania. Zdaniem autora nie jest to zwykłe zapożyczenie, kontynuacja lub świadome nawiązanie, lecz świadectwo trwałego znaczenia symbolu. Zaskakująca jest też zbieżność treści i formy niektórych przedstawień. Zaliczyć do nich można piece ogniste, w których palą się potępieni grzesznicy, obecne w ikonografii zarówno egipskiej, jak i chrześcijańskiej. Wyobrażenie Madonny z Dzieciątkiem to kontynuacja motywu Izdy karmiącej piersią małego Horusa, a słowa „zstąpił do piekieł” w chrześcijańskim *Składzie Apostolskim*, czyli w *Wyznaniu Wiary* to nieświadome nawiązanie do zejścia Boga-Słońca, (czyli także w niektórych koncepcjach Horusa) do podziemi w nocy i podróży przez krainę Umarłych.

Autor przestrzega przed wyciąganiem zbyt pochopnych wniosków, bo niektóre podobieństwa mogą być po prostu przypadkowe. Aby dowieść tezy o analogiach, a nie powiązaniach genetycznych pewnych mitów i symboli, Andrzej Niwiński zapoznaje czytelnika ze staroegipskimi koncepcjami kosmogonicznymi, kosmologicznymi i eschatologicznymi.

We wstępie autor tłumaczy, że mit w starożytnym Egipcie jest czymś innym, niż wskazywałaby na to znana definicja Mircea Eliadego. Egipskie podania kosmogoniczne są „mitami żywymi”, codzienny wschód słońca i coroczny wylew Nilu to wieczny rytm cyklicznie powtarzających się stworzeń świata, z czego Egipcjanin zdawał sobie sprawę. Rytuły i kultы uzupełniały i czasem wspomagały rzeczywistość. Egipcjanie nie oczekiwali powrotu do stanu pierwotnego, który miałby być stanem szczęśliwości. Cenili życie doczesne w jego realnym kształcie, a śmierć dawała im szansę na jego przedłużenie. W niektórych przypadkach autor proponuje jednak rozszerzyć pojęcie mitu w stosunku do definicji Eliadego. Obok treści kosmogonicznych występują w nich zazwyczaj także wątki historyczne i elementy fantastyki baśniowej, często też nie można rozgraniczyć, co jest mitem kosmogonicznym, a co kosmologicznym (*Mity i symbole* s. 17). Podobnie definicja „symbolu religijnego” w/g Carla Gustawa Junga jest w odniesieniu do symbolów religijnych starożytnego Egiptu nieadekwatna. Autor przyjmuje, że symbolem w Egipcie jest „każda scena, czy przedmiot, jaki uzupełnia, zastępuje lub ilustruje myśl religijną zawartą w tekstach lub jej materialny odpowiednik” (tamże).

Jednak za podstawową przeszkodę, która utrudnia zrozumienie ikonosfery Egiptu, Niwiński uznaje odmiennność i mentalność naszego analitycznego sposobu myślenia (*Mity i symbole*, s. 21). Egipcjanie za pomocą kilku zaledwie symboli potrafili stworzyć i przedstawić całkowity obraz świata i zawrzeć w nim wszystko, co o nim wiedzieli. Ich dzieło było dziełem syntezy, a w zależności od kontekstu obraz ten można było odbierać odmiennie, przy czym każda interpretacja była równie prawdziwa. Przedstawienia węża czasu, Urobosa, polykającego swój własny ogon mogło wyrażać tak życie ludzkie, jak i wędrówkę Słońca, czy powstawanie świata. Często pozornie sprzeczne ze sobą wnioski były jednoznaczne dla Egipcjanina. Uderzająca nas wielowarstwowość i wieloznaczność sztuki Egiptu ma za zadanie jedynie ukazać złożoność przedstawień i rozszerzyć ich znaczenie. Autor próbuje przekonać czytelnika, że właśnie taki punkt widzenia należy przyjąć przed przystąpieniem do lektury, aby nie pogubić się we wszystkich zawiłościach i złożonościach kultury egipskiej. Sztukę Egiptu możemy zrozumieć tylko wtedy, jeśli przyjmiemy jej konwencję. Jest to najważniejsze założenie badawcze autora, a przedstawienie go czytelnikom jest samo w sobie zasługą autora w propagowaniu fascynującej i niezwyklej tematyki starożytnego Egiptu.

Omawiany tu tom *Bóstwa, kultы i rytuały* składa się z trzech części. Pierwsza *«Między zachwytem, a przekleństwem»*. Wierzenia i kultы starożytnych Egipcjan w oczach nie-Egipcjan (s. 11—80) prezentuje i uzasadnia różnorodne oceny, z jakimi styka się religia egipska w ciągu wieków — od starożytności aż po dzień dzisiejszy. Zasadniczą rolę w późniejszej recepcji idei Egiptu odegrała interpretacja grecka. Kultura egipska była pierwszą obcą kulturą, której Grecy nie uważali za niższą od swojej i z którą mogli i chcieli się porównać. W egipskich mitach dopatrywano się odmiany mitów greckich, a egipskie bóstwa były identyfikowane z greckimi, jak np. Ozyrys z Dionizosem, Tot z Hermesem, Neit z Ateną, Izysa z Demeter lub Afrodytą. Greków zachwycaly i fascynowały formy wierzeń i kultы, (szczególnie kult zwierząt), imponowały im piramidy. Egipt miał swój udział w kształtowaniu się kultury helleńskiej (np. rzeźba archaiczna, ceramika orientalizująca). Autor uważa, że nawet wprowadzenie peristazy w świątyniach greckich mogło być naśladownictwem egipskich sal hypostylowych. Wielu greckich intelektualistów

szukało tam inspiracji, a jej ślady można w myśli greckiej odnaleźć. Być może z Egiptu pochodzi idea praoceanu widoczna w najstarszych kosmogoniach greckich poczynając od Homera. Niektórzy Grecy szukali tam źródeł wszelkiej wiedzy, uważając siebie za naśladowców i kontynuatorów mądrości Egiptu. Egipcjanie mieli odwiedzić, według tradycji, Pitagoras i Solon. Był tam na pewno Herodot. Bardzo prawdopodobne jest, że źródłem inspiracji dla poglądów pitagorejskich były błędne rozumienia tzw. rozdziałów transformacyjnych *Księgi Umarłych* (s. 25). Niwiński wysuwa także przypuszczenie, że misteria orfickie wywodzą się z obrzędów odprawianych w trakcie święta Ozyrysa, które zwane są przez analogię „misteriami ozyriańskimi”. W epoce ptolemejskiej Egipt przestał być miejscem pielgrzymek intelektualnych. Zanim jednak nastąpił odwrót kultury Zachodu od mądrości Egiptu, ustanowiono kult Serapisa, który uzdrawiał chorych, chronił żeglarzy i spełniał przeróżne prośby. Bóg ten godził potrzeby religijne Greków i Egipcjan, początkowo oddawali mu cześć także i chrześcijanie, jednak później uznano go za symbol pogaństwa. W czasach rzymskich religia egipska była dla ludzi wykształconych przedmiotem drwin i symbolem zabobonu. Mimo to ogromną popularnością cieszyła się w Rzymie Izyda. Jej kult pojawił się już w czasach Sullii, który uczynił ją swoją opiekunką.

Z Egiptu pochodzi najważniejszy dokument gnozy późnoantycznej, zbiór tak zwanych pism hermetycznych (*Corpus Hermeticum*) za którego autora uważano egipskiego boga wiedzy i magii Hermesa-Tota, któremu nadano przydomek Trismegistos (Po Trzykroć Wielki). Według późnych wierzeń, miał on być ojcem Izydy. Ten zbiór traktatów w 42 księgach łączący w sobie poglądy platoników i pitagorejczyków z elementami judaizmu zyskał sobie ogromną popularność w epoce, w której szukano idei ponadczasowych, a niesprawiedliwość i cierpienie uważano za konieczność na drodze do zjednoczenia z Bogiem po śmierci. Autor podkreśla (s. 63), że Trismegistos był jedyną kontynuacją egipskiej religii w czasach nowożytnych od mniej więcej XV—XVI wieku, choć w istocie niewiele miał wspólnego z wierzeniami czasów faraonów. Uważano go nie tylko za mędrca, lecz także za cudotwórcę i wielkiego budowniczego piramid. Istniały przekonania, że Egipcjanie pierwsi otrzymali *Dekalog*, a Trismegistos był w rezultacie Mojżeszem. Pismo egipskie uważano za tajemne znaki poczynione przez Boga, do których zwykli śmiertelnicy nie mają dostępu, bo zawarte są w nich wszystkie tajemnice wszechświata. Pojawiały się różne stowarzyszenia, które uważały, że te sekrety znają, a w tajemniczenie w praktyki pociągało za sobą obowiązek zachowania tajemnicy przed profanami; ich członkowie poznawali się po symbolach, które były czytelne tylko dla nich. Do najstarszych należeli różokrzyżowcy (por. s. 68). Jeden z nich, Michael Maier napisał w 1614 roku książkę *Najbardziej tajemnicze tajemnice, to jest hieroglify egipskie*. Uważano, że Egipcjanie pierwsi odkryli naczelną filozofię, według której świat rządzony jest przez wyższą siłę. Aby zapisać najwyższe prawdy, wymyślili symboliczny system hieroglifów. To przekonanie przyświecało wielu innym tajnym związkom, w tym także i masonerii. W *Czarodziejskim flecie* Mozarta inicjowani bohaterowie pozdrawiają Izydę i Ozyrysa.

Powszechna dość w XVIII w. fascynacja Egiptem wynikała z jego zagadkowości. W istocie niewiele wiedziano wtedy o tym kraju i niewłaściwie jego religię i symbole interpretowano. Także w epoce romantyzmu Egipt cieszył się szczególnym uznaniem. Pojawiła się moda na wszystko, co egipskie — wznoszono egipskie ogrody, używano stylizowanych wzorów architektonicznych, a fontanny zdobiono sfinksami. Używano jednak bardzo niewielu motywów (np. Izyda, Ozyrys, Tot, Set, Tyfon, sfinks oraz

pojęcia: hieroglify, obeliski), za to niezwykle często. Wciąż bardzo mało wiadano o Egipcie i coraz bardziej rozwijała się spekulatywna pseudowiedza; próbowano, na przykład, powiązać nazwę Paryża z wyrażeniem Paria-Isis, słowo to miało oznaczać „faria” czyli „faraon”. Wiele rozważań poświęconych było mistyce liczb i proporcjom w piramidzie Cheopsa; zaczęto wreszcie uważać, że słowo „Jezus” to zniekształcone „Izyda”; płynęły stąd wnioski, że msza nie różni się od rytuału Izydy. Usiłowano także poprzez podobieństwo znaków powiązać historię Egiptu z historią Chin. Nawet z chwilą, gdy odczytano hieroglify, rozważania te nie zakończyły się, a nurt naukowy istnieje do dziś równoległe z nurtem pseudonaukowym. Zdaniem autora, istniejące spekulacje w dużej mierze związane były z tradycjami niektórych łóz masonskich.

W kolejnym rozdziale autor przedstawia rozwój właściwej egiptologii (s. 75–81). Niwiński słusznie uważa, że obok niezbędnych analiz historii i religii Egiptu powinny pojawić się także dzieła syntetyczne, które zdolne by były przemówić do wyobraźni każdego człowieka. I taki punkt widzenia — syntezy — autor przyjmuje pisząc prezentowaną książkę.

Część druga książki *«To mówi Amon». Religia egipska w świetle źródeł i z punktu widzenia egipskich teologów* (s. 83–184) jest niejako przeciwstawieniem w stosunku do pierwszej i koncentruje się na tym, co Egipt na podstawie źródeł może sam o sobie powiedzieć. Materiałem źródłowym w wypadku religii egipskiej jest praktycznie wszystko, bo całe życie Egipcjanina było nią przesiąknięte. Świat przemawiał do wyobraźni Egipcjanina językiem religii — i ciemność nocy, i jasność dnia, i obecność gwiazd na niebie. Był on dla niego wielką jednością, jednym organizmem, w którym postrzegał całość, a nie wielość elementów. Wszystko pochodziło z pierwotnego stanu, jaki istniał przed jego stworzeniem. Poczucie świętości świata prowadziło do uznania naturalnej jedności organizacji państwa i kultu. W Egipcie natknąć się można na przejawy wszechobecnej religii, z którą sfera *profanum* została ściśle połączona. Autor wylicza kategorie zabytków i przytacza szereg przykładów; prezentacja wszystkich źródeł nie jest możliwa w ramach takiej publikacji. Stwierdza jednak, że prawie wszystko, co do tej pory zostało odkryte, ma pośredni lub bezpośredni związek z religią (s. 98).

Aby przybliżyć specyficzny styl, oryginalny sposób myślenia i wypowiedzi starożytnych Egipcjan, autor zapoznaje czytelnika z wybraną przez siebie grupą tekstów religijnych, zarówno tych, które tworzone były dla bardzo wąskiego kręgu odbiorców, jak i takich, które przeznaczone zostały dla całego społeczeństwa (s. 99–118). Oczywiście, wszystkie teksty powstały w ściśle określonej sytuacji, pisały je i pełniły konkretne funkcje określone grupy osób, dla określonych adresatów. Nie zawsze znana jest nam sytuacja, w której dany tekst funkcjonował.

Niwiński podkreśla (s. 100), że w religii egipskiej nie było żadnych ceremonii inicjacyjnych z okazji osiągnięcia dojrzałości, czy zaślubin. Istniało bardzo wiele przeróżnych rytuałów, ale ich celem była pomoc w zapewnieniu zmarłemu egzystencji na tamtym świecie poprzez magiczne pokonanie śmierci i zjednoczenie się z bogiem. W Egipcie nie istniały ponadto żadne tajne związki, które kultywowałyby wiedzę tajemną. Jedyną formą inicjacji był rytuał wprowadzenia faraona w świat bogów jako „syna Słońca” i „żywego Horusa”. Władca był bowiem jedynym śmiertelnikiem reprezentującym świat bogów i jedynym bogiem w świecie żywych.

Teologiczne przesłania, podobnie jak w innych kulturach, przybierały formę literacką i reprezentowane były przy okazji uroczystości religijnych z udziałem

wiernych. Najbardziej popularne to hymny i różnego rodzaju pouczenia. Częstokroć inscenizowano przedstawienia dramatyczne, a w nich najbardziej znane mity; role bóstw odtwarzali aktorzy. Wiele wskazuje na to, że religia egipska była w istocie monoteistyczna. Nierzadko różne boskie postacie okazują się hipostazą znanego bóstwa, a liczne imiona jego epitetami. Wielość bogów wynikała z mnożenia epitetów, którym zaczęto oddawać cześć — zgodnie z powszechnym przekonaniem, że słowo i materia to jedność. Autor zaznacza, że obraz religii egipskiej jest jeszcze bardziej skomplikowany i pogmatwany. Kolejny, XI rozdział książki (s. 119—141) opowiada o „tzw. geografii religijnej starożytnego Egiptu”. Autor omawia i analizuje w tym rozdziale symbole nomów i bóstwa lokalne w nich czczone. Często jednak trudno jest określić, gdzie dokładnie oddawano cześć danemu bogu, i który nom jest mu poświęcony, ponieważ w różnych miastach czczono wielu bogów. Horus w okresie historycznym czczony był w wielu ośrodkach i nie wiadomo, z którego dokładnie się wywodzi. Ostatni, XV rozdział drugiej części omawianego tomu poświęcony jest herezji Echnatona i omawia związek amarnęńskiego Atona, jedyne boga w tym okresie, z „tradycyjną” religią egipską. Rewolucja ta trwała kilkanaście lat, a po śmierci tego króla wszystko, co się z nim wiązało, przez wiele pokoleń starano się wymazać z pamięci. Niwiński zestawia Echnatona z postacią cesarza Klaudiusza (s. 176), który także znalazł się na tronie w sposób przypadkowy, i nie był przeznaczony na następcę tronu — jako kaleka był trzymany z dala od życia dworskiego. Porównanie to można uznać za nader trafne.

Część trzecia (s. 185—252) pt. *«Bądźcie pozdrowieni bogowie, panowie nieba i ziemi»*. *Formy działania ludzkiego w stosunku do bóstw* traktuje o tym, jak religia egipska była postrzegana przez społeczeństwo — inaczej niż w części drugiej, która opisywała ją z punktu widzenia teologów. Potrzeba odwiedzania „domu bożego” wynikała u Egipcjanina z potrzeby serca.

Jeden z rozdziałów (s. 238—244) poświęcony został funkcjom wyroczni. Pojawily się one w czasach Nowego Państwa dla jego potrzeb. Pod wpływem religii Amona wyrocznie ukształtowały przekonanie, że bogowie bezpośrednio oddziałują na człowieka, kierując jego codziennymi poczynaniami.

Ostatni rozdział książki *«Podgrzej ekskrementy krokodyla z łóżyskiem oślicy...»* *Magia i wierzenia ludowe* (s. 245—252) omawia praktyki magiczne. Działania te stanowiły nieodłączną część wszystkich ceremonii religijnych, gwarantowały bowiem jedność słowa i działania. Egipska magia знаła też rytuały destrukcyjne, dzięki którym można było zniszczyć wroga. Źródła mówią o „sądzie o czary” — ludzie spiskujący przeciw Ramzesowi III zostali skazani na śmierć, gdyż wykonali woskowe figurki, aby sprowadzić paraliż i nieszczęścia na faraona i jego otoczenie. Wierzone także, że zmarli mogą zajmować się magią i proszono ich o pomoc i interwencję. Wiele zaklęć dotyczyło praktyk medycznych. Znamy na przykład zaklęcia przeciw katarowi. W wielu obrzędach posługiwano się ekskrementami — uważano bowiem, że demon żywi się tym samym, co człowiek, jeśli więc dostanie je do zjedzenia, to ze wstrętu opuści ciało i chory wyzdrowieje. Przy nowonarodzonych dzieciach kładziono ekskrementy, aby odpędzić złe moce.

Często daną formułę zaklęcia powtórzyć trzeba było kilkakrotnie, a recytacji towarzyszyły określone gesty i czynności. Wraz z rozwojem wierzeń ludowych rozwijała się magia prywatna, która naśladowała czynności magii oficjalnej. Tradycje magii prywatnej przetrwały aż do czasów koptyjskich, jednak były już coraz mniej związane z religią.

Autor uważa, że wszystko w Egipcie mimo swej pozornej statyczności, uległo zmianom. Ewolucjom tym poświęcony ma być trzeci tom cyklu. Będzie to uzupełnienie i rozwinięcie prezentowanego zagadnienia.

Niwiński napisał książkę popularnonaukową, gdyż, jak stwierdza, literatura popularnonaukowa jest w stanie połączyć ze sobą „świat naukowych dociekań z zainteresowaniami niefachowców” (*Mity i symbole*, s. 7). Książka rzeczywiście skierowana jest do szerokiego kręgu odbiorców. Prezentując i omawiając wybrane zagadnienia autor dokonuje zarazem czegoś jeszcze ważniejszego, przybliża bowiem czytelnikowi atmosferę Egiptu — dzięki przyjęciu syntetycznego punktu widzenia. Swoją myśl udowadnia przytaczając wiele danych ikonograficznych. To, przede wszystkim, zostanie w pamięci przeciętnego czytelnika: różnice i oryginalność, zarazem niesłychana prostota egipskiej interpretacji świata. Pozytywną rolę spełniają też swobodne i daleko sięgające porównania, zawsze uzasadnione. Ponadto, część zamieszczonych tekstów i ilustracji czytelnik polski pozna po raz pierwszy. Wadą książki jest brak przypisów, autor zastrzega jednak, że musiałoby ich być zbyt dużo; za to do każdego rozdziału podaje wskazówki bibliograficzne.

Tomasz Pasternak

„Nędza uszczęśliwiona” Macieja Kamińskiego w Teatrze Wielkim w Warszawie.

Nadanie Teatrowi Wielkiemu w Warszawie tytułu Opery Narodowej było okazją do wystawienia pierwszej, zachowanej do dziś, opery polskiej — *Nędzy Uszczęśliwionej* Macieja Kamińskiego. Premiera miała miejsce 28 stycznia 1994 r. w Sali Emila Młynarskiego, następnego dnia zaprezentowała się druga obsada.

Maciej Kamiński był z pochodzenia Słowakiem, urodził się 13 X 1734 r. w miasteczku Sopron na Węgrzech. Został muzykiem w nadwornej kapeli hrabiego Henkela z Sopron, potem zaś, prawdopodobnie w latach 1750—1762 studiował muzykę w Wiedniu. Kompozytor osiadł w Polsce między 1762 a 1773 rokiem. W Warszawie uczył gry na fortepianie i śpiewu solowego, dodać warto, że był on pierwszym pedagogiem, który uczył śpiewu w języku polskim.

Około 1777 r. trafił w ręce Kamińskiego tekst napisanej dla Szkoły Kadetów „kantaty” Franciszka Bohomolca, *Nędza uszczęśliwiona*. Kompozytor zaczął tworzyć muzykę do tego utworu; libretto został następnie rozszerzone przez Wojciecha Bogusławskiego — w ten sposób powstała dwuaktowa opera, którą wystawiono 11 lipca 1778 r. w teatrze w Pałacu Radziwiłłowskim.¹

Kamiński skomponował wiele innych polskich oper: *Zośka, czyli wiejskie zaloty*; *Prostota cnotliwa*; *Balik gospodarski*; *Tradycja dowcipem zalatwiona*; *Słowik, czyli Kasia i Hanka na wydaniu*, napisał także *Kantatę w dzień inauguracji statui króla Jana III w dniu 14 września roku 1778*. Kompozytor tworzył również pieśni i małe utwory na fortepian.

25 stycznia 1821 r. Maciej Kamiński: [...] usnął na wieki [...] zostawiwszy po sobie chlubne wspomnienie: że jako Obywatel i Artysta, wypłacił się wdzięcznością przybranej Ojczyźnie, która mu na łonie swoim dozwoliła żyć i umrzeć!²



Maciej Kamieński (1734–1821)

Zygmunt Latoszewski w drugim rozdziale swojej nie publikowanej rozprawy doktorskiej *Pierwsze opery polskie Macieja Kamieńskiego* pisze: „Zwyczajem ówczesnym należał Kamieński do loży wolnomularskiej”.³ Stwierdzenie to wydaje się nader trafne, brak bowiem wyraźnych śladów masonskiej inspiracji utworów Macieja Kamieńskiego, nie zachowały się też pieśni wolnomularskie czy inne utwory tego kompozytora pisane na potrzeby loży. Możliwe więc, że inicjacja kompozytora nie była dla niego jakimś głębokim przeżyciem i nie szukał on w symbolice masonskiej natchnienia.

Pierwsza wzmianka o przynależności Kamieńskiego do loży pochodzi z roku 1811/1812, znajduje się ona w obrazie loży „Świątynia Izis” na Wschodzie Warszawy. Maciej Kamieński jest jednym z członków honorowych, a obok niego znajdujemy inne czołowe postacie życia muzycznego Warszawy: [...] 7. *Wojciech Bogusławski*, — stp. 3 — *Dyrektor Teatru Narod.* 8. *Józef Elsner* — stp. 5 — *Dyrektor Orkiestry Teatru Narodowego* [...] 10. *Maciej Kamieński* — 3 — *Artysta muzyczny*.⁴ Nazwisko Kamieńskiego widniało też w spisie członków loży na rok 1814.⁵

Warto przy okazji zwrócić uwagę na dość liczny udział muzyków w pracach łóż wolnomularskich. S. Małachowski-Łempicki zestawil 48 nazwisk muzyków-masonów z drugiej połowy XVIII i pierwszej ćwierci XIX stulecia.⁶ Badacz ten podkreśla w swej pracy dużą rolę, jaką pełniła muzyka w obrzędowości łóż (str. 6—7). W uroczystościach wolnomularskich brała czasami udział orkiestra, w rachunku Świątyni Izis znajdujemy, np. pozycję: *Na zapłacenie Orkiestry na □ stołowej połowę należności zł. 120* (str. 6). Małachowski-Łempicki pisze dale (str. 7): *Pieśni wolnomularskie w Warszawie układali przeważnie Sekretarz Wielkiego Wschodu Kazimierz Brodziński i członek „Halle der Beständigkeit”, Colberg, a muzykę do nich wolnomularze Józef Elsner, Antoni Weynert, Karol Kurpiński, Stefan (Jan?).*⁷ Wśród urzędników mianowanych przez Wielkiego Mistrza był Dyrektor Harmonii, zaś w spisach członków łóż znajdujemy godność Brata Harmonii.

Niezmiernie ciekawy problem udziału muzyków w pracach łóż, a także wpływ koncepcji masonskich na polską muzykę, mimo kilku przyczynkarskich prac, czeka na

syntetyczne opracowanie. Wzorem mogą tu być prace obcojęzyczne; zarówno dotyczące poszczególnych kompozytorów, jak i obejmujące całość zjawiska. Wypada też ubolewać, że polskie utwory wolnomularskie, jak też w większości dzieła niemasońskie polskich muzyków w fartuszkach są właściwie nie wykonywane. Przedstawienie w Teatrze Wielkim tym bardziej warte jest odnotowania.

Obsada pierwszej premiery, jeżeli chodzi o postacie kobiece, rozczerowała. Śpiewaczki operowe powinny osiąść choćby rudymentalną znajomość poszczególnych stylów. Aktorka dworska występująca w teatrze w obecności króla (udanym pomysłem inscenizacyjnym jest schemat teatru w teatrze), mimo, że gra wieśniaczkę, pozostaje dystygowaną damą, a nie prymitywną chłopką. Kunsztowna aria zaśpiewana niezbyt czysto i z chłopskim zaśpiewem traci cały swój urok i wdzięk.

Zupełnie innych wrażeń dostarczyło drugie przedstawienie. Gwiazdą wieczoru była niewątpliwie Ryszarda Racewicz. Dobrze się stało, że publiczność warszawska mogła zobaczyć tę niezapomnianą Lady Makbet, Turandot, Toskę czy Kundry w zupełnie odmiennym repertuarze. Artystka dysponująca potężnym, pięknym głosem tutaj grała i śpiewała z potrzebnym dystansem, wczuła się w konwencję epoki, była świetna postaciowo i wokalnie.

W obu premierach dobrze wypadli: Grażyna Ciopińska, Krzysztof Borysiewicz, Andrzej Zagdański i Adam Zdunikowski. Przedstawienie przygotował muzycznie i prowadził młody dyrygent Piotr Racewicz. Zebrał on, w pełni zasłużone, bardzo dobre recenzje; wypada czekać na jego kolejne, równie interesujące, realizacje.

Aby wypełnić cały wieczór (opera Kamińskiego trwa około godziny), w drugiej części przedstawienia został wykonany *Epilog* autorstwa Wojciech Młynarskiego (tekst) i Jerzego Derfla (muzyka). Realizatorzy zdecydowali się na właśnie takie uzupełnienie programu między innymi dlatego, że: „Pozostawał problem [...] atrakcyjności dla współczesnego widza” (program przedstawienia, str. 28).

Dyrektor Sławomir Pietras nazywa autorów inscenizacji (Krzysztof Kolberger, Wojciech Młynarski, Jerzy Derfel) „godnymi potomkami rodziców polskiej Opery Narodowej” (program, str. 3). Rysuje się więc czytelna idea przedstawienia: w czasie wieczoru oglądamy pierwszą polską operę i ... najnowszą polską operę, a wszystko to w murach Teatru Wielkiego, starającego się zapracować na otrzymany tytuł Opery Narodowej.

Dyrektor Teatru twierdzi (program, str. 3), że druga część została napisana „z uszanowaniem walorów języka i muzyki Epoki Stanisławowskiej”. Muzyka Jerzego Derfla jest rzeczywiście interesująca, tekst Młynarskiego okazuje się jednak w wielu miejscach żenujący. Roi się w nim od prostackich zwrotów („nie masz w krąg takiego kitu, żeby nędzy go nie wcisnąć”) współczesnych politycznych aluzji („jestem za, a nawet przeciw; teraz Polska; partia wściekłych włościan”) bohaterowie rozprawiają o bankach spółdzielczych, parlamencie, itp. czy zwykłych wulgaryzmów („idiota ponury”).

W pierwszej części wieczoru otrzymaliśmy więc uroczą operę, w drugiej tandetnie opakowany typowy produkt kultury masowej XX w. Szkoda, że publiczność Teatru Wielkiego zamiast *Epilogu* nie miała okazji zapoznać się z jakąś inną operą Kamińskiego. Wiele lat temu w repertuarze Warszawskiej Opery Kameralnej obok *Nędzy uszczęśliwionej* była, np. *Tradycja dowcipem załatwiona*.

Przypisy

¹ Na temat tej opery i o osobie kompozytora: Z. Latoszewski, *Pierwsze opery polskie Macieja Kamińskiego*, Poznań 1932, passim, (maszynopis); Jan Prosnak, *Kultura muzyczna Warszawy XVIII wieku*, Kraków 1955, gł. s. 145–153; W. Bogusławski, *Dzieje Teatru Narodowego*, cz. I w: tenże, *Dzieła dramatyczne*, t. I, Warszawa 1820, s. 18–20 oraz tegoż, *Maciej Kamiński w: Dzieła Dramatyczne*, t. XII, Warszawa 1823, s. 420–425.

² W. Bogusławski, *Maciej Kamiński*, op. cit. s. 425.

³ Z. Latoszewski, op. cit. s. 15.

⁴ S. Załęski, *O masonii w Polsce od roku 1738 do 1822 na źródłach wyłącznie masonskich*. Wydanie drugie poprawione w dwóch częściach, Kraków 1908, cz. II, s. 136.

⁵ Z. Latoszewski, op. cit. s. 15, przypis 20

⁶ S. Małachowski–Łempicki, *Wolnomularstwo polskie a muzyka. Materiały*. Warszawa 1926, (Biblioteka „Wiadomości Muzycznych” pod red. Edwarda Wrockiego), [nadb. z:] nr. 7, (X 1925) „Wiadomości Muzycznych”.

⁷ Zob. też: E. Wichrowska, *Polska poezja wolnomularska w XVIII i na początku XIX wieku*, „Ars Regia. Czasopismo poświęcone myśli i historii wolnomularstwa”, I, 1992, s. 48–68.

W. Daniel Wilson *Geheimräte gegen Geheimbünde. Ein unbekanntes Kapitel der klassisch-romantischen Geschichte Weimars*, Stuttgart 1991;

Pionierska, pod wieloma względami, praca amerykańskiego germanisty-literaturoznawcy Wilsona jest kolejnym dowodem na to, do jakiego stopnia polityka i ideologia państwa totalitarnego (w tym wypadku dawnej NRD) mogła zdeformować ocenę historyczną tak wybitnych postaci jak Goethe. Dokumentuje ona również stosunek dawnych komunistycznych bonzów do dokumentów archiwalnych, związanych w jakikolwiek sposób z działalnością ugrupowań masonskich lub paramasonskich (iluminaci), stosunek wyrażający się uniemożliwianiem dostępu do ważnych zasobów archiwalnych oraz manipulowaniem posiadanymi informacjami. Gdyby nie demokratyczne przemiany w Europie Środkowo-Wschodniej ostatnich lat, książki tej na pewno nie dane byłoby powstać.

Jak wiadomo, Goethe zdominował w swoim czasie świadomość kulturową w NRD. W przeszłości w kraju tym podejmowano próby wprzęgnięcia pisarza w służbę „tradycji postępowych” i stawiano go w jednym szeregu z innymi, często spreparowanymi autorytetami w dziedzinie literatury. Literacko-artystyczne znaczenie twórczości Goethego miało nawiązać do tej jednej, najprawdziwszej, komunistycznej tradycji narodu niemieckiego, przerwanej przez faszystów. Goethe spełniał więc funkcję alibi, był „jednym z najbardziej wytwornych wehikulów w celu odtworzenia uszkodzonej świadomości Niemców” (określenie Karla Roberta Mandelkowa — jednego z najwybitniejszych badaczy twórczości Goethego). Ignorowano natomiast świadomie fakt, że Goethe był urodzonym konserwatystą, a pod wieloma względami nawet reakcjonistą. Działalność urzędowa Goethego i aprobatą systemu absolutystycznego w jego „oświeconej” wersji miały przy tym niewielkie znaczenie. Niemniej, stanowiły często dla innych, mniej „oświeconych” władców absolutnych wręcz wymarzoną legitymację. Świadczy o tym również zbiorowa pielgrzymka założycieli republiki w roku 1919 do Weimaru, uważanego za enklawę liberalnej myśli

i wolności duchowej. Nikt nie myślał wtedy o tym, że to właśnie liberalna inteligencja weimarska czasów Goethego poszła na kompromis i ułożyła się z władzą absolutystycznym, podbudowując jego reżim własnym autorytetem.

Wilson występuje w roli zdeklarowanego *advocatus diaboli*. Penetruje i bada mroczne, wręcz niechlubne strony oświeconych rządów w Weimarze. Chodzi tu głównie o ukrycie lub celowe przemilczenie wielu niewygodnych spraw.

To, że Goethe należał począwszy od roku 1783 do Zakony Iluminatów było tajemnicą nawet dla wielu specjalistów. Jednak ani Goethe, ani jego książęcy chlebobawca i protektor Karol August nie przystąpili do iluminatów kierując się zainteresowaniem, czy zaangażowaniem. Ich podstawowym dążeniem, jak twierdzi Wilson, była chęć infiltracji tego tajnego związku. Powodem podobnej decyzji były występujące wśród oświeconych władców obawy przed spiskiem, o który podejrzewano po wybuchu Rewolucji Francuskiej prawie każdą bardziej radykalną organizację. Wilson twierdzi, że owa ukrywana działalność Goethego w Zakonie Iluminatów była tylko jednym z aspektów jego uczestnictwa w prześladowaniu ówczesnej inteligencji. Pisząc wiele utworów autobiograficznych, jak również fikcyjnych, Goethe ukrył pieczołowicie ten okres życia. Pomiął w nich ważne wydarzenia polityczne w księstwie, odzwierciedlające tajne, mroczne strony działalności przedstawicieli tzw. klasyki weimarskiej (np. aktywny udział Goethego w pacyfikacji rewolty studenckiej w Jenie w roku 1792 i pozbawieniu Fichtego profesury). Wilson udowadnia następnie, do jakiego stopnia ów domniemany „liberalny charakter” rządów Karola Augusta był nie tylko wygodnym alibi dla samego Goethego, lecz również dla historiografów niemieckich.

Autor poddaje po raz pierwszy szczegółowej ocenie liczne dokumenty, związane z działalnością iluminatów w Weimarze (w tym niepublikowane jeszcze listy Goethego, Herdera, Karola Augusta). Ukazuje przy tym cały kompleks problemów, związanych ze stosunkiem rządzących do rządzonych — przede wszystkim Goethego i Karola Augusta do Wielanda, Herdera, Fichtego, Friedricha Schlegla i profesorów z Jeny. O wartości poznawczej i naukowej pracy świadczy fakt opublikowania w aneksie 70 dotąd nieznanych i niedrukowanych dokumentów.

Pytaniem, które nasuwa się niejako automatycznie po pobieżnym tylko zapoznaniu się z treścią omawianej pracy, jest to, w jaki sposób autorowi udało się w bardzo krótkim czasie uzyskać tak zaskakujące i spektakularne rezultaty. I tutaj pojawia się sprawa tajemniczej, owianej legendą skrzyni, której istnienie wielokrotnie negowano, lub też w najlepszym przypadku uważano za zaginioną. Motyw godny dobrej powieści awanturniczo-sensacyjnej lub masońskiej.

A jednak „szwedzka skrzynia”, bo o niej mowa, istnieje, ba — przeleżała w enerdowskich archiwach dobrych 40 lat. Dopiero odejście Honeckera i upadek komunizmu w NRD doprowadziły do jej ujawnienia i wydobycia na światło dzienne. Nie sposób choć w kilku zdaniach nie opisać osobliwego losu jednego z najcenniejszych masońskich zbiorów archiwalnych, stanowiącego dla masonologów, historyków, literaturo- i bibliotekoznawców bezcenne źródło informacji.

„Szwedzką skrzynią” nazwano obszerne archiwum Johanna Joachima Christopha Bodego, jednego z najwybitniejszych wolnomularzy i iluminatorów drugiej połowy XVIII wieku. Jest to 19 ogromnych tomów, spośród których tylko siedem pierwszych zawiera ponad 2100 dokumentów.

Koleje losu owej „szwedzkiej skrzyni” były nader burzliwe. Po śmierci Bodego w roku 1793 jego archiwum przeszło w ręce innego wybitnego iluminaty, księcia Gothy, Ernesta. Po śmierci księcia (1804) dokumenty te wraz z jego osobistym archiwum przekazano Wielkiej Loży Narodowej Szwecji (stąd nazwa „szwedzka skrzynia”). Stało się tak na osobiste życzenie Ernesta, który obawiał się, zresztą nie bezpodstawnie, że w żadnej z łóż niemieckich nie byłyby one dostatecznie zabezpieczone przed publikacją. W roku 1880 wolnomularze szwedzcy przychyliłi się do prośby ówczesnego księcia Saksonii-Coburga i Gothy, Ernesta II, o zwrot archiwaliów, wskutek czego w roku 1883 stały się one własnością gothajskiej loży „Ernest pod kompasem”. Na polecenie księcia uporządkowano tu cały zbiór oraz podzielono na 20 tomów, opatrując go użytecznymi indeksami i rejestrami.

Również i tutaj zawartość archiwum była pilnie strzeżona i nie pozwalano na publikację dokumentów. Dotyczyło to szczególnie lat trzydziestych; jeszcze przed pierwszą wojną sporadycznie udostępniano zbiory niektórym badaczom (np. René Le Forestierowi, autorowi pierwszej obszernej monografii Zakonu Iluminantów). Le Forestier opublikował nawet w jednym z przypisów do swojej pracy nieznany list Goethego do Bodego, zupełnie zignorowany przez germanistów. Odnaleziono wtedy również świadectwo przystąpienia Goethego do Iluminatów.

W roku 1936 w ramach zmasowanej kampanii antymasońskiej, sterowanej przez narodowych socjalistów, zbiory skonfiskowano i przewieziono do Berlina. Ironia losu spowodowała, że były one przechowywane w budynku loży „Goethe zur Gestaltung des Lebens”. W ostatnich latach wojny przetransportowano cenny zbiór, podobnie zresztą jak podstawowy trzon dzisiejszej ciężańskiej kolekcji, do jednego z zamków dolnośląskich. W roku 1945 Armia Czerwona wywiozła zdobyte archiwa do Związku Radzieckiego. W latach 50-tych zwrócone je rządowi byłej NRD. Z braku miejsca przez długi czas dokumenty były zmagazynowane w Dornburgu (również w miejscowości, związanej blisko z życiem i twórczością Goethego — tutaj powstały przecież jego słynne *Dornburger Gedichte*). Dopiero w roku 1974 zaczęto ponownie opracowywać odzyskane zbiory (z inicjatywy Akademii Nauk NRD). Ale również wówczas nie przewidywano ich udostępnienia do celów naukowych. W latach osiemdziesiątych badania prowadzić mogła jedynie wyselekcjonowana garstka naukowców, spośród których tylko dwóch — Steiner i Schlütter opublikowało rezultaty swoich prac. Obecnie cały zbiór jest dostępny dla zainteresowanych badaczy pod sygnaturą 5.2 G 39 w filii Tajnego Archiwum Państwowego fundacji *Preußischer Kulturbesitz* w Merseburgu (byłe Centralne Archiwum Państwowe NRD).

Praca Wilsona jest niezwykle cenna z kilku względów. Przede wszystkim jest ona radykalnym przewartościowaniem popularnego po dziś dzień wizerunku Goethego — mędrca, olimpijczyka, kierującego się w swoim postępowaniu szczytnymi ideami humanizmu i człowieczeństwa, jak również polemiką z chętnie uprawianą na Wschodzie i na Zachodzie apologią czołowych przedstawicieli tzw. klasyki weimarskiej. Autor świadomie prowokuje czytelnika, chociażby samym sformułowaniem tytułu książki oraz tytułów rozdziałów (krótkie omówienie treści Wilson zaczyna od przewrotnego pytania — „Goethe wywrotowcem, czy też szpiclem”). O tym, że krytyka ta odniosła zamierzony skutek, świadczą liczne recenzje i omówienia książki na łamach specjalistycznych periodyków germanistycznych. Opublikowane w niej zostały po raz pierwszy z wielką starannością i pietyzmem interesujące materiały epistolograficzne, dotąd nieznane lub ignorowane. Toteż książkę Wilsona

należy polecić nie tylko znawcom Goethego i klasycznej literatury niemieckiej, lecz również, a może przede wszystkim czytelnikom zainteresowanym szeroko rozumianą, niekonwencjonalną, jawną i tajną historią polityczną XVIII wieku. Jest ona także bezcennym przyczynkiem do badań nad historią niemieckiego wolnomularstwa i iluminatyzmu.

Roman Dziergwa

Stefan Krajski, *Masoneria polska 1993. Fakty. Konteksty. Komentarze*, wydanie II poprawione, Wydawnictwo Św. Tomasza z Akwinu, Warszawa 1993, 130 ss.

O jałowym trudzie polemiki z „diabolistami” pisze Umberto Eco:

Napiszę czy nie — to żadna różnica. I tak szukaliby innego sensu, nawet w moim milczeniu. Tacy już są. Są ślepi na objawienie [...] Ale spróbuj im to powiedzieć. Brak im wiary.*

Tadeusz Cegielski

*U. Eco, *Wahadło Foucaulta*. Przełożył Adam Szymanowski, Warszawa 1993, s. 639.

James D. Shaw, Tom C. McKenney, *Śmiertelna pułapka*. Przełożyła Hanna Dymel-Trzebiatowska, Exter Sp. z o.o., Gdańsk 1993, 186 ss.

Rozwlekła, śmiertelnie nudna opowieść o Amerykaninie, który pomylił adresy i miast wstąpić do seminarium duchowego wstąpił w szeregi wolnomularstwa. Doszedłwszy do najwyższych stopni wtajemniczenia stwierdził, iż masoneria nie jest religią, zaś loża Kościołem. Zaszokowany tym faktem wystąpił ze Stowarzyszenia, następnie zaś podyktował swoje wspomnienia „zawodowemu” już antymasonowi, Tomowi C. McKenney'owi. Książka sprawić musi spory zawód tym wszystkim, którzy — jak wzmiankowany wyżej S. Krajski — spodziewają się, iż w trzydziestym trzecim stopniu Rytu Szkockiego Dawnego Uznanego adeptom ukazuje się Lucyfer lub przynajmniej kopyto Belzebuba. Z relacji Jamesa Shawa dowiadujemy się za to, że inklinacja masonów trzeciego i trzydziestego trzeciego stopnia do koloru czarnego musi mieć jakiś związek z „czarnymi mszami” i pogańskimi bożkami.

Autorzy *Śmiertelnej pułapki* zaliczają się do grupy tych, którzy nie mogą pogodzić się z faktem, iż masoneria nie jest religią i że nie posiada żadnych tajemnic — przynajmniej w potocznym tego słowa znaczeniu. Obowiązkowa lektura dla wszystkich ubiegających się o przyjęcie do loży w nadziei poznania tajemnic Boga i Szatana.

T.C.

LISTY, OPINIE, PROPOZYCJE

Warszawa 20 kwietnia 1994 r.

Polskie Radio
Redakcja Programu IV
Do wiadomości
Redakcji Kwartalnika „Ars Regia”

dotyczy: niezgodnych z prawdą informacji.

W audycji nadanej w dniu 9 kwietnia 1994 r. o godzinie 23 w Programie IV Polskiego Radia o wolnomularstwie, w wypowiedzi p. Stanisława Krajskiego znalazły się trzy niezgodne z prawdą twierdzenia.

Ponieważ o treści tych twierdzeń nie zostałem poinformowany w czasie nagrywania mojej wypowiedzi na tematy wolnomularskie (wypowiedź przeze mnie autoryzowana przed nadaniem), nie miałem możliwości sprostowania tych niezgodnych z prawdą stwierdzeń, co czynię niniejszym.

Po pierwsze, w wolnomularstwie światowym obowiązuje zasada suwerenności krajowych związków wolnomularskich. Nieprawdą więc jest stwierdzenie p. Krajskiego, że Wielka Loża Narodowa Polski zależy od Włochów, jak również że Wielki Wschód Italii zależy od Stanów Zjednoczonych A.P. Obie obediencje wolnomularskie są suwerenne, więc od nikogo nie zależą.

Trzecim niezgodnym z prawdą stwierdzeniem jest istnienie uchwały Wielkiej Loży Narodowej Polski podjętej jakoby we wrześniu 1992 roku na posiedzeniu w Ciężeniu. Cały tekst odnoszący się do tej wyfantazjowanej przez pana Krajskiego uchwały stanowi wymysł oraz dowód całkowitej nieznajomości obowiązujących w wolnomularstwie zasad, które zakazują dyskusji nad tematami politycznymi. [...]

Uprzejmie proszę o poinformowanie słuchaczy IV programu Polskiego Radia o treści niniejszego pisma w drodze jego odczytania. Pozostawienie bez wyjaśnienia tak drastycznych nieścisłości może zaszkodzić wiarygodności całego IV Programu nie tylko w kraju, ale zwłaszcza zagranicą, gdzie wiedza o wolnomularstwie i jego zasadach jest ściślejsza i powszechniejsza niż w naszym kraju.

Uprzejmie proszę o powiadomienie mnie o sposobie rozwiązania przez IV Program mej prośby.

Z poważaniem

Tadeusz Gliwic

FOREIGN LANGUAGES SECTION

IN MEMORIAM:

Illustrious Brother Tadeusz Gliwic (1907–1994)

On the afternoon of 19 May, 1994, the Supreme Council of Poland lost their Sovereign Grand Commander, Ill. Brother Tadeusz Gliwic, 33°, the Past Grand Master of the National Grand Lodge of Poland, and the senior Polish Freemason, following a heart attack. His sudden and unexpected departure has left the Supreme Council of Poland – and the Polish Masonry – in a state of shock.

Ill. Bro Tadeusz Gliwic was born 14 August 1907 in Petersburg, the past capital of Russia. His father, Hipolit Gliwic (1878–1943) an economist, politician and diplomat (i.e. in the late 20-ties a *chargé d'affaires* of a Polish embassy in Washington, D.C., next a senator and a deputy speaker of the Polish Parliament) was an eminent Freemason, also – a member of the Supreme Council of Poland. Ill. Tadeusz Gliwic was made a Mason in a Mother Lodge of Poland „Kopernik” (Copernicus) in 1934; after more than three years he became a Master Mason. In 1937 he was elected Deputy Grand Secretary for Foreign Affairs of the NGLP. In February 1961 Ill. Gliwic became one of the seven Polish Masters (who had been initiated before the war) who reestablished the Mother Lodge „Kopernik” in the Orient of Warsaw. Ill. Gliwic was serving in this clandestine Lodge as its second Warden, next a Secretair, and since 1988 as its Worshipful Master.

Ill. Gliwic became a Thirty-second Degree Scottish Rite Mason in 1991 in the Valley of American Military, Orient of NATO bases, S.J. U.S.A. On December 27, 1991 when the National Grand Lodge of Poland was reestablished, Ill. Gliwic was elected its Grand Master. The reawakening of the Polish obedience, and next on October 19, 1993 – in the House of the Temple, S.J. U.S.A. – the Supreme Council for Poland was the culmination of a long Masonic activity of Ill. Brother Gliwic.

Polish Senior Brother was laid to rest on Thursday, May 25th in the Powązki Cementary in Warsaw after the roman-catholic celebration in the Carol Boromeus Church. A Masonic Memorial Service was hold on June 16th, 1994.

EMPODOKLES UND SEINE „KATHARMOI“

(Zusammenfassung)

Empedokles aus Akragas gehört zum Kreis der im Altertum bekanntesten und am höchsten geschätzten Philosophen, die mit der pythagoreischen Schule verbunden waren. Wir wissen sehr wenig von seinem Leben, ganz gewiß kann man nur sagen, daß er in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr. G. gelebt und geschaffen und den größten Teil seines Lebens in dem heimatlichen Akragas verbracht hat. Das Leben von Empedokles hat Diogenes Laertios in seinem Werk, einer Art von Enzyklopädie und Lehrbuch, aufgeschrieben. Laertios ist jedoch wenig kritischer Autor und nicht immer vertrauenswürdig. Dafür repräsentiert er die antike Tradition, in der sich sehr früh das halblegendäre Bild von Empedokles gestaltet hat. Man hielt ihn für einen Weisen, einen geschätzten Dichter, verbreitete Gerüchte über Wunder und Heilungen, die er tat. Er gehörte wahrscheinlich im höheren Grade zur prophetischen und religiösen Strömung der griechischen Kultur als zur Wissenschaft bzw. Philosophie, obwohl sein Hauptwerk den Titel *Die Natur* trug und von Aristoteles an für eine der wichtigsten Errungenschaften des griechischen Gedankenguts im Bereich der Ontologie und Kosmogonie gehalten war.

Empedokles interessierte sich tatsächlich für verschiedene religiöse Praktiken; sicherlich war er kein Pythagoreer im engeren Sinne des Wortes, kannte jedoch die Doktrin dieser Schule gut. Seine Schriften weisen auch eine Kenntnis der Orphiker und ein Interesse an Mysterien von Sizilien und Großgriechenland auf. Seine Anschauungen von der Natur des Menschen, dem Jenseits und dem Charakter der menschlichen Seele schloß Empedokles in den *Katharmoi* ein. Der Titel bedeutet buchstäblich „Reinigungen“. Der Autor behandelte diesen Termin eher metaphorisch, beschäftigte sich nicht mit Praktiken und Riten der religiösen Reinigung, sondern schrieb über die Stadien der menschlichen Wanderung durch aufeinanderfolgende Inkarnationen bis zur Vollkommenheit und Einigung mit den Göttern.

Aus dem umfangreichen Schaffen des Empedokles (davon haben wir zahlreiche Erwähnungen bei anderen altertümlichen Autoren) haben sich nur Fragmente erhalten als von späteren Schriftstellern in verschiedenen Kontexten angeführte Zitate oder Auszüge. Die Autoren des vorliegenden Studiums haben alle erhaltenen Fragmente des Poems *Katharmoi* ins Polnische übersetzt. Die Grundlage der Übersetzung bildet der Text, rekonstruiert und herausgegeben von Günther Zuntz in einem Buch desselben Verfassers *Persephone Three Essays on Religion and Thought in*

Magna Graecia, Oxford 1971. Dieser Text unterscheidet sich von der Ausgabe der Fragmente dieses Werkes von Hermann Diels und Walther Kranz in deren klassischer Sammlung der Fragmente der griechischen Philosophen. Von dem Text des Empedokles sind dieser Rekonstruktion zufolge 37 Fragmente – insgesamt 105 Verse (des griechischen in Hexametern gedichteten Oryginals) erhalten, was rund 5% des Ganzen ausmacht.

Die Übersetzung wird von einem Kommentar begleitet, das versucht, die Anschauungen des Empedokles über Herkunft, Charakter und Schicksale der menschlichen Seele in Umrissen wiederzugeben. Es scheint, daß nach der Meinung dieses Dichters-Philosophen, die menschliche Seele von der Götterwelt herkommt. Sie war einst einer von den *Daimones*. Wegen seiner Vergehen wurde der *Daimon* verbannt; verweilte zuerst im Hades und machte dann im Diesseits eine Wanderung in Gestalt sterblicher Wesen (Menschen und Tiere). Es geht aus dem Poem von Empedokles hervor, daß sich der *Daimon* während der Wanderung reinigt und wiedervervollkommt und endlich aufs neue Gott wird.

Es ist schwierig, die gesamten Anschauungen des Empedokles zu interpretieren und insbesondere seine Lehre von der Seele mit der in dem Dichtwerk *Die Natur* enthaltenen Welttheorie zu verbinden. Der Stand, in dem sich die Fragmente der beiden Werke erhalten haben, läßt nicht die Doktrin des Empedokles zufriedenstellend auslegen. Es scheint jedoch, daß er vor allem ein tief religiöser Dichter mit prophetischen Inkarnationen war und seinen Schülern und Anhängern ein Werk präsentieren wollte, das ein Bild der Wahrheit enthielt, die nur von den Auserwählten zu erkennen und zu verstehen war. Das Poem *Katharmoi* bildet eine spezielle Art von „heiliger Geschichte“ (*hieros logos*), durchdrungen von religiösen Motiven. Es gibt hier Spuren von Glauben und Ansichten, die sich von der offiziellen griechischen Religion stark unterscheiden.

Uebersetzung von Maria Cegielska

KOMUNIKATY, APELE, SPROSTOWANIA

APEL MUZEUM NARODOWEGO W POZNANIU ODDZIAŁ W DOBRZYCY

Muzeum Narodowe w Poznaniu gromadzi dla swojego Oddziału w Dobrzycy polskie pamiątki wolnomularskie i antymasońskie, a także masonica z innych krajów.

Celem ekspozycji będzie przekazanie możliwie pełnej wiedzy historycznej o zasadach i ideałach wolnomularstwa, tradycjach masonskich w Polsce, Europie i USA oraz dniu dzisiejszym wolnomularstwa na świecie.

Masonica eksponowane będą w restaurowanym obecnie pałacu w Dobrzycy i na okazjonalnych wystawach w innych miejscowościach.

Interesują nas szczególnie:

- autentyczne wyposażenie łóż (tj. meble, kobierce, elementy wystroju rytualnego);
- przedmioty związane z rytuałem masonskim: fartuszki, szarfy i insygnia dla poszczególnych stopni wtajemniczenia;
- medale, odznaki, pieczęcie, sztandary, dyplomy i obrazy poszczególnych łóż i obiediencki;
- stare ryciny i emblematy lożowe;
- kielichy, naczynia biesiadne;
- wszelka dokumentacja wolnomularska o wartości historycznej (biblioteki lożowe, regulaminy, instrukcje itp.), a także dokumentacja ilustrująca działalność charytatywną i edukacyjną łóż;
- fotografie pomieszczeń lożowych, fasad budynków lożowych, ekspozycji masonickich z wystaw stałych i okresowych, zdjęcia z uroczystości masonickich...

Muzeum w Dobrzycy gromadzi także wszelkie broszury, książki, encyklopedie, konstytucje i katechizmy masonickie, albumy i katalogi z muzeów wolnomularskich, czasopisma i biuletyny łóż i obiediencki.

Kolekcjonujemy również literaturę paramasonicką i antymasonicką.

Zamierzamy – poprzez naukowo udokumentowaną stałą ekspozycję muzealną – pokazać bogactwo tradycji wolnomularskiej w Polsce i na świecie oraz obecność idei masonickich we współczesności.

Muzeum w Dobrzycy pragnie już teraz nawiązać kontakty z kolekcjonerami masonickich, a także opiekunami i kustoszami kolekcji masonickich w muzeach polskich i z muzeami wolnomularskimi w Europie oraz sklepami antycznymi i antykwarycznymi w kraju.

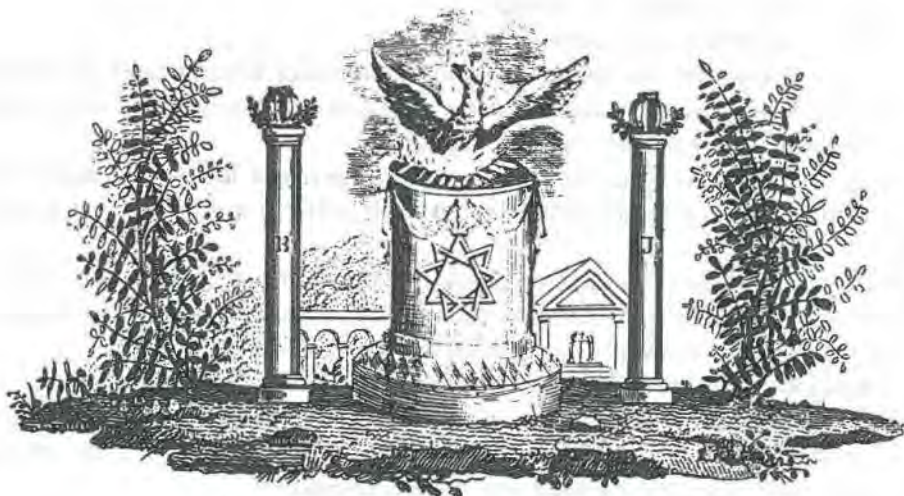
Osoby i instytucje zainteresowane przekazywaniem informacji o zbiorach prosimy o kontakt pod adresem:

Muzeum Narodowe w Poznaniu
ODDZIAŁ W DOBRZYCY
ul. Pleszewska 5a
woj. kaliskie
63-330 Dobrzyca

lub na adres redakcji ARS REGIA.

ARS REGIA
Kwartalnik poświęcony myśli i historii wolnomularstwa
Rynek Starego Miasta 29/31
00-272 WARSZAWA

Łoże i obiedienice wolnomularskie w Europie i USA, a także wszystkich wolnomularzy szczególnie prosimy o – w miarę możliwości – bezpłatne przesyłanie własnych publikacji i utensyliów dla powstającego muzeum w Dobrzycy



CENA: 67 000 ZŁ

PRICE: 19 USD



*„Jerzy Waszyngton kładzie
kamień węgielny pod gmach
Kapitolu, 18.IX.1793 r.”
Fragment obrazu Johna Me-
lius*

W NASTĘPNYCH NUMERACH:

- * Oświecenie Różokrzyżowców, III
- * Masoneria a Templariusze
- * Stanisław Stempowski i nocna rewizja w grudniu 1938 r.
- * Symbolika „sztuki królewskiej”
- * Magiczna siła słowa

NA STRONIE I OKŁADKI:

Odznaki oficerów loży świętojańskiej, ok. 1780 r. Od lewej u góry: I Dozorcy, Czcigodnego, II Dozorcy, Mistrza Obrzędów, Mówcy, Sekretarza, Odzwier-
nego i Brata Wprowadzającego.

Reprodukcja dzięki uprzejmości Svenska Frimurare Ordens Museum