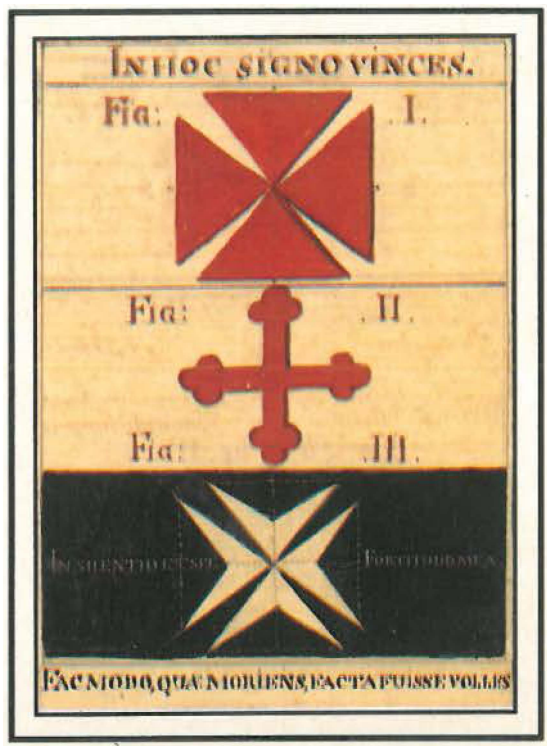
ISSN 1230-1442

ARS REGIA



ROK III (1994)
Nr 3/4 (8/9)

KWARTALNIK POŚWIĘCONY
MYŚLI I HISTORII WOLNOMULARSTWA

ARS REGIA

VOLUME III (1994) № 3/4 (8/9)

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

CONTENTS

STUDIES

Jerzy Wojtowicz – Freemasonry and the Templars – from the 18th to the 20th Century. Myths – Data – State of Knowledge 9

Ludwik Hass – In the Subjugated Capitol of Poland – Sans a Lodge (1831–190<) 29

Przemysław Waingertner – „Cosmopolitans", „Emissaries", „Renegades". On the Stereotypy of Freemasonry in the Interwar Poland 97

SOURCES

Krzysztof Dawgiałło – On the Origins of Danzig (Gdańsk) Masonry. Julius Sperber (?–1616) a Witness of Eternity 111

Cezary Leżeński – Lieutenant Ordon Three Times Buried 121

Konstanty Jan Kurman – The Royal Art of Cognizance 127

Konstanty Jan Kurman – A Human Being as a Metaphysical Creature 131

Jan Pasterz – The National Grand Lodge of Poland in the Last Decade of the 20th Century. Thesis 135

POLEMICS

Michał Otorowski – „Jean Potocki a Freemason". What next? After reading the Dominique Triaire's Article 139

POLISH AND WORLDWIDE MASONICA

Walerian Warchałowski – On Searching for Masonica in the Tarczyński's Collection. Part two 147

CHRONICLE

Piotr Cegielski – A Storm Stired Up in the Scandinavian Masonry (2) 153
The Supreme Council for Hungary Reactivated – *T.C.* 154
The National Grand Lodge of Russia Bring into Being – *J.P.* 155
The 50th Anniversary of the Polish–Ukrainian Masonic Partnership in Exile, 18 June 1995 – *T.C.* 155
In Memoriam: Brother Jan Józef Lipski (1926–1991) – *J.M.* 156
Alfred Maurice Ffoulkes (1918–1993) – *Teresa Sękowska-Ffoulkes* 156
St. John's the Baptist Day, 24 June 1995, Celebrated by the National Grand Lodge of Poland – *T.C.* 158

REVIEW OF BOOKS, NOTES, MISCELLANEOUS

Robert Turcan, Les cultes orientaux dans le monde romain – *Włodzimierz Lengauer* 159
Włodzimierz Lengauer, Religijność starożytnych Greków – *Iza Bieżuńska-Małowist* 163
Carl L. Becker, Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów – *M.O.* 169
Janusz Ryba, Jan Potocki (1761–1815) – *Michał Otorowski* 170

LETTERS, OPINIONS, PROPOSALS

173

FOREIGN LANGUAGES SECTION

Palace of Ciążeń, Poland

ARS REGIA – QUARTERLY FOR IDEA AND HISTORY OF FREEMASONRY. MAGAZINE OF THE „ARS REGIA IN POLAND" FOUNDATION
VOLUME III, No° 3/4 (8/9) Warsaw 1994
Copyright 1994 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; (22) 416 848

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: 100 USD one year; Single copies 29 USD.
Bank Account: POWSZECHNY BANK KREDYTOWY S.A. VIII O/Warszawa
370028-6174-132-3

ARS REGIA

NR 3/4 (8/9) ROK III/1994

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

W NUMERZE:

STUDIA

Jerzy Wojtowicz – Masoneria a templariusze od XVIII do XX wieku. Mity – fakty – stan wiedzy 9
Ludwik Hass – W ujarzmionej stolicy – bez loży (1831–1905) 29
Przemysław Waingertner – „Kosmopolici", „obcy agenci", „zdrajcy" – ze stereotypu wolnomularstwa w II Rzeczypospolitej. 97

MATERIAŁY

Krzysztof Dowgiałło – U źródeł gdańskiego wolnomularstwa (I). Juliusz Sperber (? – 1616). Świadek wieczności 111
Cezary Leżeński – Ordon trzykrotnie uśmiercony 121
Konstanty Jan Kurman – Królewska sztuka rozpoznawania prawdy 127
Konstanty Jan Kurman – Człowiek – zwierzę metafizyczne 131
Jan Pasterz – Wielka Loża Narodowa Polski w ostatniej dekadzie XX wieku. Tezy 135

POLEMIKI

Michał Otorowski – „Jan Potocki wolnomularz": Co dalej? Po lekturze artykułu Dominique'a Triaire'a 139

MASONICA W POLSCE I NA ŚWIECIE

Walerian Warchałowski – Ślady masoników w zbiorach Władysława Tarczyńskiego, cz. II 147

KRONIKA

Burza w skandynawskim wolnomularstwie (2) – *Piotr Cegielski* 153
Węgierska Rada Najwyższa 33° reaktytowana – *T.C.* 154
Powołanie Wielkiej Loży Narodowej Rosji – *J.P.* 155
Pięćdziesięciolecie polsko-ukraińskiej wspólnoty wolnomularskiej na emigracji w Paryżu, 18 czerwca 1995 r. – *T.C.* 155
Pamięci Jana Józefa Lipskiego (1926–1991) – *J.M.* 156
Alfred Maurice Ffoulkes (1918–1993) – *Teresa Sękowska-Ffoulkes* 156
Dzień św. Jana Chrzciciela (24 czerwca) 1995 roku w lożach WLNP – *T.C.* 158

RECENZJE, NOTY, ZAPISKI

Robert Turcan, Les cultes orientaux dans le monde romain – *Włodzimierz Lengauer* 159
Włodzimierz Lengauer, Religijność starożytnych Greków – *Iza Bieżuńska-Małowist* 163
Carl L. Becker, Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów – *M.O.* 169
Janusz Ryba, Jan Potocki (1761–1815) – *Michał Otorowski* 170

LISTY, OPINIE, PROPOZYCJE 173

FOREIGN LANGUAGES SECTION.
Palais in Ciążeń 183

:S REGIA – KWARTALNIK FUNDACJI „SZTUKA KRÓLEWSKA W POLSCE"
)ŚWIĘCONY MYŚLI I HISTORII WOLNOMULARSTWA
ırszawa 1994, rok III, nr 3/4
/dawnictwa Fundacji „Historia pro Futuro" i „Klio" sp. z o.o.
nek Starego Miasta 29/31, 00-272 Warszawa, tel./fax 31 63 41

pyright 1994 by „Klio" sp. z o.o.
:zelkie prawa zastrzeżone
SN 1230–1442

daguje zespół: Tadeusz CEGIELSKI (redaktor), Włodzimierz LENGAUER, Janusz
ACIEJEWSKI, Kamil OPALSKI, Michał OTOROWSKI, Krzysztof SKWIERCZYŃSKI
kretarz), Andrzej SYTA, Elżbieta WICHROWSKA

res Redakcji: Rynek Starego Miasta 29/31, 00–272 Warszawa, tel./fax: 316 341
lportaż:
ndacja „Historia pro Futuro", , Rynek Starego Miasta 29/31, 00–272 Warszawa,
/fax: 316 341
nto PBK S.A. VIII O/Warszawa nr 370028-6174-132-3

)jekt winiety: Maciej Tomasz Kozłowski
)jekt okładki: Jan Pasterz
ŁAD: PHU „SOKO", 02–263 Warszawa, ul. Saperów 3, tel. 46 51 68, 46 51 35
UK:
na: 9,70 (97.000) zł



STUDIA

Jerzy Wojtowicz (Toruń)

MASONERIA A TEMPLARIUSZE OD XVIII DO XX WIEKU
Mity – fakty – stan wiedzy

Okres wypraw krzyżowych (1096–1270) wywarł pewien pozytywny wpływ na świadomość społeczeństwa europejskiego, rozszerzając – dzięki opowiadaniom pielgrzymów, krzyżowców i kronikarzy – wiedzę o Ziemi Świętej, zamieszkujących ją ludach i kulturach[1]. Przedmiotem zainteresowania okazały się także zakony rycerskie, którym Kościół powierzył obronę oraz krzewienie cnót i zasad chrześcijańskich. Spośród wielu zgromadzeń rycerzy-zakonników wyróżniano szczególnie zakon templariuszy. Jego bardzo skromne początki jako obrońcy, opiekuna pielgrzymów, następnie szybki wzrost dzięki poparciu panujących oraz papieży a potem błyskawiczna kariera i awans do roli ważnego czynnika militarnego i politycznego na Bliskim Wschodzie, siłą rzeczy przyciągały uwagę współczesnych[2]. Stosunek średniowiecznej opinii do templariuszy był ambiwalentny. Przywileje rycerzy-zakonników uniezależniające ich od biskupów, szybki wzrost bogactwa i rosnące wpływy polityczne budziły niechęć a nawet nienawiść w niektórych środowiskach wyższego duchowieństwa i wśród monarchów. Przykładem może być Wilhelm, arcybiskup Tyru, intelektualista i autor kroniki *Historia Sacra*[3], który ostro krytykował templariuszy za ich poczynania polityczne i militarne i nie przyznawał im w zasadzie żadnych zasług. Arcybiskupa Wilhelma można uważać za twórcę „czarnej legendy" zakonu, która upowszechniwszy się szybko, funkcjonowała nawet wówczas, gdy zakon już nie istniał. Za pióro chwytali także inni duchowni autorzy, jak Jacob de Vitry, biskup Akry od 1216 r., uczestnik oblężenia przez chrześcijan Damietty w roku 1218, który dobrą łaciną napisał kronikę *Historia Orientalis* (wydaną w 1611 r.). Krytykował wprawdzie templariuszy za zbytnią pewność siebie i daleko idące zaangażowanie polityczne, jednocześnie jednak wysoko cenił za obronę Kościoła przed Saracenami w Syrii, czy Maurami w Hiszpanii. Kronikarz ten utrwalił w swej relacji wiele opowieści, legend krążących o templariuszach (np. anegdotę o przemówieniu templariusza do swego konia przed bitwą, o bracie zakonnym żyjącym o chlebie i wodzie, legendę o ślepym rycerzu na białym koniu, o ukrytych skarbach itp.)[4].

Wiele życzliwej uwagi poświęcili templariuszom inni kronikarze, jak Guiot z Provins, benedyktyn z klasztoru w Cluny, pisząc o nich w swej *Biblii* (obszerna homilia poetycka) i sławiąc gorąco ich uczynki[5].

Niespodziewany, gwałtowny i obfitujący w dramatyczne wydarzenia upadek zakonu, szokujący proces i sensacyjne zeznania wymuszone na aresztowanych templariuszach przez inkwizytorów króla francuskiego, Filipa Pięknego, wspartego przez papieża Klemensa V, wreszcie tragiczna i heroiczna śmierć na stosie ostatniego mistrza zakonu, Jaquesa de Molay'a w dniu 18 marca 1314 roku – wszystko to wywarło ogromne wrażenie na współczesnych, ale okazało się krótkotrwałe. Wkrótce na całe stulecia zapanowała wokół templariuszy cmentarna cisza. Historyk zakonu, Marion Melville stwierdza: „Minęło lat trzydzieści, a już całkiem o nich zapomniano, jedynie ludowe baśnie zamieniały ich komandorie w miejsca nawiedzane, gdzie nocą głosy wołały: kto chce bronić Templum...?"[6].

Czasy nowożytne przyniosły jednak stopniowe przełamywanie owego milczenia. W bibliotekach klasztornych i archiwach kościelnych odnajdywano średniowieczne kroniki, kartuliasze i bullaria zawierające informacje o templariuszach. Szczególne zainteresowanie wzbudziły akta procesowe zakonu, rozproszone w kilku krajach i pozwalające poznać ową ponurą farsę, jaką był proces i wydane wyroki[7]. W roku 1537 w Lucce ukazało się czterotomowe wydawnictwo *Storia delle Ordini Monastici religiosi e militarii*, będące tłumaczeniem z francuskiego. W roku 1592 Pierre Messie opublikował w Lyonie dzieło zatytułowane *Traité des Templiers*, zaś nieco później w Pradze ukazał się trzytomowy utwór *Symbolae divinae et humanae*, na który powoływano się jeszcze w XVIII wieku.

W roku 1654 uczony jezuita, Francuz Louis de Mainsbourg wydał pracę *Histoire des Croissades*, która wznawiana była w latach 1685, 1700 i 1713. Polski przekład pióra Wincentego z Unichowa Ustrzyckiego, zat. *Historya o krucyatach na Wyzwolenie Ziemie Świętey, francuskim językiem opisana*, ukazał się w Krakowie w 1707 r., a następnie w Poznaniu w 1768 r. Mainsbourg przedstawił dość kompletny i kompetentny opis pierwszej wyprawy krzyżowej. Zawierał obszerną wzmiankę o zakonie templariuszy[8], którym autor wytykał wszakże różne braki i słabości. Znamienne jest, że de Mainsbourg ani słowem nie wspomniał o aktywnej roli króla francuskiego, Filipa Pięknego w oskarżeniu i brutalnym zniszczeniu zakonu.

W tym samym 1654 roku ukazała się praca Pierre Dupuy'a Puteanusa zat. *Traité concernat l'histoire de la France et de la Condamnation des Templiers*, wznawiana w latach 1700, 1710 i 1751, a także rozprawa Gurtlera *Historia Templariorum*, ponownie wydana w 1703 r. Dzieło Gurtlera będzie później uważnie studiowane przez zwolenników tzw. rycerskiej masonerii. Dubuy (Puteanus), opierając się na dostępnym mu materiale źródłowym, bronił racji króla francuskiego i oskarżał rycerzy-zakonników. Książka spotkała się z wielkim zainteresowaniem, została ponownie wydana w Holandii. W no-

wej redakcji prezentowała wiele nowych źródeł i stwierdzeń. Tym razem teza pracy była zupełnie inna, a nowa dokumentacja miała dowieść niewinności zakonu templariuszy[9].

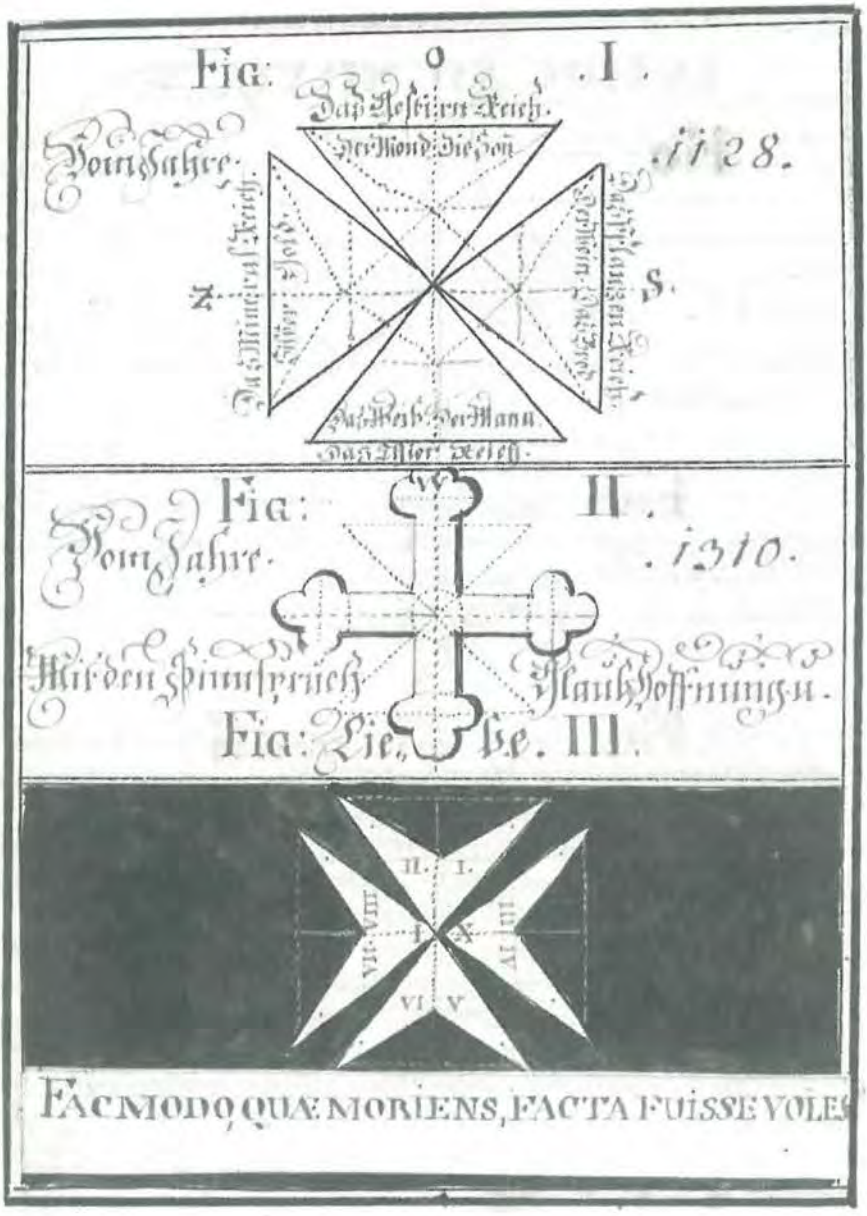
W XVIII stuleciu, nie bez udziału środowisk wolnomularskich, zainteresowanie historią templariuszy nieustannie rosło. Pozostawało to w związku z fascynacjami „oświeconych" dziejami i kulturą średniowiecza, a zwłaszcza czasu wypraw krzyżowych. Historycy podkreślają rolę Michela Ramsay'a, wybitnego wolnomularza szkockiego, uczonego gentlemana działającego we Francji. W dniu 21 marca 1737 r. na posiedzeniu paryskiej Wielkiej Loży Ramsay przedstawił słynny *Discours*[10]. Kreśląc dzieje wolnomularstwa nawiązał do ideologii krucjat i przedstawił krzyżowców, konkretnie joannitów, jako przodków współczesnej mu masonerii. Zaprezentował zarys legendarnych dziejów owej masonerii rycerskiej, która z Ziemi Świętej przenieść się miała do Europy, głównie Szkocji, tworząc nowe loże pod patronatem św. Jana. Były one – zgodnie z memoriałem Ramsay'a – strażniczkami starych tajemnic masońskich[11], a masoni cieszyć się mieli specjalnymi względami królów angielskich i szkockich. *Discours*, przyjęty w Europie z wielkim zainteresowaniem i w ciągu kilku lat wielokrotnie wznawiany[12], przyczynił się do ożywienia zainteresowania Ziemią Świętą i krucjatami. Szkocki mason nie wspomniał jednak ani razu o templariuszach; legenda o rycerskim rodowodzie „sztuki królewskiej" upowszechniła się zrazu w wersji o joannitach (Zakon Św. Jana Jerozolimskiego).

Pojawiło się sporo publikacji na temat wypraw krzyżowych, a zwłaszcza templariuszy[13]. Dziejami zakonu zainteresowali się szczególnie wolnomularze, którzy gromadzili pisma dotyczące templariuszy i dyskutowali o nich w lożach, sami też chwytali za pióro. Wkład wolnomularzy do badań nad dziejami templariuszy stanowi odrębny temat; w tym miejscu ograniczę się do wskazania najważniejszych pozycji. Należy do nich dzieło Friedricha Müntera, znanego niemieckiego wolnomularza pochodzenia duńskiego, badacza kultur antycznych. Jako młody uczony Münter podjął badania nad dziejami templariuszy – w czasie pobytu w Wiedniu w 1784 r. Kontynuował je w ciągu najbliższych kilku lat w Italii, penetrując dostępne mu biblioteki publiczne, archiwum watykańskie, a także biblioteki prywatne. Drogę do nich otwarły mu znajomości w środowiskach masońskich. Münter wiele uwagi poświęcił kwestiom procesu i likwidacji zakonu, zamieszczając w latach 1792–95 na łamach „Magazin für die Religionsgeschichte" i kilku innych periodyków cztery rozprawy na temat rycerzy świątyni. Opublikował również statuty zakonu, wykorzystując tekst starofrancuskiego oryginału, który zaopatrzył w krytyczne uwagi i komentarze[14].

W roku 1781 Karl Georg Anton opublikował rozprawę *Versuch einer Geschichte des Tempelherrenordens*, która wzbudziła żywą dyskusję w kołach wolnomularskich. Wziął w niej udział znany niemiecki wydawca, publicysta i wolnomularz Christoph Friedrich Nicolai, autor erudycyjnej rozprawy[15],

poświęconej analizie zarzutów stawianych zakonowi templariuszy. Jeśli idzie o ustalenie faktów, studium to nie wniosło wiele nowego. Nicolai był nie tyle badaczem, co typowym dla swej epoki popularyzatorem i polemistą. Berliński wydawca na podstawie doskonałej znajomości całej dostępnej ówcześnie literatury przedmiotu poddał krytyce zarzuty stawiane templariuszom podczas procesu i po jego zakończeniu. Nie wdając się w polemikę, która podzieliła osiemnastowiecznych badaczy (zwłaszcza francuskich) na zwolenników racji króla francuskiego oraz jego przeciwników, Nicolai punkt po punkcie rozważał zarzuty stawiane templariuszom (np. zbyt skwapliwe gromadzenie dóbr doczesnych, pielęgnowanie „nienaturalnych" skłonności seksualnych itp.). Sytuował je w szerszym kontekście społeczno-kulturowym wskazując, że wiele z nich można by odnieść do innych zakonów i całego Kościoła katolickiego, do którego jako protestant miał stosunek krytyczny. Zwrócił też uwagę na Ziemię Świętą jako miejsce styku kultury chrześcijańskiej i islamskiej. Wskazywał na wzajemne przenikanie elementów tych kultur, a także na zbieżność pewnych nauk templariuszy z tajnymi naukami starożytnymi, rozwijanymi w środowisku islamu[16]. Spowodowało to – zdaniem Nicolai – że z punktu widzenia ortodoksji katolickiej mogli oni być uważani przez niektórych za heretyków. Nicolai widział w templariuszach ważnego pośrednika między kulturą Wschodu i Zachodu, ale zdecydowanie odrzucał hipotezę templariuszowskiej genezy masonerii[17]. Dużą zasługą było zdemaskowanie wielu legend i mitów związanych z templariuszami. Nicolai stymulował też badania nad dziejami wypraw krzyżowych. Staraniem jego domu wydawniczego ukazała się w roku 1781 rozprawa Johanna Christopha Maiersa zatytułowana *Versuch einer Geschichte der Kreuzzüge und ihrer Folgen*, dzieło 500-stronicowe, przynoszące systematyczny, bardzo wyważony w ocenach zarys dziejów wypraw krzyżowych, w tym rozbudowany wykład historii templariuszy. Autor pozytywnie oceniał rolę dziejową Rycerzy Świątyni, ale widział też i rozumiał złożony proces rozwoju zakonu i nie szczędził mu uwag krytycznych[18]. Odrzucając jednak pseudoreligijne podstawy wyroku skazującego, na którym – jego zdaniem – zaciążyły uwarunkowania ekonomiczne, Maiers zdecydowanie negował punkt widzenia historyków francuskich, którzy próbowali usprawiedliwiać działania Filipa Pięknego[19].

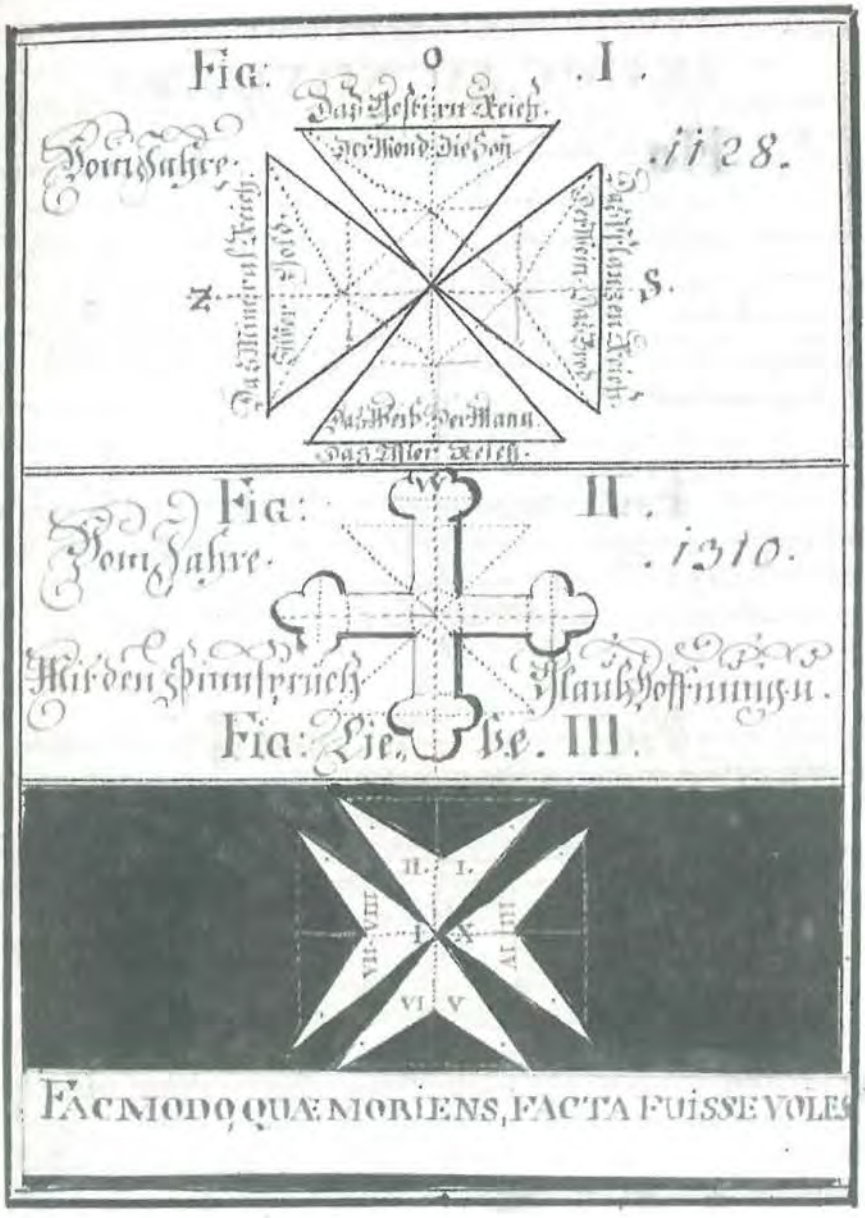
Wszystkie te publikacje dostarczały oświeconemu czytelnikowi sporego zasobu wiedzy, wszakże nie do końca wolnej od wątków legendarnych, czy zwykłych stereotypów: „pije jak templariusz", „zakon posiada ukryte, niezmierne skarby". Nadzwyczajną wprost karierę zrobiła w XVIII wieku legenda o tzw. przekleństwie Molay'a (*Fluch Molays*), według której ostatni zwierzchnik zakonu już na stosie wezwać miał Filipa Pięknego i papieża Klemensa V na sąd boży[20]. Silne wrażenie tego rzekomego wystąpienia mocno pogłębiła znajomość faktu, że niedługo po śmierci Jacquesa de Molay'a papież, Filip Piękny i kanclerz Wilhelm Nogaret, główny or-



Krzyże Templariuszy jako ezoteryczne emblematy wolnomularskie. Rys. sepią z rękopisu Josepha Baumjöpela „Grundlinien einer Eifrig arbeitenden Freimaurer", XVIII w.

poświęconej analizie zarzutów stawianych zakonowi templariuszy. Jeśli idzie o ustalenie faktów, studium to nie wniosło wiele nowego. Nicolai był nie tyle badaczem, co typowym dla swej epoki popularyzatorem i polemistą. Berliński wydawca na podstawie doskonałej znajomości całej dostępnej ówcześnie literatury przedmiotu poddał krytyce zarzuty stawiane templariuszom podczas procesu i po jego zakończeniu. Nie wdając się w polemikę, która podzieliła osiemnastowiecznych badaczy (zwłaszcza francuskich) na zwolenników racji króla francuskiego oraz jego przeciwników, Nicolai punkt po punkcie rozważał zarzuty stawiane templariuszom (np. zbyt skwapliwe gromadzenie dóbr doczesnych, pielęgnowanie „nienaturalnych" skłonności seksualnych itp.). Sytuował je w szerszym kontekście społeczno-kulturowym wskazując, że wiele z nich można by odnieść do innych zakonów i całego Kościoła katolickiego, do którego jako protestant miał stosunek krytyczny. Zwrócił też uwagę na Ziemię Świętą jako miejsce styku kultury chrześcijańskiej i islamskiej. Wskazywał na wzajemne przenikanie elementów tych kultur, a także na zbieżność pewnych nauk templariuszy z tajnymi naukami starożytnymi, rozwijanymi w środowisku islamu[16]. Spowodowało to – zdaniem Nicolai – że z punktu widzenia ortodoksji katolickiej mogli oni być uważani przez niektórych za heretyków. Nicolai widział w templariuszach ważnego pośrednika między kulturą Wschodu i Zachodu, ale zdecydowanie odrzucał hipotezę templariuszowskiej genezy masonerii[17]. Dużą zasługą było zdemaskowanie wielu legend i mitów związanych z templariuszami. Nicolai stymulował też badania nad dziejami wypraw krzyżowych. Staraniem jego domu wydawniczego ukazała się w roku 1781 rozprawa Johanna Christopha Maiersa zatytułowana *Versuch einer Geschichte der Kreuzzüge und ihrer Folgen*, dzieło 500-stronicowe, przynoszące systematyczny, bardzo wyważony w ocenach zarys dziejów wypraw krzyżowych, w tym rozbudowany wykład historii templariuszy. Autor pozytywnie oceniał rolę dziejową Rycerzy Świątyni, ale widział też i rozumiał złożony proces rozwoju zakonu i nie szczędził mu uwag krytycznych[18]. Odrzucając jednak pseudoreligijne podstawy wyroku skazującego, na którym – jego zdaniem – zaciążyły uwarunkowania ekonomiczne, Maiers zdecydowanie negował punkt widzenia historyków francuskich, którzy próbowali usprawiedliwiać działania Filipa Pięknego[19].

Wszystkie te publikacje dostarczały oświeconemu czytelnikowi sporego zasobu wiedzy, wszakże nie do końca wolnej od wątków legendarnych, czy zwykłych stereotypów: „pije jak templariusz", „zakon posiada ukryte, niezmierne skarby". Nadzwyczajną wprost karierę zrobiła w XVIII wieku legenda o tzw. przekleństwie Molay'a (*Fluch Molays*), według której ostatni zwierzchnik zakonu już na stosie wezwać miał Filipa Pięknego i papieża Klemensa V na sąd boży[20]. Silne wrażenie tego rzekomego wystąpienia mocno pogłębiła znajomość faktu, że niedługo po śmierci Jacquesa de Molay'a papież, Filip Piękny i kanclerz Wilhelm Nogaret, główny or-



Krzyże Templariuszy jako ezoteryczne emblematy wolnomularskie. Rys. sepią z rękopisu Josepha Baurnjöpela „Grundlinien einer Eifrig arbeitenden Freimaurer", XVIII w.

ganizator procesu, nagle zeszli ze świata, a w następnych latach kolejno zmarli trzej synowie Filipa, następcy tronu francuskiego; przypadł on w ten sposób Walezjuszom, a więc młodszej linii Domu Francji. „Zemsta" czy „przekleństwo" Molay'a – to rzekome polecenie ostatniego Wielkiego Mistrza, wydane przed jego śmiercią nielicznym, ocalałym z pogromu templariuszom, aby uratowali ukryte insygnia zakonne oraz dokumenty i w warunkach konspiracji odbudowali zakon dla dopełnienia zemsty nad papieżem i królami francuskimi. Legenda ta przekazywana była przez wiele pokoleń, o czym świadczy fakt, że jeszcze A.J. Jurkowski, autor wydanej w 1845 r. w Wilnie polskiej historii zakonu templariuszy, opartej prawie wyłącznie na literaturze historycznej epoki Oświecenia, potępiając z oburzeniem zbrodnię dokonaną na zakonnikach, cytował dosłowną wersję rzekomego wezwania Molay'a, w które wierzył głęboko, a które brzmiało w polskim przekładzie jak następuje: „Klemensie, sędzio niesprawiedliwy, powołuję Ciebie przed sąd Boski w czterdzieści dni od dnia dzisiejszego, a Ciebie królu Filipie również niesprawiedliwy, w ciągu jednego roku...", po czym z pełnym przekonaniem komentował to następująco:

„Spełniły się ostatnie prorockie słowa męczennika i Klemens V skołatany przeciwnościami zmarł 20 kwietnia 1314 r. w Rockenzardzie, maleńkim miasteczku nad Rong, w czterdzieści dni po śmierci Jacquesa de Molay'a [...] Król Filip według Mozerai [autor z XVIII wieku, cytowany przez Jurkowskiego] i Anzelma, ledwo ośmiu miesiącem przeżył Klemensa i w czterdziestym szóstym roku życia umarł 20 listopada 1314 r. Sprawiedliwość boska w rzeczy samej ścigała wszystkich, którzy się przyczynili do zniesienia zakonu i krwawych jego męczarni [...]"[21].

W szczytowym okresie europejskiego Oświecenia liczba wydawnictw poświęconych templariuszom ciągle rosła. Bibliografia Klossa[22] podaje 11 pozycji dla lat 1751–1780 (co na pewno nie stanowi kompletu), ale już dla lat 1781–1810 odnotowuje przeszło 50 pozycji. Wzrost produkcji wydawniczej jest więc znaczny. Wyjątkową popularnością w drugim okresie cieszyła się postać de Molay'a, bohatera powieści i sztuk teatralnych. De Molay trafił także do grafiki użytkowej; jego domniemane portrety zdobiły okładki książek, opisywano szczegółowo ostatnie chwile jego życia itp.

Wyraźny wzrost wiedzy, niezupełnie oczyszczonej z mistyfikacji i legend, nie pozostawał bez wpływu na masonerię, co znalazło wyraz we wprowadzeniu do niej legend templariuszowskich, symboliki, a następnie także stopni rycerskich. Nie było to jednakże wyłączne, a może i nie najważniejsze źródło powstania masonerii rycerskiej. Sprawa na pewno jest skomplikowana i wymaga pogłębionych badań. Najczęściej wskazywano na fakt znużenia niektórych, zwłaszcza francuskich i niemieckich środowisk masońskich, trójstopniową masonerią proweniencji brytyjskiej, z jej symboliką nawiązującą do tradycji cechów muratorów i kamieniarzy. Spowodować to miało potrzebę czegoś bardziej atrakcyjnego, pozwalającego na zupełnie nowe przeżycia.

Pokolenie wolnomularzy, którzy najpierw pracowali w masonerii trzystopniowej, a później tworzyli zakon rycerski owiany legendami średniowiecza, to dzieci epoki, podzielające jej nadzieje i złudzenia. W XVIII wieku popularny był pogląd, że epoki starożytna i średniowieczna, zwłaszcza okres wypraw krzyżowych, przechowywały jakieś ważne tajemnice (słowa, symbole, gesty, inskrypcje na kolumnach), których poznanie mogłoby rozwiązać dręczące ludzkość problemy i zapewnić jej wieczne szczęście. Nosicielami i strażnikami tych tajemnic miały być zakony rycerskie, a zwłaszcza templariusze. Wierzono w możliwość przetrwania przez wiele wieków organizacji templariuszy, mimo prześladowań, w nie zmienionej postaci strażnika pradawnych tajemnic. Optymizm badawczy właściwy Oświeceniu, połączony z pewną naiwnością, nakazywał skądinąd racjonalnie myślącym ludziom dawać posłuch licznym „odkrywcom", często zwykłym szarlatanom, którzy twierdzili, że odcyfrowali jakieś „hieroglify" czy symbole i że znajdują się u progu odkrycia ważnych dla ludzkości tajemnic. Nie bez znaczenia był tu także snobizm arystokratów i zamożnych mieszczan, których ambicje zaspokajał fakt posiadania wyższych i nie dla wszystkich dostępnych stopni wtajemniczeń.

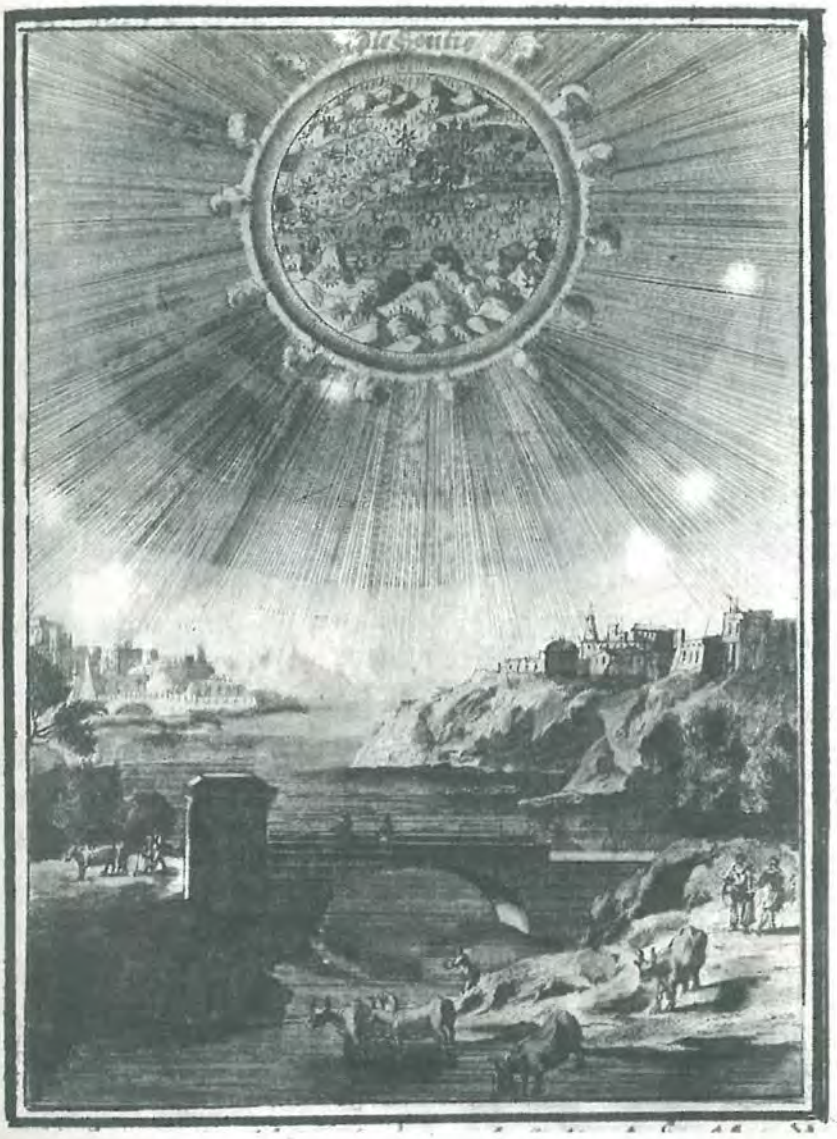
Pierwszym systemem templariuszowskim praktykowanym w Niemczech w latach 1758–64 był rytuał masoński znany pod nazwą Kapituły z Clermont (*Chapitre de Clermont*). Dodawał on do trzech stopni symbolicznych dwa stopnie wyższe o charakterze okultystycznym: *Chevalier du Saint André du Cordon* oraz *Chevalier de Dieu et son Temple*. Twórcami rytu byli Francuz Tilly de Lernais, niemiecki jeniec wojenny z okresu wojny siedmioletniej i dwóch Niemców, baron Printzen i pastor Rosa, były superintendent i radca konsystorza protestanckiego[23].

Nowy ryt, penetrowany przez szarlatanów pokroju Johnsona czy Gugomosa[24], rozwijał się pomyślnie. Rychło jednak pojawił się konkurencyjny system pod nazwą Świętego Zakonu Świętego Kościoła Jerozolimskiego, zwany potocznie Ścisłą Obserwą. Jego właściwym twórcą był łużycki baron, Karl von Hund wraz z małą grupką zwolenników. Kodeks masoński von Hunda, wyłożony w *Livre Rouge*, upodobnił związek do średniowiecznego zakonu templariuszy z jego organizacją, strukturą, łacińską terminologią (loża zwała się „Domus Ordinis"), strojem rycerskim i innymi akcesoriami[25]. Wysoki prestiż, jaki szybko zdobyła sobie nowa organizacja i jej rozprzestrzenianie się na inne kraje europejskie (także na Polskę), świadczyły o znacznym społecznym zapotrzebowaniu. Ludwik Hass tak oceniał tę formację masońską: „Prezentowana przez Obserwę swoista formacja ideowo-organizacyjna – obrzędowościowo romantyzująca, strukturalnie autorytatywna – była wolnomularskim wyrazem społecznie zacofanej, w porównaniu z francuską, kultury niemieckiej. Toteż ekspansja tej formacji była niemiecką próbą skolonizowania wolnomularstwa europejskiego"[26]. Ocena ostra, ale chyba też schematyczna.

Atrakcyjna i ważna dla rozwoju owej formacji okazała się legenda templariuszy, która uzupełniała w sposób istotny to, co przynosiła ideologia trójstopniowej „masonerii błękitnej", z legendą Hirama dotyczącą budowy świątyni Salomona. Twórcami legendy o rycerzach świątyni byli – jak wskazują badania francuskie[27] – niemieccy okultyści, autorzy rozpraw i manuskryptów, dostępnych z XVIII wieku w wielu bibliotekach uniwersyteckich. Prace, z których obficie (i często w sposób dowolny) korzystali reformatorzy i twórcy rytów masońskich, zawierały fragmenty wiedzy historycznej i okruchy prawdy, lecz także – i jeszcze więcej – zmyśleń i dowolności. Te właśnie materiały wykorzystywano przy inicjacji do wyższych stopni rycerskich. I tak piąty stopień tzw. nowicjatu[28] w całości oparty został na legendzie templariuszowskiej. Kandydat wychylał najpierw „kielich goryczy", aby uzmysłowić sobie wszystkie upokorzenia, nieszczęścia i klęski, których doznali templariusze, następnie wysłuchiwał wykładu o treści historycznej, w dużej mierze apokryficznej. Dowiadywał się pokrótce o okolicznościach powstania zakonu templariuszy i jego historii. Już na tym etapie pouczenia pojawiały się liczne nieścisłości i błędy, jak nieprawdopodobna liczba czterdziestu tysięcy tzw. komandorii rozsianych po Ziemi Świętej i Europie, co sugerowało istnienie setek tysięcy członków zakonu. Ciąg dalszy był już bliższy prawdy: dotyczył niecnych zamiarów króla Francji, procesu, egzekucji i likwidacji zakonu. Następnie instrukcja wkraczała ponownie w świat fikcji i fantazji. Opowiadała o ucieczce ocalałych zakonników, z Pierre'em Aumontem na czele, którzy w Szkocji mieli stworzyć jądro tajnej organizacji, zdolnej do przetrwania aż do XVIII wieku. Fikcyjne były nazwiska Wielkich Mistrzów, działających kolejno przez kilka stuleci w podziemiu.

Sens legendy to ukazanie ciągłości masonerii rycerskiej od Średniowiecza do Oświecenia; legenda spełniała więc ważną rolę w ideologii nowego zakonu. W podobny sposób „rozwiązywano" liczne wątpliwości i zagadki. Przez długi czas próbowano odkryć znaczenie słów *Mac Benac*, które – jak się domyślano – zawierały jakieś ważne treści. Wreszcie wszystko stało się jasne: *Mac Benac* to Molay Burgundicus. Takie „odkrycia" funkcjonujące na granicy fikcji i fałszerstwa, odpowiadały społecznemu zapotrzebowaniu. Opinia publiczna interesowała się sprawami templariuszy i neotemplariuszy i domagała się jasnych wyjaśnień. Również przeciwnicy masonerii nie pozostawali bierni. Ich zdaniem, tzw. zemsta Molay'a była zaszyfrowaną formułą walki z monarchią francuską, dla obalenia której masoneria templariuszowska nie zawahała się wywołać krwawej rewolucji we Francji[29]. Wielu publicystów antymasońskich włączyło legendę templariuszowską do teorii spiskowej jako ważną jej część składową[30].

Wolnomularstwo uformowane pod wpływem legendy templariuszy, głównie Ścisła Obserwa, przeżyło długi okres prosperity, w trakcie którego zaczęły jednak narastać liczne wątpliwości i znaki zapytania dotyczące



Słońce jako symbol alchemicznego Złota, odpowiednik Czerwieni, Niedzieli i wolnomularskiej Miłości. Akwarela i sepia z rękopisu Josepha Baurnjöpela, XVIII w.

różnych zasad, symboli, haseł zakonu. Najwięcej wątpliwości skupiało się wokół tzw. zemsty Molay'a i pojęcia „niewidzialnych zwierzchników" (*Unbekannte Obern, Superieurs Inconnues*). Ci ostatni, jak twierdzili nie tylko przeciwnicy masonerii, lecz także wolnomularze, którzy wierzyli w ich istnienie, mieli z ukrycia sterować ruchem, pozostawiając oficjalnie wybranym zwierzchnikom jedynie pozory władzy. Krążyła z ust do ust plotka, że tzw. Nowy Zakon Templariuszy istniał w Szkocji od 1687 r., a jego Wielkim Mistrzem został król Jakub II. Po upadku Stuartów zakon miał działać w głębokiej konspiracji. Niektóre środowiska protestanckie upatrywały tajnego zwierzchnika w osobie ostatniego pretendenta stuartowskiego, rezydującego w Rzymie, który masonerię rycerską chciał rzekomo wykorzystać dla powrotu na tron brytyjski. Krążyła również opinia, że masoneria została stworzona przez jezuitów, którzy przy jej pomocy dążyli do zawładnięcia światem[31].

Wielu światłych ludzi żyło w głębokim przekonaniu, że templariusze stali się depozytariuszami pradawnej wiedzy tajemnej. Podobne przekonania ocenić można jako wyraz zachwiania nastrojów społecznych, ukrytych niepokojów zwykle poprzedzających głębszy kryzys ideowy lub polityczny. Narastające w masonerii wątpliwości co do wartości legendy templariuszy pociągnęły starania ze strony szefa Ścisłej Obserwy, księcia Ferdynanda Brunszwicko-Lüneburskiego (sprawował on funkcję *Magnus Ordinis Superior*) na rzecz wyjaśnienia wątpliwości. W roku 1777 doktor Karl Eberhard Wächter ze Stuttgartu, wybitny wolnomularz niemiecki, złożył we Florencji wizytę pretendentowi do tronu brytyjskiego Karolowi Edwardowi i w jej wyniku doszedł do wniosku, że Karol Edward nie pełni funkcji Tajnego Zwierzchnika (*Superior Incognitus*). Przyspieszyło to załamanie się templariuszowskiego mitu w obrębie kierowniczych elit Ścisłej Obserwy. Opisane tu wypadki spowodowały zwołanie w roku 1782 wolnomularskiego kongresu w Wilhelmsbadzie, który zgromadził reprezentatywnych przedstawicieli rożnych nurtów masońskich z Niemiec, Francji, a także Szwajcarii i Włoch. Rezultatem wielodniowych niełatwych dyskusji było stwierdzenie, że nie ma możliwości udowodnienia pochodzenia Ścisłej Obserwy od templariuszy. Odrzucono także fikcję nieznanych zwierzchników, wykluczono, co ważniejsze, możliwość kontynuowania w obrębie masonerii dawnego zakonu rycerskiego z epoki wypraw krzyżowych[32].

Wyniki kongresu wilhelmsbadzkiego były doniosłe; przyczyniły się do ostatecznego upadku targanej wewnętrznymi sprzecznościami Ścisłej Obserwy. Okazało się jednak rychło, że wyrzeczenie się przez masonerię jej rycerskiego rodowodu nie musi prowadzić do wyeliminowania tego mitu ze świadomości społecznej. Zaczął on prowadzić życie własne, niezależne od takich czy innych form organizacyjnych uprzednio go stymulujących.

Wybuch rewolucji w 1789 roku, załamanie się *Ancien Regime'u*, próby konsolidacji środowisk konserwatywnych spowodowały ponowne ożywienie



Kobierzec loży uczniowskiej. Akwarela i tusz z rękopisu Josepha Baurnjöpela, XVIII w.

teorii spiskowej jako próby jednoznacznego wyjaśnienia istniejącej rzeczywistości. Na gruncie wielu odmian teorii spiskowej nie zabrakło mitu templariuszy. W roku 1796 niejaki Cadet de Gassicourt, farmaceuta francuski i były mason opublikował pamflet *Le Tombeau de Jacques Molay ou Histoire secrète et abrégée des inities anciennes et modernes Templiers, Franc-Maçons, Illuminées*, w którym usiłował udowodnić, że misteria templariuszowskie spowodowały rewolucję roku 1789. Autor ten całkiem serio opowiadał o otruciu króla francuskiego Filipa Pięknego i papieża Klemensa V przez templariuszy, którzy przysięgli sobie zniszczyć papiestwo i dynastię Kapetyngów. Praca nie zawierała oczywiście zadnych dowodów rzeczowych, ale mimo to znajdowała duże uznanie w środowiskach konserwatywnych[33].

Problematyka rycerzy świątyni znalazła odbicie również w wielu publikacjach naukowych, artykułach, wzmiankach i omówieniach, w poezji i sztukach teatralnych. W dalszym ciągu interesowano się procesem i martyrologią zakonu, a zwłaszcza osobą ostatniego Wielkiego Mistrza, Jacquesa de Molay'a. Pisma niemieckie, jak „Deutscher Merkur", publikowały artykuły o templariuszach, wypowiadał się na ich temat Johann Georg Herder w swych *Briefe über die Tempelherren*. Tłumaczono liczne prace na języki obce, niemiecki, francuski, angielski, włoski i hiszpański. Mało, a raczej wcale, w ruchu tym nie uczestniczyła Polska epoki stanisławowskiej. Brakuje jednak badań szczegółowych, które – być może – skorygowałyby ten obraz.

Narodziny romantyzmu, zwłaszcza niemieckiego, z jego kultem średniowiecza i rycerskości, sprzyjały przenikaniu problematyki templariuszy do literatury i poezji. W roku 1796 Karl Heinrich Kohlert opublikował dramat w pięciu aktach zatytułowany *Die Tempelherren*, zaś Benedykt Neubert w roku 1786 w Lipsku sztukę *Walther von Montbary*, wznowioną w 1789 r.; przekład francuski dramatu ukazał się w Paryżu w roku 1789. Należy sądzić, że chodziło tu o Andréea de Montbra, który pełnił funkcję mistrza w latach 1153–1156, a więc dość krótko, nie miał jednak aż trzydziestu lat stażu w zakonie. We Francji wydano tragedię Francoisa Juste'a Marie Reynauarda zatytułowaną *Les Templiers*, której niemiecki i włoski przekład ukazały się w latach 1805 i 1806, niderlandzki w Amsterdamie w roku następnym i na koniec hiszpański w 1813 r. W dalszym ciągu pisano wiele o Jacquesie de Molay'u. Odwaga okazana budziła powszechny podziw, nic natomiast nie wiedziano o chwiejnej postawie de Molay'a w czasie procesu i wykazanym braku charakteru, odnotowując jedynie jego godną śmierć. Stał się on natchnieniem poetów romantyków. Znany niemiecki pisarz i poeta, wolnomularz, później bardzo głośny kaznodzieja – Friedrich Zacharias Werner poświęcił templariuszom obszerny, liczący kilkaset stron dramat poetycki *Die Söhne des Thals*, który ukazał się drukiem w roku 1803, zaś drugie wydanie w cztery lata później. Sześcioaktowy utwór sceniczny, napisany w konwencji literackiej wczesnoromantycznej, opiewał ostatni etap egzys-



Kobierzec loży czeladniczej. Akwarela i tusz z rękopisu Josepha Baurnjöpela, XVIII w.

tencji zakonu, wypędzonego z Ziemi Świętej i osiadłego tymczasowo na Cyprze. Nad głowami rozbitków zbierała się już burza, która niebawem wyładować się miała w postaci procesu, wyroku skazującego i eksterminacji. Autor sugestywnie przedstawił atmosferę gęstniejącą wokół templariuszy jako rezultat intryg „klechów". Jego zdaniem, templariusze byli zakonem, który symbolizował godne uznania cnoty rycerskie jak wierność, honor i odwaga[34].

Badania nad templariuszami kontynuowane były w XIX wieku, zwłaszcza w jego drugiej połowie, kiedy to nasilenie walki politycznej między europejskim obozem konserwatywnym a liberalno-demokratycznym stymulowało (nigdy całkowicie nie przezwyciężoną) teorię spiskową. Instrumentalnemu wykorzystaniu tej teorii w jakiejś mierze sprzyjało ciągłe odwoływanie się do przeszłości jako źródła wiedzy o sprawach współczesnych. W zaciszach gabinetów uczonych powstawały solidne monografie zakonu templariuszy, oparte na gruntownych studiach źródłowych i stosunkowo wolne od uprzedzeń, ale obok nich pojawiały się też prace pseudonaukowe, na niskim poziomie, tendencyjne, napisane dla zilustrowania przyjętej z góry tezy (np. o zgubnym wpływie templariuszy na losy świata). W roku 1860 w Halle ukazała się praca Wilhelma Ferdinanda Wilckego[35], zaś w 1888 r. w Berlinie Hansa Prutza *Entwicklung und Untergang des Tempelherrenordens*, w której autor zarzucał templariuszom rezygnację z ich misji na rzecz polityki. Była to polemika z pozytywną oceną templariuszy, dokonaną przez Schottmüllera w pracy *Der Untergang des Tempelordens* (Berlin 1887). W rok później pojawiła się w Berlinie podstawowa i aktualna do dziś rozprawa Wilhelma Begemanna[36], która stanowiła poważną próbę uporządkowania problemu. Begemann polemizował z tezami L. Kellera zaprezentowanymi w pracy *Die Tempelherren und die Freimaurer. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte*, który usiłował masonerię tzw. rycerską związać politycznie z dynastią pozbawionych już tronu Stuartów. Begemann odrzucał tezę o stuartowskiej genezie masonerii, krytykował opinię, jakoby kawaler Ramsay – twórca legendy o rycerskiej genezie wolnomularstwa – był agentem Stuartów i posiadał jakieś skłonności templariuszowskie. Polemika obu autorów ożywiła badania nad interesującym nas problemem i rzuciła sporo światła na związki między masonerią i zakonem. Również znany francuski badacz masonerii Albert Lantoine, w wydanej w roku 1925 pracy *La Franc-Maçonnerie chez elle*, zdecydowanie rozprawiał się z teorią templariuszowskiej genezy masonerii. Omawiane tu badania zostały poważnie rozwinięte po drugiej wojnie światowej. Sprzyjał temu fakt zdjęcia tabu z problematyki wolnomularskiej i szersze zainteresowanie nią ze strony europejskich ośrodków naukowych, zwłaszcza uniwersyteckich. Znaczną wagę gatunkową posiada szczególnie praca francuskiego badacza, René de Forestiera *La Franc-Maçonnerie templiere et occultiste au XVIII^e et XIX^e siècles*, (Paris 1970). Została w niej ukazana rola i funkcja masońskich

legend, w ich liczbie templariuszowskich. Autor dokonał ich krytycznej analizy, wykazując bardzo „liberalny" stosunek zwolenników do faktów oraz liczne błędy dotyczące liczb, dat, imion itp. Praca René de Forestiera otwiera drogę do nowoczesnych, krytycznych badań nad rolą ideologii templariuszowskiej w masonerii. Pojawiły się nowe edycje źródłowe: w roku 1972 w Getyndze wydano wybór źródeł zat. *Papsturkunden für Templer und Joanniter. Archivberichte und Texte* (pod red. R. Hiestanda); w roku 1980, pod redakcją Josefa Fleckensteina i Manfreda Hellmanna ukazał się zbiór prac zatytułowany *Die geistlichen Ritterorden Europas*. Odbyło się też kilka konferencji naukowych poświęconych masonerii (a w tym również templariuszom)[37].

W roku 1990 w Toruniu wydane zostały materiały konferencji historycznej zat. *Die Ritterorden zwischen geistlicher und weltlicher Macht im Mittelalter*, dotyczące także kwestii templariuszy. Syntetyczny charakter miała rozprawa Jean-Marça Riviere'a, zamieszczona w zbiorze *Les sociétés secrètes initiatiques* (Paris 1979), w której autor nie tylko daje zarys dziejów templariuszy, lecz także wskazuje na ich związki z myślą ezoteryczną islamu[38]. Dla szerszego kręgu czytelników, ale na podstawie solidnej wiedzy, został napisany zarys Allaina Demergera, *Vie et mort de l'Ordre du Temple* (Paris 1985). Dużym osiągnięciem badawczym jest praca francuskiego historyka, pani Marion Melville zat. *La vie des Templiers* (1974) przekład polski (1991). Przedstawiła ona całość dziejów templariuszy, ze szczególnym uwzględnieniem struktury wewnętrznej, reguł zakonnych, organizacji życia codziennego i udziału zakonu w wojnach i życiu politycznym. Cztery końcowe rozdziały autorka poświęciła sprawie stopniowego upadku zakonu i kończącego go procesu.

Próbą zbilansowania stanu wiedzy na temat stosunku masoneria – templariusze podjął historyk francuski Daniel Ligou w pracy *La Franc-Maçonnerie et Revolution Française 1789–1799* (Paris 1989), którym poświęcił rozdział IX: *Dans la rue des Blancs Manteaux*, koncentrując swoją uwagę na legendzie templariuszowskiej, szczegółowo analizując wszystkie zarzuty i opinie krążące o templariuszach i ich rzekomej roli w masonerii. Odrzuca on całą antytemplariuszowską argumentację, wykazując brak dowodów rzeczowych[39].

Na zakończenie warto poczynić kilka uwag ogólniejszej natury, nasuwających się po szczegółowych rozważaniach. Wiedza o zakonie rycerskim templariuszy od samego początku została silnie obciążona ideologią konfliktu między władzą duchowną i świecką. Epoka Oświecenia przejęła wiele starych mitów i ideowych serwitutów, dołożyła też własne; jednocześnie przecież stworzyła podstawy krytycznego stosunku do templariuszy i ich roli dziejowej. Poważną rolę odegrała tu masoneria, która zwróciła uwagę opinii publicznej na zakony rycerskie, a zwłaszcza na zakon Rycerzy Świątyni. Stymulowała również badania i popularyzację wiedzy, ale nie ustrzegła się

pokusy posłużenia się legendą templariuszy. Trzeba jednak przyznać – wolnomularstwo potrafiło też samodzielnie uwolnić się od niej. Nie oznaczało to jednak końca legendy, którą podjęli z kolei przeciwnicy masonerii i wykorzystali na gruncie tzw. teorii spiskowej. Literackim pastiszem tej tendencji jest powieść Umberto Eco *Wahadło Foucaulta* (Warszawa 1993), w której teoria trwającego przez wiele stuleci spisku templariuszy przedstawiona została w literackiej formie w sposób doskonały i doprowadzona do absurdalnej postaci. Teorię spisku templariuszy coraz skuteczniej wypiera jednak bardzo żywotna i uodporniona na naukową krytykę teoria spisku żydowsko-masońskiego. W tym sensie nie ma ona przyszłości. Klęska jednej mitologii nie oznacza jednak faktu, że z obiegu wychodzą jej substraty ideologiczne. Czyżby istniało na nie trwałe zapotrzebowanie?

Przypisy

[1] Literatura przedmiotu dotycząca naszego tematu jest bogata, ograniczam się do przedstawienia najnowszych pozycji, ważnych dla omawianego zagadnienia, zob. A.S. Aliya, *The Crusade. Historiography. Bibliography*, London 1962; H.E. Mayer, *Bibliographie zur Geschichte der Kreuzzüge*, Hannover 1965; S. Runciman, *A History of the Crusades*, I–III, Cambridge 1950–1954, polski przekład: *Dzieje wypraw krzyżowych*, 1–3, Warszawa 1987; najnowszą próbę spojrzenia prezentuje para czeskich autorów: W. i M. Hrochowie, *Křizaci v Levante*, polski przekład: *W obronie grobu Chrystusa. Krzyżowcy w Lewancie*, Warszawa 1992, s. 214–255. Współczesną historiografię cechuje na ogół krytyczny lub co najmniej bardzo powściągliwy stosunek do zagadnienia wpływu krucjat na dzieje europejskie, choć takiego wpływu się zupełnie nie neguje.

[2] M. Melville, *Les debuts de l'Ordre du Temple*, [w:] *Die geistlichen Ritterorden Europas*, Sigmaringen 1950, s. 23–31.

[3] Wiele na jego temat zob. M. Melville, *Dzieje Templariuszy*, Warszawa 1991, s. 17, 21, 22, 36, 59, 66, 72, 74, 106–108 i n.

[4] *Die geistlichen Ritterorden*, op. cit. s. 23–26, zob. też A. Demurger, *Vie et mort de l'Ordre du Temple*, Paris 1985; B. Briais, M. Ruffieux, *Les Templiers*, Paris 1985, s. 46–47. Jak silne i żywotne musiały być plotki o skarbach templariuszy świadczy fakt, że w roku 1960 na zarządzenie francuskiego ministra André Malraux dokonano poszukiwań archeologicznych w ruinach zamku Gisors w Normandii, gdzie miały być ukryte skarby templariuszy. Wynik był negatywny.

[5] M. Melville, op. cit. s. 186–192.

[6] M. Melville, op. cit. s. 308.

[7] Proces templariuszy w wysokim stopniu absorbował współczesną opinię publiczną, został odnotowany w kronikach, w sposób na ogół nieprzychylny dla templariuszy; później pod wpływem nowszych badań i publikacji źródłowych (zob. np. Finke, *Acta Aragonensia*, Münster 1908) opinie na ten temat ulegały korzystniejszej dla zakonu ewolucji.

[8] Autor nie pominął również i ujemnych aspektów krucjat, jak np. pogromów ludności żydowskiej na trasach pochodu armii krzyżowych czy okrutnego traktowania ludności muzuł-

mańskiej. Uwagi o templariuszach (zob. vol. II, s. 335–342) są rzeczowe i obiektywne, ale o roli króla Filipa Pięknego w rozgromieniu zakonu autor francuski nie mówi ani słowa.

[9] J. Wojtowicz, *Die Tempeltraditionen in den Vorstellungen der Aufklärung*, [w:] *Die Ritterorden zwischen geistlicher und weltlicher Macht im Mittelalter*, Toruń 1990s. 162–163.

[10] P. Chevallier, *Histoire de la Franc-Maçonnerie française. La Maçonnerie École de l'Égalité 1725–1799*, Paris 1974, s. 19–24. Tekst przemówienia czy referatu Ramsay'a był przedrukowywany przez historyków, zob. np. L. Keller, *Die Tempelherren und die Freimaurer*, Berlin 1905, s. 24–29; także W. Begemann, *Die Tempelherren und die Freimaurer. Entgegnung auf die gleichnamige Schrift des Geheimen Archivraths Dr. Ludwig Keller*, Berlin 1906, s. 38–39.

[11] L. Keller, op. cit., s. 13–16.

[12] W. Begemann, op. cit., s. 48. Osoba i działalność Ramsay'a wzbudziła zainteresowanie historyków, zob. bibliografia w: L. Hammermeyer, *Zur Geschichte der europäischen Freimaurerei und der Geheimgesellschaften im 18. Jahrhundert*, [w:] *Beförderer der Aufklärung in Mittel- und Osteuropa. Freimaurer, Gesellschaften, Clubs*, red. E. Balazs, L. Hammermeyer, H. Wagner und J. Wojtowicz, Berlin 1979, s. 54; zob. też: Roberts, *The Mythology of the Secret Societies*, 1972, s. 50–54, 64, 67–68, 78, 109, 114; zob. też E. Lennhof, *Die Freimaurerei*, Wien–München 1981, s. 120, 122, 158.

[13] Bardzo wcześnie próbowano zewidencjonować ten ruch wydawniczy, jedną z najwcześniejszych prób jest dzieło Franza Paula von Smitmersa zat. *Literatur der geist- und weltlichen und Ritterorden überhaupt nebst seinen Besitzungen*, Amberg 1802, próba bibliografii mocno jeszcze niedoskonałej; gruntowne bibliografie przypadają na okres późniejszy, zob. np. G. Kloss, *Bibliographie der Freimaurerei und der mit ihr in Verbindung gesetzten geheimen Gesellschaften*, Frankfurt/Main 1844, reprint Graz 1970, dział Geschichtliches vom Tempelorden; bibliografię czasów najnowszych (1927–1965) zawiera bibliografia H. Leu, *Bibliographie des Tempelordens*, Bonn 1965.

[14] Jego postać i działalność opracowała Edith Rosenstrauch-Koenigsberg w książce zat. *Freimaurer, Illuminat, Weltbürger, Friedrich Münters Reisen und Briefe in ihren europäischen Bezügen*, Berlin 1984; zob. też. J. Wojtowicz, *Fryderyk Münter – duński podróżnik, wolnomularz i działacz Oświecenia. Szkic z dziejów komunikacji społecznej*, w: „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki", roczn. XXVIII, Warszawa 1983, s. 333–34, 336. F. Münter zostawił po sobie bogatą spuściznę rękopiśmienną, wydaną przez Ojwinda Andreasena w formie dziennika podróży 1772–87 (*Aus den Tagebüchern Münters. Wander- und Lehrjahre eines dänischen Gelehrten*, Teil 1. 1772–1785, Teil 2. 1785–1787) oraz dwa tomy korespondencji (*Aus dem Briefwechsel Friedrich Münters. Europäische Beziehungen eines dänischen Gelehrten 1780–1830*, Kopenhagen und Leipzig 1944).

[15] *Versuch über die Beschuldigungen, welche dem Tempelherrenorden gemacht worden und über dessen Geheimnisse nebst einem Anhange über das Entstehen der Freimaurergesellschaft*, von Friedrich Nicolai, Erster, Zweiter Teil, Berlin und Stettin 1782. Jest to poważna próba odmitologizowania genezy masonerii, podjęta z pozycji racjonalnego Oświecenia. Życie i działalność Nicolaiego gruntownie przedstawił H. Möller, *Aufklärung in Preussen. Der Verleger, Publizist und Geschichtsschreiber Friedrich Nicolai*, Berlin 1974, na temat stosunku do templariuszy zob. s. 428–430.

[16] F. Nicolai, *Versuch*, op. cit.

[17] Ibid.

[18] J.Ch. Maiers, *Versuch einer Geschichte der Kreuzzüge und ihrer Folgen*, Berlin 1781, s. 52–91.

[19] J.Ch. Maiers, *Versuch*, op. cit., s. 57, 59, 91.

[20] Legenda ta krążyła nie tylko w XVIII wieku, przeszła nawet do piśmiennictwa XIX wieku, zob. *Historya Zakonu Rycerskiego Templaryuszów od założenia do upadku* (od 1118 do 1314) *podług naylepszych źródeł pokrótce zebrana i krytycznie wyłożona przez A.J. Jurkowskiego*, Wilno 1845.

[21] A.J. Jurkowski, op. cit., s. 160–161, tekst „klątwy" cytuje też B. Briais i J. Ruffieux, *Les Templiers*, Paris 1785, s. 46–47: „Toi pape Clement et toi Philippe le Bel, je vous convoque tous les deux avant la fin de l'année devant le tribunal de Dieu...".

[22] Kloss, op. cit.

[23] R. le Forestier, *La Franc-Maçonnerie templiere et occultiste au XVIII^e et XIX^e siècles*, Paris 1970, s. 85–88.

[24] E. Lennhof, *Die Freimaurerei*, op. cit., s. 134; też R. le Forestier, op. cit., s. 235.

[25] E. Lennhof, op. cit., s. 121–122; W. Dotzauer, *Freimaurergesellschaften im Westen des Alten Reiches*, [w:] *Freimaurer und Geheimbünde im 18. Jahrhundert in Mitteleuropa*, hrsg. von H. Reinalter, Frankfurt am Main 1983, s. 142–148; L. Hass, *Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej w XVIII i XIX wieku*, Wrocław–Łódź 1982, s. 94–95.

[26] L. Hass, op. cit., s. 95. Jest to sformułowanie niezupełnie trafne; niezbyt fortunne wydaje się określenie oddziaływań ideologicznych i organizacyjnych wolnomularstwa niemieckiego jako „kolonizacji".

[27] R. le Forestier, op. cit., s. 64–67.

[28] G.A. Schiffmann, *Die Entstehung der Rittergrade in der Freimaurerei um die Mitte des XVIII Jahrhunderts*, Leipzig 1881. Autor ten posłużył się dokumentem zredagowanym w złej francuszczyźnie, który 40 wierszy poświęca historii powstania, rozwoju i upadku templariuszy, a następnie przechodzi do tzw. historii legendarnej, będącej mieszaniną faktów historycznych, fantastycznych zmyśleń i wszelkich dowolności. Schiffmann głęboko wierzył w ciągłość istnienia masonerii templariuszowskiej i jej dziejową misję.

[29] Teza ta stanowiła jeden z koronnych argumentów publicystyki antyrewolucyjnej i antymasońskiej; zob. np. *Histoire de la Conjuration de Louis-Philippe Joseph d'Orleans, surnommé Égalité*, Paris 1796, t. I–III. Autor ten próbuje zinterpretować stopień szkocki Kadosz jako aktualne zobowiązanie masona do zemsty na królach francuskich, zob. t. I, s. 54-64. Interpretacja taka jest zupełnie dowolna, lecz ze względu na to, że przynosi tzw. „proste rozwiązania" okazała się niezmiernie nośna.

[30] Doskonałe omówienie tego tematu przynosi praca D. Ligou, *Franc-Maçonnerie et Revolution Française 1789–1799*, Paris 1989, s. 228–229, 230, 235; zob. też J. Rogalla von Bieberstein, *Die These von der freimaurerischen Verschwörung*, [w:] *Freimaurer und Geheimbünde*, op. cit., s. 92–93; ostatnio o teorii spiskowej zob. S. Schaeper-Wimmer, *Augustin Barruel S.J. (1741–1820)*, Frankfurt) Main–Bern–New York 1985, s. 220–226.

[31] Tezę tę lansowały przede wszystkim środowiska protestanckie, które dopatrywały się w XVIII wieku jakichś dużych postępów katolicyzmu i były nimi zaniepokojone. Niepokój ten wyraźny był np. w Berlinie, w środowiskach miejscowych elit oświeceniowych, związanych z „Berlinische Monatsschrift". Nosicielem tezy o „niebezpieczeństwie jezuickim" był m.in. Plessing, zob. „Berlinische Monatsschrift", 1783, Leipzig 1986, s. 412–414, ale trzeba zaznaczyć, że zaniepokojenie rzekomym spiskiem istniało też w niektórych środowiskach katolickich, zob. J. Tazbir, *Protokoły Mędrców Syjonu. Autentyk czy falsyfikat*, Warszawa 1992, s. 12–16.

[32] L. Hammermeyer, *La crise de la Franc-Maçonnerie européene et le convent de Wilhelmsbad (1782)*, „Dix Huitieme Siècle. La Franc-Maçonnerie", nr 19, 1987, s. 73–75,

84–85, 95, przynosi najnowszy stan wiedzy w tym zakresie; z dawniejszych zob. W. Mensing, *Der Freimaurer-Konvent von Wilhelmsbad vom 17.7. zum 1.9.1782 am Vorabend der französischen Revolution*, Bamberg 1974.

[33] D. Ligou, op. cit.

[34] G. Kozielek, *Friedrich Ludwig Zacharias Werner, Sein Weg zur Romantik*, Wrocław 1963: „Er war Aufklärer und Romantiker, Rationalist und Mystiker, Protestant und Katholik, Freimaurer und Weltpriester" (Vorwort); zob. też F.Z. Werner, *Die Söhne des Thals. Ein dramatisches Gedicht*, 2. Auflage, Berlin 1807. Werner był też autorem rozprawy *Über die Entstehung und die Folgen der Kreuzzüge*. Był więc dobrze przygotowany do podejmowania problematyki templariuszowskiej.

[35] W.F. Wilcke, *Geschichte des Ordens der Tempelherren nebst Bericht über seine Beziehungen zu den Freimaurern und der neuen Templer*, Halle 1860, s. 355.

[36] W. Begemann, *Die Tempelherren*, op. cit.

[37] Zob. „Annales Historiques de la Revolution Française", 1969, nr 197; *Beförderе der Aufklärung in Mittel- und Osteuropa, Freimaurer, Gesellschaften, Clubs*, hrrs. von E.H. Balzas [i inni] Berlin 1979.

[38] J.M. Riviere, *Der Orden der Tempelherren*, [w:] *Die grossen Geheimbünde. Panther- und Löwenmenschen. Wodu. Freimaurer. Rosenkreuzer-Templer. Boxer. Drusen. Alauiten*, Wiesbaden 1975, s. 291 in.

[39] D. Ligou, *Franc-Maçonnerie et Revolution Française 1789–1799*, Paris 1989: „De tout cela nous n'avons aucune preuve serieuse...", s. 221

Ludwik Hass (Warszawa)

W UJARZMIONEJ STOLICY – BEZ LOŻY (1831–1905)

Pod rządami Iwana Paskiewicza

Po dwudniowej bitwie warszawskiej w dniach 6 i 7 września 1831 r., w nocy oddziały wojska polskiego – na rozkaz naczelnego wodza powstania, gen. Kazimierza Małachowskiego – opuściły stolicę Królestwa Polskiego, wycofując się w kierunku północno-zachodnim. Kilka godzin później, w czwartkowe przedpołudnie 8 września – jak następnego dnia informowała mieszkańców jedyna wydana miejscowa gazeta, jednostronicowy „Dziennik Powszechny" – „wojsko Cesarsko-Rosyjskie wskutek konwencji zawartej z władzą wyższą wkroczyło do Warszawy. Prezydent miasta [Jakub Łaszczyński] wraz z Prezesem i Deputacją Rady Municypalnej przyjmowali J.C.M. W[ielkiego] Xięcia Michała w rogatce Jerozolimskiej i ofiarowali mu chleb z solą, co Jego Cesarska Mość przyjęła bardzo uprzejmie". Witającym prezesem, piastującym zresztą ową godność dopiero od 24 sierpnia (poprzednio kolejno członek i wiceprezes Rady) był Ludwik Osiński, jeden z przeciwników wygasającego powstania, poeta, dramatopisarz i krytyk literacki, ponadto dyrektor Teatru Wielkiego oraz profesor Królewskiego Uniwersytetu Warszawskiego. Osiński miał za sobą ćwierćwiekowy staż w „sztuce królewskiej", zaś w latach 1815–1820 nawet pełnił wysoką i odpowiedzialną funkcję wielkiego mówcy Wielkiego Wschodu Polskiego, który został rozwiązany – wraz z podległymi placówkami – 25 września 1821 r. postanowieniem namiestnika Królestwa, Józefa Zajączka, zatwierdzonym następnie przez króla i cesarza Aleksandra I. Tenże Osiński siedem miesięcy wcześniej, 5 lutego 1831 r., wraz z czterema innymi adeptami, „jako Deputacja wyznaczona przez znaczną liczbę obywateli pragnących wznowić dawną Instytucję Wolnego Mularstwa tak użyteczną z celów swoich, a w obecnym czasie mogącą się wiele przyczynić do powszechnego dobra", zwrócił się do Rady Municypalnej z petycją, w której prosił o udostępnienie pomieszczeń mającej powstać loży oraz wydanie dziesięć lat wcześniej skonfiskowanych dokumentów i utensyliów obrzędowych[1]. W dniu, w którym wojska carskie zajmowały miasto, wydał w imieniu Rady odezwę do jego mieszkańców. Zawiadamiał ich, że Rada „jak ma sobie za obowiązek zaspokoić wszelką troskliwość obywateli co do bezpieczeństwa osób i majątków, tak pewną jest razem, iż wszyscy mieszkańcy zachowają się jak najprzyzwoiciej!"[2].

Jeszcze kilkanaście dni później, 20 września, profesorowi Uniwersytetu, ekonomiście Fryderykowi Skarbkowi, po pierwszej przespanej po powrocie do Warszawy nocy, utkwił w pamięci poranny widok miasta: „Po wszystkich placach biwaki i placówki, dopalające się nocne ogniska; słomą, sianem

i drzewem zajęte place, a pomiędzy tym wszystkim żołnierze, konie, armaty i broń w kozły ustawiona. [...] a wśród tego wszystkiego dywizjon żandarmów postępujący z wolna w wojennym szyku, z muzyką pułkową na czele, która jakby na urągowisko rzewną naszą piosenkę «Jeszcze Polska nie zginęła» przygrywała!"[3]. Działo się tak, gdyż niezbyt daleko znajdowały się wciąż oddziały powstańczej armii. Jednakże pod naporem wojsk carskich 8 października przekroczyły one koło Brodnicy granicę pruską, po czym zostały rozbrojone, a w maju 1832 r. przebrzmiały ostatnie wystrzały insurgentów tułających się po puszczach i zaściankach litewskich. Teraz na znajdujących się pod panowaniem carskim ziemiach polskich i w ich znów, jak po powstaniu kościuszkowskim i III rozbiorze, wyludnionej stolicy (liczba jej mieszkańców spadła, według szacunkowych danych, z 140 tys. w 1829 r. do 123 tys. w trzy lata później) życie zaczęło się normalizować. Na tyle oczywiście, na ile było to możliwe w warunkach policyjno-represyjnych rządów Mikołaja I i obowiązującego w Królestwie do 1856 r. stanu wojennego. Na Zamku Królewskim znów rezydował namiestnik; był nim feldmarszałek Iwan Paskiewicz. Nosił tytuł księcia warszawskiego, nadany mu za zajęcie Warszawy. Biura namiestnika, znajdowały się w sąsiednim Pałacu pod Blachą i w Pałacu Prymasowskim; opodal zaś, w pałacu Namiestnikowskim, nadal zbierała się Rada Administracyjna. Podobnie w swych dawnych siedzibach czynne były komisje rządowe, odpowiedniki ministerstw, w składzie osobowym w zasadzie polskie. Tyle tylko zmieniło się, że nie obowiązywała konstytucja i nie było już Sejmu. Za to w historycznym pałacu Brühlowskim urzędował wojenny gubernator, pierwsza po namiestniku figura w kraju.

W tej atmosferze nawet i myśleć nie było można o legalnym wznowieniu wolnomularstwa, zabronionego w latach władzy nieporównanie bardziej liberalnej. Adepci symbolicznej kielni i takiegoż młotka, zamieszkali w Królestwie oraz na ziemiach litewsko-białoruskich i ukraińskich byłej Rzeczypospolitej szlacheckiej, ludzie co najmniej zbliżający się czterdziestki, z reguły jednak sporo nawet starsi, dzielili teraz los zbiorowości szerszej, której częścią byli – warstwy oświeconej[4]. Niektórzy więc – jak sygnatariusz petycji z 5 lutego 1831 r., poseł częstochowski Kantorbery Tymowski, czy też dostojnicy Wielkiego Wschodu ostatnich jego kadencji, jak Ludwik Plater, Bogumił Mirski, ks. Wincenty Krasiński – wraz z tysiącami żołnierzy i oficerów powstania, czy to w ich szeregach, czy w pojedynkę, udali się w tułaczkę na Zachód, przede wszystkim do Francji, stając się częścią Wielkiej Emigracji. Inni nieco później uchodzili potajemnie ze swoich domostw, dołączając do niej. W kraju Wielkiej Rewolucji osiadły najbardziej ważkie i twórcze grupy polskiej warstwy oświeconej. Toteż już niebawem nadsekwańska stolica stała się nie tylko siedzibą wielu instytucji i organizacji tego uchodźstwa, ale i głównym ośrodkiem polskiego życia intelektualnego, miejscem zamieszkania luminarzy polskiej myśli. Również wolnomularstwo polskie, do 1821 r. najliczniejsze, względnie masowe, świeckie dobrowolne



Ludwik Osiński (1775–1838) w stroju masońskim. Portret A. Brodowskiego, Muzeum Narodowe w Warszawie, Fot. „Ars Regia".

stowarzyszenie warstwy oświeconej, faktycznie przeniosło się – już nie jako struktura organizacyjna lecz ruch ideowy – tam, gdzie znajdował się teraz punkt ciężkości jego bazy rekrutacyjnej. W mieszczańskiej monarchii Ludwika Filipa od pierwszych niemal dni pobytu emigracyjnego inicjowano emigrantów do lóż, zarówno do trzech krótkotrwałych polskich, jak i do francuskich[5]. Stosunkowo nieliczni adepci „sztuki królewskiej" znaleźli się wśród tych, którzy skuci łańcuchami pieszo powędrowali na Sybir.

Najliczniejsza natomiast grupa „wtajemniczonych" pozostała w kraju; w ich liczbie większość żyjących dostojników Wielkiego Wschodu Polskiego i Najwyższej Kapituły, owych dwu naczelnych ośrodków kierowniczych całej krajowej – istniejącej do jesieni 1821 r. – złożonej, wielostopniowej struktury organizacyjnej wolnomularstwa, obejmującej prócz Królestwa ziemie litewsko-białoruskie, część ukraińskich i Kraków. Ludzie, o których mowa, raczej lepiej niż przeciętnie sytuowani, należeli do klasy panującej lub grup z nią blisko związanych. Teraz starzeli się, a pozbawieni radykalizujące oddziaływującego dopływu młodego narybku, którego już od „kasaty" w 1821 r. nie było, gdyż być nie mogło, stopniowo przesuwali się duchowo i politycznie na prawo, ku umiarkowaniu. Ku kompromisom skłaniali się na ogół już dawniej, jeszcze w latach dwudziestych, niezależnie nawet od postaw, jakie zajmowali w sporach, które u progu tej dekady wstrząsały Wielkim Wschodem i jego placówkami, oraz od ówcześnie dzielących ich różnic polityczno-społecznych. Wszak umiar był treścią polityczną i społeczną owej „sielskości", programu nie tylko literackiego, który teoretycznie i metodologicznie podbudował nie kto inny, jak poeta Kazimierz Brodziński, jeden z przywódców opozycyjnej wobec krajowego kierownictwa wolnomularskiego większości. Już wtedy doszli do konkluzji, jaką w scenie salonu warszawskiego części III *Dziadów* Adam Mickiewicz ironicznie włożył w usta łatwo dającego się personalnie odcyfrować Literata IV:

> Nasz naród się prostotą, gościnnością chlubi,
> Nasz naród scen okropnych, gwałtownych nie lubi; –
> Śpiewać, na przykład, wiejskich chłopców zalecanki,
> Trzody, cienie – Sławianie, my lubim sielanki[6].

Teraz, gdy sielanki nie można było wprowadzić w życie, pozostawało im użalanie się, że powstanie było niepotrzebne, gdyż uniemożliwiło ją. Jedni więc – jak inny sygnatariusz lutowej petycji do do Rady Municypalnej, ostatnio zaś powstańczy komisarz rządowy województwa płockiego, Bruno Kiciński – wycofywali się do swoich dóbr, podczas gdy Kajetan Koźmian, nadal szlifował klasycystyczne wersy poematu *Ziemiaństwo*, zachwalającego ową sielskość. Inni starali sie przystosować do zmienionej rzeczywistości i znaleźli sobie w niej miejsce. Ludwik Osiński po zamknięciu zarządzeniem carskim 22 października 1831 r. Uniwersytetu, podobnie jak i pozostałych szkół wyższych w Królestwie, nadal – aczkolwiek już raczej formalnie tylko



Gen. Józef Zajączek (1725–1826). Rys. M. Stachowicza, Gabinet Rycin BUW.



Józef Elsner (1769–1859). Litografia M. Fajansa, Gabinet Rycin BUW.

– dyrektorował w Teatrze Polskim; później, około 1833 r. został mianowany referendarzem Rady Stanu, następnie członkiem Rady Wychowania Publicznego w Królestwie Polskim. Współsygnatariusz petycji lutowej, aktor, dramatopisarz i dziennikarz Ludwik Adam Dmuszewski, który natychmiast po wybuchu powstania nie tylko publicznie demonstrował swoje dlań poparcie, lecz w takim duchu również kierował Teatrem Narodowym, teraz „jako człowiek gruntownie znający czas, w którym żył, i ludzi, z którymi obcował"[7] dbał, by w redagowanym i wydawanym przez siebie od 1822 r. „Kurierze Warszawskim" niczego nie krytykować i nikomu nie narażać się. Toteż w 1836 r. zdołał nabyć za 260 tys. złotych polskich piękny majątek ziemski, Dobrzyniec Mały w okolicach Mińska Mazowieckiego.

Z grona wolnomularzy-wykładowców uniwersyteckich, oprócz wspomnianego już Ludwika Osińskiego, np. historyk i filolog Feliks Jan Bentkowski, w ciągu ostatnich 10 lat istnienia uczelni dziekan Wydziału Sztuk Pięknych i Nauk, po przejściu w 1831 r. na emeryturę był honorowym sędzią pokoju, po czym od 1837 r. do śmierci w 1852 r. kierował Archiwum Głównym Królestwa Polskiego. Z kolei prawnik Aleksander Engelke został z czasem prezesem generalnego konsystorza wyznań ewangelickich i z tego tytułu był u schyłku życia – w latach 1837–1839 – członkiem Rady Wychowania Publicznego, podczas gdy Kazimierz Brodziński – w latach 1822–1831 profesor historii krytyki i literatury polskiej – redagował nowy rocznik „Jutrzenka" na rok 1834 oraz od tego roku ukazujący się, ideowo i estetycznie eklektyczny a politycznie bezbarwny tygodnik ilustrowany „Magazyn Powszechny". Nauczający astronomii Franciszek Serafin Armiński pozostał do śmierci w 1848 r. dyrektorem Obserwatorium Astronomicznego. Podobne były popowstaniowe drogi życiowe adeptów kielni i młotka ze środowiska artystycznego. Do szpiku kości spolonizowany kompozytor i pedagog Józef Antoni Franciszek Elsner, ongiś jeden z przywódców opozycji w Wielkim Wschodzie, po zamknięciu w 1831 r. – wraz z pozostałymi szkołami wyższymi – Szkoły Głównej Muzyki, udzielał prywatnych lekcji muzyki, zaś od 1835 r. wykładał w utworzonej wtedy przy Teatrze Wielkim trzyletniej Szkole Śpiewu. Uczył również w Instytucie Guwernantek, uczestniczył też w rozmaitych komisjach egzaminacyjnych, dyrygował muzyką religijną w kościołach, udzielał się w rozmaitych pracach społecznych i charytatywnych. Nadal też komponował. Swój najwybitniejszy utwór, ukończone w 1837 r. oratorium pasyjne *Męka Pana Naszego Jezusa Chrystusa*, zdecydował się – za namową przyjaciół – ofiarować Mikołajowi I i w tym celu w maju 1839 r. pojechał do Petersburga, gdzie przebywał 4 miesiące i zetknął się z tamtejszym środowiskiem muzycznym. Współzawodniczący poprzednio z Elsnerem w Teatrze Narodowym kompozytor Karol Kazimierz Kurpiński, nie mianowany wódz muzyczny powstania, m.in. autor muzyki do związanej z nim porywającej *Warszawianki* Casimira Delavigne'a, pozostał na zajmowanym przez siebie od 1824 r. stanowisku



Karol Kurpiński (1785–1857). Akwarela, malarz nieznany, ze zbiorów prywatnych.



Ignacy Werowski (1783–1891), aktor Teatru Narodowego, bibliofil, czł. loży „Świątynia Izis". Litografia J. Głowackiego; Gabinet Rycin UW.

dyrektora opery w tymże teatrze. Na inauguracyjnym przedstawieniu 24 lutego 1833 r. w nowym gmachu teatru dyrygował operą Gioacchino Antonio Rossiniego *Cyrulik Sewilski*, do 1840 r. był też dyrektorem założonej przez siebie wspomnianej Szkoły Śpiewu.

Spośród członków dwu ostatnich kadencji (1820–1821) Wielkiego Wschodu Polskiego – zatem w okresie wybitnie prorządowym – ongiś protegowany przez Nikołaja Nowosilcowa Aleksander Graybner został w 1837 r. prezydentem Warszawy, zaś generał Franciszek Ksawery Kossecki, który miesiące powstania przeżył w Petersburgu, wysokim dostojnikiem państwowym. Otrzymał 27 marca 1832 r. nominację na dyrektora Komisji Rządowej Sprawiedliwości, a 7 maja tegoż roku ponadto na prezesa Komisji Emerytalnej. W trzy lata później, odszedł na emeryturę, zachowując dożywotnio „w nagrodę wiernej służby" całkowitą pensję i prawo noszenia munduru generalskiego. Spokojnie i zamożnie żył również dawny mecenas Stanisław Kostka Nowakowski, właściciel wspaniale przez siebie odrestaurowaego pałacu Daniłowiczów oraz dóbr w Biłgorajskiem. W testamencie z 1841 r. majątek swój ocenił na 1300 tys. złp. Z pełniących ongiś rozmaite funkcje w lożach stołecznych dwóch braci Lubowidzkich, starszy, Józef Gabriel – przed wybuchem powstania wiceprezes Banku Polskiego i marszałek Sejmu, zaś na przełomie 1830–1831 r. podejrzany o udział w wykradzeniu ze szpitala wojskowego swego posądzonego o szpiegostwo brata, Mateusza – został tuż po upadku powstania mianowany prezesem Banku Polskiego. Był też udziałowcem wielu powiązanych z tym bankiem spółek akcyjnych. Młodszy o rok Mateusz Eustachy Michał, ów zbiegły przedpowstaniowy wiceprezydent miasta i szef policji municypalnej, po upadku powstania powrócił z Górnego Śląska do Warszawy. Tu został dyrektorem Wydziału Przemysłu i Handlu Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych, Duchownych i Oświecenia Publicznego[8].

Wszyscy ci i podobni adepci, ludzie, którzy znaleźli sobie takie czy inne miejsce w popowstaniowej rzeczywistości, nie myśleli o wznowieniu ruchu lożowego, zwłaszcza że mogło się to dokonać jedynie nielegalnie, w postaci stowarzyszenia podziemnego. Zarówno bowiem w Królestwie Polskim jak w Cesarstwie Rosyjskim pozostały w mocy – i to do upadku monarchii Romanowów w 1917 r. – zarządzenia z lat 1821–1822 i 1826 r. kładące kres legalnemu istnieniu placówek „sztuki królewskiej". Na przeszkodzie stała też, obok legalizmu czy lojalizmu, wzmagająca się religijność nawet wybitnych kiedyś i aktywnych uczestników ruchu. Wszak od upadku Napoleona powtarzały się wystąpienia papieskie przeciwko wolnomularstwu. Prócz antychrześcijańskości przypisywały mu przywódczą rolę we wszelkiego rodzaju rewolucyjnych konspiracjach, co wczorajszych adeptów dodatkowo immunizowało przeciwko myśli o restytucji lóż. Jeśli przypływ religijności stapiał się u Kazimierza Brodzińskiego z hasłami przetrwania narodowego, to już u dawnego wileńskiego działacza młodzieżowego, zarazem autora

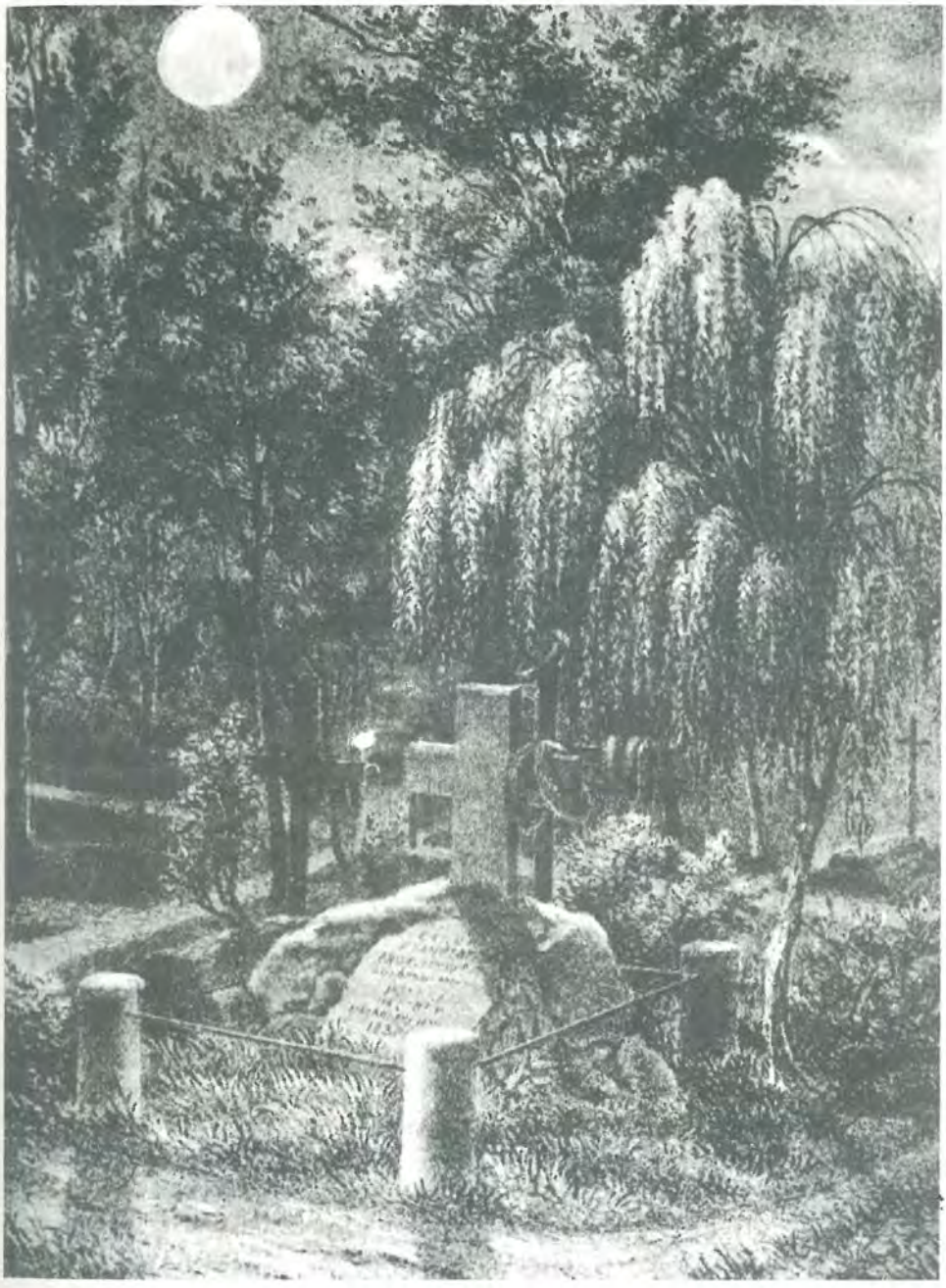


Ludwik Adam Dmuszewski (1777–1897) jako Ferdynand w „Cydzie". Popularny warszawski aktor i reżyser, drugi – obok Osińskiego – dyrektor Teatru Narodowego, filantrop, czł. loży „Zum goldenen Leuchter". Akwarela A. Orłowskiego, Muzeum Teatru w Warszawie.

i deklamatora okolicznościowej poezji wolnomularskiej, Tomasza Zana, przybrał kształt dewocji pokroju staropolskiego. Kiedy po zwolnieniu z dożywotniego zesłania w Orenburgu, w 1841 r. powrócił na Litwę, brał udział w rekolekcjach i uroczystościach parafialnych, odwiedzał cudowne obrazy i jeździł na odpusty. Nie tak dalece posuwający się w powrocie do religijności rówieśnik i ziomek Zana, pisarz Ignacy Chodźko, z biegiem lat z dawnego „Wirszajtosa" z Towarzystwa Szubrawców i rzecznika uwłaszczania chłopów przeobraził się w sztandarowego apologetę tradycji szlacheckiej i lojalistę. Odpowiednio też dochodził w latach pięćdziesiątych do konkluzji, iż ruch „sztuki królewskiej", z którym dawnych związków nie ukrywał, „przeżył swój wiek i ważność". Chodźko, ongiś członek lóż w Mińsku i Wilnie, uważał „żeśmy już przeszli przez tę zabawkę, która jednak po całej Europie jeszcze się rozwleka i w poważne szaty martwy szkielet ubiera". Przyczynę tej dezaktualizacji upatrywał w tym, „że to arkanum mądrości i szczęścia dla ludzi, jakoby jedynie w łonie zakonu tego pielęgnowane [...] przez wielką liczbę samychże adeptów dojrzeć się nie mogące światło, mające kiedyś w jedno braterskie ogniwo zespolić cały ród ludzki [...] jednak daleko jaśniej bije i rozpromienia z ołtarzy chrześcijańskich, niżeli z symbolicznego kościoła Salomona"[9].

Innych ludzi zdobnego fartuszka mniej może krępowały względy religijne czy światopoglądowe, za to przeszkodą w podjęciu inicjatywy stawały się okoliczności natury osobistej, najczęściej przeplatające się z tak czy inaczej ograniczoną swobodą ruchów. Mistrz obrzędów Wielkiego Wschodu w latach 1819–1820, zarazem jeden z najwybitniejszych rzeczników opozycji w nim, Aleksander Chodkiewicz, po przedpowstaniowych jeszcze perypetiach więziennych w związku z podejrzeniami o kontakty z dekabrystami (poprzez Towarzystwo Patriotyczne) i pozostawaniu pod nadzorem policyjnym w Żytomierzu, powrócił do Warszawy . W Młynowie, gdzie znów zamieszkał, szukał w pracy naukowej zapomnienia, czy ucieczki od kłopotów materialnych oraz troski o synów, którzy uczestniczyli w powstaniu. Dołączyła się do tego ciężka choroba. Starszy od niego o lat sześć (ur. 1770), a jeszcze bardziej stażem wolnomularskim, napoleoński generał brygady, następnie senator-kasztelan Stanisław Małachowski, dopuszczony ongiś do najwyższego, siódmego stopnia wtajemniczenia i do Najwyższej Kapituły, a w minionych sporach w Wielkim Wschodzie znajdujący się po drugiej stronie barykady aniżeli Chodkiewicz, już od sierpnia 1831 r. przebywał w Krakowie. Po amnestii carskiej osiadł w swoich Końskich i – daleki teraz od wszelkiej polityki – swej dawnej postawie światopoglądowej dawał wyraz szerząc oświatę w całej okolicy. Na rozbudowę sieci szkolnej przeznaczał własne środki w postaci pieniędzy, porad i budynków.

Znacznie młodszy od tamtych (ur. 1789) inny senator-kasztelan, Leon Dembowski, uniknął wprawdzie sądowej represji za poważną przecież rolę w powstaniu – był wtedy kolejno członkiem Rady Administracyjnej i Rządu



Cmentarz Powązkowski. Nagrobek Józefa Franciszka Królikowskiego (1781–1839), literata i językoznawcy, czł. loży „Świątynia Jedności". Rys. A. Matuszkiewicza; ze zbiorów prywatnych.

Tymczasowego – lecz jako niewątpliwy rebeliant pozostawał pod stałym dozorem policyjnym, zarówno w swoim majątku Klementowice (pod Puławami), jak i od 1836 r. w Warszawie. W 1846 r., w związku z rewolucyjną działalnością syna, Edwarda, od poglądów którego był przecież daleki, nadzór ów został zaostrzony. Przejściowo odebrano Leonowi nawet dochody z majątku. W pięknej bibliotece, – był zamiłowanym bibliofilem – jaką gromadził w Klementowicach, znajdowały się cenne dokumenty i inne materiały wolnomularskie. Udostępniał je interesującym się tą problematyką. W czasach mikołajowskich, kiedy jakakolwiek wzmianka o ruchu „sztuki królewskiej" nie mogła przedostać się przez sito cenzury, takie postępowanie wydaje się świadczyć, że „sztuka" nie stała się dlań obca i że dbał, by pamięć o niej nie zaginęła. Podobnymi motywami mógł się kierować rówieśnik kasztelana, a w latach 1832–1839 wychowawca „czerwonego kasztelanica", Adrian Krzyżanowski (ur. 1788), gdy w maju 1834 r. skopiował w Klementowicach cztery obszerne teksty, dotyczące dziejów mitycznego wolnomularstwa templariuszowskiego, rzekomego poprzednika systemu Ścisłej Obserwy. Krzyżanowski, inicjowany jeszcze w 1816 r. w płockiej loży „zum Dreieck", wówczas nauczyciel matematyki w Szkole Departamentowej w Płocku, później stypendysta rządowy w Paryżu, wreszcie profesor mechaniki analitycznej i algebry wyższej Uniwersytetu Warszawskiego, teraz się utrzymywał z lekcji prywatnych i tłumaczeń z języków obcych[10]. Dawał publicznie, w druku, wyraz swoim poglądom liberalnym, występując jako sympatyk arian, zwolennik tolerancji religijnej, uwłaszczenia chłopów a przeciwnik jezuitów. On też pierwszy w języku polskim zreferował w 1842 r. poglądy Augusta Comte'a i w dużym stopniu opowiedział się za nimi. Nie był chyba jedynym, który dochowywał wierności zabronionej organizacji i jej ideologii, niegłośno dawając temu wyraz[11]. Wielu z pietyzmem przechowywało swoje dyplomy i oznaki lożowe, fartuszki i szarfy, materialne wspomnienie lepszych czasów, gdy myśleli o sprawach wzniosłych. Nie miało to przecież żadnych, a przynajmniej poważniejszych konsekwencji.

W Warszawie już po „kasacie" 1821 r. czołówkę warstwy oświeconej, zatem ową zbiorowość, z której rekrutowali się ideowi i organizacyjni przywódcy ruchu symbolicznej kielni i takiegoż młotka, mocno absorbowała ogólna sytuacja kraju, zaś po klęsce powstania najaktywniejsza część warstwy opuściła miasto. Toteż ani po 1821 r. ani tym bardziej po 1831 r. nie wznowiła działalności – oczywiście już konspiracyjnie – żadna z dotychczasowych lóż wolnomularskich, nie powstała też jakakolwiek nowa. Natomiast na ziemiach litewsko-białoruskich i ukraińskich napięcie polityczne było w trzeciej dekadzie XIX w. słabsze, zaś straty popowstaniowe w warstwie oświeconej nieporównanie mniejsze. Dlatego w kilku miastach na tamtych terenach, „po kasacie", która tu nastąpiła w 1822 r., niektóre placówki „sztuki królewskiej" niebawem wznowiły działalność i oznaki życia – co prawda nader słabe – dawały w ciągu następnych dziesięcioleci[12].

Niewykluczone, że jednostki spośród starej daty stołecznych adeptów przyłączały się do niektórych z tych lóż, nawet – być może – zjednywały dla nich narybek z młodszego pokolenia. Tak więc – podobno – około 1833 r. grono zamieszkałych w Warszawie ziemian z Litwy należało do tajnej loży „Doskonałej Tajemnicy" w Wilnie. Niejaki Władysław Stroynowski piastował w niej godność przysposobiciela. Około 1837 r. doprowadzić miał do inicjacji swego przyjaciela, młodego arystokraty ze Żmudzi, Adama Aleksandra Atanazego Ronikiera, który w 1833 r. osiadł na dłużej w stolicy i zaczął gospodarzyć na ojcowskim, ówcześnie podstołecznym, folwarczku Rozbrat[13]. Dziadek Adama, Michał Aleksander Ronikier, był warszawskim wolnomularzem w drugiej połowie lat sześćdziesiątych XVIII w. Wnukowi atmosfera wileńskiej placówki podobno niezbyt odpowiadała i prawie nie angażował się w jej działalność, miał bowiem ciągoty okultystyczne[14]. Przypuszczać też można, że w owej loży wileńskiej i jej grupie warszawskiej – podobnie jak w analogicznych ówczesnych placówkach na terenach etnicznie rosyjskich[15] – przeważały przybierające na sile w środowiskach zamożnej szlachty polskiej, zwłaszcza na „ziemiach zabranych", postawy ziemiańsko-zachowawcze. Dlatego też „sztuka królewska" była tu traktowana w duchu jej konserwatywnego nurtu z czasów Aleksandra I. Zgodnie ze wskazaną szerszą ewolucją, loża coraz bardziej zamykała się przed procesami społecznej modernizacji, a więc przed tym, z czego w ogóle wolnomularstwo wyrosło. W rezultacie odrywała się od problemów, którymi żył kraj, a koncentrowała się na abstrakcyjnie pojmowanej etyce i problematyce samodoskonalenia adeptów. Brak centralnych instancji krajowych ruchu i tym samym regularnych stosunków z placówkami zagranicznymi, spychał ruch w polskiej i spolonizowanej części państwa carów na pozycję w sobie zamkniętej sekty, ze wszystkimi właściwymi temu zjawisku cechami. Postawa dumnej izolacji w istocie była przejawem bezsiły. Dochodziła w niej do głosu rownież dezaprobata ze strony apologetów tradycji szlacheckiej dla kierunku, w jakim w dziesięcioleciach poprzedzających Wiosnę Ludów ewoluował świat, a wraz z nim znaczna część lóż zachodnioeuropejskich. Wszak, gdy one wychodziły naprzeciw zagadnieniom współczesności, tu – analogicznie jak w rosyjskich placówkach „sztuki królewskiej" – odwracano się od nich. Toteż, podobnie jak rosyjskie, loża wileńsko-warszawska nie tylko że nie odgrywała jakiejkolwiek roli w życiu kraju, ale też traciła atrakcyjność w oczach wchodzących w życie publiczne pokoleń, w rezultacie zamierała. Wszystko co było młodsze i bardziej ruchliwe, nawet w środowisku zmiemiańskim, szukało dla swych aspiracji i ambicji ujścia w innych formacjach życia społecznego.

Nie wykluczone, a raczej prawdopodobne, że w Warszawie lat trzydziestych i następnych krócej czy dłużej przebywali obcokrajowcy, należący u siebie w ojczyźnie do wolnomularstwa. Lecz tu, w kontaktach z miejscowym społeczeństwem, jeśli nawet w wyjątkowych przypadkach przy-

znawali się do tego, nie podejmowali – sądząc z braku o tym wzmianek – działań mających na celu przeszczepienie swojej organizacji nad Wisłę. O stolicę ocierali się też przenikający z Zachodu od jesieni 1832 r. do Królestwa i na ziemie zabrane tajni emisariusze organizacji emigracyjnych, którzy mieli za zadanie stworzyć tu sieć konspiracyjną, mogącą w odpowiednim momencie stać się zalążkiem rewolucyjnej administracji i powstańczej armii. Wśród tych – jak ich zwała carska policja – agentów, ludzi znacznie młodszych od żyjących w kraju starej daty wolnomularzy, nie brak było i przyjętych do „sztuki królewskiej" na obczyźnie, przeważnie we Francji.

Ludzie ci, kiedy w kraju jeszcze czynne były loże, na ogół nie mogli zostać do nich przyjęci, ze względu na swój młody wiek. Na Zachodzie zaś zetknęli się z ruchem na ogół jakościowo innym aniżeli ów rozwiązany administracyjnie w Polsce. Tamtejsze loże zdążyły nasiąknąć liberalizmem, który w latach Restauracji był sztandarem czy bojowym zawołaniem wszystkich prawie sił dążących do zmiany wytworzonych przez Kongres Wiedeński stosunków i towarzyszącej im atmosfery społecznej i politycznej. Wolnomularstwo to przeszło przeważnie przez szkołę konspiracji węglarskich i im podobnych. Dzięki temu doświadczeniu zdołało w latach dwudziestych oprzeć się atakowi przeróżnych sił wstecznych. Stopniowo demokratyzował się również jego skład osobowy. Ubywało arystokratów, ich miejsce zajmowali światli przedstawiciele radykalnie usposobionego drobnomieszczaństwa. Mniej zachowawcze odłamy „sztuki królewskiej", wyprzedzając wielu mężów stanu, jeszcze w epoce Restauracji nauczyły się dostrzegać istnienie narodów jako podstawowej formy politycznej w Europie, traktować je jako realne zjawisko współczesności i wyciągać z tego wznioski dla swej działalności. W wielu lożach Zachodu, co je czyniło bliskimi licznym polskim uchodźcom, mocno zakorzeniło się – m.in. dzięki powstaniu Greków – zrozumienie dla idei „narodowości" czyli narodowej, włącznie po udzielanie poparcia walce narodowowyzwoleńczej. Ta wersja idei narodowej – daleka od późniejszego nacjonalizmu – programowo warunkowała obecność w życiu duchowym i społecznym wartości ogólnoludzkich, uniwersalnych, udziałem w nich pierwiastków narodowych, poczucia więzi z narodem[16]. Spośród uczestników wyprawy Józefa Zaliwskiego z 1833 r. co najmniej 14 było wolnomularzami, w tym sam jej przywódca oraz niektórzy publicznie w 1833 r. straceni: w Białymstoku Adam Piszczatowski, w Grodnie Michał Wołłowicz i w Warszawie Artur Zawisza. W zakładzie w Besançon inicjowany został inny konspirator, którego czekał los równie tragiczny – Szymon Konarski[17]. W czasie swego krótkiego pobytu na ziemi ojczystej nie zajmowali się oni jednak sprawami „sztuki królewskiej".

Za to szerzej niż dotąd upowszechniały się w kraju rozmaite praktyki magiczne, magnetyzerskie i hipnotyczne, prymitywniejsze elementy teurgii, teozofii, różnorodnej mistyki, owe formy ucieczki od przykrej rzeczywistości, której przezwyciężenie w świecie realnym wydawało się niemożliwością.

W przeciwieństwie do zebrań wolnomularskich, spotkania zwolenników tych doktryn nie były zabronione. Stąd brała się popularność licznych „koptów" i „magów"; w Warszawie modne stały się zwłaszcza seanse prespirytystyczne. Jednym z ich uczestników był wzmiankowany już wolnomularz z placówki wileńskiej, Adam Ronikier, wykazujący „wyjątkową siłę magnetyczną". Interesując się okultyzmem, w drugiej połowie lat trzydziestych nabył zawierającą liczne z tej dziedziny utwory, nawet białe kruki, prywatną bibliotekę Załuskich w Trzeszczanach (w Hrubieszowskim) i sprowadził ją do siebie do Warszawy, do dworku na Rozbracie. Przyjęty w początkach 1839 r. w Rogalinie przez Rogera Raczyńskiego do Zakonu Różokrzyżowców, po pobycie w latach 1841–1845 we Włoszech, gdzie – m.in. pod miejscowością Baia, na południu Półwyspu Apenińskiego – zgłębiał tajniki nauk hermetycznych, Ronikier wiosną 1845 r. powrócił do Warszawy. Tu, na Rozbracie, urządził – podobnie jak Raczyński w Rogalinie – laboratorium alchemiczne, wyposażone m.in. w piec z dużym kominem[18].

W połowie stulecia

Stopniowo Warszawa zdrowiała z ran zadanych jej klęską powstania listopadowego i z szoku, jaki na tym tle przeżyła. Wskazywało na to ożywienie gospodarcze lat czterdziestych i sprzężony z nim wzrost liczby mieszkańców. Prawdopodobnie u schyłku poprzedniej dekady populacja powróciła do przedpowstaniowego poziomu 140 tys. osób, po czym dalej rosła – do około 164 tys. w 1845 r. i 244 tys. w połowie lat sześćdziesiątych. Zarazem zmieniało się oblicze miasta, przybywało mu cech świadczących o postępach nowoczesności. Tak więc z myślą o potrzebach kapitalistycznej gospodarki stanął w 1841 r. za Żelazną Bramą okrągły, nowoczesny dzięki konstrukcji żeliwnej, pawilon z 168 małymi pomieszczeniami sklepowymi, niejako nowa wersja zburzonego kilkanaście lat wcześniej Marywilu. Zapowiedzią nadchodzących czasów był ów pierwszy pociąg na ziemiach polskich, który 15 czerwca 1845 r. wyruszył z Warszawy do Grójca. dając początek regularnej komunikacji kolejowej w Królestwie. W tychże latach został ukończony dworzec kolejowy, w pobliżu skrzyżowania Alei Jerozolimskich i ulicy Marszałkowskiej, zaś w 1857 r. pierwszy na miarę zachodnioeuropejską hotel, Hotel Europejski (część od strony obecnego Placu Piłsudskiego oraz ulicy Ossolińskich). We wrześniu 1844 r. Karol Beyer, otworzył w mieście pierwszy na ziemiach polskich zakład dagerotypowy. O pewnym umocnieniu się warstwy ziemiańskiej, podpieranej przez system caratu, mówiły z kolei zarówno wzniesione w tych samych dziesięcioleciach pałace magnackie – w 1844 r. na Krakowskim Przedmieściu Uruskich, w dwa lata później przy Nowym Świecie Zamojskich – jak i ukończony w 1853 r. przy

Wiejskiej Instytut Szlachecki, czy w pięć lat później imponujący gmach Towarzystwa Kredytowego Ziemskiego na rogu Kredytowej i Mazowieckiej.

Rozwojowi miasta towarzyszył, jednak znacznie odeń powolniejszy, proces odtwarzania instytucji generujących warstwę oświeconą. Wpierw na dalekim obrzeżu miejskim, w Marymoncie, powstał Instytut Agronomiczny (1835), niecałe 10 lat później w jednym z budynków dawnego Uniwersytetu – Szkoła Sztuk Pięknych (1844), złożona z trzech Oddziałów-Wydziałów, z których jednym był Oddział Budownictwa. Wreszcie – w zmienionej już w całym państwie po wojnie krymskiej atmosferze – została powołana w 1857 r., w dawnej siedzibie Towarzystwa Przyjaciół Nauk, w Pałacu Staszica, Akademia Medyko-Chirurgiczna, a sześć lat później, w dawnych pomieszczeniach uniwersyteckich – Szkoła Główna. Zarówno dzięki tym uczelniom, jak i łatwiejszym, wobec rozbudowy sieci kolejowej, kontaktom z Zachodem i Petersburgiem, powoli przybywało w mieście ludzi, których poziom umysłowy i status społeczny predysponował na wolnomularzy już typu nowoczesnego, zachodnioeuropejskiego.

Niejeden z nich przechowywał w mieszkaniu odziedziczone po ojcu czy bliskim krewnym pamiątki wolnomularskie. Postępował tak, nie zważając na ewentualne, drobne zresztą, przykrości, jakie mogły z tego wyniknąć w przypadku spowodowanej innymi okolicznościami rewizji. Pamiątki takie sami przekazywali z kolei spadkobiercom wraz z informacją-tradycją o lożowej przynależności przodka, niekiedy nawet samą tylko informację, traktowaną z odcieniem dumy. Nie prowadziło to jednak do angażowania się w próbę wznowienia organizacji lożowej, mimo pozytywnej o niej opinii[19].

Świadomość owej zbiorowości niezwykle komplikowała się i różnicowała, bowiem krzyżowały się w niej dwa potężne prądy umysłowe. Ów dostrzegalny w Królestwie, zwłaszcza w jego stolicy, postęp w życiu kulturalnym sprzęgał się z narastającym fermentem rewolucyjnym typu społecznego i narodowo-wyzwoleńczego, przy czym zwolennicy obu wariantów zorientowani byli na rozwój myśli zachodnioeuropejskiej. Równolegle jednak – mimo sporych kroków, jakie laicyzacja poczyniła w wielu dziedzinach życia – rozwijał sie proces klerykalizacji świadomości, czyniący znów z katolicyzmu, jak w czasach sarmackich, ważny element świadomości narodowej. Awans wiernopoddańczej w swoich założeniach pieśni „Boże coś Polskę" pióra Alojzego Felińskiego (z melodią zapożyczoną z francuskiej opery komicznej), do rangi religijnego hymnu narodowego był jednym z zewnętrznych przejawów tego procesu. Równocześnie ekspansja kapitalistyczna wyrodziła się w Królestwie w ekonomiczną rywalizację grup narodowościowych, co z kolei wyzwalało nastroje ksenofobii, przede wszystkim antyżydowskie. Również i one zwiększały w polskim życiu narodowym atrakcyjność instytucji Kościoła katolickiego. W takich okolicznościach tradycyjną argumentację antymasońską, upowszechnianą w starszej daty wystąpie-

niach papieża Grzegorza XVI i świeżych dokumentach jego następcy, Piusa IX, na użytek krajowy zastępowano częściowo argumentacją bardziej chwytliwą – narodową. W Warszawie około 1850 r. zaczęła krążyć pogłoska o loży wolnomularskiej, zbierającej się w jednym z domów przy ulicy Długiej. Podobno skupiała osoby ze sfer oświeconych i zamożnych. Jej rzekome ujawnienie przez policję miało nie pociągnąć żadnych ujemnych konsekwencji dla członków. Śledztwo bowiem wykazało, iż placówka ta nie prowadziła działalności politycznej – która ówcześnie równoznaczna była z antycarską – lecz agitację antykatolicką[20]. Był to chyba całkowity wymysł, brak najsłabszych nawet wskazówek na funkcjonowanie w mieście w tych latach komórki „sztuki królewskiej". Natomiast przez akcentowanie bezkarności adeptów w zestawieniu z represjami, jaki niezmiennie spadały na członków tajnych kółek patriotycznych, plotka ta miała wyraźny cel – w patriotycznej opinii publicznej skompromitować ruch wolnomularski.

Niebawem jednak pojawiły się przesłanki, rzeczywiste i urojone, dla założenia w Warszawie loży. Wraz z końcem systemu rządów mikołajowskich, wstąpieniem w 1855 r. na tron Aleksandra II i początkowo towarzyszącą temu „odwilżą posewastopolską" – jak nazywano w Rosji liberalny zwrot w polityce rządowej nowego monarchy – w prasie zachodniej zaczęły ukazywać się zaskakujące informacje. Zgodnie z nimi, w kołach rządowych postanowiono nie stawiać już przeszkód organizowaniu się wolnomularzy i ich działalności. Tego rodzaju wiadomości w jakimś stopniu były echem pogłosek krążących w samej Rosji w związku z cesarskim manifestem koronacyjnym (7 września 1856), który m.in. pozwalał dekabrystom powrócić z rodzinami z miejsca zesłania i osiedlać się, gdzie tylko zechcą, z wyjątkiem Petersburga i Moskwy. Wiązało się to również z nominacją w 1855 r. starego przywódcy konserwatywnego odłamu wolnomularstwa rosyjskiego, w latach Aleksandra I i jego późniejszej tajnej kontynuacji, Siergieja Łanskoja, na ministra spraw wewnętrznych i jego działalnością na rzecz zniesienia poddaństwa chłopów. Zarazem zaś stanowiły dodatkowy, aczkolwiek fikcyjny dowód zmiany stosunku władzy do organizacji lożowej. Poczytny berliński dziennik wolnomyślny „Vossische Zeitung" doniósł o tych pomyślnych dla „sztuki królewskiej" zmianach w korespondencji z Petersburga, datowanej 23 października 1857 r. Przedrukowały ją, bądź też zamieściły analogicznej treści własne korespondencje ze stolicy carów gazety innych krajów, podobnie jak i zachodnie czasopisma organizacji wolnomularskich. Paryski „Le Franc-Maçon" w listopadowym zeszycie z tego samego roku wiedział ponadto nawet, najwidoczniej z docierających pogłosek, że wielkim mistrzem wolnomularzy rosyjskich jest jakaś wielka figura rządowa – przypuszczalnie miano na myśli tegoż Siergieja Łanskoja – która ma przybyć do Francji dla nawiązania stosunków z tamtejszym wielkim mistrzem[21].

W Warszawie, dokąd docierały zarówno dzienniki zagraniczne jak i – dzięki licznym kontaktom służbowym i stosunkom osobistym – pogłoski

i plotki petersburskie, owe słuchy o przychylnej atmosferze w sferach rządowych dla „sztuki królewskiej" znaleźć mogły z czasem również lokalną pożywkę w nieoczekiwanej karierze starej daty adepta. Oto bowiem sędziwy karmazyn, 72-letni Leon Dembowski, przez długie lata policyjnie inwigilowany, mianowany został w lipcu 1861 r. członkiem Rady Stanu, zaś w cztery miesiące później ponadto szefem Komisji Rządowej Sprawiedliwości. W tejże Radzie zasiadł w rok później inny dawny adept, aczkolwiek z mało chlubną przeszłością, Mateusz Lubowidzki, od 1861 r. senator Cesarstwa.

W stolicy Królestwa już nieco wcześniej osiedlili się krajowego pochodzenia wolnomularze nowej daty. W połowie lat pięćdziesiątych powrócił tu i był praktykującym lekarzem dwudziestokilkuletni Stanisław Loewenstein, podobno też zdolny muzyk i kompozytor, syn zeuropeizowanego kupca i przedsiębiorcy żydowskiego Jakuba. Poprzez matkę, Dorotę – córkę i bratanicę nieżyjących już wolnomularzy doby przedkasacyjnej, Löwy-Ludwika i Samuela Lejzora Kronenbergów – spokrewniony był z odgrywającym w mieście dużą rolę wybitnym finansistą, Leopoldem Kronenbergem, przyszłym baronem. Pierwsze trzy stopnie wtajemniczenia uzyskał w grudniu 1851 r. w Paryżu, gdzie studiował medycynę, a w latach 1852–1856 był członkiem tamtejszej loży „Admirateurs de l'Univers".

Prawdopodobnie na podstawie amnestii z 1856 r. powrócił do kraju Piotr Sąchocki, młody uczestnik powstania listopadowego, który w październiku 1843 r. został przyjęty do wolnomularstwa w paryskiej loży „Temple des Amis de l'Honneur Français". W stolicy Francji nauczył się zawodu odlewacza czcionek, toteż w Warszawie otworzył jedną z większych odlewni czcionek, zatrudniającą w 1870 r. 6 pracowników. Sam zaś, z racji przeszłości, znajdował się pod dozorem policyjnym. W 1859 r. z kolei, przyjechał z Paryża i objął katedrę medycyny opisowej w istniejącej od dwu lat Akademii Medyko-Chirurgicznej 44-letni profesor paryski, Ludwik Maurycy Hirszfeld, syn rzezaka z Nadarzyna. W nadsekwańskiej stolicy należał od kilku lat do loży „Mars et les Arts", zaś w 1854 r., już jako autor pracy o układzie nerwowym, otrzymał wysoki stopień wtajemniczenia w placówce wyższych stopni „Chapitre d'Arras" kawalera różanego krzyża. W marcu 1859 r. inicjowano w elitarnej loży paryskiej „de Saint Lucien", do której należało już grono polskich arystokratów, kolejnego, spokrewnionego przez matkę z Czartoryskimi, a poprzez żonę z Radziwiłłami, związanego miejscem zamieszkania również z Warszawą, 46-letniego historyka Leona Rzyszczewskiego. Zaś w ciągu dekady na przełomie stycznia i lutego 1862 r. nadano w nadsekwańskiej loży „Bienfaiteurs réunis" trzy pierwsze stopnie na krótko tu przybyłemu – stąd szybkość udzielenia 2° i 3° – warszawskiemu kupcowi i właścicielowi domu, 32-letniemu Maurycemu Nelkenowi. W ten sposób powstawały kontakty i kanały ideowego oddziałowania wolnomularstwa i nurtów pokrewnych.

Wolnomularzem proweniencji francuskiej był również stacjonujący w Warszawie co najmniej jeszcze w 1859 r., urodzony w 1811 r. w Czer-

nihowie płk. wojsk saperskich inż. Gustaw Kori, który jako oficer kwatermistrzostwa I Armii Czynnej, w latach 1851–1852 przebudował fasadę Zamku Królewskiego. Podczas pobytu w Paryżu nadano mu w ciągu marca i kwietnia 1858 r. w loży „Sincère Amitie" i kapitule „Amis Bienfaisants et Imitateurs d'Osiris réunis" stopnie od uczniowskiego do kawalera różanego krzyża obrządku szkockiego, to jest 18°. W spisach członków obu placówek figurował do wiosny 1863 r.[22]

Również w rozmaitych innych miejscowościach Królestwa mieszkało teraz kilku adeptów „sztuki królewskiej". Zostali nimi – podobnie jak warszawscy – w placówkach Wielkiego Wschodu Francji, podczas krótkotrwałego bądź emigranckiego pobytu w tym kraju[23]. W Królestwie znajdowało się więc grono wystarczające do utworzenia sformalizowanego kółka („trójkąta") wolnomularskiego. Ono zaś mogłoby nastawić się na zjednanie kandydatów do inicjacji i – w perspektywie nieodległej – powołanie do życia pełnoprawnej loży. Takim zamiarom sprzyjałoby przerwanie owego całkowitego milczenia, jakim w druku otoczone było wolnomularstwo w czasach mikołajowskich. Wydany w 1861 r. słownik jezyka polskiego definiował je w sposób mogący wzbudzić doń sympatię niejednego mniej czy bardziej postępowo usposobionego młodego człowieka. Autorzy bowiem przezornie mówili o nim wprawdzie jako o doktrynie i organizacji istniejącej „na początku XIX stulecia", a dążącej do „wymurowania nowego wolnego porządku społecznego"[24]. Lecz czytelnik mógł wszak skądinąd dowiedzieć się, iż za granicą istnieje nadal i, wobec niezdezaktualizowania się jego zadań, dojść do wniosku o celowości wznowienia tej organizacji w kraju.

Wśród wpływowych działaczy konspiracji przygotowującej powstanie styczniowe znajdowały się jednostki sympatyzujące ze „sztuką królewską", bądź myślące o wykorzystaniu na rzecz sprawy polskiej jej możliwości i stosunków. Prawdopodobnie nie później niż w pierwszych miesiącach 1863 r. został wolnomularzem zaprzyjaźniony już wtedy z Adamem Asnykiem, ówczesny gorący zwolennik gen. Ludwika Mierosławskiego, dwudziestokilkuletni (ur. 1839) Stanisław Krzemiński, niebawem członek Rządu Narodowego, potem do grudnia tego roku powstańczy dyrektor prasy[25]. Zapewne z inicjatywy tego środowiska delegacja z Królestwa przemawiała w maju 1863 r. na specjalnie zorganizowanym dla niej zebraniu około 2 tys. wolnomularzy i członków ich rodzin, które odbyło się w Paryżu w *Salle des fêtes* Wielkiego Wschodu Francji, w jego nowym budynku przy ulicy Cadet[26]. Zapewne już w latach bezpośrednio poprzedzających wybuch powstania sympatykiem ruchu symbolicznej kielni i młotka był zbliżający się do pięćdziesiątki dziennikarz, wydawca i bibliograf, doktor uniwersytetu w Jenie, Hipolit Skimborowicz (ur. 1815). W przeszłości zaprzyjaźniony z Edwardem Dembowskim, wespół z nim w latach 1842–1843 wydawał „Przegląd Naukowy", zaś od połowy 1843 r. już samodzielnie. Organ ów o najbardziej radykalnych środowisk Królestwa związany był też z poetami z kręgu cyganerii warszaws-

kiej oraz z „entuzjastami" i „entuzjastkami" skupiającymi się wokół Narcyzy Żmichowskej. Skimborowicz był zresztą jednym z nich.

Jednak do założenia kółka wolnomularskiego, zalążka przyszłej loży nie doszło W danych warunkach społecznych i towarzysko-obyczajowych Królestwa o czymś takim nawet myśleć serio nie było można. Na przeszkodzie stały tu – odmiennie niż nad Sekwaną czy Tamizą, lecz już nie tyle nad Sprewą – nader istotne różnice społeczne, wyznaniowe i narodowościowe, uniemożliwiające zespolenie się tych inicjowanych osób w miarę zwarte grono. Ponadto nie sprzyjała takiej inicjatywie owa, zapoczątkowana pod kościołem Karmelitów na Lesznie w trzydziestą rocznicę powstania listopadowego publicznym odśpiewaniem – po raz pierwszy od trzech dziesięcioleci – hymnu „Boże coś Polskę", atmosfera demonstracji patriotycznych, którą miasto żyło. Czas, uwagę i energię jednych pochłaniała przybierająca teraz szerszy zasięg konspiracja patriotyczna, innych zaś – całkowicie nowe dla młodszego pokolenia, ożywające jawne życie publiczne.

Wcześniej zaś pociąg do tajemniczości i ezoteryki, jeden z momentów przyciągających do „sztuki królewskiej", zaczął w Warszawie zaspakajać nowoczesny wariant spirytyzmu. Zapoczątkowało go w 1848 r. w Hydesville, w stanie New York, protestanckie rodzeństwo niemieckiego pochodzenia Foxów (pierwotne niemieckie brzmienie ich nazwiska – Voss). Na początku lat pięćdziesiątych – dotarł do Europy Zachodniej i Niemiec. We Francji jego adeptami zostały tej miary osoby z kół intelektualnych, co literaci George Sand, Theophile Gautier, Victorien Sardou czy historyk literatury Désiré Nisard. Ruch spirytystyczny koncentrował się na rzekomym obcowaniu z duchami zmarłych, które z uczestnikami seansów porozumiewały się za pośrednictwem wirujących stolików, pukania itp. sposobów. Był zaś inspirowany, przynajmniej później tak to przedstawiano, przez kierowniczy ośrodek martynistów i rozmaite formacje wolnomularstwa mistycznego[27]. Dla nich był spirytyzm niższym stopniem wiedzy tajemnej, która chętnie powoływała się na zjawiska paranormalne, w rodzaju telepatii, hipnozy, halucynacji, zaś ruch spirytystyczny – wstępną szkołą owej wiedzy. Organizacje wolnomularsko-mistyczne starały się uczynić zeń narzędzie swego oddziaływania na szersze kręgi społeczeństwa.

Kościół katolicki długo wstrzymywał się z zajęciem stanowiska wobec spirytyzmu. Tym łatwiej więc seanse spirytystyczne znalazły sobie zwolenników na terenach byłej Rzeczypospolitej i wśród Polaków na obczyźnie, nie wyłączając zesłańców na Syberii. W 1853 r. seanse stały się nader popularne w Krakowie, we Lwowie i Warszawie. W stolicy Królestwa ich gorliwym organizatorem był osiadły tu właśnie w 1853 r. dwudziestopięcioletni doktor medycyny, świeżej daty absolwent Uniwersytetu Jagiellońskiego, Michał Julian Rosenzweig, osobisty lekarz schorowanego namiestnika Iwana Paskiewicza, posiadający ponadto rozległą praktykę prywatną. Nawet Zygmunt Krasiński urządził u siebie w pałacu Krasińskich w Warszawie seans

z udziałem czterech lokajów. Czynny udział w seansach Rosenzweiga brał m.in. Adam Ronikier[28].

Dekady popowstaniowe. Antywolnomularska ofensywa Kościoła

Niebawem powstanie styczniowe głęboko i całkowicie zaabsorbowało wszystkich wrażliwych na sprawy wykraczające poza interes osobisty – zarówno uczestników i zwolenników insurekcji jak i jej przeciwników. Jeszcze zbrojnie walczyły ostatnie partie powstańcze, inni zaś uczestnicy powstania już zaczęli, analogicznie jak trzy dekady wcześniej ich poprzednicy, przybywać na ziemię francuską, gdzie znów otwierały się przed nimi drzwi świątyń wolnomularskich. W początkach stycznia 1864 r. do „Mont Sinaï", jednej z najstarszych lóż paryskich, podległej Radzie Najwyższej Francji, centrali wolnomularskiej odrębnej od Wielkiego Wschodu Francji, zgłoszono kandydaturę z Warszawy. Zgłaszającym był urodzony w Poznaniu dwudziestodziewięcioletni kupiec paryski Otto Wollenberg, zaś proponowanym przezeń do inicjacji – od wielu lat z nim zaprzyjaźniony, urodzony w 1831 r. w Warszawie i niej mieszkający, od lat sześciu żonatyakub Kohn (Cohn), cieszący się dobrą opinią w nadsekwańskich kołach interesu. Prawdopodobnie był autorem napisanego w 1862 r. pięciozwrotkowego wiersza *Do dzieci polskich*, witającego ówczesne zbratanie polsko-żydowskie. W drugiej zwrotce powiedział o sobie, że

Chciał on wymówić, co sercem czuje
Czynami swymi pokazać rad
Że swą rodzinną ziemię miłuje,
Że nieodrodny jej dzieci brat[29].

Słowa te nie rozminęły się z czynami. Już w rok później pozostawił swego kilkumiesięcznego syna Ludwika, oraz drugiego, czteroletniego Włodzimierza, a sam poszedł ze swoimi braćmi, Józefem i Stanisławem, do oddziału partyzanckiego. Kontynuował tym tradycję ojca, Matjasa, uczestnika poprzedniego powstania. Wollenberg, znający poglądy i postawę swego przyjaciela, w kolejnym piśmie do loży, 16 stycznia 1864 r., charakteryzował go jako „entuzjastę wolności i niepodległości Polski", jego „tak uciskanej ojczyzny". Zapowiedział też przyjazd Kohna w lutym do Paryża, specjalnie dla poddania się obrzędowi wolnomularskiego wtajemniczenia[30].

Zgłoszenie Kohna do loży nie było jednak symptomatyczne dla środowisk warszawskich. Królestwo i jego stolica kolejny raz przeżywały odpływ światlejszej i bardziej energicznej części młodego i średniego pokolenia, a więc ludzi mogących dostarczyć adeptów „sztuce królewskiej". Teraz, gdy dla Królestwa na dobre rozpoczynał się „wiek pary i elektryczności", czas rozwoju kolejnictwa i wielkich migracji ze wsi do miasteczek i miast, kiedy upowszechniała się myśl pozytywistyczna, w skali europejskiej zaczęła się

toczyć długotrwała i chyba najgwałtowniejsza w dziejach Kościoła katolickiego ofensywa przeciwko wolnomularstwu. Spośród 400–450 dokumentów papieskich antymasońskich nie mniej niż 371 ogłosił Pius IX i jego następca – Leon XIII. Ta kampania ideowa a zarazem wybitnie polityczna nie mogła ominąć ziem polskich, jednych z najbardziej katolickich.

Kościół sprzymierzony z feudalną oligarchią wielkoziemiańską, nadal postrzegał świat w kategoriach szoku po epoce rewolucji francuskiej i jej napoleońskiej kontynuacji. W tym stanie utrzymywało go wpierw zagrożenie dla jego władzy świeckiej, sprawowanej przezeń na terenie Państwa Kościelnego, ze strony włoskiego ruchu integracji państwowej. W 1860 r. nastąpiło znaczne terytorialne uszczuplenie tego państwa, wreszcie jego likwidacja 20 września 1870 r., kiedy oddziały armii włoskiej wdarły się przez wyłom koło Porta Pia do Rzymu i zajęły Wieczne Miasto. Papiestwo wytrwale kierowało ostrze swych ataków na narodowy ruch włoski, przede wszystkim zaś na jego sojusznika, a swego starego rywala, wolnomularstwo. Wszak ówcześnie było wobec katolicyzmu jedynym konkurencyjnym ruchem intelektualnym, opierającym się na własnym ponadnarodowym zapleczu organizacyjnym. Walka o rząd dusz, toczona z wolnomularstwem od ponad wieku, teraz zaostrzała się. Zasiadający w latach 1846–1878 na tronie św. Piotra papież Pius IX sygnował 145 dokumentów – więcej niż którykolwiek z jego poprzedników i następców – w całości bądź częściowo poświęconych walce z „tajną sektą", jak tradycyjnie już w środowisku ortodoksji katolickiej nazywano „sztukę królewską". Wszelkie formy i przejawy racjonalizmu, w ogóle kultura laicka oraz zasada oddzielenia Kościoła od państwa – oto punkty na których w istocie koncentrował się atak Kościoła.

Najdobitniej kierunki tego ataku na wolnomularstwo i z nim identyfikowaną demokrację za naruszanie zasady autorytetu, czemu nieuchronnie towarzyszy relatywizm moralny, formułowała ogłoszona 8 grudnia 1864 r. encyklika *Quanta cura* i z tegoż dnia *Syllabus*, na rozkaz papieża rozesłane do wszystkich biskupów. Dokumenty te były najzwyczajniejszym „aktem strachu", wywołanym trendem rozwojowym świata, świadectwem chwili, w której „Kościół przeżywał prawdziwą panikę"[31]. W obu zgodnie potępione zostały zasadnicze swobody demokratyczne. Pierwszy, powtarzając ostrzeżenia encykliki *Qui pluribus* (9 listopada 1846), przestrzegał przed „najbardziej zgubnymi grzechami socjalizmu i komunizmu", podczas gdy drugi, oparty na wielu wcześniejszych dokumentach Piusa IX i systematyzujący „błędy naszego czasu", zakwalifikował do wspólnej grupy (§ IV). „Socjalizm, komunizm, stowarzyszenia tajne, stowarzyszenia biblijne, stowarzyszenia klerycko-liberalne", określono jako „zaraza"[32]. Krucjata antywolnomularska jeszcze nasiliła się w latach kolejnego pontyfikatu. Leon XIII, autor 226 dokumentów antymasońskich, w encyklice *Quod apostolici muneris* (22 grudnia 1878) potraktował wolnomularstwo jako drugie źródło socjalizmu, jako ruch, który doktryny te wypielęgnował i ludom wpoił. Późniejsza encyklika tegoż papieża – *Humanum*

genus (20 kwietnia 1884) – podkreślała, że „sekty masońskiej całą podstawą i przyczyną jest występek i zbrodnia". Przy czym „sekta masońska wzrosła nad wszelkie spodziewanie; a wdzierając się z zuchwałością sobie właściwą i podstępami do wszystkich stanów społecznych, do takiej już doprowadziła siły, że prawie rządzić się zdaje państwami. Z tego tak szybkiego i strasznego jej ruchu i rozwoju wyniknęła owa klęska dla Kościoła, dla władzy panujących i dla dobra powszechnego". Encyklika przypominała, że do „zamieszania i przewrotu umyślnie dążą i to jako swój cel głoszą liczne sprzymierzone ze sobą związki komunistów i socjalistów; a wspólności z ich zamiarami nie może się wyprzeć sekta masonów, która i celom ich wielce sprzyja i główne zasady ma z nimi wspólne"[33].

W stosunkach Kościół-wolnomularstwo polemikę zastąpiły inwektywy. Druga strona – przynajmniej na kontynencie – nie zdołała na ogół ustrzec się od przejęcia tego kształtu dyskusji, jakkolwiek w doborze argumentów była znacznie powściągliwsza. W krajach z przeważającą ludnością katolicką wolnomularstwo stało się integralną częścią ofensywnego obozu antyklerykalnego i bojowo wolnomyślicielskiego. W rezultacie, nazwa „wolnomularz" nabrała tu odcienia swoiście podbarwionej nazwy partyjnej. Uproszczona wymiana poglądów, a raczej zarzutów, mająca miejsce w dziesięcioleciach postępującej demokratyzacji społeczeństw, sprawiła z kolei, że wolnomularstwo stawało się dla coraz to szerszych kręgów – zarówno inspirowanych propagandowo na jego korzyść, czy też przeciwko niemu – zjawiskiem fascynującym. Toteż nawet w krajach, w których fizycznie nie istniało, w mentalności ludzkiej jednak realnie funkcjonowało.

Tak właśnie działo się w Królestwie i jego stolicy. Po klęsce powstania styczniowego ataki kościelne na wolnomularstwo zostały wsparte kampanią antykonspiracyjną kół zachowawczych. Już w 1869 r. – za zezwoleniem cenzury – ukazała się w Warszawie nakładem niewielkiej księgarni Aleksandra Szleifsteina na Krakowskim Przedmieściu pierwsza na ziemiach polskich od czasu „kasaty" wolnomularstwa współczesna bojowa broszura antywolnomularska, pióra księdza Gastona-Louisa de Ségura. We Francji cieszyła się zapewne ogromnym powodzeniem, skoro w krótkim czasie miała kilkanaście wydań, szybko też doczekała się przekładu włoskiego. Z języka francuskiego na polski przetłumaczył ją dwudziestojednoletni Władysław Miłkowski, ziemiański syn z okolic podstołecznych, student Szkoły Głównej i zarazem publicysta katolicki. Miłkowski systematycznie współpracował z wydawanymi w Warszawie umiarkowanymi periodykami kół ziemiańskich i finansowo-przemysłowych, naukowo-literacką „Biblioteką Warszawską" i „Kroniką Rodzinną" oraz krakowskim, stańczykowskim „Przeglądem Polskim". Swój przekład broszury de Ségura zadedykował warszawskiemu historykowi, Julianowi Bartoszewiczowi. W przedmowie dyskretnie dystansował się od jednoznacznych sformułowań autora stwierdzeniem: „Sam charakter, a co więcej, ustrój wolnomularstwa jest tego rodzaju, że trudno

o nim stanowczo decydować". Natomiast tekst przetłumaczony stawiał sobie za zadanie „wykazanie niedorzeczności masonerii tak pod względem moralnym jak i politycznym". Odpowiednio malował ruch „sztuki królewskiej" w barwach jednoznacznie najciemniejszych, przypisywał mu np. organizowanie bluźnierczych „diablich mszy" połączonych z profanowaniem hostii, ateizm („otwarcie zaprzeczają istnieniu Boga") oraz mordy popełniane na przeciwnikach i własnych członkach, którzy organizację zdradzili. Identyfikował ją z karbonariuszami, stosownie do tego podawał: „Wojna Bogu, wojna Chrystusowi, wojna Kościołowi, wojna królowi i wszelkiej władzy ludzkiej, nie będącej z nami! Oto godło, oto hasło Wolnomularzów!". Francuski ultramontański ksiądz zarysowywał też w sposób dla czytelnika polskiego nowatorski strukturę organizacyjną ruchu. Informował o istnieniu poza normalnymi lożami innych, o których przeciętni adepci pojęcia nie mają. W tych „lożach tajnych masoni zrzucają maski i śmieją się z dziecinnie pobożnej symboliki pierwszego święcenia". Zaś na czele całej organizacji – w skali całego globu – „stoi naczelnik jedyny i nieznany, stoi w pomroku i trzyma w swym ręku wszystkie Loże, wszystkie Pracownie, to naczelnik tajemniczy i straszny. Do niego ślepą przysięgą posłuszeństwa są przywiązani Masoni wszystkich obrządków i wszystkich stopni". Jedynym sposobem uchronienia się społeczeństwa od wpływów tej zgubnej dla niego organizacji – wskazywał autor – jest bezwzględne posłuszeństwo wskazaniom hierarchii katolickiej, zatem skrajny klerykalizm"[34].

Broszura księdza Ségura zawierała w jednych przypadkach w formie jeszcze zalążkowej, w innych już w mniej czy bardziej rozwiniętej, niemal wszystkie oskarżenia natury moralnej i ideowej pod adresem wolnomularstwa, z jakimi się odtąd spotykać będzie polski czytelnik. Wątki te zostaną z biegiem czasu ubarwione i skonkretyzowane. Siłą rzeczy utwór ten nie mógł poruszać polskiej problematyki narodowej. Wyszedł wszak spod pióra osoby, dla której była ona wątkiem obcym, bądź zupełnie marginesowym, zaś została napisana z myślą o czytelnikach z wielu krajów. Podobnie „ponadnarodowo" rozpatrywali problem „sztuki królewskiej" również niektórzy autorzy klerykalni z innych zaborów, a także emigranci[35]. Na potraktowanie jej w druku w Warszawie z punktu widzenia polsko-klerykalnego nie zawsze zresztą – zależnie od podejścia do tematu – pozwoliłaby cenzura carska.

„Lukę" tę zapełniała antywolnomularska publicystyka zakordonowa, znajdująca sobie drogi do czytelnika królewiackiego, zwłaszcza zaś galicyjska. Ta bowiem część dawnej Rzeczypospolitej, która znalazła się pod panowaniem Habsburgów, uzyskała u schyłku lat sześćdziesiątych autonomię. Układ sił społecznych sprawił, że władza znalazła się tu w ręku konserwatywnego ziemiaństwa, zaś Kościół katolicki zdobył sobie silną pozycję w życiu duchowym i politycznym. Galicja stała się najsilniejszym polskim ośrodkiem publicystyki antywolnomularskiej. Pierwszy polski

dziennik katolicki, lwowska „Unia", w redakcji którego zasiadał m.in. eks-powstaniec listopadowy, ksiądz-zmartwychwstaniec Aleksander Jełowicki, rozpoczął w kwietniu 1871 r. publikację nie zakończonego cyklu artykułów, utrzymanych jeszcze w wersji klerykalno-ponadnarodowej[36]. Bodaj pierwszy z nowoczesnych galicyjskich, wydawniczo samoistnych utworów, skierowanych przeciwko „sztuce królewskiej", opublikowany w 1876 r. i obliczony – jak zresztą w wieku XIX wszędzie tego rodzaju publicystyka – na antyrewolucyjnie i klerykalnie usposobionego odbiorcę, wprawdzie niewolniczo powtarzał zachodnią kościelną argumentację w interesującej nas sprawie, zarazem jednak polszczył ją. Podtrzymując obiegowe twierdzenie na temat wolnomularskiego charakteru karbonariuszy i wszelkich konspiracyjnych liberalno czy demokratyczno-patriotycznych stowarzyszeń, w rodzaju niemieckiego Tugendbundu lub Deutsche Turnschaft, Młodej Francji, Młodych Włoch itp., nie omieszkał wymienić również Młodej Polski. Wskazał też, że „owe rewolucje, mordy i wojny w latach: 1789, 1793, 1830, 1846, 1848, 1860, 1863, 1864, 1866, 1879 i 1871 są właśnie dziełami sprawiedliwości i praw masońskich"[37]. Mniej uważnemu czytelnikowi, który przeoczyłby w tym wykazie daty polskie częściowo (1830) bądź wyłącznie (1846 i 1863), zwracały na nie uwagę ustępy pouczające, że „polska rewolucja 1830 r. była dziełem masońskiej, a 1863 r. karbonarskiej mądrości". Przy tym – według autora – społeczność warszawska na ogół okazała się w latach 1860–1863 niezdolną „do oparcia się swawoli dzieciaków i przeróżnych «eksów», podniecanych przez masonów i karbonarów. [...] Była to mądra masońska robota, dokonana przez emisariuszów, którymi byli wróceni z zagranicy wychodźcy, których kłamstwom dało się wielu zadurzyć i których działanie zagraniczna masoneria silniej dla swoich celów popierała, bo nawet trzy wielkie dwory poruszyła!" Ten sposób widzenia przyszłości narodowej, odtąd przyswojony sobie na trwałe i intensywnie rozbudowany przez znaczne odłamy prawicy, był rzutowany jeszcze dalej wstecz[38].

Anonimowy publicysta galicyjski uszczegółowił wkrótce rzekome powiązania demokratycznej emigracji z wolnomularstwem i innymi rzeczywistymi bądź urojonymi siłami, jakimi ówczesna propaganda skrajnej prawicy i kleryków usiłowała zastraszyć społeczeństwa europejskiego kręgu cywilizacyjnego. Momentem dla polskiego życia publicznego przełomowym – twierdził – stało się wydawane w Paryżu w latach 1832–1849 czasopismo „Młoda Polska – Wiadomości Historyczne i Literackie" oraz utworzenie w 1842 r. zakonu zmartwychwstańców, zatem wykrystalizowanie się w środowisku Wielkiej Emigracji nurtu ortodoksyjnie katolickiego (oczywiście ani razu tak nie nazwanego przez autora). Wydarzeniami tymi, według tegoż anonima, „zwyciężona demokracja rzuciła się wówczas w otchłań masonerii, która dzisiejszą bezwyznaniowość, beznarodowość, internacjonał wyrodziła". Zaś owa demokracja polska, przeważnie emigracyjna, „złączywszy się z masonerią, która jak dziś wiadomo, duchem i ideami żydowskimi się pod-

trzymuje, ducha i idee żydowskie, więc anti-chrześcijańskie, anti-polskie reprezentuje, a co sam jej kierunek bezwyznaniowo-beznarodowo-materialistyczny dostatecznie objaśnia, otóż ta część demokracji polskiej, wcieliwszy się w masonerię, a tym samym przyjąwszy jej idee, tak wbrew przeciwne, tak wrogie chrześcijańskiemu i polskiemu narodowemu duchowi, ona, kończę, chrześcijańską, polską być przestała". Odkąd też „stawszy się z demokracji demonokracją, ukryła się w lochy przed światłem słonecznym, sama nazwawszy się konspiracją [wyróżnienie oryg. – L.H.] nieustającą, nocą, pod obłudną maską od czasu do czasu występuje jako wichrzyciel ducha narodowego, a pojawia się z nożem, trucizną i stryczkiem"[39]. Odpowiednio ów „Szlachcic na Zagrodzie" traktował powstanie styczniowe jako przedsięwzięcie antynarodowe, równocześnie zaś negatywnie ustosunkował się zarówno do polityki Aleksandra Wielopolskiego jak i do pozytywizmu. Idealizował natomiast identyfikowany przezeń z całym narodem świat szlachty polskiej, który trwał, „dopóki cudzoziemcy, za ostatnich panowań do Polski napływający, a z nimi obcy, nienarodowy a zepsuty obyczaj, obce, a przez encyklopedystów ówczesnych po całym świecie rozsiewane, a chciwie przyjmowane modne pojęcia swym zgubnym tchnieniem nie spaczyły podstaw wypróbowanej trwałości naszego narodu". Stąd wynikała generalna dyrektywa polityczna i ideologiczna: „z Kościołem nam stać, ducha narodowego, obyczaju i mowy ojczystej strzec, z rewolucją jako z natury swej przeciwną tym wszystkim przekazanym a ojczystym cnotom, nigdy i mimo wszystko nie łączyć się"[40].

Taki obraz linii podziału oraz aliansów antywolnomularskich odpowiadał potrzebom agitacyjnym nie tylko kół rządzących Galicji, lecz również analogicznych grup społeczno-politycznych w całym europejskim kręgu kulturowym, nie wyłączając Królestwa Polskiego. Toteż do pierwszych lat następnego wieku nie pojawiały się ze strony antywolnomularskiej nowe interpretacje bądź nawet nawet argumenty. Kolejne encykliki Leona XIII dotyczące m.in. wolnomularstwa dawały tylko impuls do ukazywania się w czasopiśmiennictwie galicyjskim artykułów tak czy inaczej reprodukujących znaną argumentację i ilustrujący ją materiał oraz – w związku z *Humanum genus* listów pasterskich[41]. Pewien wzrost zainteresowania tematyką skłonił W. Miłkowskiego, który wobec częstych zatargów z cenzurą carską jeszcze w 1871 r. przeniósł się do Krakowa, do wznowienia w 1885 r. we własnej Księgarni Katolickiej przekładu broszury segurowskiej. Nowe wydanie wzbogacił polskim przekładem *Humanum genus* – oraz omawiającym wypowiedź papieską i odnoszącym ją do stosunków polskich listem pasterskim z 26 lipca 1884 r. biskupa krakowskiego a późniejszego kardynała, Albina Dunajewskiego.

Dunajewski, uczestnik konspiracji galicyjskich w latach 1834–1841, następnie więzień spielberskiej twierdzy, z której wyszedł przedterminowo

dzięki Wiośnie Ludów, teraz potraktował współczesne europejskie ruchy i ideologie rewolucyjne – komunizm, socjalizm, fenianizm irlandzki, hiszpańską „czarną rękę" – jak również karbonaryzm, z którym w młodości pośrednio był związany, jako „dzieci, wnuki i prawnuki wolnomularskiej sekty". Przeciwko tak ustawionemu przez Kościół wrogowi biskup odwoływał się do uczuć patriotycznych. Mając na myśli okres stanisławowski i pierwsze dekady XIX w., wskazywała na „czas, w którym na wielką skalę masoneria zastosowała do nas swoją piekielną machinę, i że przeciwko narodowi naszemu rękami niebacznych albo nawet niegodnych jego synów posługiwała [się nią]. To był czas największego naszego nieszczęścia. Historia naszej niedoli w wielkiej swej części dziełem jest i triumfem wolnomularstwa"[42]. Z satysfakcją też udzielił negatywnej odpowiedzi na postawione przez siebie pytanie „czy w naszym narodzie nurtuje za dni naszych działanie świadome własnej masonerii?" Równocześnie jednak – torując tym drogę późniejszej praktyce walki partyjno-politycznej ugrupowań prawicowych – dopatrywał się w wielu wydarzeniach, „nadających tej epoce główne znamię i imię", przypadków agitacji „jeżeli nie wyraźnie masońskiego pochodzenia, to przynajmniej jakiegoś związku z działaniem tem sekty" mającej. Dlatego – pouczał – w sytuacji gdy „porządki temu się nie sprzeciwiają [...] na szali wypadków zaważyły charaktery bardzo wątpliwej wartości i przeważały ją na korzyść sekty"[43].

Odmiennie od tonu tej publicystyki galicyjskiej, w pierwszych kilkunastu latach popowstaniowej Warszawy miejscowe ataki antywolnomularskie były, przynajniej w druku, chyba nieco mniej ostre niż w Galicji, zarazem zaś ze względu na sytuację Królestwa, abstrakcyjne. Dotyczyły bowiem spraw i stosunków na odległym, szerokim świecie, dla czytelnika krajowego nieomal egzotycznych. Nie przekładano ich na język miejscowej problematyki politycznej i historii kraju. Uwidoczniło się to na łamach wydawanego od 1863 r. warszawskiego „Przeglądu Katolickiego". Antywolnomularskim encyklikom nie towarzyszyły tu artykuły komentujące papieskie wystąpienia. Kiedy felietonista „Gazety Polskiej" pokpiwał sobie z zaleceń *Humanum genus*, polemika z nim daleka była od agresywności[44]. Wyraźnie wstrzemięźliwy w stosunku do spraw politycznych i parapolitycznych zarówno Królestwa jak i pozostałych ziem polskich był również ton hasła *Masonia* w tomie z 1880 r. Encyklopedii Kościelnej. Kontrastowało to z kategoriami sądów i hasłami w rodzaju, że „od wielkiej rewolucji francuskiej wszystkie prawie rewolucje na obydwóch stronach kuli ziemskiej są dziełem sekty wolnomularskiej", której „ostatecznym zadaniem jest wykorzenić wszelką religię objawioną, przywrócić [człowieka – L.H.] do stanu li tylko naturalnego i zgotować mu w uniwersalnej republice niebo na ziemi, bo innego poza ziemią już nie uznaje", czy też, iż „dziś nie masz jednego ministerstwa liberalnego we Włoszech, Francji, Anglii, Hiszpanii, Belgii, Holandii, Niemczech, Austrii i Ameryce, którego by członkowie w przeważnej liczbie do

sekty tej nie należeli" itp.[45] Nabożna i ostrożna „Kronika Rodzinna", obszernie informując u schyłku zimy 1882/83 r. o zasięgu wpływów „sztuki królewskiej" we Francji, w pełni zastosowała retorykę antywolnomularską. Lecz mówiąc o sprawach, które co najmniej następnego dnia mogłyby stać się aktualne w kraju, w rodzaju „że wolnomularstwo proteguje socjalizm i dąży do opanowania klas rzemieślniczych", nie zająknęła się nawet o wynikającej stąd nauce czy groźbie dla oświeconych i posiadających warstw Królestwa. Propaganda socjalistyczna rozwijała się tu już od kilku lat, nawet mogła odnotować pewne sukcesy. Wiadomo też było o młodych ludziach aresztowanych za jej prowadzenie[46].

Takie częściowe milczenie słowa drukowanego zostało dopiero później przerwane i to okrężną drogą, za pośrednictwem katolickiej prasy galicyjskiej. Wiosną 1884 r., chyba już w atmosferze encykliki *Humanum genus* pojawiły się na łamach podwawelskiego jezuickiego „Przeglądu Powszechnego" pierwsze, nader jeszcze oględne wzmianki o ewentualnych koneksjach nadwiślańskich „sztuki królewskiej". Anonimowy korespondent z Warszawy, pisząc o stołecznej prasie, konstatował, że uwidaczniające tu w niektórych tytułach postawy liberalne „bywają tylko małpowaniem i modą". Natychmiast jednak zastrzegł się: „Nie śmielibyśmy atoli twierdzić, aby pewna część tej prasy nie słuchała także sekcjarskich [wolnomularskich – L.H.] mots d'ordre". Kolejna informacja anonimowego publicysty punkt ciężkości walki, toczącej się – jego zdaniem – w całej prasie europejskiej pomiędzy obozem chrześcijańskim a wolnomularsko-żydowskim o zawładnięcie „tym szóstym, jak go nazwano mocarstwem europejskim", tj. prasą, sytuowała na gruncie warszawskim w „czasopismach literackiej lub naukowej treści". Jednak tytułów periodyków obu walczących stron nie wymienił[47].

Z pozycji liberałów, pozytywistów i organiczników

Opinię wykształconych kół stolicy o wolnomularstwie kształtowały nie tylko bieżące informacje serwowane przez publicystykę katolicką. Docierały do nich obcojęzyczne wydawnictwa „sztuki królewskiej", starszej i świeżej daty, przeważnie – jak się wydaje – niemieckojęzyczne oraz ukazujące się od lat sześćdziesiątych publikacje rosyjskie na temat jej losów w państwie carów. Z jednych i drugich dowiadywano się też nieco o dziejach jej polskiej gałęzi. W języku ojczystym mówił bowiem o nich bez wrogości tylko artykuł z drugiej połowy lat pięćdziesiątych w „Rozmaitościach", tygodniowym dodatku do raczej niskonakładowej (ok. 1 tys. egz.) „Gazety Lwowskiej" oraz cykl artykułów w redagowanym przez Agatona Gillera popowstaniowym periodyku emigracyjnym „Ojczyzna", nad Wisłą chyba mało znanym. Dopiero w kilka lat później (1871) nieco większy zasób faktów przyniósł cykl

artykułów Juliusza Starkela, publikowanych na łamach lwowskiej, ówcześnie liberalnej i poczytnej „Gazety Narodowej". W swoim ujęciu i konkluzjach postępowy i przychylny, był wyraźnie repliką na niedawne wywody klerykalnej „Unii"[48]. Nie bez wpływu na stosunek emocjonalny do spraw symbolicznej kielni pozostały wzmianki o Wolnomularstwie Narodowym w łatwiej dostępnym niż emigracyjne, nowym poznańskim wydaniu dzieła Maurycego Mochnackiego czy w znacznie później tamże opublikowanym opracowaniu Stanisława Barzykowskiego[49]. Bezwzględnie atakowane przez obóz katolicki, wolnomularstwo miało wśród warszawskich ludzi pióra również obrońców i sympatyków.

W orgelbrandowskiej Encyklopedii Powszechnej z drugiej połowy lat sześćdziesiątych nader krótkie hasło *Masoneria* opracował rzutki dziennikarz i krytyk literacki, profesor literatury powszechnej w Szkole Głównej, Fryderyk Lewestam, Duńczyk z pochodzenia, z wychowania Niemiec, świeżo spolszczony. Eklektyk w poglądach na literaturę, zajmujący stanowisko umiarkowanie konserwatywne, ostrożnie czy niezdecydowanie podał, że celem tego ruchu „jest jakby czysta ludzkość bez względu na religię i narodowość". Natomiast wydana w osiem lat później przez tygodnik „Wędrowiec" i „Tygodnik Ilustrowany", czasopisma określane jako ideowo neutralne, *Encyklopedia ogólna wiedzy ludzkiej* w haśle anonimowego autora określała wolnomularstwo – już bez wahań czy zastrzeżeń – jako „stowarzyszenia tajne, których zasadniczy cel, dążność do moralnego udoskonalenia, bezwarunkowego zjednoczenia i zrównania całej ludzkości". Znalazła się tu również wzmianka, którą czytelnik mógł emocjonalnie różnie odbierać, iż „w niektórych krajach podsuwano przy tym [wolnomularstwu] odrębne zamiary polityczne, przeciwne ustanowionym prawom i porządkom", za co loże „zostały zamknięte i surowo zabronione".

Analogicznie potraktowała wolnomularstwo pochodząca z tego samego roku *Podręczna Encyklopedia Powszechna*, adaptacja niemieckiego *Meyers Konversations-Lexikon*, dokonana pod kierownictwem i przy decydującym wkładzie Adama Wiślickiego, zasłużonego dla pozytywizmu warszawskiego, założyciela, redaktora i wydawcy tak istotnego dla tego kierunku (a zaliczanego do periodyków lewicowych) „Przeglądu Tygodniowego". Dla wymienionego zbioru podstawowych informacji wolnomularstwo było tajnym stowarzyszeniem, „którego cel podawany przez jednych jest wykonywanie dobroczynności, przez drugich piecza i potęgowanie czystej ludzkości i kosmopolityzmu". Zarazem, czego wspomniane już podobne wydawnictwa nie uczyniły, wyeksponowano – jak na publikację pozytywistyczną wypadało – że „pomimo zawziętości i prześladowań, na jakie było od początku wystawione [w tym miejscu wymieniono potępienia papieskie], znalazło wstęp u wszystkich wykształconych narodów ziemi". Charakter wyraźnie polemiczny wobec klerykalnych twierdzień o tendencjach wywrotowych opisywanego ruchu miało zdanie mówiące, że „w wielu krajach monar-

chowie i panujący, książęta należeli i należą do związku jako jego protektorowie".

Zdecydowanie zmienił się też na przychylny ton obszernego hasła *Wolnomularstwo* w nowej, z połowy lat osiemdziesiątych, edycji *Encyklopedii Powszechnej*. Teraz „sztuka królewska" okazała się „bratersko-ludzkim kosmopolitycznym stowarzyszeniem, dążącym do uszlachetnienia i udoskonalenia ludzkości", które – co zawierało w sobie element zamaskowanej polemiki z jej przeciwnikami – „nie wykluczając bynajmniej miłości ojczyzny, pragnie wznieść się wyżej ponad wszelkie przedziały pomiędzy ludźmi i żąda, aby członkowie wszystkich państw, kościołów i religii szanowali się i kochali jako bracia". Odpowiednio więc ma ono „na celu [...] podniesienie moralności między ludźmi i braterskie ich zjednoczenie". Sympatia przeplatała się tu z intencjami apologetycznymi w sformułowaniu: „należeli i należą ludzie najszlachetniejsi, znakomici i zasłużeni na wszystkich polach działalności ludzkiej. Protektorami stowarzyszeń w[olnomularskich] bywali nieraz książęta i królowie (np. Fryderyk W[ielki], Lucyjan Murat, cesarz niemiecki Wilhelm I)". Anonimowy autor hasła nie omieszkał też zaznaczyć, że „mimo szlachetnych i uczciwych zasad [...] było ono niejednokrotnie wystawiane na liczne prześladowania", do czego obok potępień papieskich zaliczył i to, że „w Saksonii np. jeszcze w 1852 r. zabroniono żołnierzom czynnej armii należeć do lóż"[50].

Przejawy sympatii do wolnomularstwa dochodziły do głosu nie tylko wyłącznie w encyklopedycznych hasłach. Dawny przyjaciel Edwarda Dembowskiego, ostatnio zaś kolejno redaktor w latach 1859–1863 „Księgi Świata", sekretarz (1863–1868) oraz kustosz (1868–1873) Biblioteki Głównej przy Szkole Głównej (od 1871 – Biblioteka Główna Uniwersytecka), wspomniany już Hipolit Skimborowicz, poważnie zainteresował się zarówno ideową stroną „sztuki królewskiej", dla której nabrał dużego szacunku, jak i dziejami jej gałęzi polskiej. Nie wykluczone, że stało się tak za sprawą sędziwego adepta tejże, kasztelana Leona Dembowskiego. Właśnie w jego domu zetknął się z dokumentami wolnomularskimi. Sam zaczął je też gromadzić, w rezultacie czego powstała ich niezmiernie cenna dla badaczy kolekcja, licząca około tysiąca pozycji[51]. Powziął też i zrealizował myśl w miarę publicznego upamiętnienia tego ruchu w założonym i kierowanym przez siebie – w ramach Biblioteki Głównej – Muzeum Starożytności Uniwersytetu Warszawskiego. Zapewne z inicjatywy Skimborowicza jego władze zwierzchnie zwróciły się 15/27 marca 1870 r. do namiestnika Królestwa, Teodora Berga, z prośbą o przekazanie powstajacej placówce muzealnej znajdujących się w archiwum Kancelarii Własnej Namiestnika Królestwa Polskiego przedmiotów wolnomularskich sprzed pół wieku, które – jak zaznaczono – mają obecnie znaczenie tylko dla historii Warszawy. Prośba została pozytywnie załatwiona i 9/21 kwietnia przekazano Muzeum wszystko co w Kancelarii zdołano odnaleźć: 21 pieczęci wolnomularskich i 2 rączki do

nich, 9 szarf noszonych na piersi, 2 kokardy i czarną wstęgę z napisem francuskim „vaincre ou mourir". Kustosz ponadto zgromadził w Muzeum innego pochodzenia pamiątki wolnomularskie. Wszystkie – jak pisał – „umieścił w jednej szafie [...] u góry zaś na niej trzech wielkich mistrzów popiersia ustawił", mianowicie Augusta Moszyńskiego, Jerzego Augusta Mniszcha i Stanisława Kostki Potockiego[52].

Skimborowicz wcześniej jeszcze powziął zamiar opracowania szczegółowej historii wolnomularstwa na ziemiach Rzeczypospolitej jako istotnego – jego zdaniem – fragmentu postępu kulturowego, „albowiem – jak po latach napisał – każdy zwrot umysłowości pomiędzy oświeceńszymi sferami należy do historii cywilizacji i przeto staje się cząstką dziejów kraju"[53]. Autor dotarł, dzięki poparciu ze strony swego zwierzchnika, dyrektora Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Publicznego Oświecenia, senatora Cesarstwa, Fiodora Wittego, do akt oficjalnych wolnomularstwa polskiego, przechowywanych we wspomnnianej Kancelarii Własnej Teodora Berga. Uzyskał też zezwolenie ówczesnego generał-gubernatora liwlandzkiego, estońskiego i kurlandzkiego Piotra Albedyńskiego na zapoznanie się z podobną dokumentacją z jego kancelarii. Dla zebrania niezbędnych przekazów źródłowych jeździł też do Petersburga, Moskwy, Wilna, Grodna, Krakowa, Lwowa, Poznania i innych miast. Zaowocowało to tekami odpisów. W związku z tymi ambicjami badawczymi prowadził ponadto korespondencję. Znał też literaturę przedmiotu, m.in. współczesne rosyjskie poblikacje książkowe i artykuły Stiepana Jeszewskiego, Michaiła Łonginowa, Piotra Piekarskiego i Aleksandra Pypina[54]. W rezultacie, na początku lat siedemdziesiątych powstał – nie wykluczone, że następnie poprawiany i uzupełniany – obszerny trzytomowy *Rys historyczny Wolnomularstwa polskiego w związku z Rosją, Niemcami, Anglią i Francją*. Z wyjątkiem fragmentu o lożach w Płocku nie został wydany drukiem, mimo zapowiedzi, która w latach siedemdziesiątych ukazała się na łamach „Biblioteki Warszawskiej". Autor określił w nim wolnomularstwo jako „filantropijne niby a właściwie ogólnoludzkie towarzystwo", którego członkowie – pisał w egzaltowanej stylistyce – chcieli „ideały zrealizować, cnoty niezwykłe, nadziemskie uczynić pospolitymi, zaś wybitnych myślicieli transcedentalność filozoficzną ci ziemianie usiłowali zastosować do rzeczy najwyższej moralności, do prawd społecznych i obowiązków godnych najwznioślejszego poczucia i przeznaczenia ludzkiego. Słowem towarzystwo wolnomularskie zapragnęło niebo otworzyć na ziemi". Odnośnie zaś roli polskiej gałęzi wypowiedział się wyraźnie polemicznie i idealizująco: „Spojrzawszy, powtarzamy, na całe grono tych naszych znakomitości, służących pod znakiem wolnomularstwa, mimowolnie musimy zapytać przeciwników: czy ci mężowie, na których prawie skazy w życiu nie było, mogli do złego należeć stronnictwa?"[55]. Z rzadka podkreślał też patriotyzm polskich adeptów lożowych Kierując się chęcią spopularyzowania wiedzy roli i zasługach wolnomularstwa, autor *Rysu historycznego*

zarówno swoje zbiory jak i rękopisy pracy ludziom nauki i publicystom – niezależnie od ich poglądów – udostępniał. Korzystał z nich m.in. zarówno szczęśliwszy od ich właściciela, gdyż doczekał się wydania drukiem swej historii „sztuki królewskiej" w Polsce, niechętny jej jezuita, ksiądz Stanisław Załęski, jak i postępowy historyk literatury Piotr Chmielewski czy autor hasła *Massonia* w *Encyklopedii ogólnej wiedzy ludzkiej* i inni[56].

Na wydany w 1869 r. wspomniany już polski przekład antywolnomularskiej broszury Louis-Gastona Ségura ostro zareagował pod koniec kwietnia 1870 r. anonimowy publicysta w notatce na pierwszej stronie stołecznej „Gazety Polskiej". Konserwatywny dziennik kontynuował, aczkolwiek w formie złagodzonej, tradycję liberalnej linii z ostatnich lat przedpowstaniowych, kiedy występował na rzecz uwłaszczenia chłopów i równouprawnienia Żydów. Dla autora notatki, najwidoczniej zwolennika umiarkowanego postępu – „sztuka królewska" była instytucją, którą „sami duchowni i zacni ludzie popierają [...], stowarzyszeniem, do którego niejeden z ludzi urodzonych na stopniach tronu a nawet koronowany należał (niedawno król szwedzki, członek jednej z lóż wolnomularskich, przedstawił na członka księcia Walii)". W sumie uznał, że „Książeczka ta, najniepożyteczniejsza z niepożytecznych – bo najsłabsza ze słabych, jakie napisano w naszych czasach za wskazówką ducha i pojęć średniowiecznych (tak przynajmniej się przedstawia w polskim przekładzie), nic nie uczy, nic nie rozstrzyga – chyba bardzo pozornie, lekkomyślnie, że złą wolą; [...] Jest to mdła hipokryzja niedołężnie chytrego zelatora [...] – echo Syllabusa. [...] I w tak niezręcznie zarzucone sieci chciano złowić jego [=czytelnika] przekonania i ducha XIX wieku"[57]. Swego dodatniego zdania o „sztuce królewskiej", przynajmniej w przeszłości nie ukrywał pozytywista Piotr Chmielewski, krytyk literacki i historyk literatury z wyczulonym zmysłem społeczym i patriotycznym. Poprzednio już (1883) autor studium wymownie zatytułowanego *Liberalizm i obskurantyzm na Litwie i Rusi*, nawet specjalną rozprawkę poświęcił udziałowi Kazimierza Brodzińskiego w owej „sztuce". Przy tej sposobności skierował pod adresem „pewnych sfer" – współczesny mu czytelnik nie mógł mieć wątpliwości kogo to dotyczy – zarzut, że „przemilczano nieraz umyślnie o należeniu do niej wszystkich niemal znakomitszych mężów naszych z końca przeszłego i początków bieżącego stulecia", zaś o wolnomularskiej działalności poety wyraził się, iż była „piękna i szlachetna"[58]. Niekoniecznie też wyłącznie komercyjnymi względami mogli się kierować bliżej nieznany E. Kieres i Aleksander Szleifstein, wydawcy w latach 1871–1875 w czterech tomach (podzielonych na kilkadziesiąt zeszytów) powieści *Wolnomularstwo i jezuityzm*. Był to przekład utworu, który niedawno, bo w 1869 r., ukazał się w języku niemieckim we Wiedniu. Jego autor, występujący pod pseudonimem Artur Storch, w rzeczywistości Franz Julius Schneeberger, z zawodu inżynier kolejowy, w dniach Wiosny Ludów oficer legii akademickiej w stolicy naddunajskiej, był ojcem nowoczesnego wolno-

mularstwa w niemieckojęzycznych krajach monarchii Habsburgów, ponadto pisarzem i dziennikarzem. W latach 1868–1871 powołał do życia pierwsze komórki organizacyjne tego ruchu we Wiedniu. Utrwalona w druku – znacznie później – pogłoska głosiła, że warszawski edytor po wydaniu pierwszego zeszytu powieści, wobec braku nań popytu, zrezygnował z drukowania dalszych; jednak stołeczne środowisko wolnomularskie udzieliło mu pomocy finansowej, „podając zarazem plan kolportażu"[59].

Na przełomie 1888 i 1889 r. ukazał się – równocześnie w Warszawie i Krakowie – pierwszy obszerniejszy i oparty na dokumentacji organizacyjnej zarys dziejów wolnomularstwa polskiego, pióra galicyjskiego jezuity, historyka Towarzysta Jezusowego w Rzeczypospolitej szlacheckiej i czasach porozbiorowych, ks. Stanisława Załęskiego. Dzieło wybitnie ożywiło zainteresowanie ruchem w skali ogólnopolskiej, zarówno wśród jego przeciwników jak i zwolennikow. Odtąd też „sztukę królewską" można było traktować konkretniej i bardziej rzeczowo, powołując się na fakty[60]. Na książkę szybko zwrócił uwagę najpoczytniejszy w Warszawie dziennik, „Słowo", organ odłamu ugodowców zwanych realistami, redagowany przez ziemianina, Mścisława Godlewskiego, rzecznika pracy organicznej w duchu zachowawczym. Dziennik ten, w drugiej dekadzie czerwca 1888 r., zakończył druk sienkiewiczowskiego *Pana Wołodyjowskiego*; teraz zaś, w okresie od 14 stycznia do 11 lutego 1889 r., w dziesięciu artykułach streścił wywody pierwszego nowoczesnego polskiego masonologa, całkowicie je aprobując. W ostatnim obszernie zacytował jego uspokajające wnioski końcowe o znikomym przejęciu się polskich adeptów „sztuki królewskiej" jej ideami. Zarazem jednak w trosce, by w przyszłości nie wywarły „szkodliwego wpływu na religijne usposobienie społeczeństwa polskiego", gazeta zakończyła swoje wywody konkluzją zaczerpniętą z omawianej pracy: „Z tych tedy powodów instytucji masonii polskiej nie można ocenić inaczej, jak że była instytucją politycznie i religijnie szkodliwą, pomimo, a może bardziej dlatego, że w łonie jej znalazło się wielu skądinąd czci i uznania godnych ludzi"[61].

Monografia uczonego jezuity niedługo pozostawała dla ludzi światłych jedynym źródłem wiedzy o lożach polskich. W 1891 r., więc w trzy lata później, ukazała się w Warszawie praca Władysława Smoleńskiego *Przewrót umysłowy w Polsce wieku XVIII*. Jej autor, reprezentant kierunku liberalno-patriotycznego, przeciwnik konserwatyzmu i klerykalizmu, poświęcił w niej cały rozdział roli wolnomularstwa w rozwoju Oświecenia w Rzeczypospolitej. Oparł się zaś głównie na materiałach Skimborowicza, będącego dobrego zdania o „sztuce królewskiej".

Zbieg okoliczności sprawił, iż obie książki spotkały się z rosnącym zainteresowaniem sfer wykształconych Królestwa, zwłaszcza jego stolicy. W tym środowisku docierające teraz z Zachodu nastroje *fin-de-siècle'u* zwiększały zrozumiałe zaciekawienie wszystkim co niezwykłe, tajemnicze, więc również wolnomularstwem. Lecz nastroje takie, wspólne całej ówczes-

nej Europie wykształconej, niepokoiły miarodajne koła Kościoła katolickiego. Intensyfikowały więc swoją dotychczasową ofensywę antywolnomularską. Osiągnęła teraz swoje apogeum w pierwszym i jedynym Międzynarodowym Kongresie Antymasońskim, który odbył się w dniach 26–30 września 1896 r. w Trydencie. Wśród zabierających głos był ksiądz Wincenty Smoczyński, proboszcz w galicyjskim Tenczynku i organizator kilku pielgrzymek do Rzymu. Już mniej imponujący Międzynarodowy Kongres Dzieł Katolickich, obradujący w Paryżu 3–10 czerwca 1900 r., m.in. uchwalił, „żeby we wszystkich krajach była publiczność uświadomiona, jak najdokładniej o organizacji, duchu i zamiarach masonerii oraz o nazwiskach jej zwolenników, a to z powodu, że główna siła tej sekty tkwi wszędzie w tajemnicy, jaką się okrywa"[62]. Jedno i drugie spotkanie odzwierciedlało się w krajowej produkcji wydawniczej. Autor ukrywający się pod pseudonimem „X. Bogusław" pouczał u schyłku wieku, że „najbliższym celem walki Lucypera jest: obalić Kościół, znieść religię, wytępić wiarę, a ludzi zdemoralizować. W miejsce Kościoła stawia on Wielkie Loże [...], w miejscu religii – przewrotne zasady socjalizmu i świata [...]. Dla złudzenia zaś łatwowiernych, ubiera swe zasady w barwę szaty honoru, altruizmu, filantropii [...] kultu dla rozumu [...], dążenia do postępu". Z kolei głośna ze swej pruderyjności Feliksa Eger, poprzednio autorka książek religijnych, niejako realizując zalecenia drugiego Kongresu, już w 1901 r. opublikowała w wydawnictwie tygodnika „Kronika Rodzinna" sporą kompilacyjną broszurę o wolnomularstwie, zaś w 3 lata później skróconą przeróbkę starej dwutomowej antywolnomularskiej książki Nicolasa Deschampsa, *Les sociétés secrètes et la société ou Philosophie de l'histoire contemporaine*, zaktualizowanej po raz ostatni na początku lat osiemdziesiątych[63].

Nadal też nie brakło obrońców czy sympatyków atakowanego ruchu. Na negatywne oceny Stanisława Załęskiego ostro i jednoznacznie zareagował 26-letni Józefat Nowiński w obszernej recenzji na łamach redagowanego przez Piotra Chmielowskiego „Ateneum", stołecznego miesięcznika naukowego liberałów. Autor, literat, już miał za sobą studia w Paryżu i podróże po Europie, m.in. pobyt w Belgii i Hiszpanii, od początku dekady był publicystą tegoż czasopisma oraz postępowego tygodnika „Głos". Omówienie książki dało mu możliwość rozprawienia się z różnorodnymi zarzutami stawianymi wolnomularstwu, również w innych, nie wymienionych przezeń publikacjach bądź przez opinię publiczną. Sam wyraźnie je gloryfikował, było dlań „zakonem, który stawi sobie za cel ostateczny uszczęśliwienie ludzkości i zjednoczenie jej na podstawie wolności, równości, cnoty i światła" i – do czasu – „był zapewne przeniknięty na wskroś duchem humanitaryzmu". Zarazem – co z wyraźnym uznaniem zaznaczył – był „w rydwanie cywilizacji najbardziej rwącym naprzód [...] koniem" czyli „zawsze i wszędzie zakon był ściekiem dla skrajnie postępowych pierwiastków, jeśli zaś duch czasu posuwał wśród pewnego społeczeństwa" tę ultrapostępowość do rewolucyj-

ności, zakon musiał się stawać najstraszliwszym przeciwnikiem istniejącego porządku rzeczy i najgroźniejszym rzecznikiem przewrotu". Podkreślał niefrazesowość wolnomularskiego ponadnarodowego braterstwa, które „główną siłę zakonu stanowi". Ta solidarność sprawiła, że „masoni wszystkich krajów i narodów, wojujących czy w przyjaźni ze sobą żyjących, wbrew wszelkim kombinacjom politycznym zawsze pozostają braćmi". Na potwierdzenie przytoczonych przez siebie sądów zacytował fragment z Konstytucji Wielkiego Wschodu Francji, której egzemplarz widocznie miał pod ręką. Nawet uzasadniał stosowanie straszliwej, przede wszystkim z racji swej stylistyki, przysięgi. W wyraźnej zaś sprzeczności z oceną Załęskiego, odnośnie do roli w dziejach Polski, twierdził: „Masonia w Polsce była stowarzyszeniem filantropijno-humanitarnym w ogóle, w chwilach grożących bytowi państwa stając się patriotycznym lub też rozwiązując się wobec konieczności ustąpienia większej daleko powinności poświęcenia czasu na usługi narodowe. Często stawała się ona zwierciadłem odbijającym stan ducha całego narodu"[64].

Podobnie jak w dziesięcioleciach wcześniejszych, również w ćwierćwieczu poprzedzającym rewolucję 1905 r. mieszkali w Warszawie członkowie lóż zagranicznych. Wyższy urzędnik kolejowy, dr Ferenz Nuoffer należał do 1890 r. do wiedeńskiej loży „Humanitas", zaś kupcy Wilhelm Koch i zmarły w 1896 r. Wilhelm Puppe do placówek – odpowiednio – „Sages d'Heliopolis" w Bukareszcie (do 1886 r.) i „zum Licht im Osten" w Katowicach. Natomiast 43-letni Adam Bardet z pochodzącej ze Szwajcarii, od dziesięcioleci osiadłej w stolicy rodziny znanych ogrodników, uzyskał w 1903 r. stopień mistrza w genewskiej loży „Amis Fidéles"[65]. Wolnomularzem belgijskim był mieszkający przez pewien czas w Warszawie i publikujący się w tutejszej prasie rzeźbiarz Cyprian Godebski, wnuk jednoimiennego poety i adepta „sztuki królewskiej", twórca warszawskiego pomnika Adama Mickiewicza[66].

Stanisław Krzemiński, z kolei, był teraz publicystą i uczestniczył w wielu przedsięwzięciach wydawniczych. Mimo, że obracał się m.in. w kręgu ultraklerykalnej redaktorki „Bluszczu" Marii Ilnickiej, dochowywał wierności deizmowi, publicznie dawał wyraz swemu głębokiemu szacunkowi dla Oświecenia i jego ideologów, zaś najbliższym znajomym, np. należącemu do młodszego odeń pokolenia Stanisławowi Bukowieckiemu, przyznawał się do przynależności lożowej[66].

Pomimo wspomnianej katolicyzacji kultury polskiej, szkalowana i zwalczana z całą bezwzględnością przez Kościół katolicki „sztuka królewska", teraz właśnie, gdy się o niej dowiadywano konkretnych szczegółów, stawała się elementem tradycji narodowej. Była nim przede wszystkim dla grup i środowisk, które własnej, mniej czy bardziej chlubnej, tradycji z czasów przedrozbiorowych nie miały, a coraz intensywniej uczestniczyły w życiu społecznym kraju. Działo się tak przede wszystkim w Warszawie, gdzie

nawet określone budynki o tej „sztuce" przypominały. Na przełomie XIX i XX w. np. niektórzy synowie wielkiej burżuazji, młodzi członkowie Resursy Kupieckiej, zapewne praktykujący katolicy – m.in. Henryk Maria Fukier, ostatni ze starej rodziny z patrycjatu stołecznego, spadkobierca znanej winiarni na Rynku Starego Miasta – prowadzili w salach Resursy długie rozmowy o przeszłości i gmachu, w którym się znajdowali. Był nim zaś dawny pałac Mniszchów przy ulicy Senatorskiej (obecnie budynek ambasady belgijskiej) i – niezupełnie zgodnie z faktami – wspominali o „roli, którą odegrał w stolicy za czasów Stanisława Augusta jako siedziba loży masońskiej, skupiająca najwybitniejsze jednostki spośród sfer rządzących". W kręgu członków tajnych kółek gimnazjalnych, terminatorów na inteligenckich konspiratorów, patriotycznych bądź socjalistycznych, mówiono o pałacu Działyńskich, ówczesnie nazywanym pałacem pod Sfinksem (obecnie aleja Solidarności) i kojarzono go z wolnomularstwem, czując się niejako kontynuatorami jego wysiłków narodowowyzwoleńczych. W miarę starzenia się nabożniejący – jak na konwertytę wypadało – i mocniej artykułujący swój patriotyzm historyk Aleksander Kraushar pokazywał jednak swej młodej córce, przyszłej pisarce Zuzannie Rabskiej, dom na Krakowskim Przedmieściu, oznaczony numerem 63 i wyjaśniał jej, że „w tej kamienicy odbyło się ostatnie zebranie wolnomularskie" w 1821 r. Stołeczny kolekcjoner, „starożytnik" – jak wówczas mówiono – Gustaw Soubise-Bisier posiadał i pokazywał znajomym zbiory pamiątek wolnomularskich, a więc dyplomy członkowskie, oznaki lożowe itp. W taki to sposób wolnomularstwo – niejako zza grobu – wpływało, zwłaszcza w Królestwie i ziemiach na wschód odeń położonych, na kształtowanie mentalności polskiego inteligenta, zwłaszcza inteligenta – niepodległościowca ostatniej dekady XIX w. i lat następnych[67].

Również w świecie ludzi pióra „sztuka królewska" zaczynała miewać dobrą prasę. Marii Konopnickiej kojarzyła się na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, z demokratyzmem i wolnością osobistą. W latach 1902–1903 na łamach „Tygodnika Ilustrowanego", gdy jego działem literacko-artystycznym kierował interesujący się spirytyzmem i podobnymi zjawiskami krytyk i teoretyk literatury, Ignacy Matuszewski, Stefan Żeromski drukował *Popioły*, które w 1904 r. ukazały się w wydaniu książkowym. Wplecione w powieść epizody wolnomularskie, oparte na wiarygodnych materiałach, dawały poprawne wyobrażenie o obrzędowości posiedzeń i kolorycie lokalnym loży z opisanej epoki. Autorowi najwidoczniej przyświecała intencja uświadomienia czytelnika w tej dziedzinie. Odpowiednie sceny nie posuwały bowiem akcji w żadnym kierunku, natomiast wywarły duże wrażenie na młodym pokoleniu. Prawdopodobnie w związku z taką recepcją powieści tygodnik „Wędrowiec", redagowany przez piewcę starej Warszawy, Artura Oppmana (Or-Ota), zamieścił trzyodcinkowy ilustrowany artykuł, mówiący spokojnie i rzeczowo o udziale kobiet, a również duchowieństwa w lożach francuskich[68].

Odpowiednio też nowa encyklopedia dwutomowa definiowała wolnomularstwo jako „stowarzyszenie mające na celu podniesienie moralności między ludźmi i braterskie ich zjednoczenie bez względu na religię i narodowość", do którego „należą ludzie znakomici i zasłużeni na wszystkich polach działalności ludzkiej". Czytelnik stołeczny przyuczony do czytania pomiędzy wierszami mógł sobie też niejedno dopowiedzieć z informacji mówiącej o istnieniu tego stowarzyszenia na „całym świecie, prócz Rosji i Turcji", czyli państw rządzonych absolutystycznie, jak i z innej, o częstych jego prześladowaniach „wskutek szerokiej swej działalności", w tym „szczególniej ze strony Kościoła katolickiego"[69]. Efektem oddziaływania na opinię publiczną publikacji przychylnych i wrogich ruchowi symbolicznej kielni były – jak zarejestrował słownik Karłowicza z przełomu wieków – rozmaite znaczenia potoczne słowa *farmazon* względnie *frankmason*. Obok ekwiwalentnego i uczuciowo obojętnego „wolny mularz" oznaczało: „2. wolnomyślny, liberalny, niedowiarek, 3. kosmopolita" ale także „4. człowiek zły, bezbożny, mający sprawę ze złym"[70].

Jakkolwiek w ostatniej ćwierci XIX w. w mieście żyli adepci „sztuki królewskiej", a spotkać też było można ludzi aprobujących jej zasady bądź przychylnie interesujących się nią, do utworzenia tu loży wolnomularskiej, oczywiście tajnej – taką jedynie być mogła z racji obowiązującego prawa – jednak nie de bardziej, istotne były różnorodne racje i motywy ideowe oraz polityczne. W innych dziedzinach sprzeczne, nawet sobie wrogie, w danym przypadku wręcz nakładały się. Teraz, bardziej niż kiedykolwiek, krąg potencjalnych adeptów takiej placówki zawężała zaostrzająca się kampania antywolnomularska Kościoła katolickiego. Z kolei zaś dokonane przez władze zaborczą jego zepchnięcie w życiu publicznym Królestwa i zaboru pruskiego na drugie miejsce – po prawosławiu bądź protestantyźmie – wytworzył w szerokich kołach społeczeństwa polskiego, nawet religijnie dość indyferentnych, atmosferę bliską identyfikacji katolicyzmu z patriotyzmem. Nakazywało to – chociażby w imię utrzymania jedności narodowej – odsunąć się od „sztuki królewskiej". Mniej skłonnych do akceptacji owego *iunctim* wyznaniowo-narodowego i jego konsekwencji powstrzymywały od wolnomularstwa czysto świeckie, pragmatyczne racje aktualnopolityczne. Tak więc do środowisk w jakimś stopniu wolnomyślnych, a zarazem zachowawczych społecznie i politycznie, przemawiały, gdyż wspierało je świeże doświadczenie następstw ostatniego powstania, konkluzje nawróconego na legalizm uczestnika powstania listopadowego, Pawła Popiela. Już w 1864 r. głosił jako kategoryczny nakaz rozumu politycznego: „żadnej konspiracji, żadnej organizacji tajnej, żadnej pomocy pod jakąkolwiek bądź formą i nazwą na niewiadome cele"[71]. Oznaczało to odrzucenie również powiązań z wolnomularstwem. Z kolei ta część młodego pokolenia, która nazywała siebie pozytywistami i pod hasłem „wiedza to potęga" targała się na uświęcone wiekami zasady i poglądy, wyznawała przecież lojalizm politycz-

ny, ubrany w hasła pracy organicznej. Zwolennikom pozytywizmu, którzy w pierwszej połowie lat siedemdziesiątych zapoczątkowali polskie religioznawstwo, symbolika i obrzędowość wolnomularska mogły się wydawać wariantem odrzucanego przez nich fideizmu, zaś praktyka wolnomularzy, zwłaszcza francuskich, ich wzajemne popieranie się w życiu publicznym, sprzeczne z wyznawanym liberalizmem[72]. Wielu ludzi, których aktywność społeczna w innej sytuacji znalazłaby – być może – ujście w loży, przyciągnął rozwijający się w Warszawie od połowy lata siedemdziesiątych ruch socjalistyczny. Także utrata przez Francję jej dawnej pozycji po 1870 r. zmniejszyła atrakcyjność „sztuki królewskiej" w oczach środowisk, pragnących wykorzystać na rzecz sprawy polskiej potęgę kraju rewolucji i Napoleonów.

Substytuty loży

Sytuacja Królestwa, szczególnie zaś jego stolicy, jednak wyraźnie sprzyjała instytucji pełniącej funkcje, które w życiu społecznym innych krajów podejmowały placówki wolnomularskie. Tego rodzaju potrzeba była w Królestwie następstwem carskiej polityki, zwłaszcza finansowo-budżetowej. Sprawiała bowiem, że na miejscowe warstwy posiadające spadały obciążenia materialne i wymogi organizacyjne, gdzie indziej tylko częściowo będące ich udziałem. W wielu krajach środki na utrzymanie sierocińców, szpitali, domów starców oraz innych instytucji opieki społecznej, na szkoły początkowe, muzea, biblioteki, na mecenat artystyczny oraz konserwację obiektów zabytkowych, łożyło państwo oraz samorząd terytorialny. One też zajmowały się stroną organizacyjną owych instytucji i spraw. Społeczeństwo zaś tylko w niewielkim stopniu bezpośrednio partycypowało w wydatkach na cele publiczne. Natomiast za pośrednictwem swoich różnorodnych dobrowolnych stowarzyszeń – jak również placówek wyznaniowych – zajmowało się stroną organizacyjną i finansową takich przedsięwzięć jak oświata dorosłych czy substytuty późniejszych państwowych ubezpieczeń i świadczeń socjalnych. Często rolę inspiratorską i nadrzędnie kierowniczą odgrywały w tym loże wolnomularskie, rywalizując bądź dzieląc pole działania z Kościołami poszczególnych wyznań. W Królestwie skarb państwa przeznaczał na jedne i drugie cele sumy niezbyt duże, samorządu zaś nie było. Przejęcie tych funkcji organizacyjnych i zobowiązań materialnych przez warstwy posiadające było koniecznością, przede wszystkim w miastach. Tu bowiem kapitalistyczny proces zróżnicowania społecznego, odwrotną stroną którego był rozkład i zanik dawnych stosunków paternalistycznych, czynił z pomocy najbardziej ekonomicznie upośledzonym sprawę palącą. Dawne kościelne formy organizacyjne do takiej pomocy okazywały się – na razie przynajmniej – nie dostosowane do nowej sytuacji.

Szczególnie odczuwalne stawało się to w największej aglomeracji kraju, jaką była Warszawa z jej szybko rosnącą ludnością – z 244 tys. w 1865 r.

i 432 tys. w 1886 r. do 686 tys. w 1900 r. – i jeszcze szybszym tempem jej proletaryzacji (pomiędzy 1879 r. a 1901 r. liczba robotników przemysłowych zwiększyła się w mieście i powiecie o 91%) oraz jaskrawymi kontrastami społecznymi. W tym największym na ziemiach polskich skupisku inteligencji mocniej też niż na pozostałych terenach Królestwa uwidoczniła się potrzeba placówek kultury narodowej. Tymczasem system administracyjno-polityczny Królestwa niezmiernie utrudniał powoływanie do życia i funkcjonowanie stowarzyszeń, a już nie dopuszczał do powstania instytucji koordynującej ich działalność, czyli pełniącej rolę w innych krajach odgrywaną przez wolnomularstwo.

Owe funkcje inspiratorskie i koordynacyjne w dziedzinie charytatywnej, oświatowej i mecenatu artystyczno-naukowego z konieczności wzięły więc na siebie pewne niesformalizowane grona. Na czoło wysunął się tu krąg osób nie tyle skupionych wokół zamożnego lekarza Karola Benniego, co spotykających się w jego mieszkaniu. Gospodarz spotkań, syn pastora ewangelickiego z Tomaszowa Mazowieckiego i Angielki, był człowiekiem obytym z szerokim światem, z jego życiem jawnym i podziemnym. Młodość miał górną i chmurną. W latach 1860–1867, gdy w Paryżu studiował medycynę i uzyskał stopień doktorski, maczał palce w międzynarodowej konspiracji demokratycznej, która go w 1864 r. skierowała do Zagrzebia. Później, już jako lekarz znad Wisły, dużo podróżował po Europie Zachodniej, utrzymywał też stosunki z USA, gdzie w 1878 r. spędził pół roku. W związku z potrzebami amerykańskiego towarzystwa ubezpieczeniowego „New-York" objeździł całą Rosję Europejską z Kaukazem włącznie. Liczne i wielorakie, wciąż odnawiane kontakty z szerokim światem oraz bezpośrednie stykanie się z kształtującym się polskim proletariatem przemysłowym – przez pewien czas był lekarzem fabrycznym w odlewni stali na Pradze – czyniły go otwartym na zagadnienia, jakie niósł ze sobą rozwój ekonomiczny i społeczny, kazały poszukiwać jakichś ich rozwiązań. Toteż jako trzydziestoletni dobrze sytuowany chirurg (ur. 1843), w połowie lat siedemdziesiątych, w czasach bojowości i wysokich lotów pozytywizmu warszawskiego, zapoczątkował u siebie regularne spotkania. W warunkach warszawskiej pustelni stowarzyszeniowej sprzed 1905 r. z czasem urosły one do rangi ważkiej instytucji drugiego, owego nieoficjalnego nurtu suchotniczego życia publicznego. Stały się instytucją zasięgiem swoich działań i oddziaływań obejmującą całe Królestwo. Zarazem zaś tkwiły na krawędzi nielegalności. Na spotkania w tym salonie przyjeżdżali nawet społecznicy z innych zaborów. Okazał się on też – jak rzadko który – wyjątkowo długowieczny, aczkolwiek w nowych warunkach po rewolucji 1905 r. sporo stracił na znaczeniu, blask jego przybladł.

W ciągu 41 lat, od 1874 r. do jesieni 1914 r., zbierało się co drugi piątek – pierwotnie w mieszkaniu przy ulicy Brackiej 16 zaś od 1903 r. w Alejach Jerozolimskich 66 – przeciętnie 40-osobowe grono. Zarówno postać gospodarza, jak i skład zapraszanych gości wyrażały ducha nowej epoki.

Odmiennie bowiem niż w XVIII w. czy pierwszej połowie XIX stulecia, nie był to już salon arystokratyczny, z damami i – od czasu do czasu zapraszanymi – wybitnymi czy interesującymi osobami innych stanów. Tu towarzystwo było – jak w klubach angielskich – wyłącznie męskie, zarazem politycznie dość jednorodne. Spotykali się na tych „piątkach" ludzie reprezentatywni dla kół burżuazyjnej plutokracji, niektórzy arystokraci bądź ziemianie oraz związani z tymi środowiskami uczeni, literaci i dziennikarze, artyści. Rozmowy rozpoczynano w pokoju jadalnym przy wykwintnej, lecz umyślnie prostej kolacji, złożonej z jednej potrawy oraz serów i piwa. Kontynuowano je przy kawie mokka i wiśniówce w salonie, dokąd się po zakończonej kolacji przechodziło. Tu już obowiązywał określony porządek. Wpierw wygłaszano referat na temat spraw uznawanych za ważne i pilne zarazem. Składano też sprawozdania, przedstawiono komunikaty i informacje o wydarzeniach bieżących. Natępnie rozpoczynała się dyskusja, niezmiennie utrzymywana w tonie spokojnym i umiarkowanym. Jej wynik i wyciągnięte wnioski stawały się nieraz podstawą dla praktycznych posunięć.

Debatom patronował zasiadający niezmiennie u głowy stołu dawny sybirak, Dionizy Henkiel, człowiek wiodący skromny, spartański tryb życia, niemal abnegat czy anachoreta i dlatego nazywamy „pustelnikiem z ulicy Mazowieckiej", gdzie mieszkał pod numerem 11 w izdebce nad stajniami. Zarazem był on dla jednych uznawanym i zasłużonym dyktatorem warszawskiej krytyki literackiej, w oczach innych – np. Bolesława Prusa – przywódcą wpływowej kliki literackiej. W tym salonie dużą rolę odgrywał zasłużony dla polskości na Śląsku Antoni Osuchowski, do którego z czasem, ze względu na jego aktywność w zbieraniu środków na rozmaite cele społeczne, przylgnął przydomek „wielkiego jałmużnika". Przychodził ordynat Adam Krasiński, ostatni potomek tego rodu. Do stałych gości ze świata pióra należeli Henryk Sienkiewicz, powstaniec 1863 r. i sybirak, a po powrocie do kraju krytyk literacki, teatralny i muzyczny – Władysław Bogusławski, redaktor konserwatywnego „Słowa" Mścisław Godlewski, szwagier Kronenberga, wieloletni redaktor „Gazety Polskiej" Edward Leo, dziennikarze-literaci Antoni Zaleski i Edward Lubowski, powieściopisarz Józef Weysenhoff. Niezmiennie obecni byli liczni lekarze, koledzy zawodowi gospodarza „piątków", również jego brat – Herman Benni, uniwersytecki lektor języka angielskiego, parający się ponadto pracami redaktorskimi. Uczestniczył, gdy znajdował się w stolicy, zamieszkały w Berlinie przemysłowiec i handlowiec polski, Karol Rose, ożeniony z córką Edwarda Leo. Bywał językoznawca i etnograf Jan Karłowicz, w okresie swego pobytu w Warszawie rzeźbiarz Cyprian Godebski (podobno zawdzięczał gronu tych „piątków" powierzenie mu wykonania stołecznego pomnika Adama Mickiewicza), krytycy literaccy Ignacy Matuszewski i Antoni Potocki, publicysta i powieściopisarz Antoni Pietkiewicz (ps. Adam Pług). Zmiana pokoleń, nieuchronna w ciągu czterech dziesiąt-

ków lat funkcjonowania tego salonu, znajdowała odbicie w składzie jego bywalców. Śmierć wyrywała z ich szeregów ludzi wychowanych w epoce paskiewiczowskiej, malało grono dawnych słuchaczy Szkoły Głównej, pokazywali się za to na zebraniach przedstawiciele nowej, pierwszej popowstaniowej generacji, jak np. młody a rokujący nadzieje historyk dziejów nowożytnych Szymon Askenazy, dla którego gospodarz salonu zabiegać będzie energicznie o katedrę we Lwowie.

Najogólniej biorąc, w salonie tym spotykali się światli ugodowcy, których politycznym wyznaniem wiary był ów popowstaniowy realizm, na podstawie którego ukształtowało się później (1904) Stronnictwo Polityki Realnej („realiści"). W gronie uczestników „piątków" przeważali inteligenci z przeszłością pozytywistyczną, którzy przesiąknęli klimatem swoistego konserwatyzmu, jaki kapitalistyczny rozwój Królestwa wytworzył wśród warstw posiadających. Zarazem nadal byli, jeśli nawet nie wolnomyślni, to przynajmniej dalecy od klerykalizmu przeciwnicy wszelkiego ciemnogrodu i innej zaściankowości. Jako liberalni zachowawcy, postawami i stylem myślenia bliscy angielskim torysom, żywili głębokie przeświadczenie, że pracą organiczną można będzie doprowadzić do rozwoju gospodarki i kultury narodowej, i poszukiwali możliwości dla tej pracy. Niekiedy posuwali się w tym nawet do udziału w działaniach częściowo konspiracyjnych, nielegalnych, chociażby w przypadku tajnego nauczania.

Krąg „piątków" z własnych środków prowadził rozmaite akcje i utrzymywał instytucje zarówno filantropijne bądź charytatywne jak i kulturalne bądź oświatowe, inne wspierał materialnie. Tak więc zasilał groszem działalność Warszawskiego Towarzystwa Dobroczynności, czynny był przy zakładaniu oddziałów Towarzystwa Popierania Przemysłu i Handlu, Kuratoriów Trzeźwości, odgrywał główną rolę przy powołaniu do życia Towarzystwa Kolonii Letnich, Towarzystwa Osad Rolnych i Przytułków Rzemieślniczych, Muzeum Przemysłu i Techniki, Muzeum Rolnictwa czy Towarzystwa Zachęty Sztuk Pięknych. W 1891 r. w ręce ludzi tego salonu – Dionizego Henkiela, Józefa Weyssenhoffa i Władysława Bogusławskiego – przeszła literacko-naukowa „Biblioteka Warszawska". Sam zaś Karol Benni, m.in. udziałowiec zakładu leczniczego w Nałęczowie, gdzie w sezonie letnim prowadził praktykę lekarską, był zarazem ruchliwym działaczem społecznym, mającym szerokie stosunki w rozmaitych sferach, w tym również nie reprezentowanych na „piątkach". M.in. w lutym 1885 r. sprowadził do Warszawy dla wygłoszenia kilku odczytów znanego w całej Europie duńskiego krytyka literackiego, Georga Brandesa. Wraz z bratem, Hermanem odgrywał ważną rolę w Komitecie Budowy Pomnika Mickiewicza, najczęściej w jego mieszkaniu odbywały się posiedzenia tego Komitetu. Gospodarz salonu stał też na czele Towarzystwa Popierania Przemysłu Ludowego.

Starzejący się salon dostrzegał pojawienie się w życiu polskim nowych nurtów – ludowego, radykalno-inteligenckiego i robotniczego, z którymi w pewnym stopniu bądź całkowicie się nie zgadzał. Starał się jednk poddać je swemu wpływowi, czy też oddziaływać na nie lub chociażby znaleźć z nimi częściowo wspólny język. Toteż Herman Benni był w latach 1881–1885 redaktorem przeznaczonej dla wsi „Gazety Świątecznej". Później widywano na „piątkach" Maksymiliana Miłguja-Malinowskiego, od 1887 r. redaktora obliczonej na czytelnika wiejskiego „Zorzy", przyszłego przywódcę postępowego skrzydła ruchu chłopskiego w Królestwie, redaktora „Zarania" i wolnomularza. W salonie pojawiali się również przedstawiciele młodszego pokolenia, daleko odbiegający poglądami od tego grona, zarówno spod znaku Ligi Narodowej – jej bojowy publicysta Zygmunt Wasilewski – jak i spod czerwonego sztandaru PPS – medyk Józef Hornowski, po latach adept „sztuki królewskiej". W pierwszych latach XX w. pokazał się tu przelotnie uczeń Szymona Askenazego, młody – wówczas historyk – Michał Sokolnicki, zaangażowany w konspirację tyleż socjalistyczną co niepodległościową[73].



Koła klerykalne jednoznacznie wrogo odnosiły się do kręgu Benniego i środowisk burżuazyjno-inteligenckich na lewo odeń się sytuujących, które w praktycznej działalności społecznikowskiej z nim się stykały, niekiedy współpracowały. Przyczyny takiego ich stosunku do jednych i drugich były różnorodnej natury. Na czoło chyba wysuwała się wrogość Kościoła, nie tylko zresztą na ziemiach polskich, do pozytywizmu – podobnie jak wiek wcześniej do Oświecenia – jako do światopoglądu alternatywnego wobec katolickiego. Różnice pomiędzy nurtem umiarkowanym pozytywizmu i radykalnym były dlań nieistotne, w rozbieżnościach pomiędzy nimi raczej skłonny był dopatrywać się taktycznego podziału ról. Niemniej istotny dla tej wrogości był moment polityczny. Już encyklika Leona XIII *Grandum munus*, poświęcona przypadającemu na rok 1885 tysiącleciu misji św. Metodego i św. Cyryla, zawierała koncepcję odrodzenia Słowiańszczyzny pod skrzydłami caratu i zapewniała władcę Rosji o posłuszeństwie i wierności jego katolickich poddanych. Zaś encyklika-list tegoż dobrowolnego więźnia Watykanu *Caritatis providentiaeque* z 19 marca 1894 r., specjalnie skierowana do biskupów polskich, nakazywała im, aby duchowieństwu i wiernym



uniemożliwiali udział w ruchach rewolucyjnych a wychowywali naród w miłości i szacunku do władz i opowiadali się za „stanowczym uspokojeniem zaburzonego ładu społecznego". W zestawieniu z tymi dyrektywami nawet linia ugodowców-realistów pachniała radykalizmem, nie mówiąc już o innych pozytywistach, których nurtowały – mimo wszystko – ogólnikowe dążenia niepodległościowe. Do tych motywów natury zasadniczej dołączały się względy praktyczne. Podejmowane przez uczestników „piątków" akcje filantropijne i charytatywne – podobnie jak analogiczne działania lóż za Księstwa Warszawskiego i w pierwszych latach konstytucyjnego Królestwa – oraz zdobywanie przez nich wpływów w stowarzyszeniach zajmujących się tego rodzaju działalnością godziło w kościelny monopol na tym polu. Analogiczna sytuacja wytworzyła się w dziedzinie oświaty ludowej i kultury, gdzie również zwiększała się aktywność inteligenckich radykałów, zwanych „kulturnikami".

Sprzeczności te wyraźnie wyszły na światło dzienne w walce o kierownictwo Wydziału Czytelń Bezpłatnych Warszawskiego Towarzystwa Dobroczynności, toczonej w latach 1897–1899. Na walnym zebraniu w 1898 r.



reprezentant obozu katolickiego i prezes Towarzystwa, ks. Michał Radziwiłł, zarzucił zarządowi Wydziału rozpowszechnianie za pośrednictwem bibliotek zakazanych przez Kościół książek Wiktora Hugo, Emila Zoli, Johna Williama Drapera („Dzieje rozwoju umysłowego Europy", Warszawa 1873, przekład Tadeusza Korzona) i innych „pornografów". Prezes Wydziału, jeden z koryfeuszy stołecznej palestry, adwokat Marii Konopnickiej, Stanisław Leszczyński miał na to bez żadnego wahania zareplikować: „A któżby się liczyl z indeksem kościelnym z XIX wieku!"[74] Wcześniej jeszcze, w 1897 r., skrajnie mieszczańsko-konserwatywny i klerykalny tygodnik stołeczny „Rola" zarzucał kierownictwu Wydziału w osobach Leszczyńskiego oraz Jana Karłowicza, Stanisława Krzemińskiego i Aleksandra Świętochowskiego – charakteryzując ich jako „ludzi zapatrywań bardzo skrajnych" – że w ten sposób prowadzi „propagandę, mającą wszelkie cechy roboty masońskiej"[75].

W atmosferze długotrwałej i intensywnej kampanii antywolnomularskiej, prowadzonej przez centralny ośrodek Kościoła katolickiego za pomocą wszystkich znajdujących się w jego dyspozycji środków masowego od-



działywania, takie i im podobne warszawskie animozje, tarcia i konflikty łatwo naprowadzały miejscowe koła klerykalne na myśl o istnieniu w stolicy jednoczącej ich przeciwników i sterującej ich działalnością loży wolnomularskiej, ramienia światowej antychrześcijańskiej konspiracji „masońskiej". Toteż uporczywie lansowały na ten temat przeróżne, mające to potwierdzić informacje. Powoływano się na rzekomo stwierdzone fakty bądź na równie wątpliwe rozumowania oparte na logice. Wiadomości te, ze znacznym opóźnieniem i dopiero stopniowo ujawniane w druku, kulminowały w podawanym jako pewnik twierdzeniu jakoby „wpływ i udział Wielkiego Wschodu w tzw. «pozytywiźmie warszawskim» nie może ulegać najmniejszej wątpliwości". Jego argumentowana, daleko posunięta laickość – tu mówiono o „namiętnej nienawiści dla katolicyzmu" – ujawnia działanie „w tym wszystkim międzynarodowego polipa". Wiarygodność takiej informacji zwiększało wyjaśnienie, iż nie oznacza to identyczności każdego pozytywisty z adeptem symbolicznej kielni. Tyle, że „wśród wielu kierownikow i macherów pozytywizmu warszawskiego, zarówno Żydów jak i nominalnych chrześcijan, znajdowało się sporo braci $^{x}_{x}^{x}$ [wolnomularzy – L.H.]. Utworzyli oni



coś w rodzaju loży, bardzo misternie ukrytej, nie tylko przed okiem władz administracyjno-policyjnych, ale i przed profanami, mogącymi wyciągnąć niezbyt korzystne wnioski dla rzekomej bezinteresownej propagandy". Członkowie owej placówki zarówno uczestniczyli aktywnie – głosiła ta fama – w postępowym (tu nazywanym „postępem bezwyznaniowym") czasopiśmiennictwie, wydawaniu książek i tzw. uniwersytecie latającym, jak i przenikali do rozmaitych instytucji filantropijnych, ekonomicznych lub towarzyskich, w celach propagandy i zjednywania sobie zwolenników[76].

Wzmianka o przenikaniu dotyczyła, chyba wyraźnie, przede wszystkim kręgu „piątków" Benniego, z przekąsem nazywanych „parlamentem warszawskim". Wyłącznie męski – w przeciwieństwie do innych ówczesnych salonów Warszawy – skład uczestników i dbałość o ich dobór osobowy rzeczywiście mogły nasuwać analogię do loży. Póki jednak żył Benni, drukowana plotka była ostrożna. O miejscu posiedzeń loży wzmiankowała więc ogólnikowo: „Mówiono o apartamentach pewnego finansisty semickiego, to znów o lokalu jednego z adwokatów, ale wieści te miały jedynie charakter pogłosek, trudnych do sprawdzenia". Współcześni dostrzegali



w owym prawniku Stanisława Leszczyńskiego[77]. Lecz, kiedy gospodarz salonu już pożegnał się z tym światem, niemal natychmiast odwagi przybyło i wskazano na niego jako jednego z nielicznych zamieszkałych w Królestwie po 1863 r. wolnomularzy-Polaków[78]. Zaś jego „piątki" stały się wręcz posiedzeniami loży obrządku szkockiego[79].

Fakt, iż salon Benniego w jakiejś mierze rzeczywiście był ośrodkiem koordynującym poczynania organicznikowskie, które wychodziły nawet poza rogatki stołeczne, nie dowodził jednak, że była to loża. Co więcej, w ówczesnych warunkach formalizowanie tych spotkań jako placówki wolnomularskiej byłoby dla uczestników, ludzi w zasadzie unikających konspiracji i wyraźnie ceniących sobie legalizm, niepotrzebnym mnożeniem ryzyka. Salon pełnił swe funkcje społeczne, obywając się bez haftowanych fartuszków, szarf i innych obrzędowych akcesoriów „sztuki królewskiej". Natomiast własną, zupełnie inną od lożowej, prościutką liturgię rzeczywiście miał, jak zresztą każdy poważniejszy salon ówczesny, chociażby Deotymy. Tego jednak nie potrafili zrozumieć nie tylko jego klerykalni przeciwnicy, lecz niebawem również wychowankowie Ligi Polskiej i jej następczyni, Ligi



Narodowej. Pierwsi znacznie wcześniej, zanim w kraju zaczęli w druku kreślić szczegółowy a zupełnie fikcyjny obraz wolnomularskiej sieci organizacyjnej w Warszawie, przedstawili go za granicą. Już na początku lat dziewięćdziesiątych w stolicy Królestwa istnieć miało – według owego przekazu – 7 lóż podległych centrali w Londynie. Ich celem politycznym – twierdzono – jest niepodległość Polski, ponadto zaś szerzą ateizm. „Członkowie wywodzą się z klasy wykształconej i wpływowej, z adwokatów, lekarzy, publicystów oraz spośród Żydów, których jest bardzo wielu" w tym gronie. Ci ludzie symbolicznej kielni – głosiła owa informacja – „użytkują idee socjalistyczne, przedstawiając je masom jako środek dla wyzwolenia Polski". Ze składek zbieranych wśród robotników, Żydów i adeptów loży rośnie fundusz „sekty", z którego czerpie się środki na uzyskanie od władz Królestwa, i nawet petersburskich, stanowisk, przychylności czy wygodnych dla siebie orzeczeń sądowych. Osiąga się też za owe środki pożądane artykuły w czasopismach[80].

Ten obraz, nieco go konkretyzując i urealistyczniając, następnie przejęli na swój użytek działacze powołanej do życia w 1886 r. Ligi Narodowej.



Widzieli bowiem mechanizmy życia publicznego przez okulary własnych doświadczeń z manipulowaniem ludźmi za pośrednictwem kilkustopniowych wtajemniczeń oraz infiltrowaniem innych grup. Zarazem ich rywalizacja z realistami i socjalistami nabierała przy takim jej potraktowaniu wagi daleko wykraczającej poza zwyczajną walkę ideologii i stronnictw politycznych[81]. Szeptem przekazywana – i dlatego zyskująca sobie otoczkę ważnej tajemnicy – pogłoska-plotka uderzała przede wszystkim w czołowe postacie obozu ugody, o którego klientelę przede wszystkim zabiegano. Wymieniła więc nawet stanowiska piastowane w loży warszawskiej przez określone osoby z przeciwnego ugrupowania, zaś surową „dyscyplinę masońską" wyjaśniała zachowanie popularnych osób, które mogłyby z racji przynajmniej niektórych swoich poglądów stanowić ozdobę obozu nacjonalistycznego[82].

Podczas gdy wolnomularstwo żyło w popowstaniowej Warszawie XIX w. życiem urojonym, ruch spirytystyczny i pokrewne mu formacje nieprzypadkowo zataczały tu coraz szersze kręgi i z czasem w ich szeregach znaleźli się ludzie z głośnymi nazwiskami. Na tej ludzkiej słabości do zjawisk nadprzyrodzonych i tajemniczych żerowali też – podobnie jak przed wiekiem w wolnomularstwie – rozmaici międzynarodowi oszuści. Na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych w Teatrze Letnim przy ulicy Królewskiej występował niejaki Leo Felder mianujący siebie z cudzoziemska, „the fakir", który przy rzekomej pomocy duchów przesuwał krzesła na scenie. W okresie od 25 czerwca do 2 lipca 1881 r. odbywały się w sali ratuszowej „konferencje magnetyczne" niejakiego Donato. Początkowo, póki magnetyzował swoją partnerkę Lucyllę „uważano go – jak odnotował Bolesław Prus – za szarlatana, a ją za wygimnastykowaną histeryczkę". Potem jednak skutecznie przeprowadzal eksperymenty z rozmaitymi mieszkańcami Warszawy, m.in. jeden z eksperymentów pod kontrolą pięciu lekarzy. Zaatakowany w dzienniku „Nowiny" przez lekarza Ludwika Wolberga, tamże odpowiedział obszernym listem, w którym powołał się na poświęcone tej problematyce publikacje francuskie. Pod wrażeniem doświadczeń Donato magnetyzowanie upowszechniło się, objęło rozmaite środowiska, m.in. gimnazjalistów. Wśrod aktorów zajmował sie magnetyzmem wybitny komik, Rufin Mrozowicz. Świat nauki, literatury i sztuki w latach siedemdziesiątych traktował seanse spirytystyczne dobrodusznie, niemal jako rozrywkę naiwnych, prostych ludzi. Taki Bolesław Prus pokpiwał sobie ze zwolenników seansów spirytystycznych, aczkolwiek już stanowiły przedmiot głębokiego zainteresowania pozytywistycznego filozofa i psychologa, dawnego autora sztandarowych wierszy pozytywistycznych, Juliana Ochorowicza. Ostatni mimo to nie uciekał on od naukowo-technicznych osiągnięć współczesności. W 1886 r. wygłosił w Warszawie prelekcję „O niezwykłych zjawiskach wieku pary i elektryczności", na której demonstrował urządzenia elektryczne, dotąd tu nie znane. Cieszyla się ogromnym powodzeniem i stała

się wydarzeniem szeroko omawianym. Za to poglądy autora „Kronik tygodniowych" na temat spirytyzmu uległy zmianie. Nie jego jednego zresztą. Ludzi pozytywizmu, zwłaszcza odkąd zaczęły się ujawniać jego słabe strony, potężnie fascynował świat pozamaterialny[83].

Niebawem pożywką na szerszą skalę dla takiego rodzaju zainteresowań stał się przełom antypozytywistycznych lat osiemdziesiątych w Królestwie. Wkrótce nałożyła się nań atmosfera fin-de-siècle'u. Ożyły więc takie praktyki, długo tajone jako coś wstydliwego, jak jasnowidztwo, telepatia, wróżenie z ręki czy z kart, czarodziejstwo, magia, wywoływanie duchów osób zmarłych i rozmawianie z nimi. Prawo obywatelstwa odzyskała różnego rodzaju mistyka. Wszystko w poprzednich dekadach XIX w. potępiane i ośmieszane przez racjonalizm jako przejaw obskurantyzmu, nadal irytujące ludzi nauki – nielicznych tylko z nich pociągało – teraz pasjonowało opinię publiczną warstw oświeconych i zarazem budziło strach. W uprzemysłowiającej się Warszawie ludzi myślących o dorabianiu się i majątkach bądź o zabezpieczeniu sobie znośnego bytu, bywalców operetek i kabaretów, rzecznikami nowych postaw stały się dwa poniekąd sobie przeciwstawne środowiska. Młodzi ze świata literacko-artystycznego, przyjmowali je wraz z całym modernizmem, który docierał z Paryża i Berlina oraz znacznie od nich bliższego Krakowa, niebawem stolicy „Młodej Polski". Z kolei dla dotąd ośmieszanych epigonów romantyzmu ze starszego pokolenia, ludzi na co dzień przystosowujących się do wymagań czasu, był to powrót do wyznawanych przez nich prawd zawartych w „improwizacji Konrada" i „widzeniu księdza Piotra", do objawień *Genezis z ducha* i *Psalmów przyszłości*[84].

Największe postępy robił spirytyzm. Chyba główną rolę odegrały w tym seanse, odbywające się w drugiej połowie lat osiemdziesiątych w mieszkaniu Witolda Chłopickiego przy ulicy Brackiej 22. Zbierano się tu w piątki, posiedzenia rozpoczynano o 9 wieczorem. Ograniczona, niewielka była liczba ich uczestników. Traktowali je poważnie, ani więc jako podniecającą rozrywkę, ani też jako źródło dochodów. Z każdego takiego spotkania sporządzano protokół, zaś uczestniczący wnosili po 50 kopiejek – sumę ówcześnie stosunkowo sporą – dla medium. Tu zaznajomił się z techniką seansów zarówno Julian Ochorowicz jak i Ignacy Matuszewski. Drugi z nich, bywający na „piątkach" Benniego, w młodości pozostawał w kontakcie z pierwszymi grupami socjalistycznymi, obecnie zaś zawodowy krytyk literacki, na trwałe zajął się w sposób naukowy problematyką parapsychologiczną. W latach 90-ch Chłopicki zainteresował spotkaniami w swoim mieszkaniu literata, bibliografa i dziennikarza Aleksandra Brzostowskiego. Ten krótkotrwały sekretarz Ignacego Józefa Kraszewskiego w 1880 r. w Dreźnie, był też gorliwym propagatorem języka esperanto i w jego sprawach prowadził rozległą korespondencję, sięgającą od Londynu i Barcelony po Władywostok i Tyfli. W tych seansach zaczął uczestniczyć

parający się już naukami tajemnymi Czesław Czyński, który niebawem za granicą wejdzie w krąg światowej czołówki ezoteryków[85].

Grupa Chłopickiego z czasem na tyle nabrała rozmachu i umocniła się, że 15 października 1890 r. na zebraniu w mieszkaniu Wojciecha Alberta Wilczewskiego przy Nowym Świecie 57 postanowiła powołać towarzystwo spirytystyczne, które miało nosić nazwę niejako poważniejszą – Warszawskie Towarzystwo Psychologiczne. Przewodniczącym wybrano Wilczewskiego, jego zastępcą Władysława Walderowicza, kupca z wykształceniem akademickim, studiującego literaturę okultystyczną, zarazem publicystę i tłumacza dzieł naukowych. Opracowano statut stowarzyszenia. Świadczył, iż jego autorzy nie byli tylko miłośnikami wirujących stolików, lecz mieli rownież koneksje – jeśli nie organizacyjne to przynajmniej ideowe – z okultyzmem. Tak więc preambuła do statutu mówiła o powołaniu organizacji „celem przeciwdziałania kierunkom materialistycznym za pomocą rozkrzewienia idei spirytystycznych". Konkretne zaś postanowienie (§ 6) mówiło, że każdorazowo „przewodniczący otwiera posiedzenie wezwaniem łaski Ducha Świętego, a następnie treściwie i jasno wygłasza naukę zasad spirytyzmu, czerpaną tak z dawniejszych, jako też i dzisiejszych najpoważniejszych źródeł okultyzmu", po czym odbywa się dyskusja nad tym wykładem. Drugą częścią tego posiedzenia jest seans spirytystyczny, tu nazywany „pracami doświadczalnymi", które powinno poprzedzić „stosowne przemówienie przewodniczącego uprzytomniające zebranym ważność chwili" (§ 7). Do statutowych zadań Towarzystwa należeć miało, prócz propagandy spirytyzmu, wydawanie przekładów popularnych prac z tej dziedziny. Członkowie zaś byli zobowiązani prenumerować obcojęzyczne czasopisma spirytystyczne[85]. Grupa ta daleka była od wszelkiej polityki.

Jakkolwiek z nieznanych powodów do legalizacji Towarzystwa nie doszło, grono zamierzające je powołać nadal rozwijało działalność. W tymże 1890 r. utrzymywał z nim stosunki m.in. 23-letni, zmieniający kilkakrotnie zawód, Władysław Stanisław Rejment, który już miał za sobą pobyt w 1888 r. wśród spirytystów w Niemczech. W roku następnym rozpocznie twórczość literacką i w 1893 r. zadebiutuje jako W.S. Reymont[87].

Spirytyzm stał się głośny i przedmiotem szerszej uwagi opinii publicznej – już nie samej tylko Warszawy – w początkach 1894 r., po tym jak pomiędzy 25 listopada 1893 r. a 15 stycznia 1894 r. odbywały się tu liczne seanse spirytystyczne z udziałem przybyłej z żarliwym spirytystą, stale mieszkającym w Rzymie artystą-malarzem Henrykiem Siemiradzkim, neopolitanki Eusapii Paladino. Jeden urządzono nawet w piwnicach winiarni Fukiera na Rynku Starego Miasta. Brali w nich udział literaci, którzy podpisywali protokoły z ich przebiegu. Obecny był m.in. Bolesław Prus. Widziane zrobiło na nim, będącym tylko – wedle własnego określenia – „ostrożnym obserwatorem zjawisk, których [...] nie znaliśmy", duże wrażenie. Toteż o tych seansach obszernie informował w kilkunastu grud-

niowych numerach „Kuriera Codziennego". Niebawem, wobec ataków prasowych na wiarygodność owych seansów ze strony „papieża pozytywizmu", Aleksandra Świętochowskiego, lekarza-laryngologa Teodora Heringa i Bronisława Reichmana, polemikę z nimi podjął zarówno Prus jak i Ochorowicz oraz Matuszewski. Później w seansach u Ochorowicza z medium Tomczykówną uczestniczyli m.in. historyk literatury i dramatopisarz Julian Adolf Święcicki, historyk Władysław Smoleński, redaktor „Kuriera Warszawskiego" Wacław Szymanowski, prawnik i krytyk literacki Ignacy Baliński. W pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych wspólnie z Ochorowiczem urządzał seanse naczelny lekarz stołecznego szpitala św. Łazarza (przy ul. Książęcej) dr Ksawery Watraszewski. Ten wychowanek uniwersytetu dorpackiego, specjalista w dziedzinie chorób skórnych i wenerycznych, odtąd w ciągu kilku dziesięcioleci będzie udzielał się w rozmaitych organizacjach metapsychicznych, występując w nich jako „dr Habdank"[88].

Zainteresowania parapsychologiczne Ignacego Matuszewskiego zaowocowały książkami *Diabeł w poezji* (1893) oraz *Czarnoksięstwo i medium* (1896). Z kolei Julian Ochorowicz urósł do rangi czołowego, znanego również za granicą, parapsychologa, utrzymywał stosunki z wybitnymi spirytystami, m.in. z Rosjaninem Aleksandrem Aksakowem, profesorem Sorbony i aktywnym wolnomularzem, Charlesem Richetem, psychiatrą Cesarem Lombroso. Ostatni prowadził seanse z tym samym co on medium, Eusapią Paladino. Ochorowicz przypuszczalnie przekonał też Prusa, by poważniej traktował spirytyzm[89].

W latach dziewięćdziesiątych Chłopicki napisał i wydał dwie broszury o spirytyźmie, utrzymywał też bliskie stosunki z rosyjskimi spirytystami, skupionymi wokół wydawanego od 1881 r. w Carskim Siole pod Petersburgiem tygodnika „Riebus". Od 1 października 1902 r. zaczął się ukazywać pod redakcją Chłopickiego i przez niego wydawany dwutygodnik „Dziwy Życia", czasopismo poświęcone – jak głosił jego podtytuł – „badaniom mało znanych zjawisk z dziedziny psychologii (somnabulizm, mediumizm, telepatia, jasnowidzenie, magnetyzm)"[90]. Tu pisywali, nie ukrywając swoich nazwisk, rozmaici aktywni spirytyści Królestwa[91]. Pismo nie taiło rosyjskich kontaktów reprezentowanego przez siebie ruchu, zaś swoim czytelnikom rekomendowano, na równi z francuską „La Revue Spirite", rosyjski „Riebus". Jego założyciel i wieloletni redaktor, Wiktor Pribytkow, oraz Michaił Pietrowo-Sołowjow gościli na łamach bratniego organu polskiego. O szerszych koneksjach spirytyzmu warszawskiego świadczyły zarówno pozytywne wypowiedzi „Dziwów" o nowoczesnej teozofii, jak i utrzymana w tonie ironicznym polemika zamieszkałego teraz w Krakowie M. Oskragiełły, uczestnika w początkach lat dziewięćdziesiątych seansów u Chłopickiego, z zamieszczoną na łamach któregoś z pism polskich negatywną oceną tej doktryny[92]. „Dla warszawskiego organu spirytystów „okultyzm" [...] przedstawia się jako nauka przyszłości. Najbardziej oświecone umysły dzisiejszej doby [...] do tego stopnia zrozumiały

jego wielką przyszłość, że sieć poświęcających mu się towarzystw całą już okryła Europę i Amerykę"[93]. Publiczne prelekcje o spirytyźmie cieszyły się w stolicy Królestwa dużą frekwencją, np. wygłoszone 9 i 12 grudnia 1903 r. przez bliżej nieznanego dra Aleksandra Fabiano w przepełnionej słuchaczami sali Muzeum Przemysłu i Rolnictwa na Krakowskim Przedmieściu, mającej tysiąc kilkadziesiąt miejsc[94].

Również nowoczesna teozofia, która w połowie lat siedemdziesiątych organizacyjnie uformowała się w Stanach Zjednoczonych, skąd została przeszczepiona do Europy, znalazła sobie polskich zwolenników. Studiująca filozofię na Sorbonie niezamężna dwudziestokilkuletnia poetka Maria Czesława Przewóska (ur. 1865), „romantyczka z krwi i kości" – jak ją scharakteryzowała jej znajoma – jeszcze w stolicy Francji zainteresowała się zarówno ruchem feministycznym jak i okultystycznym, w których nieraz brały udział te same osoby, zwłaszcza kobiety. O jednym i drugim pisała w swoich korespondencjach do prasy warszawskiej, z jej ramienia była też obecna na kilku kongresach spirytualistów. Teozofii m.in. poświęciła uwagę w artykule „Intuicja kobieca w świetle nowej wiedzy", ogłoszonym 23 października 1892 r. w warszawskim „Głosie" (nr 44). Po powrocie do kraju pracowała w tajnym szkolnictwie polskim. W stolicy nadwiślańskiej obracała się w kręgu pisarzy, dziennikarzy, plastyków i ludzi teatru, bywała w ich ulubionych kawiarniach i cukierniach i raczej bezskutecznie usiłowała do ich spotkań wprowadzić nutę mistycyzmu[95].

Popularny w Warszawie lekarz-homeopata dr Józej Drzewiecki (ur. 1860), absolwent Uniwersytetu Warszawskiego, autor wielu rozpraw z dziedziny przyrodolecznictwa, opublikowanych również w fachowych czasopismach zagranicznych, był właścicielem cennego księgozbioru z wielu starodrukami z dziedziny alchemii. Daleki od działalności politycznej, sporo czasu poświęcał studiowaniu okultyzmu, pisywał też na jego temat. W Londynie, gdzie corocznie bywał i jako członek angielskich stowarzyszeń lekarskich miał znajomych, już w I połowie lat 90-ch, jeśli nie wcześniej jeszcze, został członkiem Towarzystwa Teozoficznego. W lipcu 1894 r. wraz z Władysławem Reymontem pojechał na międzynarodowy zjazd teozofów, który obradował 13–15 lipca w stolicy W. Brytanii. Obaj przysłuchiwali się jego obradom, lekarz nawet zabrał głos[96].

Głównie w wyniku wszczętych w początkach 1890 r. zabiegów Drzewieckiego powstało w Warszawie Towarzystwo Homeopatii, zalegalizowane zezwoleniem carskim z 20 III/2 IV 1892 r. Liczyło trzydziestu członków i od stycznia 1902 r. wydawało swój organ, miesięcznik „Lekarz Homeopata", redagowany przez tegoż Drzewieckiego. Podobnie jak w przypadku spirytystów, widoczne tu były powiązania z okultyzmem. Tak więc wieloletnim członkiem zarządu i przewodniczącym na kilku dorocznych zebraniach był Wilczewski, zaś działaczem Towarzystwa Walderowicz, czyli przewodniczący i wiceprzewodniczący powołanego pod koniec 1890 r. a nie zatwierdzonego przez władze

Warszawskiego Towarzystwa Psychologicznego. „Lekarz-Homeopata" opublikował w 1903 r. artykuł „„Okultystyczne wpływy mięsożerstwa", zaś w 1906 r. rozpoczął druk *Księgi o długim życiu* XVI-wiecznego lekarza-przyrodoznawcy i filozofa Paracelsusa. Tłumacz tego utworu, martynista i różokrzyżowiec Józef Jankowski, w przedmowie zarekomendował autora jako „niepospolitego uczonego-hermetystę" i wywodami okultystycznymi uzasadnił wagę *Księgi*[97].

Późną jesienią 1899 r. przeniósł się z Krakowa do Warszawy 41-letni Czesław Czyński (ur. 1858), ów uczestnik seansów u Chłopickiego, przyszła znakomitość ezoteryki i okultyzmu, nie tylko polskiego. Był potomkiem – tak twierdził – czy tylko krewnym znanego działacza Wielkiej Emigracji i wolnomularza Jana Czyńskiego. Podobno został przez niego wychowany. Uczęszczał do Szkoły Polskiej w Paryżu, tzw. batignolskiej, zaś na którejś z tamtejszych szkół wyższych studiował medycynę, a francuskim władał jak rodowity Francuz. W Krakowie utrzymywał się z udzielania lekcji języka francuskiego, równocześnie leczył sugestią i magnetyzmem, zajmował się tu też hipnotyzmem, grafologią i chiromancją. Kiedy zjawił się w Warszawie, był już świeżej daty autorem książek o grafologii, hipnotyźmie i naukach tajemnych – dwie takie, późniejsze, wydał w Paryżu w języku francuskim, pozostałe w angielskim. W stolicy Królestwa urządził 4 i 12 grudnia dwa pierwsze publiczne seanse spirytystyczne. Zostały zapowiedziane w prasie i potem w niej były omawiane. Inny seans, dla zaproszonych gości, odbył się nieco wcześniej, 27 listopada w redakcji „Kuriera Porannego"[98].

Począwszy od lat dziewięćdziesiątych formowały się w Warszawie zalążkowe komórki formacji w większym stopniu parawolnomularskich niż ówczesny miejscowy ruch spirytystyczny. Już dekret z 18 IX 1982 r. zebranego we Francji Najwyższego Synodu, który proklamował wznowienie chrześcijaństwa albigensowskiego w formie Kościoła Gnostycznego, podpisał m.in. przedstawiciel jednostki organizacyjnej gnostyków warszawskich („Sophii" w Warszawie). Nie wykluczone, że owym sygnatariuszem był – może samozwańczo – Czyński, praktykujący wtedy w klinice paryskiej prof. dra Luysa, gdzie zawarł znajomość z drem Gérardem Encausse, pod nazwiskiem Papus czołową osobistością okultyzmu francuskiego[99].

W styczniu 1897 r. powrócił na stałe do Warszawy tutejszy działacz socjalistyczny z początku tej dekady, 31-letni Edward Józef Abramowski (ur. 1868), którego poglądy ewoluowały wtedy od socjalizmu do wariantu anarchizmu, określanego przezeń jako socjalizm bezpaństwowy. Teraz zapoczątkował na ziemiach polskich ruch etyczny, inną formację parawolnomularską. W jego ramach powstały nie sformalizowane – oczywiście nielegalne – „koła etyków" i „komuny duchowe", poźniej zwane „organizacjami braterskimi", w Warszawie, Zakopanem i Genewie, oraz w Warszawie ponadto tzw. centralne koło. Należał do niego, obok samego Abramowskiego, m.in. późniejszy – od 1905 r. – członek PPS i PPS Lewicy, ekonomista i statystyk Konstanty Krzeczkowski.

W kółkach stołecznych skupiali się na ogół sympatycy i członkowie PPS oraz SDKPiL, przeważnie młodzież, inteligenci. Etycy przeciwstawiali się tendencjom terrorystycznym przejawiającym się w polskim ruchu robotniczym, działali na rzecz jego umasowienia. Równocześnie wpływali na środowiska młodzieżowe i robotnicze, starając się wpoić im ducha zwalczania wszelkich przejawów serwilizmu i egoizmu. Rozbudzali tu pragnienie stworzenia nowego stylu życia, opartego na braterstwie i poczuciu sprawiedliwości. Hasłu dyktatury proletariatu przeciwstawiali rewolucję moralną, polegającą na zerwaniu wszystkich więzi, które ściśle spinają masy z ówczesnym ustrojem, zaś partiom robotniczym – odpowiednio – wyznaczali jako główne zadanie przekształcenie w takim duchu świadomości ludzkiej. Jedno z ich kółek warszawskich na przełomie XIX i XX w. skupiało się wokół działacza oświatowego Stanisława Michalskiego. W grupie tej byli m.in. Konstanty Krzeczkowski, Zygmunt Drozdowicz, Ryszard Gieysztor oraz późniejszy lekarz-higienista i bakteriolog Ludwik Rajchman, po latach dyrektor Sekcji Zdrowia Ligi Narodów i wolnomularz. Grupa ta wydała w Galicji w 1904 r. Ernesta Renana *Żywot Chrystusa* (w przekładzie Andrzeja Niemojewskiego, który nieco później został wolnomularzem) oraz Piotra Kropotkina *Zdobycie chleba*. Książkę księcia-anarchisty, zamierzano przemycić do Królestwa, więc wydrukowano na bibule. Do etyków wyraźnie negatywnie ustosunkowała się prawica nacjonalistyczna spod znaku Ligi Narodowej. Dla niej byli propagatorami humanitaryzmu ogólnoludzkiego, do którego odnosiła się wrogo, preferując programowo „egoizm narodowy". Z kolei kierownictwo PPS też nie solidaryzowało się z etykami, z racji przenoszenia przez nich punktu ciężkości z działań politycznych na zagadnienia etyczno-moralne[100].

Zarówno więc istniejący układ stosunków jak i porządki prawne nie sprzyjały zapuszczeniu w glebę stolicy Królestwa, nie mówiąc już o jego innych miejscowościach, korzeni przez „sztukę królewską" i formacje pokrewne. Zmienić ten stan mógł tylko wstrząs, który by postawił pod znakiem zapytania zarówno obowiązujący porządek prawny jak i uświęcone czy zweryfikowane dotychczasową praktyką poglądy, racje oraz dotychczasowe spetryfikowane linie podziału. Stała się nim rewolucja 1905 r.

Przypisy

[1] L. Hass, *Sekta farmazonii warszawskiej. Pierwsze stulecie wolnomularstwa w Warszawie (1721–1921)*, Warszawa 1980, s. 502–503; o Osińskim – tamże, passim.

[2] *Część Urzędowa*, „Dziennik Powszechny" 9 IX 1831, nr 246, s. 1.

[3] F. Skarbek, *Pamiętniki*, Poznań 1878, s. 199.

[4] O warstwie tej, zob. – L. Hass, *Warstwa oświecona na ziemiach Centralnej Polski (w świetle jej organizacji)*. W: *Społeczeństwo polskie XVIII i XIX w.*, t. VII, Warszawa 1982, s. 19–66.

[5] Szerzej o tym – L. Hass, *„Diaspora" polskiego wolnomularstwa (1821–1908)*, Przegląd Historyczny" 1971, z. 2, s. 202–215; tenże, *Materiały do dziejów wolnomularstwa Wielkiej Emigracji*, cz. I, tamże 1973, z. 2. s. 367–383; tenże, *Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej w XVIII i XIX wieku*, Wrocław 1982, s. 322–329.

[6] A. Mickiewicz, *Dziady. Część III*, Scena VII, wiersz 205–208.

[7] Określenie Wacława Szymanowskiego, jednego z następców L.A. Dmuszewskiego w redakcji „Kuriera Warszawskiego" (nr 186 z 1868 r.), cyt. za: *Polski Słownik Biograficzny*, t. V, s. 229.

[8] Wolnomularska przynależność i kariery organizacyjne wymienionych w tekście osób, zob. – Hass, *Sekta*, passim.

[9] I. Chodźko, *Wolne mularstwo na Litwie*, w: tenże, *Nowe pamiętniki kwestarza*, Wilno 1862, s. 314, 315. Przedrozbiorowej daty wolnomularz Józef Kalasanty Szaniawski przeżył ewolucję od jakobinizmu na przełomie XVIII i XIX w. do głębokiej religijności katolickiej. Po powstaniu listopadowym był członkiem Sądu Najwyższego sądzącego powstańców zarazem został w 1833 r. członkiem Rady Stanu i Rady Wychowania Publicznego. Nadal jednak interesował się „sztuką królewską", w l. 30-ch wszedł nawet w posiadanie nowej na jej temat publikacji wolnomularskiej, książki – [Regellini de Schio], *La Maçonnerie, considérée comme le résultat des religions egyptienne, juive et chretienne*. Par le F.·.M.·.R.·. de S.·., t. I–III, Paris 1838, E.·.V.·., 5838 V.·.L.·. (egz. z ekslibrisem biblioteki Szaniawskiego, zob. – BUW, sygn. 7.6.6.18).

[10] L. Hass, *Wolnomularze i loże wolnomularskie Płocka* (1803–1821), „Rocznik Mazowiecki", t. VII (1979), s. 108, 109; J. Ujejski, *Król Nowego Izraela. Karta z dziejów mistyki wieku oświeconego*, Warszawa 1924, s. 21–22. Wspomniana kopia, zob. BN, sygn. BOZ 913 (adnotacja z datą i miejscem sporządzenia odpisu – k. 78).

[11] Tak np. zmarły w 1855 r. dr med. 60-letni Franciszek Ksawery Kuczyk został pochowany w swych dobrach Łukawica (w pobliżu Mińska Mazowieckiego) poza cmentarzem. Wyryty na jego nagrobku napis „A światłość, którą tak umiłował, niech mu świeci na wieki", zwłaszcza w zestawieniu z pogrzebaniem w ziemi nie poświęconej, mógłby przemawiać za jego przynależnością do wolnomularstwa. T. Chudy, *Mason*, „Barwy" 1971, nr 4, s. 7. Kuczyk, po uzyskaniu w 1829 r. doktoratu w Berlinie, podróżował za granicą, m.in. był w Paryżu, gdzie zetknął się i zaprzyjaźnił z A. Krzyżanowskim, mógł też tam zostać przyjęty do loży. Będąc w latach 1830–1848 lekarzem dominialnym w Międzyrzeczu Podlaskim, cieszył się „wziętością jako światły lekarz". S. Kośmiński, *Słownik lekarzów polskich*, Warszawa 1883, s. 253.

[12] Według nie dających się – jak dotąd – sprawdzić informacji, w 1823 r. wznowiła działalność, teraz już całkowicie tajnie, loża w Połtawie, niebawem również placówki w Kijowie, Żytomierzu, Kamieńcu Podolskim, Odessie i Wilnie. Miały one w szczątkowym stanie nawet przetrwać do końca XIX w. *Die Grossloge von der Ukraine und ihr Archiv*, „Sonder-Mitteilung der «D.Ges.z.F.frm.w.Forschung» (Wolfstieg-Gesellschaft)" [1933]; E. Lennhoff, O. Posner, *Internationales Freimaurerlexikon*, Zürich 1932, szp. 1361–1362. Por. A. Erlenmeyer, *Gibt es in Russland noch Freimaurer-Logen?*, „Bundesblatt" 1 IX 1916 nr 15, s. 459–460. Nieco konkretnej zaświadczone jest tylko istnienie gdzieś „na Litwie" loży, do której w latach 1825–40 należał grodzieński adwokat, wolnomyśliciel i zwolennik francuskiego Oświecenia („wolterianiec") Benedykt Pawłowski (w 1821 r. mówca loży „Przyjaciele Ludzkości" w Grodnie), ojciec Elizy Orzeszkowej, oraz – prawodopodobnie – jego młodszy brat, podobnych poglądów malarz-amator. E. Orzeszkowa, *Pamiętnik*, „Kurier Warszawski" 25 I 1911, nr 25, s. 3 (pisarka, ur. 1841, mogła o tym wiedzieć z tradycji rodzinnej). Pośrednie tylko wskazówki na istnienie tajnych lóż w Żytomierzu i Kijowie – J.D. Ochocki, *Pamiętniki ... z pozostałych po nim rękopisów przepisane i wydane*, t. III, Wilno 1857, s. 283; *Prawdziwy życiorys Tomasza Padurry*, Poznań 1875, s. 33–34, 42, 48, 50.

[13] Folwark Rozbrat obejmował tereny pomiędzy Ujazdowem, Wisłą oraz ogrodami Frascati i Łazienkami.

[14] Tak miała głosić tradycja rodzinna Ronikierów, podobno znajdująca częściowe potwierdzenie w obecnie już nie zachowanych notatkach Adama Ronikiera. B. Jaxa-Ronikier, *Człowiek z głową („Philaleta"). Powieść*, Warszawa 1937, s. 47. Loża „Doskonałej Tajemnicy" czynna była przed 1821 r. w Dubnie. Wersja o członkostwie A. Ronikiera jest prawdopodobną, jeśli się przyjmie podany w wyżej cyt. książce rok urodzenia 1812 (w 1837 r. miałby więc 25 lat, wiek w pełni wystarczający dla inicjacji osoby nie będącej synem wolnomularza). Natomiast T. Żychliński (*Złota księga szlachty polskiej*, t. I, Poznań 1882, s. 224) oraz S. Konarski (*Materiały do biografii, genealogii i heraldyki polskiej*, t. V, Buenos Aires 1971, s. 241) podaje rok urodzenia 1818, co z racji innych szczegółów biograficznych sprawę inicjacji w 1837 r. stawiałoby pod znakiem zapytania.

[15] Hass, *Wolnomularstwo*, op.cit. s. 316–318.

[16] O ewolucji zachodnioeuropejskiego wolnomularstwa w latach Restauracji, zob. – jw. s. 252–258; Hass, *„Diaspora"*, s. 202–204. Poparcie kół wolnomularskich dla sprawy greckiej, ich udział w szerokim ruchu filhelleńskim, ułatwiony dzięki reminiscencjom klasycznym, obejmował również środowiska nader zachowawcze. Znamienny też jest taki fakt: loża „les Amis Philanthropes" w Brukseli protestowała przeciwko barbarzyńskim metodom Turków i w 1825 r. wysłała 600 franków powstańcom greckim, „którzy zwalczają mroki tyranii". Z kolei w 1832 r. placówka ta zorganizowała subskrypcję na rzecz przybywających do Belgii, która świeżo wywalczyła sobie niepodległość, „nieszczęśliwych uciemiężonych Polaków" i zebrała poważną sumę. *Centenaire de la R.·. .·. Les Amis Philanthropes à l'Or.·. de Bruxlelles*, Bruxelles 5898 [1898], s. 60; M. Cock, *Le Grand Orient de Belgique 5832–5932*, „La Revue M" 1933, nr 63, s. 40–41.

[17] Hass, *„Diaspora"*, s. 207 (do osób tamże wymienionych w przyp. 32 dołączyć należy S. Dornfelda i A. Piszczatowskiego); tenże, *Materiały*, s. 378, 383; tenże, *Wychodźcy z ziem byłej Rzeczypospolitej szlacheckiej w wolnomularstwie francuskim w XIX w.* W: *Wychodźstwo a kraj*, Warszawa 1981, s. 337 (lp. 248).

[18] Jaxa-Ronikier, op.cit. s. 45–46, 56, 67, 73–74, 85, 99. R. Raczyński został w 1854 r. przyjęty w Paryżu do wolnomularstwa. Hass, *Wychodźcy*, op.cit. s. 338. A. Ronikier, człowiek z konserwatywnego kręgu arystokratycznych okultystów, organizacyjnie nie zespolonych, był zarazem, przynajmniej w latach późniejszych, wierzącym katolikiem. Toteż swoje lustro magiczne, które nazwał zwierciadłem Twardowskiego, w 1871 r. na 2 lata przed śmiercią, złożył jako votum w kościele poreformackim w Węgrowie. Jaxa-Ronikier, op.cit. s. 263–264, 342.

[19] Por. S. Małachowski-Łempicki, *Wolnomularstwo na ziemiach dawnego Wielkiego Księstwa Litewskiego 1776–1822*, Wilno 1930, s. 150. Przypadki tu przytoczone nie były specyficzne dla ziem litewsko-białoruskich. O przechowywaniu pamiątek wolnomularskich w rodzinach zamieszkałych w Królestwie świadczą nabytki muzealne po 1945 r. i nadal zgłaszane do muzeów oferty.

[20] *Czy u nas są masoni*, Warszawa 1911, s. 6.

[21] „Vossiche Zeitung" 31 X 1857, nr 255. Korespondencja petersburska była sygnowana: (B.=H.); „The Freemasons Magazine and Masonic Mirror" December 1857, s. 1036; „Latomia" (Lipsk) 1858, s. 130–131; *Progrès maçonnique*, „Le Franc-Maçon" 1857, cyt. za: A. Neut, *La Franc-Maçonerie soumise au grandjour de la publicité*, Gand 1866, s. 332. Pogłoski o wolnomularskiej roli S. Łamskoja i jej wpływie na jego karierę służbową, zob. P.W. Dołgorukow, *Pietierburgskije oczerki. Pamflety emigranta 1860–1867*, Moskwa 1934, s. 326.

[22] Bibliothèque Nationale, Paris (dalej – B Nat.), FM²592, t. „L.·. Admirateurs de l'Univers (Paris)", doss 1, pisma z 29 IX 1852 i 5 VII 1853; doss. 2. – spisy z 1852, 1854 i 1856; FM² 601, t. „Chap.·. d'Arras (Paris)", prośba z 1855 r. o wydanie dyplomu, spis z 1854 r.; FM² 634, t. „L.·. de Saint Lucien (Paris)", spisy z lata 1859–1861; FM² 604, t. „L.·. Bienfaiteurs réunis" prośba z 1862 r. o wydanie dyplomu; FM² 605, t., jw., doss. 3, spis z 1862; FM² 639, t., „L.·. Sincère Amitié" (Paris), doss. 1, prośba z 1859 r. o wydanie dyplomu, spisy z 1859 r. i z lat 1861–1863; FM² 595, t. „Chap.·. Amis Bienfaisants et Imitateurs d'Osiris réunis" (Paris),

spisy z 1859 i 1863 r.; *Notice historique sur la R.·.L.·. Le Temple des Amis de l'Honneur Français, O.·. de Paris*, Châteauroux 1882, passim.

[23] Tak np. urodzonemu w 1803 r. w Sandomierzu malarzowi (b. lekarz wojskowy z 1831 r.?) Janowi Dienheimowi Mülerowi nadano 22 IV 1858 r. w loży „Saint Pierre des Vrais Amis" w Paryżu stopień ucznia, zaś 23 IX tr. w trybie przyspieszonym w związku z wyjazdem do Królestwa – stopień mistrza. B. Nat., FM² 636, t. loży jw., doss. 2, prośba z 1858 r. o wydanie dyplomu. Prawdopodobnie we Francji został wolnomularzem wychowanek Uniwersytetu Warszawskiego, powstaniec Feliks Hassman (ur. 1799), który pod koniec 1859 r. nielegalnie powrócił do kraju. Po związanych z tym perypetiach ze Stałą Komisją Wojenno-Śledczą, osiadł w guberni radomskiej. AGAD, Stała Komisja Wojenno-Śledcza, t. 1, k. 830–831; t. 29, k. 1, 3; Komisja Rządowa Spraw Wewnętrznych 7565, k. 159. Natomiast niedługo zagrzał miejsca w Warszawie grafik i litograf Jan Nepomucen Lewicki, który w 1859 r. powrócił z Francji. Ten były student Wydziału Nauk i Sztuk Pięknych Uniwersytetu Warszawskiego i powstaniec, w latach 1836–1838 uzyskał w loży „St Jean de Jérusalem" w Nancy pierwsze trzy stopnie wtajemniczenia. Policja zmusiła go po krótkim czasie do opuszczenia Królestwa, powrócił więc do Francji. B Nat., FM² 320, t. Nancy, „L.·. Saint-Jean de Jérusalem (Nancy)", spisy z 31 III 1837 i 4 VII 1839.

[24] Zdanowicz i in., *Słownik języka polskiego*, Wilno, 1861, cz. II, s. 1888 (hasło „Wolnomularstwo"). Odsyłały do niego w cz. I hasła *Farmazon*, *Frankmason*, *Mason* i od nich pochodne.

[25] Przynależność wolnomularska S. Krzemińskiego, zob. – K. Górski, *S. Krzemiński*, Wilno 1936, s. 268; list K. Górskiego z 5 V 1970 do autora (zbiory autora). Krzemiński był w Paryżu w l. 1859–1860 i na początku 1863 r., od połowy 1860 r. do lutego 1861 w Heidelbergu, tamże ponownie w końcu 1861 r., w Genui w 1862 r. Chyba podczas jednego z tych pobytów został inicjowany. Prawdopodobieństwo tego zwiększa się, jeśli weźmie się pod uwagę wieloletnią przynależność wolnomularską i wolnomularskie kontakty patronującego wówczas Krzemieńskiemu L. Mierosławskiego.

[26] J. N[eruda], *Návštěvou u «svobodných zedníku»*; „Květy" 22 XI 1866, nr 43, s. 515–516. W niektórych lożach paryskich jeszcze przed tym zebraniem istniało przeświadczenie, iż w Królestwie działają loże. Toteż udającego się na pomoc powstaniu ochotnikowi francuskiemu Benjaminowi Roussauché, nie będącemu zresztą wolnomularzem, loża „l'Étoile de Béthléen" dała list rekomendacyjny (dat. 18 III 1863) „do najdroższych braci z lóż polskich". Oryginał – Bibl. PAN (Kraków), sygn. 2330.

[27] Do tych powiązań przyznawały się organizacje spirytystów. W jednym z ich czasopism – „La Vie Nouvelle" – niejaki dr J. Vindevogel (pseudonim?) wręcz pisał: „To Bractwo – wyjaśnił tuż obok, że ma na myśli „prawdziwe wolnomularstwo" czyli którąś organizację wolnomularzy-mistyków" – „pobudziło w XIX w. nowoczesny spirytyzm, żeby przeciwdziałać materializmowi, zmysłowości i epigonizmowi ludzkości". Cyt. za „La Franc-Maçonerie démasquée" 1903, nr 116, s. 365. Z kolei „Revue Spirite", inne pismo spirytystów francuskich, podkreśliły, że ruch gnostyków „nie jest obcy spirytyzmowi. Wszyscy gnostycy są spirytualistami a ich nauczyciele byli bardzo silnymi mediami". Przykładowo przytoczono tu fakt, iż biskup Kościoła gnostycznego we Francji P. Verdad-Lessard był uczniem czołowego spirytysty Allana Kardeca a przyjacielem innego – P.G. Leymarie. Zob. – *Gnosticisme*, „Revue Internationale des Sociétés Secrètes" 1913, nr 5, s. 3116. O roli martynizmu w genezie nowoczesnego spirytyzmu, zob. „La Franc-Maçonnerie démasquée" jw.

[28] S. Wasylewski, *Pod urokiem zaświatów*, Kraków 1958, s. 39, 43, 51, 57–58; J. Trzaskowski, *Zbiór różnych drobnostekk...*, Warszawa 1982, s. 108–118. Jaxa-Ronikier, op.cit. s. 45–46. Autor błędnie odnosi rozwój spirytyzmu w Warszawie do lat trzydziestych, zatem przed narodzinami tego ruchu w ogóle. Zarazem zaś pisze o roli w nim M.J. Rosenzweiga, który z Krakowa, gdzie mieszkał z ojcem i studiował (doktorat uzyskał 27 VII 1852), przeniósł się do Warszawy dopiero w 1853 r. Kośmiński, op.cit. s. 427. Pośrednim potwierdzeniem popularności spirytyzmu w Warszawie są słowa jednej z postaci jednoaktowej

krotochwili S. Bogusławskiego *Stoliki magnetyczne* (premiera – 5 V 1853 r.): „A to mania, szał, plaga z tymi stolikami cała Warszawa jest jak w gorączce, a najbardziej twój ojciec, biega jak szalony do wszystkich swoich znajomych, kręci z nimi, doświadcza, rozumuje i wyprowadza wniosek z nauk o których ani słyszał, i których pojęć nie jest w stanie". S. Bogusławskki, *Komedie oryginalne*, t. III, Warszawa 1858, s. 182.

[29] Cyt. za: K. Bartoszewicz, *Silva rerum Adama Bartoszewicza*, „Przegląd Narodowy" 1912, nr 2, s. 249. autor wiersza podany jako J.A. Cohn.

[30] Archives de la Grande Loge de France, Paris, zesp. „R.·. L.·. N° 6 «Mont Sinai», doss., „Cohn Jacobe" J. Kohn został do „Mont Sinai" przyjęty, daty inicjacji nie dało się ustalić. Jakub był prawdopodobnie synem owego Kohna, który – już inicjowany – w 1816 r. afiliował czyli przyłączył się do warszawskiej loży „Eleusis". Zob. – Hass, *Sekta*, op.cit. s. 393.

[31] Ks. J.F. Six. *Od Syllabusa do dialogu*, Warszawa 1972, s. 29, 33.

[32] Syllabus – (starogrecki wyraz) spis, katalog, indeks, pełna nazwa dokumentu – Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores, qui notantur in allocutionibus consistorilibus, in encyclicis, allisque apostolicis litteris Sanctissimi Domini Pii IX (Wykaz zawierający najważniejsze błędy naszego wieku, potępione w przemówieniach konsystorialnych, encyklikach oraz listach apostolskich Ojca Świętego Piusa IX). Wymienia zebrane w 10 grup 80 twierdzeń-poglądów dotyczących religii, nauki i życia obywatelskiego, które uznane zostały za błędne. Polski przekład dokumentu – „Argumenty" 1965, nr 1, s. 6–7. Szerzej o antywolnomularskich wystąpieniach obu papieży i katolickiej literaturze antymasońskiej – R.F. Esposito, *La riconciliazione tra la chiesa e la massoneria*, Ravenna 1979, s. 34; L. Pruneti, *Oh, setta scelerata ed empia*, Firenze 1992, s. 28 i passim.

[33] Cyt. za: J.S. Korczyński, *Masoneria, jej początki, ceremonialy, zasady i działanie*, Przemyśl 1905, s. 7, 17, 48.

[34] Ks. [G.-L. de] Ségur, *Wolno-mularze. Czym są, co robią i czego chcą. Z ośmnastego wydania francuskiego przełożył Wł. M*[iłkowski], Warszawa 1869, s. 33–37, 56, 85–86. Pierwsze wydanie broszury ukazało się na początku października 1867 r.; osiemnaście wydań w ciągu niespełna dwu lat wydaje się mało prawdopodobne, chyba że nakłady były minimalne. Zarówno Wielki Wschód Francji jak i Rada Najwyższa Francji całkowicie pominęły milczeniem ten niecodzienny ówcześnie w swej brutalności atak na wolnomularstwo. F. Auberge, *Traité de la véritable Franc-Maçonnerie*, Perpignan 1876, s. 23.

[35] Tak np. ukazujące się w Grodzisku Wielkopolskim czasopismo katolico-klerykalne, powtarzało za włoskim organem jezuitów, „Civiltà Cattolica", pogląd, poniekąd nawet zaskakujący, „że Masoneria nie ma celu politycznego, lecz cel religijny, i że wszelkie formy polityczne, konstytucja, autonomia, jedność, niepodległość, itd. są dla niej dobre, byle jej dozwoliły pracować nad zniszczeniem Kościoła katolickiego". *Drogi i cele Masonerii*. „Tygodnik Katolicki" 16 IX 1864, nr 38, s. 368. Niewiele od wywodów Ségura odbiegały pouczenia rodzime, znanego księdza-zmartwychwstańca, uczestnika Wielkiej Emigracji, Hieronima Kajsiewicza. Ten duchowny już w lutym 1864 r., gdy powstanie dogorywało, głosił, „że ruch jest szatański, że Rząd [Narodowy] jest szatański". Wolnomularstwu zaś tradycyjnie przypisywał uwięzienie Ludwika XVI w Temple. Zapewniał również, iż Młode Włochy i Młoda Europa to „gałąź wolnomularstwa i węglarstwa", by – po przypomnieniu stosownych wypowiedzi papieskich – dojść do konkluzji, „że samo należenie do towarzystwa tajnego, dla tego tyliko, że ono tajne, moralnie przez bullę jest zakazane". X.H. Kajskiewicz, *Prawodawstwo kościelne w rzeczy towarzystw tajnych*, w: tenże, *Pisma*, t. III, Kraków 1872, s. 95, 98, 108. Autor swoje wystąpienie uzasadnił: „Dziś ogromna większość u nas chce być w zgodzie z Kościołem, niechże pozna co Kościół trzyma i czego chce" *Ibidem*, s. 109.

[36] *Wolne-mularstwo (masoneria), jego dzieje, cele, zasady, środki działania i stanowisko wobec religii i społeczeństwa, według krytycznych danych, zebranych i ogłoszonych w „Civiltà Cattolica"*, napisał X[xxx], „Unia" 1871; 4, 7, 14 i 15 IV (nr nr 77, 80, 85, 86), 5 i 15 IV (nr nr 103 i 111). Dziennik przestał ukazywać się 11 VIII 1871 r.

[37] Ks. A. L[akszyński] *Masoneria i Karbonaryzm wobec zdrowego rozumu i społeczeństwa*, Kraków 1876, s. 5, 19.

[38] Ibidem s. 29, 33. W tejże publikacji znalazła się zaczerpnięta z *Memoires* A. Barruela informacja o 60 mln. franków wydatkowanych w latach Wielkiej Rewolucji Francuskiej przez francuskie wolnomularstwo „na poparcie sprawy swoich braci Jakobinów Warszawskich", czyli na poparcie działań prowadzących do uchwalenia Konstytucji 3 maja i do powstania kościuszkowskiego. Ibidem s. 29.

[39] Szlachcic na Zagrodzie, *Głos szlachcica polskiego (J.I. Kraszewski a zakon szlachecki)*, Lwów 1880, s. 137, 141, 142, 143. Książka została ukończona 13 IX 1878 r. (s. 232), lecz na życzenie autora druk jej wówczas wstrzymano i ukazała się dopiero w dwa lata później (nota wydawcy – s. 6).

[40] Ibidem, s. 116, 143, 230.

[41] Por. X.M. Morawski, *Sojusz monarchiczny przeciwko socjalistycznej anarchii*. „Przegląd Powszechny" t. I. (marzec 1884), s. 348–350 (dot. „Quod apostolici muneris"); *Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego. Sprawy Stolicy Świętej, Encyklika o Masonach*, ibidem t. II (czerwiec 1884), s. 437–444 (dot. „Humanum genus").

[42] Ks. [G.-L.] *Ségur, Wolno-mularze. Czym są, co robią i czego chcą*, Kraków 1885, s. LXXXII, LXXXV.

[43] Ibidem s. LXXXV, XCVI–XCVII, C–CII.

[44] J., *Krytyk encykliki o wolnomularstwie*, „Przegląd Katolicki" 1884, nr 21, s. 345–346.

[45] *Encyklopedia Kościelna*, t. XIII, Warszawa 1880, s. 581, 586, 588. Wydawnictwo – jak zaznaczono w podtytule – oparte było na analogicznej encyklopedii niemieckiej, lecz nie stanowiło jej wiernego przekładu. Liczne hasła uwzględniały realia polskie. Autorem hasła „Masonia" był biskup Jan Chryzostom Janiszewski, który je sygnował literami J.J.

[46] I. J., *Wolnomularstwo w dzisiejszej Francji*, „Kronika Rodzinna", 1883, nr 6, s. 161–168.

[47] X., *Z Warszawy. Prasa codzienna*, „Przeglad Powszechny" t. 2. (maj 1884), s. 316, 317; tenże, *Prasa warszawska*, ibidem t. 2 (czerwiec 1884), s. 451.

[48] Zob. Wzmianki bibliograficzne przy haśle „Masoneria" itp. w warszawskich encyklopediach z lat 60-ch i 70-ch (por. przyp. 50); *Mickiewicz Adam; N. IV. Poezja polska od r. 1820–1829 – Przyczyny opóźnienia się jej rozwoju – Wolnomularstwo w Polsce*, „Rozmaitości" 1859, nr 32, s. 250–253; nr 33, s. 257; *Masonia w Polsce*, „Ojczyzna" (Bendlikon) 1865 nr 26, s. 1; nr 64, s. 1–2; nr 65, s. 1–2; nr 66, s. 1–2; J. Starkel, *Niektóre wiadomości o Farmazonach w Polsce*, „Gazeta Narodowa" 1871; 3 VI, nr 180, s. 2; 14 VI, nr 191, s. 2; 15 VI, nr 192, s. 1; 21 VI, nr 198, s. 1; 22 VI, nr 198, s. 1.

[49] M. Mochnacki, *Powstanie narodu polskiego w roku 1830 i 1831*, t. I, Poznań 1863 (I wyd. – Pryż 1834); S. Barzykowski, *Historia powstania listopadowego*, t. I, Poznań 1883.

[50] *Encyklopedia Powszechna*, t. XVII, Warszawa 1867, s. 722; *Encyklopedia ogólna wiedzy ludzkiej*, t. IX, Warszawa 1875, s. 178–179; *Podręczna Encyklopedia Powszechna*, cz. III, Warszawa 1875, s. 851–852; *Encyklopedia Powszechna*, S. Orgelbranda, t. XII, Warszawa 1884, s. 217.

[51] Zbiory dokumentacji H. Skimborowicza, sprzedane przezeń u schyłku życia warszawskiemu antykwariuszowi Jakubowi Gieysztorowi, stały się następnie trzonem otoczonej legendą kolekcji wolnomularskiej Potockich, przechowywanej w ich majątku krzeszowickim. Obecnie jako zespół archiwalny „Archiwum Masońskie Potockich" znajduje się w Archiwum Głównym Akt Dawnych w Warszawie (AGAD)..

[52] AGAD, Kancelaria Senatora Nowosilcowa 565, s. 270–278; Archiwum Masońskie Potockich, II -1/1, k. 78.

[53] H. Skimborowicz, *Massoni w Płocku*. „Korespondent Płocki" 8/20 I 1880, nr 6, s. 1. Nie wykluczone, iż Skimborowicza w zamiarze tym podtrzymywały – jeśli nie były źródłem inspiracji – ówczesne prace o wolnomularstwie rosyjskim.

[54] AGAD, Archiwum Masońskie Potockich, II–1/5, k. 1, 10, 17, 19.

[55] AGAD, Archiwum Masońskie Potockich, II–1/8, k. 1–2. Rękopis *Rysu historycznego* w całości nie zachował się. Fragmenty różnych jego redakcji – AGAD, ibidem II–1/1, k. 1–69, 73–110; II–1/5, k. 9–10; II–1/8, k. 1–20. Datę zakończenia pracy, przynajmniej jednej jej wersji czystopisowej wyznacza wzmianka o rękopisie *Dzieje wolnomularstwa polskiego Dra Skimborowicza* („Gazeta Lekarska" 212 VIII/2 IX 1871, nr 10, s. 160), innej – cytat w niej z „niedawno zgasłego poety" Wincentego Pola (AGAD, ibidem II–1/1, k. 74 v./, który zmarł 2 XII 1872 r.

[56] Ks. S. Załęski, *O masonerii w Polsce od r. 1742–1822*, wyd. II Kraków 1889, s. 116, 131–132; P. Chmielowski, *Studia i szkice z dziejów literatury polskiej, Seria 2*, Kraków 1889, s. 111; *Encyklopedia ogólna wiedzy ludzkiej*, t. IX, Warszawa 1875, s. 179.

[57] [Notatka bez tytułu], „Gazeta Polska" 26 IV 1870, nr 91, s. 1. „Przegląd Katolicki", znamienne, wprawdzie natychmiast zareagował na notatkę, lecz dotyczyło to jedynie wzmianki w niej o duchownych popierających wolnomularstwo. W specjalnym oświadczeniu redakcyjnym uznał to za „zniewagę i potwarz na duchowieństwo", dodają przezornie, że ewentualnie tak zachowujący się duchowny „mógł to uczynić tylko, albo oszukany i uwiedziony pozorem jawności i szlachetnych celów [...], albo też przeniewierzył się obowiązkom kapłana i takowe zdeptał, zdradzając Kościół i społeczeństwo". *Od redakcji*, „Przegląd Katolicki" 30 IV/12 V 1870, nr 19, s. 289–290.

[58] P. Chmielowski, *Kazimierz Brodziński wolnomularzem*, „Ateneum" 1886, t. III, z. 1, s. 1, 17.

[59] Tytuł oryginału: *Die Geheimnisvollen order Jesuiten und Freimaurer*. Dane u S. Estreichera (*Bibliografia polska XIX stulecia*, Kraków 1878, t. IV, s. 388) niezupełnie ścisłe. T. I ukazał sie w 1871 r., t. II i III w 1873, zaś ostatni w 1875 r. Jako nakładca t. II i III podany jest A. Szleifestein, w pozostałych nikt nie jest wymieniony. Mógł nim być wspomniany u Estreichera E. Kieres. Utrwalona w druku w 1911 r. pogłoska (*Czy są u nas masoni*, Warszawa 1911, s. 10) łączy owa „akcję" nie istniejącego środowiska z wydanym w 1869 r. w Warszawie 23-stronicowym zeszytem powieściowym „Wiadomość o Barbarze Ubryk, zakonnicy, zamurowanej w więzieniu klasztornym P.P. Karmelitanek Bosych w Krakowie". Lecz tego utworu ukazał się tylko jeden zeszyt.

[60] S. Załęski, *O masonii w Polsce od r. 1742–1822*, 1889 Gebethner i Wolff w Warszawie, ss. IV+372+XXXVII+nlb. 4, cena rb. 3; ditto, Kraków 1889, L. Anczyc, cena kor. 6. Autor poprzednio zwracał się do publiczności za pośrednictwem dzienników o nadsyłanie mu materiałów i dokumentów dotyczących wolnomularstwa na ziemiach byłej Rzeczypospolitej. M.in. przekazał mu niektóre źródła nie sympatyzujące z kołami kościelnymi wspomniany już J. Starkel (*Masoni polscy*, „Słowo" 14 I 1889, nr 11, s. 2); S. Wasylewski, *Czterdzieści lat powodzenia*, Wrocław 1959, s. 30.

[61] *Masoni polscy*, „Słowo" 11 II 1889, nr 34, s. 3. Znacznie dalej posunął się finansowany przez znanego w świecie nauki i polityki hr. Stanisława Tarnowskiego konserwatywny krakowski „Przegląd Polski". Dla niego było „największą zasługą autora, że dla dobra nie zawahał się narazić na nienawiść i prześladowanie masonów". Ponadto pismo piorunowało na „często poważnych ludzi, którzy nie chcieli wierzyć w egzystencję tego tajnego stowarzyszenia". Zaś Polaków należacych do zagranicznych lóż przestrzegało, iż „w mniemaniu, że służą swej ojczyźnie, najczęściej na jej zgubę pracują" m.in. „przez szerzenie zasad, zatruwających pozostałe jeszcze w niej zdrowie". B. E., *Kronika literacka*, „Przegląd Polski, t. 91 (1889), s. 595.

[62] W. Smoczyński, Il papa e la massoneria, il discorso pronunciato nel primo internationale congresso antimassonico di Trento nel 11896, Cracovie 1896, ss. 26 *Congrès International des Oeuvres catholiques de 1900*, s. 241–242, cyt. za: „Przegląd Powszechny" t. XCVI (1907), s. 273. Szerzej o Smoczyńskijm – *Słownik teologów katolickich*, pod red. H.E. Wyczawskiego, t. 4, Warszawa 1983, s. 110–112.

[63] X [=ks.] Bogusław, *Droga odrodzenia na duchu czyli trzydniowe rekolekcje*, Warszawa 1897, s. 370 (II wyd. – Warszawa 1905, s. 335); F. E. [ger], *Kilka słów o masonerii*, Warszawa 1901; tenże, *Historya massoneryi i innych towarzystw tajnych*. Warszawa 1904. F. Eger do 1892 r. biblioteka, zbiorów pałacowych w Wilanowie, wsławiła się tym, że w latach 80-ch – za zgoda właścicieli pałacu, Jadwigi z Potockich Branickiej – w całości spaliła przechowywaną tam a pozostałą po Szczęsnym Potockim rzadką kilkutysięczną kolekcję tak zwanej bibliothéque amoureuse, zgorszona tymi „bezeceństwami". Za ten wyczyn zyskała w kołach bibliofilów przydomek „złego ducha biblioteki". W. Witty g, *Ex-librisy bibliotek polskich, XVI–XX wiek*, Warszawa 1907, s. 151.

[64] J. Nowiński, *O masonii w Polsce*, „Ateneum" 1889, t. IV, z. III, s. 527–529. Względami cenzuralnymi podyktowane były, sprzeczne z całym tokiem wywodów recenzji, jej ostatnie zdanie, minimalizujące problem, w rodzaju: „nieznaczną rolę grała masonia w Polsce" (s. 530), czy też „nie wywarła masonia, jako taka, najmniejszego wpływu na losy narodu", lub zamykające całość sformułowanie dwuznacznie wartościujące a w stosunku do książki wyraźnie polemiczne: „Zgadzamy się najzupełniej , że w wielu okolicznościach masonia była instytucją nader szkodliwą i zasługiwała na prześladowania rządów, zawsze jednak dla swego radykalizmu, lecz nigdy dla niemoralności w pospolitym znaczeniu tego słowa" (s. 531). J. Nowicki (1863–1906) był w 1899 r. nagrodzony za utwór teatralny. Nie wszystkie poglądy Załęskiego podzielał nawet konserwatywny historyk i publicysta galicyjski Henryk Lisicki, autor czterotomowej monografii Aleksandra Wielopolskiego, niebawem członek Akademii Umiejętności, ongiś członek redakcji wspomnianej lwowskiej „Unii". Obrońca polityki margrabiego, potępiający wszelkie działania zmierzające do ponownych powstań, w swojej recenzji książki Załęskiego uznał za pomówienie zawarte w niej pod adresem wolnomularstwa zarzuty, jakoby szerzyło niewiarę i niemoralność obyczajową. Przecież – pisał – „pod koniec przeszłego wieku indeferentyzm religijny już był rozpowszechniony w tych sferach, w których masonia znajdowała najwięcej adeptów" zaś, „ówcześni kawalerowie i wielkie panie nie potrzebowały ukrywać w lożach swoich miłostek. [...] Jedni szli, bo loża uprawiała cnotliwość, drudzy, bo pracowała nad oświeceniem; inni bo to należało do dobrego tonu". „Kwartalnik Historyczny" 1889, s. 358.

[65] J. Palatinus, *Szabadkö müvesek Magyarországon*, Budapest 1944, s. 138; B Nat. FM² Rés. 149, t. „L.·. *Sages d'Heliopolis* (Bucarest, Roumanie)", spisy z 1884 i 1886 r.; *Am Andenken*, „Schlesisches Legenblatt" 3 IV 1897, nr 7, s. 61; W. Vogt, *Catalogue des Franc-Maçons Suisses 1910–1911*. Première partie, Genève 1912, s. 48; Godelski, zob. – *La Belgique maconnique*, Bruxelles 1887, sub voce.

[66] Krzemińskiego przynależność do wolnomularstwa – list prof. K. Górskiego do autora, 5 V 1970 (zbiory autora). W 9-odcinkowym artykule w 100-lecie śmierci Woltera poświęconym znaczeniu myśli tegoż i Rousseau (*Dwaj myśliciele francuscy XVIII w.*) a opublikowanym w „Bluszczu" (1878, nr nr 27–28, 30–32, 34–37), S. Krzemiński jednoznacznie aprobował antyklerykalną i deistyczną myśl oświeceniową. Uczulony na takie wystąpienia „Przegląd Katolicki" (5 XII 1878, nr 49) zareagował gwałtowną w tonie odpowiedzią. Pod koniec wieku, w toku walki o kierunek działalności Wydziału Czytelń Bezpłatnych, Krzemińskiego atakowano za bezbożnictwo.

[67] H.M. Fukier, *Wspomnienia staromiejskie*, Warszawa 1959, s. 81; W. Naake-Nakęski, *Ludzie i wydarzenia*, „Gazeta Warszawska" 6 VIII 1933, nr 239, s. 5; Z. Rabska, *Moje życie z książką. Wspomnienia* [t.] I, Wrocław 1959, s. 233–234. G. Soubise-Bisier udostępnił do reprodukcji kilka oznak, z zaznaczeniem, że pochodzą z jego kolekcji, zob. – „Wędrowiec" 3/16 I 1904, nr. 3, s. 57. Roman Dmowski w rozmowach z politycznie sobie najbliższymi, nawet w okresie międzywojennym, kiedy był zdecydowanym antymasonem przyznawał, że młody Polak – patriota, parający się u schyłku XIX w. działalnością konspiracyjną był „nieodłącznym synem patriotycznym masonów z I połowy XIX w." Dotyczyło to m.in. pierwszego pokolenia członków Ligi Polskiej. Papiery S. Kozickiego, Bibl. Jagiel., akc. 29/62, t. 5, s. 7.

[68] M. Szypowska, *Konopnicka jakiej nie znamy*, Warszawa 1981, s. 353, 374; (wypowiedzi w listach do poety Teofila Lenartowicza); E. Rochebaron, *Kobiety w wolnomularstwie*, „Wędrowiec" 1904, nr 1–3, s. 16–17, 37, 56–57. O wrażeniu wywartym przez „Popioły" na młode pokolenie – M. Dąbrowska, *Dzienniki 1933–1945*, Warszawa 1988, s. 280.

[69] *Encyklopedya powszechna kieszonkowa wraz ze słownikiem wyrazów obcych w języku polskim używanych*, Warszawa 1891, s. 1970–1971. We wznowionych encyklopediach Wiślickiego (t. VI, Warszawa 1901, s. 636–637) i Orgelbranda (t. XV, Warszawa 1903, s. 475–476) hasło „Wolnomularstwo" uległo w stosunku do poprzedniego wydania minimalnym zmianom, które nie miały jakiegokolwiek wpływu na jego wymowę. Natomiast w jednotomowej *Encyklopedii ilustrowanej wiadomości pożytecznych* (Warszawa 1899), która ukazała się w wydawnictwie M. Arcta, hasła tego i z nim związanych innych w rodzaju „Masoneria" bądź „Loża" w ogóle nie było.

[70] J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiecki, *Słownik języka polskiego*, t. I, Warszawa 1900, s. 722.

[71] P. Popiel, *Pisma*, t. I, Kraków 1893, s. 2.

[72] Por. przypadek czołowego rosyjskiego liberała i intelektualisty Pawła Milukowa, któremu w 1893 r. małomiasteczkowy wolnomularz francuski przedstawił w sposób prymitywny praktykę stosowania przez loże zasady solidarności. Ten zaś uznał ją za nie dającą się pogodzić z zachowaniem wolności indywidualnej i dlatego – mimo czynionych później mu propozycji – nie został adeptem „sztuki królewskiej". P.N. Milukow, *Wspominanija (1857–1917)*, t. I. N. Jork 1955, s. 147.

[73] Por. pamiętnikarskie reakcje o tym salonie – M. Sokolnicki, *Czternaście lat*, Warszawa 1936, s. 103–105; F. Hoesick, *Powieść mojego życia*, Wrocław 1959, t. II, s. 18–19, 79, 250, 340, 370; A. Grzymała-Siedlecki, *Niepospolici ludzie w dniu swoim powszednim*, Kraków 1962, s. 23, 44.

[74] *Notatki z prasy periodycznej, Jeszcze jeden obrońca złej sprawy*, „Przegląd Katolicki" 14/26 V 1898, nr 21, s. 328. Według późniejszych wersji na zwróconą mu uwagę, iż działalność Wydziału jest „świadomie przedsiębraną robotą masońską", S. Leszczyński „szyderczo się uśmiechnąwszy odparł przejrzyście: Nikt tego nie jest w stanie dowieść, a my z uroszczeniami klerykalizmu potrawimy walczyć bezwzględnie". *Czy u nas są masoni*, s. 11.

[75] Cyt. za: A. Heflich, *Walka o czytelnie Warszawskiego Towarzystwa Dobroczynności (1897–1899)*, „Niepodległość" t. 6 (1932), s. 345. Walka nie zakończyła się walnym zebraniem. Ks. M. Radziwiłł, poniósłszy na nim klęskę, zawiadomił listem w języku francuskim generał-gubernatora ks. Aleksandra Imeretynskiego, że kierownictwu Wydziału nie można dowierzać, wydaje bowiem czytelnikom nie tylko książki deprawujące, lecz również zabronione przez cenzurę. Pociągnęło to za sobą aresztowanie 23 XII 1899 r., w przeddzień Bożego Narodzenia, S. Leszczyńskiego, sekretarza Wydziału S. Michalskiego, oraz kilku pracowików czytelń Towarzystwa i wykładowców kółek samokształceniowych zorganizowanych przez zarządzających czytelniami. Denuncjacją pachniało rówież ogłoszone drukiem zdanie: „Chodziły niedawno pogłoski, kto wie czy mylne, iż wieczorami wynoszono pośpiesznie z biblioteki książki różnej barwy! ...". *W czym Prus się myli*, „Przegląd Katolicki" 26 III/7 IV 1898, nr 14, s. 213. Por. też – *Notatki z prasy periodycznej. Czy należy popierać dalej „Warszawskie Towarzystwo Dobroczynności"*, ibidem 12/24 II 1898, nr 8, s. 122–123; ks. A. Rawicz, *Słówko o wystąpieniu L. Straszewicza w sprawie czytelni WTD.*, ibidem 23 IV/5 V 1898, nr 18, s. 273–277.

[76] *Czy u nas są masoni*, op.cit. s. 8–11.

[77] *Czy u nas są masoni*, op.cit. s. 9–10. O identyfikowaniu adwokata z S. Leszczyńskim, por. J. Grabiec [Dąbrowski] *Czerwona Warszawa przed ćwierćwieczem*, Poznań 1925, s. 153; PSB, t. XVII, s. 145.

[78] „Machinacje Masonów Polskich" 1917, nr 1, s. 2. Benni zmarł w 1916 r.

[79] Z. Wasilewski, *Na widowni*, „Myśl Narodowa" 1936, nr 51, s. 806. o salonie Benniego jako loży wolnomularskiej mówiła dopiero międzywojenna publicystyka prawicy nacjonalistycznej (tj. endecji), por. – Z.W.[asilewski], *O jednym z żywotów ginącej epoki*, ibidem 1935, nr 28, s. 414; pośrednio – *Głosy*, ibidem V 1935, nr 35, s. 536. Przewodniczącym loży miał być według tych pogłosek D. Henkiel, członkami – K. Benni, A. Osuchowski, A. Kłobukowski, E. Leo, S. Askenazy i in., m.in. „finansjera żydowska". Zaliczano do tych adeptów nawet związanego z Narodową Demokracją adwokata Franciszka Nowodworskiego. Arch. PAN, (Warszawa), Materiały S. Kozickiego, t. 3, k. 101 (relacja A. Marylskiego z 25 II 1932 r.).

[80] De la Rive, *L'etat actuel de la Franc-Maçonnerie a l'étranger. Pologne*, „La Franc-Maçonnerie démasquée" nr 76 (1900), s. 153. Wydawany w Krakowie przez jezuitów „Przegląd Powszechny" (t. XCVI z 1907, s. 273) podał te same wiadomości jako przytoczone „w aktach Kongresu paryskiego z r. 1900". Najwidoczniej miał na myśli wspomniany Międzynarodowy Kongres Dzieł Katolickich. Zupełną mmistyfikacją była organizacja Wolnomularstwo Królestwa Polskiego, której sekretarzem generalnym była fikcyjna hrabina Wera Radlewska, redaktor i wydawca „Bulletim Officiel de la Franc – Maçonnerie en Russie". Jego nr 1 z 1896 r. (w ogóle jedyny) podał fikcyjny adres londyński redakcji. „Bulletin Officiel du Parti Socialist Polonais" 1896, nr 7, s. 15.

[81] Po latach nestorzy Narodowej Demokracji pierwotny stosunek swego ruchu do „sztuki królewskiej" poddali retuszowi. Zatem „od chwili gdy [on] doszedł do samowiedzy i ściślejszego określenia swych założeń i swego programu (r. 1893) zdawał sobie sprawę z istnienia wolnomularstwa i zestosunku jaki musi ustalić między ideologią własną a ideologią wolnomularską". W swoich czasopismach o tym jednak nie mówił, przynajmniej jasno, gdyż „w świadomości ogółu zagadnienie masonerii przedstawiało się nadzwyczaj mglisko, co więcej – nie wierzono na ogół w istnienie wolnomularstwa w Łonie naszego narodu". S. Kozicki, *Historia Ligi Narodowej 1907–1927*, Bibl. Jagiel, akc. 25/62, s. 89. Chyba po raz pierwszy koła Ligi Narodowej publicznie zajęły wrogie stanowisko wobec wolnomularstwa dopiero we wrześniu 1905 r., zatem już w okresie zbliżania się rewolucji 1905 r. do swego punktu s. zytowego. Według przedstawionej wtedy wersji, odrodzenie wolnomularstwa na ziemiach polskich rozpoczęło się w połowie lat 80-ch XIX w., gdy bliżej w tej relacji nie określony zjazd dostojników „sztuki królewskiej" w drodze wyjątku zezwolił „na nadanie jej propagandzie zabarwienia patriotycznego" na ziemiach polskich. W rezultacie w Warszawie początkowo czynna była zaledwie jedna niewielka placówka natomiast „istnieje obecnie kilka lóż, należą do nich obok radykalnych i wolnomyślnych postępowców ludzie, przyznający się do przekonań bardzo umiarkowanych, a nawet zachowawczych". Niektórzy realiści, w tym również petersburscy – miano na myśli obok Ludomira Grendeszyńskiego i Ludwika Straszewicza z Warszawy, Erazma Piltza, Włodzimierza Spasowicza i in. – piastują nawet wysokie godności w „sztuce". Ona zaś, „nie tylko w Polsce, ale i w Europie zyskała na sile i znaczeniu od chwili, kiedy stanął sojusz pomiędzy nią a socjalizmem". Toteż „cała ta inteligencja postępowa w zaborze rosyjskim, która sympatyzuje z socjalizmem, należy do lóż masońskich lub ulega nieświadomie ich wpływom". Przykładowo przytoczono tu osobę Andrzeja Niemojewskiego. Przynależnością działaczy rozmaitych ugrupowań do loży wyjaśniano w artykule rzekomo uzgodnioną walkę tych ugrupowań z obozem Ligi. *Sojusz masonerii z socjalizmem*, „Słowo Polskie" (Lwów) 11 IX 1905, nr 422, s. 1. Kierownikiem politycznym „Słowa Polskiego" był wówczas Jan Ludwik Popławski, współtwórca Ligi Narodowej. Wywody te nie były jedynie zabiegiem agitacyjnym. W prawdziwość takiej wersji wierzył m.in. R. Dmowski, por. – A. Garlicki, *Relacja Romana Dmowskiego o Lidze Narodowej*, „Przegląd Historyczny" 1966, z. 3, s. 431.

[82] Według jednej z takich wersji, przewodniczącym loży był w latach siedemdziesiątych publicysta Bronisław Mayzel (ps. Lezyam), zaś ważną rolę odgrywał w niej E. Leo. Pierwszy z nich miał w 1875 r. – zatem w drugim roku „piątków" u K. Benniego – nakłonić H. Sienkiewicza do wstąpienia do wolnomularstwa, drugi zaś inicjował go. Przez pewien czas

adeptem „sztuki królewskiej" był – według z tegoż źródła pochodzących pogłosek – późniejszy czołowy pisarz i publicysta skrajnej reakcji Teodor Jeske-Choiński. S. Kobylińska, *Spętany twórca i skażone dzieło*, „Merkuryusz Polski", 25 IV 1937, nr 16, s. 474–475; *Obiady czwartkowe*, ibidem, 24 I 1938, nr 3, s. 89.

[83] B. Prus, *Kroniki*, t. II, Warszawa 1953, s. 198; tenże, *Kroniki*, t. V, Warszawa 1955, s. 153–154, 430, 441, 450; W. Filler, *Melpomena i piwo*, Warszawa 1953, s. 113. J. Ochorowicz, opublikował w 4 numerach „Kuriera Warszawskiego" z czerwca i lipca 1881 r. studium *Doświadczenia magnetyczne (Donato i Lucylla)*.

[84] A. Skarbek-Sokołowska, *Czas udręki i czas radości*. Wspomnienia. Wrocław 1977, s. 237–238.

[85] Listy bez daty W. Chłopickiego do A. Brzostowskiego. Bibl. Publiczna (Warszawa), akc. 2615.

[86] Hektografowany statut – Rękopisy W. Reymonta. Bibl. Ossolineum (Wrocław), sygn. 6971/1, k. 39–42. Jako członkowie założyciele wymienieni zostali (§ 3), oprócz Chłopickiego, Walderowicza i Wilczewskiego, Chrystian Christien, Stanisław Jagodziński i Bolesław Vogt. Szerzej o W. Walderowiczu (zm. 1897), zob. – *Echa Warszawskie*. „Przegląd Tygodniowy" 1897, nr 48, s. 549.

[87] T. Mikulski, *Spotkania Wrocławskie*. Kraków 1954, s. 357.

[88] A. Głowacki (B. Prus), *Listy*, Warszawa 1959, s. 198–199; Z. Rabska, *Moje życie*, *op.cit. s. 73; S. Hadyna, „Wtajemniczeni"*. „Dookoła Świata" 1974, nr 37, s. 18; W. Ch ł[opicki], *Ś.p. Henryk Siemiradzki*. „Dziwy Życia" 1902, nr 9, s. 3. Zdaniem A. Kraushara, seanse te były – według przekazu pamiętnikarskiego córki – „Żałosną psychozą inteligencji polskiej" (Z. Rabska, *Moje życie*, s. 173). Właściciel winiarni – H. Fukier syn – był przeświadczony później przez całe lata, do śmierci w 1907 r., że w jego piwnicach po seansie z E. Paladino pojawiły się jakieś duchy. N. Fukier, *Wspomnienia*, s. 152. H. Siemiradzki korespondował na temat spirytyzmu z W. Chłopickim, zainteresował też J. Ochorowicza osobę E. Paladino jako wybitnym medium.

[89] S. Hadyna, *Wtajemniczeni*, op.cit.

[90] W. Chłopicki, *Z teki „spirytysty"*, Warszawa 1897; tenże, *Szkic popularny teorii i praktyki spirytyzmu*. Warszawa 1892; *Odezwa Wszechrosyjskiego Zjazdu Spirytystów*. „Dziwy Życia" 1907, nr 70, s. 251. Ukazanie się „Dziwów" źle przyjęły zachowawcze periodyki warszawskie „Niwa" i „Rola". Zob. – *Oodpowiedź od Redakcji*, „Dziwy Życia" nr 2, s. 16.

[91] Autorami artykułów i notek w „Dziwach Życia" byli: L. Jasiński, ks. Jan Jaworski, Zdzisław Kołakowski (zmarły przed 1905 r.), L. Miropolski, J. Nawroczyński, J. Nowakowski, M. Oskragiełło z Krakowa, Erazm Szpaczyński z Odessy, Bolesław Zaleski (zmarły w lutym 1905 r. w Wieluniu) oraz Natalia Jastrzębska, Maria z Ronikierów Podlewska i Stanisława Wyrzykowska z Wołynia (zmarła w listopadzie 1902 r.).

[92] *Teozofia i teozofowie*, „Dziwy Życia" 1903, nr 38, s. 212–214; nr 40, s. 241–244; 1904, nr 42, s. 291–294; M. Oskragiełło, *Tajemnicza teozofia*, ibidem 1902, nr 15, s. 243–245. Autor był za granicą członkiem kilku towarzystw teozoficznych (ibidem 1903, nr 17, s. 272).

[93] *Bibliografia*, ibidem 1905, nr 65, s. 266.

[94] *Odczyt dra Aleksandra Fabiano o spirytyźmie*, ibidem 1903, nr 40, s. 254–256.

[95] H. Duninówna, *Ci których znałam*, Warszawa 1957, s. 184–185; A. Skarbek-Sokołowska, *Czas*, s. 240.

[96] *Zmarli*, „Tygodnik Ilustrowany" 1907, nr 16, s. 335; i., *Zabójstwo d-ra Drzewieckiego*, „Świat" 1907, nr 16, s. 22; W.S. Reymont, *Lato 1894 za granicą*, Wrocław 1948, s. 15, 17, 24.

[97] *Kroniczka. Wiadomości Społeczne*. „Tygodnik Powszechny" 1890, nr 9, s. 106; *Kronika bieżąca. Towarzystwo homeopatyczne*. „Rola" 1892, nr 24, s. 396; *Rozporządzenie Oberpolicmajstra m. Warszawy Nr 127*, „Warszawska Gazeta Policyjna" 5/17 V 1892, nr 97, s. 1; *Wiadomości bieżące. Zwolennicy homeopatii*. „Kurier Warszawski" 10/22 VI 1897, nr 170, dod. por., s. 2;

Towarzystwo zwolenników homeopatii, ibidem 12/25 V 1901, nr 143, dod. por., s. 2; „Lekarz Homeopata" 1903, nr 6, s. 147–150; 1906 nr 11–12, s. 215–216.

[98] PSB, t. IV, s. 375; „Kurier Warszawski" 1889, nr nr 326, 329; J. Z., *Z posiedzenia hipnotycznego*, ibidem nr 336; t e n ż e, *Wieczór hipnotyczny*, ibidem nr 344; Cz. C z y ń s k i, *Mój pierwszy seans spirytystyczny*, „Kurier Poranny" 1890, nr 116. Cz. Czyński podpisywał się niekiedy Rollin-Czyński bądź Lubicz-Czyński.

[99] *Chez les gnostiques*, „La France Chrétienne" 1901, nr 49, s. 583.

[100] K. K r z e c z k o w s k i, *Przedmowa* (w:) E. A b r a m o w s k i, *Pisma*, t. I, Warszawa 1924, s. XXVIII–XXX;; S. W o j c i e c h o w s k i, *Wspomnienia*, Lwów 1938, s. 151; S. S t e m p o w s k i, *Pamiętniki (1870–1914)*, Wrocław 1953, s. 265; R. D m o w s k i, *Myśli nowoczesnego Polaka*, wyd. V, Warszawa 1934, s. 69.

Przemysław Waingertner (Łódź)

„KOSMOPOLICI", „OBCY AGENCI", „ZDRAJCY" – ZE STEREOTYPU WOLNOMULARSTWA W II RZECZYPOSPOLITEJ

Problematyka wolnomularska oraz próby oceny roli masonerii w dziejach Polski do dziś budzą spory wśród historyków. Artykuł ten jest próbą skonfrontowania z rzeczywistością historyczną wizerunku wolnomularzy II Rzeczypospolitej w międzywojennej opinii publicznej. Analiza ta została zawężona do wybranego fragmentu stereotypu wolnomularstwa – jego stosunku do Polski niepodległej, powiązań wolnomularzy z zagranicznymi ośrodkami politycznymi, kulturalnymi i gospodarczymi. Sądzę, że tak ujęta tematyka może stać się dla zainteresowanych punktem wyjścia dla wielostronnych badań stereotypów, mitów i legend funkcjonujących w świadomości społeczeństw, a także takich objawów jak nacjonalizm, ksenofobia, antysemityzm czy spiskowa teoria dziejów – niewątpliwie sprzeciwiającym się jednoczącym nurtom w Europie i na świecie.

Problematyka stosunku polskiego wolnomularstwa do II Rzeczypospolitej, skupiała się wokół kilku wątków; są to: stanowisko wolnomularzy wobec ruchu niepodległościowego w okresie bezpośrednio poprzedzającym wybuch I wojny światowej i w trakcie jej trwania; stosunek lóż do państwa polskiego już po odzyskaniu przez nie niepodległości; „powiązanie" zakonu z ośrodkami zagranicznymi.

O stosunku braci do ruchu niepodległościowego przed I wojną światową, a także o stanowisku zajętym przez loże wobec procesu odradzania się państwa polskiego, pisano wiele w pamiętnikach, relacjach i wspomnieniach, publikowanych w II Rzeczypospolitej. Germanofil Władysław Studnicki poruszał tę kwestię w swym pamiętniku *Z przeżyć i walk*; według niego angielskie loże wolnomularskie miały oddziaływać na Stany Zjednoczone, wpływając na amerykańską opinię publiczną w duchu sprzyjającym przystąpieniu USA do wojny[1]. Autor uważał, że poprzez francuskie wolnomularstwo loże angielskie wywierały również presję na Francję. Z kolei „francuskie loże masońskie usiłowały [...] oddziaływać na Polskę"[2]. Studnicki wspominał stanowisko, jakie zajął w 1912 r. podczas spotkania z wolnomularzami polskimi w Krakowie, w sposób następujący: „oświadczyłem, że uważam całą robotę masońską na naszym gruncie za szkodliwą pod względem politycznym. Nasza sprawa jest sprawą antyrosyjską. Francja jest sprzymierzeńcem Rosji. Uzależniając się od Wielkiego Wschodu (Francji – przyp.red.) możemy skrzywić całą naszą linię polityczną"[3]. Dalej stwierdza, że loże wolnomularskie „są organami wyzysku politycznego państw i narodów, które się podporządkowały już to centrali francuskiej, już to

angielskiej"[4], oraz, że „masoneria stała się pasożytem naszego ruchu niepodległościowego, sparaliżowała go, wytwarzała sabotaż w aktywizmie w okresie wojny światowej"[5].

Z taką oceną zgadzał się katolicki „Mały Dziennik". W 1938r. twierdził, że wolnomularstwo szkodziło polskim staraniom o odzyskanie niepodległości[6]; natomiast wrogie wolnomularstwu konserwatywne wileńskie „Słowo" pisze, że „dopóki organizowanie polskiego ruchu zbrojnego w Galicji było płachtą prowokacyjną dla Rosji, dopóki mogło spełnić rolę iskry rzuconej na beczkę prochu naprężenia austriacko-rosyjskiego, loża bardzo energicznie popierała ruch strzelecki", później jednak wolnomularze zaczęli zwalczać Legiony[7].

Olbrzymia większość przekazów, kształtujących wizerunek stosunku rodzimych organizacji wolnomularskich do polskiej państwowości, odnosiła się do ich działalności już w niepodległej ojczyźnie. Problemem spornym i nie rozstrzygniętym po dzień dzisiejszy, w stopniu mogącym satysfakcjonować historyków, jest ustalenie opinii Józefa Piłsudskiego na temat lojalności Polaków – wolnomularzy wobec własnego państwa. Podkreślić należy istnienie w Polsce międzywojennej dwóch, wykluczających się wzajemnie poglądów na stanowisko, jakie miał zająć Piłsudski w obliczu pytania o lojalność lóż wobec Polski. Władysław Baranowski, wolnomularz i dyplomata, podkreślał, iż Piłsudski uważał wolnomularstwo za użyteczne dla państwa[8]. Przeciwnicy Zakonu wskazywali z kolei, że Marszałek był zdecydowanym wrogiem lóż. Powoływali się przy tym na fragment jego wystąpienia, skierowanego do legionistów na zjeździe legionowym w Kaliszu w dniu 7 VIII 1927r. Brzmiał on w sposób następujący: „Widziałem uśmiechy reprezentantów obcych państw, gdy śmiało w oczy mi patrząc, mogli powiedzieć, że moje zamiary mogą być zniszczone zupełnie – nie przez kogo innego jak przez polskich agentów"[9]. Słowa te dały początek, rozwijanemu później przez antywolnomularską publicystykę, stereotypowi wolnomularzy – „obcych agentów" i wolnomularstwa – jako „obcej agentury". Niechętni polskim bractwom politycy i dziennikarze jednostronnie interpretowali wypowiedź Piłsudskiego, jako skierowaną przeciwko lożom, mimo iż Komendant nie sprecyzował jednoznacznie, jakich „agentów" miał na myśli.

Żona Marszałka, Aleksandra Piłsudska wspominała, że jej mąż traktował ewentualną użyteczność polskich bractw dla państwa bardzo sceptycznie[10]. Twierdziła, iż „była osoba, która wespół z kilku dobranymi ludźmi miała powierzone zadanie zbadania działalności masonerii w Polsce"[11]. Piłsudska przytaczała słowa męża: „Zakładajcie sobie towarzystwa wzajemnej adoracji i popierania siebie wzajemnie. Ale nie należcie do międzynarodowych i takich, byście potem nie osłaniali złodziejów, dlatego tylko, że dostali się do waszego towarzystwa"[12]. Ostrzejsza i bardziej zdecydowana miała być reakcja Piłsudskiego na pojawienie się wpływów wolnomularskich w armii.

Piłsudska wspominała, że w wojsku obowiązywał tajny rozkaz, zabraniający należenia do lóż oficerom[13].

O stosunku zakonów polskich do II Rzeczypospolitej wiele pisał w okresie dwudziestolecia ideolog i przywódca obozu narodowego Roman Dmowski. Dostrzegał on fakt, iż w polskich lożach działało wielu ludzi, którzy „w masonerii widzieli [...] dla Polski przyszłość"[14]. Równocześnie jednak sądził, że ich akces do lóż wynikał z niewiedzy co do rzeczywistych celów wolnomularstwa – zakonspirowanych i sprzecznych z polską racją stanu. Dmowski bez wahania zaliczał bractwa do wrogich Polsce czynników[15]. Uważał, że wolnomularstwo „pozornie opiekuje się jednakowo wszystkimi narodami, ale służy głównie interesom tych, które najmocniejszą w niej [masonerii – P.W.] mają pozycję"[16]. Według Dmowskiego, organizacje wolnomularskie lekceważyły sobie pracę w Polsce, dopóki znajdowała się ona pod zaborami. „Z chwilą wszakże odbudowania naszego państwa masoneria rzuciła się na Polskę i rozpoczęła w niej przyspieszony rabunek"[17]. Przywódca obozu narodowego sądził, iż loże w Polsce dążą za wszelką cenę do przejęcia władzy – nawet za cenę destabilizacji sytuacji wewnętrznej w państwie i osłabienia jego pozycji na arenie międzynarodowej. Twierdził, że „polityka zmierzająca całkiem widocznie do tego celu rozpoczęła się [...] od chwili zakończenia operacji wojennych, od zawarcia rozejmu. Żywioły masońskie w Polsce za mało sobie zdawały sprawę z walki interesów politycznych podczas wojny i po wojnie, ażeby tę politykę widzieć i właściwe jej intencje rozumieć, ale w zaślepieniu swym służyły jej z całą gorliwością"[18]. Następnie Roman Dmowski konstatował, że dla celów takiej polityki „najdogodniejszą z początku było rzeczą, ażeby Polska zafundowała sobie ustrój, jak najdalej idący w swym demokratyźmie"[19]. Taki ustrój dawać miał bowiem gwarancję, iż Polacy nie będą w stanie stworzyć silnego aparatu wykonawczego, dla skutecznego rządzenia państwem. Ideolog polskiego ruchu narodowego zauważał, iż destrukcyjnym planom wolnomularstwa w Polsce sprzyjają „występujące pod sztandarem demokratycznym stronnictwa liberalne, radykalne i socjalistyczne"[20], które „anarchizują narody na wewnątrz i rozkładają ich siłę w walce z wrogami zewnętrznymi"[21].

Poglądy Dmowskiego zaciążyły na stanowisku polskich narodowców wobec zakonów wolnomularskich w II Rzeczypospolitej. Politycy, znani działacze, a wreszcie szeregowi członkowie obozu narodowego, traktowali organizacje wolnomularskie jako potencjalne zagrożenie dla suwerenności Polski. Program Stronnictwa Narodowego, uchwalony przez Radę Naczelną 7 X 1928r. głosił, że „stojąc na gruncie samodzielnej polityki narodu odrzuca też Stronnictwo Narodowe zależność od wszelkich organizacji międzynarodowych [...] jak wolnomularstwo"[22]. Natomiast Emil Kumor dowodził, że uprzedzenia polskich nacjonalistów wobec wolnomularstwa przetrwały dłużej niż niepodległość państwa polskiego i ujawniały się nawet w trudnym, wymagającym mobilizacji wszystkich najlepszych sił narodu, okresie II

wojny światowej. Przytoczył on relację Wandy Marokini z wizyty odbytej przez nią u boku gen. Karaszewicza-Tokarzewskiego – wolnomularza i teozofa – w Krakowie i Tarnowie w czasie tworzenia podziemnych struktur organizacji Służba Zwycięstwu Polski. Wanda Marokini wspominała, że próba nawiązania kontaktu ze Stronnictwem Narodowym spełzła na niczym. Działacze SN oświadczyć mieli kategorycznie, iż „stronnictwo nie podporządkuje się nigdy nikomu, kto ma styczność z [...] masonami"[23].

Przeciwnik lóż Bolesław Chełmiński w swej monografii *Masoneria w Polsce współczesnej* twierdził, iż „bezpośrednim [...] celem masonerii w jej codziennej pracy [...] jest niszczenie i osłabianie państw i narodów katolickich, narodów o cywilizacji zachodnio-rzymskiej"[24] – takich jak Polska. Sądził on, że bractwa wolnomularskie starają się „zniszczyć poczucie narodowe Polaków"[25].

Niechętny wolnomularstwu Mieczysław Skrudlik w książce *Z tajemnic masonerii* głosił, że „opanowanie [...] władzy w Polsce przez masonerię, równa się podporządkowaniu spraw polskich interesom obcym, jest jednoznaczne z zaprzepaszczeniem faktycznej suwerenności państwa polskiego na rzecz tajnych i wrogich [...] czynników"[26]. Skrudlik interpretował działalność wolnomularzy na rzecz realizacji hasła tolerancji narodowościowej w II Rzeczypospolitej, jako zmierzającą do osłabienia Polski i wynikającą z antypolskiego nastawienia braci. Sądził on, że „plan masonerii, zmierzający do przemiany państwa polskiego w państwo wielonarodościowe, forsowany jest [...] z całym naciskiem"[27]. Według Skrudlika wysiłki wolnomularstwa i teozofów zmierzały do „przemiany państwa polskiego w konglomerat polsko-żydowsko-ukraińsko-białorusko-niemiecki, czyli do zredukowania elementu polskiego ze stanowiska gospodarzy do roli [...] współlokatorów, a później sublokatorów"[28]. Sceptycznie odnosił się również autor książki *Z tajemnic masonerii* do problemu suwerenności, deklarowanej przez polskie zakony. Jego zdaniem, niebezpieczeństwo grożące Polsce ze strony lóż wolnomularskich było potęgowane właśnie przez „fikcyjny [...] stopień niezależności polskich organizacji masońskich, ścisłe ich podporządkowanie rozkazom czynników zewnętrznych"[29].

Problematyką działalności wolnomularzy – Polaków na rzecz urzeczywistnienia idei tolerancji narodowościowej w Polsce międzywojennej zajmował się również wrogi lożom Wacław Bronicz w książce pt. *O celach i metodach masonerii*. Pisał on: „Trzeba, aby Polska rozczłonkowała się sama, aby dokonała na sobie harakiri, do którego ma ją robota masońska doprowadzić"[30]. Uważał, że dla Polski działalność wolnomularska jest destrukcyjna[31]. Organizacje wolnomularskie miały dążyć, według niego, do rozbicia Polski na luźną strukturę federalistyczną[32]. W. Bronicz głosił, że braciom „chodzi o takie rozwinięcie tolerancji w społeczeństwie, aby ono nie reagowało i nie protestowało przeciw uprawianej jednocześnie tolerancji rządu i jego władz, i stopniowo coraz bardziej obojętniało na coraz dalej posuwającą się, absurdalną tolerancyjność polityki państwa"[33].

Negatywnie oceniał rolę masonerii w II Rzeczypospolitej inny jej adwersarz, literat Ignacy Oksza Grabowski. Wolnomularze polscy byli dla niego jedynie „woźnymi kantorów międzynarodowej finansjery"[34]. Patetycznie ostrzegała przed aktywnością lóż także broszura sygnowana inicjałami W.B.G. *Masoneria*. Głosiła ona, że z winy wolnomularstwa „grozi [...] nam choroba straszna, zakażenie krwi, rozkład i śmierć"[35]. Anonimowy autor (lub autorzy) proponował w niej plan zwalczenia zakonu w Polsce. Najważniejszym jego elementem miało być utworzenie „ligi antymasońskiej". Liga ta starałaby się w przyszłości o zdobycie jak największej ilości mandatów do sejmu, a następnie działałaby na forum parlamentu na rzecz wprowadzenia zakazu istnienia wolnomularstwa w kraju jako „instytucji działającej na szkodę Państwa i Narodu"[36]. Likwidacji wolnomularstwa domagał się również Jerzy Muszyński (pseud.: Zygmunt Zbaraski). Uważał on, iż „zniszczenie [...] sugestii masońskich jest koniecznym warunkiem wybudowania katolickiej i narodowej, potężnej i groźnej dla wrogów Wielkiej Polski"[37]. Z kolei Wiktor Buttler, tłumacz antywolnomularskiej książki Niemca Roberta Schneidera *Masoneria przed sądem*, dowodził w przedmowie do niej, że „masoneria działa zawsze przeciw własnemu narodowi"[38]. Organ Narodowej Demokracji „Gazeta Warszawska" pisał, iż „masoneria zajmuje się polityką wewnątrz państwa i zagraniczną. Dążenia jej stoją ponad interesami państw i narodów"[39] i konkludował: „Jeśli mowa o agenturach obcych w Polsce, to określenie to najbardziej pasuje do masonerii. Wolnomularstwo polskie [...] jest agenturą obcą w Polsce, agenturą potężną i wpływową"[40].

Wileńskie „Słowo" twierdziło, że w Polsce organizacja wolnomularska jest agenturą obcą[41]. Wielokrotnie stawiało tezę, iż zwalcza ona politykę zagraniczną Józefa Becka[42]. W listopadzie 1938r. konstatowało, że szczególne nasilenie akcji wolnomularskiej miało przypadać na okres „przed kryzysem czeskim"[43], a więc latem i wczesną jesienią tegoż roku Z kolei „Kurier Warszawski" uważał wolnomularstwo polskie za organizację pozostającą „pod wpływami obcymi"[44], „słuchającą podszeptów zagranicznych"[45] i „zwalczającą namiętnie [...] patriotyzm"[46].

Wiele miejsca tematowi wolnomularstwa poświęcał na swych łamach niechętny mu „Merkuriusz Polski Ordynaryjny". Dopatrywał się on ręki polskich bractw w dyskryminowaniu mniejszości polskiej na Łotwie. Twierdził, iż w dziele osłabiania polskości w tym państwie „dopomagają dzielnie i niektórzy Polacy spod znaku młota i kielni"[47]. „Merkuriusz Polski Ordynaryjny" oskarżał także – chyba dość niekonsekwentnie – wolnomularzy polskich o to, iż „są przyjaciółmi Moskwy, współdziałają z czerwonym Kremlem"[48], a równocześnie, że „służą ślepo międzynarodówce finansowej"[49]. W podsumowaniu pismo konstatowało, że „Polska nie będzie suwerenną potęgą, własnością niepodzielną narodu polskiego, dopóki nie zeskrobie z siebie masońskiego pokostu i nie wyzwoli się z sieci agentur"[50].

Katolicki „Mały Dziennik" relacjonował natomiast obszernie przebieg zjazdu Antymasońskiego, który odbywał się w czerwcu 1938 r. w Warszawie. Popierał przekonanie red. Jerzego Brauna i posła Wacława Budzyńskiego z sensacyjnego ugrupowania „Jutro Pracy" (prowadzących w dniu 8 VI 1938 r. w Domu Katolickim konferencję prasową poprzedzającą zjazd), iż należy zmobilizować opinię społeczną w Polsce i poważnie zbadać zagadnienie wolnomularstwa w celu „uniezależnienia narodowego życia od wpływów obcych agentur"[51]. Pismo przytaczało też zjazdowe wypowiedzi W. Budzyńskiego, który twierdził, że „obecna faza walki z masonerią [...] zapoczątkuje nowy etap w życiu duchowym i politycznym Polski, niejako drugi rozdział epopei niepodległościowej, której finałem musi być zupełne wyzwolenie Polski spod obcych wpływów"[52]. „Mały Dziennik" wydrukował również rezolucję przyjętą na zakończenie zjazdu. Jej autorzy twierdzili, iż „zebrani na I Zjeździe Antymasońskim [...] powodowani głęboką troską o los odrodzonego państwa [...] wyrażają niepokój z powodu wzrostów wpływów masonerii i obcych agentur na polskie życie publiczne"[53] i deklarują „gotowość do walki z masonerią [...] o niezależność kulturalną i polityczno-gospodarczą Polski"[54].

Jednoznacznie negatywnie oceniała wpływ działań wolnomularzy polskich na polską rację stanu hierarchia i szeregowe duchowieństwo Kościoła katolickiego. W dniu 6 XI 1926 r. ksiądz kardynał August Hlond, ówczesny prymas Polski, na Zjeździe Katolickim w Poznaniu wypowiedział się na ten temat w sposób następujący: „Tym więcej zaś zerwać z nią [organizacją wolnomularską – P.W.] musi Polska, że masoneria to konspiracja zagraniczna, której nie tylko na Polsce nic nie zależy, ale która potężnej Polski nie chce"[55]. Prymas August Hlond dopytywał się z niepokojem: „Czy mamy się zaprzedać w wolnomularską niewolę? Czyż naprawdę mamy powtarzać błędy innych ludów i w zaraniu swojego bytu kłaść [...] kark w masońską pętlicę"[56]. Konstatował stanowczo, że państwo polskie powinno wypowiedzieć się zdecydowania przeciwko „masońskiej niewoli" i odrzucić „zależność" od wolnomularstwa[57].

Niektórzy spośród współczesnych byli zdania, że zarzuty nielojalności wobec ojczyzny, stawiane lożom przez ich adwersarzy, są bezzasadne. Zakony wolnomularskie były dla tej części społeczeństwa – niewielkiej co prawda – obiektem niezawinionych ataków, nie zaś złowrogą siłą, mogącą zagrozić bezpieczeństwu Polski. W ten sposób rozumowali przede wszystkim intelektualiści, ludzie nauki, kultury i sztuki, politycy i działacze związani z lewicowymi i umiarkowanymi nurtami politycznymi. Dość reprezentatywne dla poglądów tej grupy są opinie i oceny, jakie pozostawiła na temat wolnomularstwa polskiego w swych „Dziennikach" pisarka Maria Dąbrowska. Wspominała ona jednoznacznie: „Wszyscy moi najszlachetniejsi, najwartościowsi i najmądrzejsi przyjaciele należeli do masonerii"[58], a kiedy indziej: „O jednym wiedziałam napewno – że jeśli spotkam człowie-

ka o wyjątkowej czystości i wartości, to w większości wypadków okaże się, że to jest mason"[59]. Nagonka przeciw wolnomularzom i interpretacja antywolnomularska w sejmie zgłoszona na początku 1938r. były dla Dąbrowskiej „bezdenną głupotą, graniczącą z klinicznym kretynizmem"[60]. Trudno było pogodzić się pisarce z epitetem „zdrajcy", jakim starano się określić braci. Uważała, że „każdy z ludzi wymienianych w nagonkach i denuncjacjach [...] jako mason, jest wobec swoich prześladowców jak święty wobec świń. Można zrobić tylko to zastrzeżenie, że co do doboru ludzi, masoneria polska stała o wiele wyżej od wszystkich innych. Piękno tego świeckiego zakonu cnoty obywatelskiej i prawości ludzkiej nie dawało spokoju brudasom politycznym, gotowym brać forsę skądkolwiek bądź i bardzo możliwe, że biorącym ją od wrogów Polski"[61]. W 1938 r. (w okresie nagonki antywolnomularskiej) Maria Dąbrowska zanotowała, iż wolnomularze „są to ludzie z typu, który Polskę w dziejach dźwigał do góry; natomiast ci, co walczyli z masonerią, to byli zawsze ludzie z typu, który Polskę gubił i grzebał. Dziś ci gubiciele i grabarze ojczyzny przeżywają swój triumf i [...] dlatego drżę o los Polski"[62].

Również pozytywnie, choć z większym dystansem, miał oceniać użyteczność wolnomularstwa dla II Rzeczypospolitej ludowiec z PSL „Piast" i marszałek sejmu I kadencji w odrodzonej Polsce – Maciej Rataj. Jan Dębski, również z PSL „Piast", wspominał, że Rataj nie zarzucał lożom działania na szkodę Polski, wręcz przeciwnie, był on zdania, iż „w czasie, gdy masoni na Zachodzie dążyli do pojednania z Niemcami, nawet kosztem Polski", wówczas „Polacy, których się podejrzewa o przynależność do masonerii, raczej wykorzystywali swoje stosunki w różnych jawnych organizacjach międzynarodowych, by przeciwdziałać urabianiu opinii na rzecz żądań niemieckich"[63].

Wacław Oryng, blisko związany ze środowiskiem wolnomularskim w Polsce i na świecie, w latach 1931–1935 redaktor genewskiego pisma „Journal des Nations", w liście z dnia 26 VII 1938 do byłego premiera Leona Kozłowskiego obnażał śmieszność i absurdalność posądzeń lóż o zdradę państwa polskiego, pisząc: „Uleganie obcym wpływom [...], zarzut jednolitych odruchów na powszechne zjawiska społeczne, jednakowych odpowiedzi na zagadnienia moralne [...] uprawiania wspólnych praktyk [...] i działania przez to na szkodę własnego kraju [...], można postawić wszystkim [...]: zwolennikom elementów Euklidesa, systemu Kopernika [...], wegetarianom, fajczarzom, amatorom koniaku, piłkarzom nożnym, a przede wszystkim radioodbiorcom"[64].

Wiele miejsca w publikacjach i wystąpieniach dotyczących problematyki wolnomularskiej zajmowały domysły, kto kieruje w rzeczywistości polskimi lożami, od jakich zagranicznych czynników – państw czy organizacji – jest uzależniony polski ruch wolnomularski?

Roman Dmowski twierdził, że „wolnomularstwo na całym świecie jest [...] ideową kolonizacją angielską"[65]. Precyzował jednak równocześnie, że

przy szybkim rozwoju wolnomularstwa, jego „odłam angielski" nie tylko nie odgrywa roli przewodniej, ale jest wykorzystywany przez Niemców dla obrony ich interesów i realizacji niemieckich celów narodowych[66]. Dmowski był zdania, że niemieckie „mącenie" w państwie polskim" jest oparte na robocie lóż masońskich"[67]. Z taką oceną zagranicznych powiązań i uzależnień polskich bractw zgadzał się niechętny im wspominany już Jerzy Muszyński. Uważał on, iż wolnomularstwo na całym świecie, także w Polsce, reprezentuje interesy Anglii[68]. Wacław Bronicz dowodził natomiast, że forsowana przez wolnomularzy idea Stanów Zjednoczonych Europy jest kamuflażem dla urzeczywistnienia idei dominacji Niemiec na Starym Kontynencie.[69]

Wzięty felietonista i przeciwnik organizacji wolnomularskich Władysław Rabski ujmował problem rzekomego uzależnienia polskich bractw od zagranicy w sposób następujący: „Nie przerażałby mnie udział wolnomularstwa w życiu publicznym Rzeczypospolitej, gdyby [...] loża nie rzucała wszystkich swych wpływów na szalę dla ratowania złamanej potęgi niemieckiej"[70]. Także endecka „Gazeta Warszawska" sądziła, iż „wolnomularstwo [...] stoi [...] po stronie Niemiec"[71] i „jest w ścisłym związku z kołami wielkiej finansjery"[72]. Dlatego też, według tej gazety, „byłoby wielkim niebezpieczeństwem dla Polski, gdyby na czele jej rządu stali masoni zależni od centralnych władz masonerii"[73]. Z kolei „Goniec Warszawski" uważał jeszcze w 1938 r., iż piłsudczycy należą do lóż angielskich, „które jak wiadomo, służą polityce imperialnej Wielkiej Brytanii"[74].

Powtarzającym się w publikacjach dotyczących problematyki wolnomularskiej elementem było posądzanie polskich lóż o wykonywanie poleceń nieokreślonej „centrali żydowskiej", bądź – w najlepszym razie – uleganie naciskom ze strony wpływowych kół żydowskich.

Na zakończenie przeglądu ocen współczesnych, dotyczących stosunku polskiego wolnomularstwa do II Rzeczypospolitej, warto zapoznać się z opiniami samych wolnomularzy co do ich lojalności wobec państwa polskiego. Swój stosunek do ojczyzny Polacy – wolnomularze Rytu Szkockiego zawarli przede wszystkim w Konstytucji Wielkiej Loży Narodowej „Polacy Zjednoczeni" w 1928 r. Stwierdzono w niej, iż „Wolnomularstwo Polskie nie bierze, jako zbiorowość, udziału w życiu politycznym ojczyzny"[75] i „nie dopuszcza wniosków i głosowań, które krępowałyby sumienie polityczne Braci"[76]. Równocześnie Konstytucja Wielkiej Loży utrzymywała, że polskie wolnomularstwo Obrządku Szkockiego jest niezależne od jakichkolwiek central zagranicznych i „stanowi potęgę niezawisłą, rządzącą się jedynie: a) brzmieniem niniejszej konstytucji; b) tradycją Wolnomularstwa Polskiego i Wszechświatowego – w zakresie obrzędowości i ceremoniału; c) powziętymi w granicach niniejszej Konstytucji uchwałami Wielkiej Loży Narodowej i zarządzeniami Wielkiego Warsztatu; d) tymi uchwałami międzynarodowych Zrzeszeń Wolnomularskich, które przez W L N zaakceptowane zostaną"[77].

W 1939 r., kiedy nagonka antywolnomularska przybrała najostrzejsze formy, polscy bracia usiłowali zamieścić w prasie list otwarty, w którym „w imię prawdy i w celu właściwego poinformowania opinii publicznej"[78] wskazywali, iż loże polskie są bezwzględnie niezależne w swej działalności od czynników zagranicznych, że ich celem jest m.in. pogłębienie patriotyzmu, że nie narzucają one swym członkom jakichkolwiek poglądów politycznych, ani nie wydają żadnych nakazów co do działalności politycznej[79]. Równocześnie, jak się wydaje, wolnomularze stali na stanowisku, że wierność wobec ojczyzny nie implikuje pełnej i bezkrytycznej lojalności wobec rządu, zwłaszcza pozbawionego kontroli społecznej, działającego w warunkach ograniczonej demokracji, lub jej całkowitego braku. Wskazywali, że rządy „odpowiadają [...] potrzebom społecznym epoki. Każdy system rządu przy pomocy walki osiąga swój czas, rozkłada się potem i wśród nowej walki znika", natomiast wolnomularstwo jako instytucja trwała musi działać mądrzej i patrzeć dalej[80].

Pozytywne poglądy na lojalność lóż wobec państwa polskiego wolnomularze usiłowali forsować, wydając przetłumaczone publikacje zagraniczne, z których wynikało, iż loże wolnomularskie w każdym państwie działają w duchu patriotycznym. Takim celom służyć miało opublikowanie przez polskich braci pozycji zat. *Wolnomularstwo w świetle Raportu Rządu Szwajcarskiego* w Warszawie w 1937 r. Raport ten przygotowany został przez szwajcarską Radę Związkową w odpowiedzi na antywolnomularską nagonkę w Szwajcarii. Rada po zbadaniu działalności i celów lóż stwierdzała, że nie widzi podstaw do posunięć, skierowanych przeciwko lożom. W przedmowie do polskiego wydania książki czytamy: „Wspomniany wyżej raport Szwajcarskiej Rady Związkowej, obiektywny, urzędowy dokument, oddajemy [...] w ręce czytelnika polskiego. Posiada on nie tylko lokalne, szwajcarskie znaczenie. Rozważając treść jego na tle akcji prowadzonej przeciw wolnomularstwu w Polsce, trudno nie przyznać racji opinii, która napiętnowała polityczną i moralną szkodę płynącą z niemoralnych metod walki i z płytkiej atmosfery publicznej, która ją toleruje"[81].

Na dowód swego patriotyzmu polscy wolnomularze przytaczali fakt uzyskania przez nich, przy protekcji braci włoskich, dostaw dla armii polskiej, podczas wojny polsko-sowieckiej[82].

Niezwykle interesujące dla poznania stanowiska samych wolnomularzy wobec oskarżeń o zdradę, czy nielojalność wobec ojczyzny, są wypowiedzi Andrzeja Struga, Wielkiego Mistrza i Wielkiego Komandora zakonu Rytu Szkockiego Dawnego, Uznanego. W 1932 r. spotkał się on z dr Karolem Reichlem, wolnomularzem i filozofem austriackim, współpracownikiem pisma wolnomularskiego „Wiener Freimaurer Zeitung". W rozmowie z nim Strug stwierdzał m.in.: „My [...] nie jesteśmy [...] nacjonalistami"[83]. I dodawał: „Polskie wolnomularstwo musi szukać [...] demokratycznej drogi między Scyllą i Charybdą. Jest to naszą wielką zasługą, [...] wielkim wkładem

do międzynarodowych zadań wolnomularstwa"[84]. (Wymieniając Scyllę i Charybdę miał na myśli zarówno potężnych i agresywnych sąsiadów Polski – Niemcy i Związek Sowiecki – jak i tendencje komunistyczne i faszyzujące[85] wewnątrz społeczeństwa polskiego).

Wolnomularz Jerzy Langrod (imię zakonne: Stefan Kaniewski) uważał loże polskie w II Rzeczypospolitej za patriotyczne i oddane sprawie polskiej. Polemizując z jednym z ideologów polskiego ruchu narodowego – Tadeuszem Bieleckim i gen. Odzierzyńskim na łamach paryskiej „Kultury", już po II wojnie światowej, pisał o braciach w Polsce międzywojennej, iż „dobrze znane są nazwiska wolnomularzy [...] zasłużonych w walce o odzyskanie i utrzymanie niepodległości ojczyzny"[86].

Pozytywnie oceniali patriotyzm polskich wolnomularzy bracia z zagranicy. W piśmie wolnomularskim „The New Age", wydawanym w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej, twierdzono, że polski zakon Rytu Szkockiego „może [...] być dużą pomocą dla kraju i jego ludności"[87]. „The New Age" konstatowało, iż „duch masonów polskich jest patriotyczny", a polscy bracia są gotowi bić się do końca w obronie ojczyzny[88].

Zestawiając elementy stereotypu stosunku wolnomularzy polskich do II Rzeczypospolitej stwierdzić należy, że w wyniku dominacji czynników informacyjnych wrogich wolnomularstwu, ukształtował się w propagandzie w Polsce międzywojennej negatywny wizerunek polskich bractw jako organizacji wrogich Polsce, lub co najmniej obojętnie odnoszących się do żywotnych interesów własnego państwa. Tylko w niewielkim stopniu przyswojeniu takiego obrazu przez społeczeństwo mogły przeciwdziałać nieliczne wypowiedzi samych wolnomularzy, ich sympatyków lub po prostu obiektywnych obserwatorów polskiego życia politycznego, społecznego i kulturalnego. Najbardziej charakterystyczne cechy wytworzonego w dwudziestoleciu międzywojennym wizerunku stosunku wolnomularstwa polskiego do II Rzeczypospolitej to m.in.: oskarżanie lóż o działanie na szkodę sprawy polskiej, przeciwdziałanie staraniom polskiego ruchu niepodległościowego w okresie poprzedzającym wybuch I wojny światowej i w czasie jej trwania; twierdzenie iż w niepodległej Polsce wolnomularze pozostawali na usługach zagranicy, byli nielojalni wobec własnego rządu i zdradzali ojczyznę. Przeciwnicy bractwa dowodzili nawet dokładnie od jakich czynników zagranicznych jest ono uzależnione. Wskazywali przy tym najczęściej na środowiska żydowskie, Anglię, Niemcy lub po prostu wolnomularstwo światowe.

Zarzut o działanie polskich lóż na szkodę polskiego interesu narodowego i państwowego w latach I wojny światowej i przed jej wybuchem jest całkowicie sprzeczny z rzeczywistym obrazem działalności braci, jaki otrzymujemy po zapoznaniu się z pamiętnikami, wspomnieniami, relacjami i dokumentami, dotyczącymi problematyki wolnomularskiej. Wolnomularstwo polskie nie tylko nie zajęło wobec sprawy polskiej pozycji wrogiej, czy obojętnej, ale usiłowało wszelkimi dostępnymi środkami i metodami działać

w celu ożywienia kwestii polskiej na arenie międzynarodowej i realizacji polskich aspiracji niepodległościowych. Niektórzy wolnomularze współpracowali z Francją, inni z Rosją, część postawiła na Niemcy. Jednym słowem, polscy bracia, podobnie jak cały ruch niepodległościowy, reprezentowali różne stanowiska co do wyboru sprzymierzeńca. Jednak cel ostateczny pozostawał dla nich jednakowy – dobro narodu i odzyskanie przez Polskę niepodległości[89]. Wydaje się, że posądzenia wolnomularzy o przeciwdziałanie akcji niepodległościowej były elementem politycznej rozgrywki pomiędzy obozem narodowym i sanacyjnym, z których każdy przypisywał sobie prawo do tytułu jedynego rzeczywistego wskrzesiciela Polski[90].

Nie miały realnych podstaw posądzenia, kierowane pod adresem lóż, o działanie sprzeczne z polską racją stanu już w okresie istnienia II Rzeczypospolitej. W rzeczywistości usiłowały one pracować na korzyść Polski i broniły jej autorytetu na arenie międzynarodowej. Pozostając w szczególnie trudnej sytuacji po zamachu majowym, kiedy stopniowo coraz silniej ograniczano demokrację na rzecz modelu rządów autorytarnych, wolnomularze polscy wykazywali braciom – często wpływowym – w Zachodniej Europie konieczność reformy ustroju wprowadzonego w Polsce przez konstytucję marcową. Starali się zbijać zarzuty o ograniczanie demokracji, nietolerancję narodowościową i antysemityzm, które psuły opinię II Rzeczypospolitej w oczach demokracji Zachodu[91]. Równocześnie polskie loże pracowały w kraju nad wyeliminowaniem podstaw podobnych oskarżeń. Tych zasług dla autorytetu Polski adwersarze polskiego wolnomularstwa nie zauważali. Zwracali uwagę na powiązania polskich bractw z zagranicą, natomiast nie widzieli w jakim celu są one wykorzystywane przez Polaków – wolnomularzy.

Bezzasadne było doszukiwanie się przez przeciwników zakonu w Polsce zwierzchników polskich lóż w Anglii, Niemczech, wśród środowisk żydowskich lub w światowym wolnomularstwie. Polskie bractwo było suwerenne i niezależne. Nie było parawanem ani kamuflażem dla antypaństwowych działań. Było natomiast jedną z wielu organizacji, skupiających obywateli w działaniu dla zrealizowania idei zgodnych z ich światopoglądem, nie mających nic wspólnego ze zdradą ojczyzny.

Określenie „obce agentury" było wobec polskiego wolnomularstwa II Rzeczypospolitej krzywdzące i niesprawiedliwe. Powodowało to, iż społeczeństwo w dużej części nastrojone było wrogo, lub przynajmniej niechętnie wobec lóż. Określenie masonów mianem „obcych agentów", skutecznie nastawiało przeciwko nim opinię publiczną odrodzonego państwa. Dumny z odzyskanej niepodległości naród był szczególnie wyczulony na zarzut zdrady, czy nielojalności wobec państwa. Oskarżenia te zaważyły chyba najbardziej na ogólnie negatywnej, bądź sceptycznej ocenie wolnomularstwa II Rzeczypospolitej przez współczesnych.

Przypisy

[1] W. Studnicki, *Z przeżyć i walk* , Warszawa 1928, s. 282.
[2] Ibidem, s. 282.
[3] Ibidem, s. 315.
[4] Ibidem.
[5] Ibidem.
[6] Walka z masonerią to walka o Chrystusa, „Mały Dziennik" 14 VI 1938, nr 162, s. 5.
[7] J. Babiński, *Wolnomularstwo w Polsce nowoczesnej* , „Słowo" 6 III 1938, nr 64, s. 5.
[8] W, Baranowski, *Rozmowy z Piłsudskim* 1916–1931, Warszawa 1990, s. 77.
[9] „Merkuriusz Polski Ordynaryjny" 19 III 1939, nr 14, s. 376.
[10] A. Piłsudska *Wspomnienia* , Warszawa 1989, s. 233.
[11] Ibidem, s. 234.
[12] Ibidem.
[13] Ibidem.
[14] R. Dmowski, *Świat powojenny i Polska* w: *Pisma* , t. VII, Częstochowa 1937, s. 335.
[15] Ibidem *Przewrót* w: *Pisma* , t. VIII, Częstochowa 1938, s. 403–404.
[16] Ibidem, s. 403–404.
[17] Ibidem.
[18] Ibidem, s. 425.
[19] Ibidem, s. 426.
[20] R. Dmowski, *Wewnętrzna polityka narodowa* w: *Pisma* , t. IX, Częstochowa 1939, s. 55.
[21] Ibidem, s. 55.
[22] Warszawska Informacja Prasowa 28 X–5 XI 1928, nr 39)74, s. 506.
[23] E. Kumor *Wycinek z historii jednego życia* , Warszawa 1967, s. 62.
[24] B. Chełmiński, *Masoneria w Polsce współczesnej* , Warszawa 1936, s. 128.
[25] Ibidem, s. 129.
[26] M. Skrudlik, *Z tajemnic masonerii* , Warszawa 1927, s. 44.
[27] Ibidem, s. 46.
[28] Ibidem, s. 65.
[29] Ibidem, s. 48.
[30] W. Bronicz, *O celach i metodach masonerii* , Warszawa 1926, s. 13.
[31] Ibidem, s. 16.
[32] Ibidem, s. 15–16.
[33] Ibidem, s. 13.
[34] I.O. Grabowski *Masoneria* , Warszawa b.r.w., s. 61.
[35] W.B.G. *Masoneria,* Warszawa b.r.w., s. 47.
[36] Ibidem, s. 48–49.
[37] Z. Zbaraski, *Rewolucja masońska* , cz.I, Warszawa b.r.w., s. 30.
[38] R. Schneider, *Masoneria przed sądem* , Katowice 1938, s. 8.
[39] *Agentura obca* "Gazeta Warszawska" 11 IX 1928, nr 260, s. 3.
[40] Ibidem, s. 3.
[41] J. Babiński, op.cit., s. 5.
[42] *Kontrofensywa masonerii rozpoczęta,* „Słowo" 26 VII 1938, nr 203, s. 1.
[43] Lup., *Dekret antymasoński* , „Słowo" 30 XI 1938, nr 330, s. 1.
[44] *Widmo masońskie* , Kurier Warszawski 20 VI 1937, nr 167, s. 7.
[45] Ibidem, s. 7.
[46] *Masoneria polska odpowiada* , Kurier Warszawski 4 VII 1937, nr 181, s. 23.

[47] *Na Łotwie* , „Merkuriusz Polski Ordynaryjny" 7 III 1937, nr 9, s. 277.

[48] Andrzej Strug i inni, „Merkuriusz Polski Ordynaryjny" 6 III 1938, nr 11, s. 267.

[49] Ibidem, s. 267.

[50] *Okruchy tygodnia* (cykl), „Merkuriusz Polski Ordynaryjny" 31 VII 1938, nr 37, s. 960–961.

[51] *Pod godłem miecza rozcinającego gwiazdę 6 ramienną obradować będzie wielki wiec antymasoński* , „Mały Dziennik" 10 VI 1938, nr 158, s. 1.

[52] *Słowa prawdy o masonerii*, „Mały Dziennik" 12–13 VI 1938, nr 160–161, s. 1.

[53] *Walka z masonerią to*, opt.cit. s. 5.

[54] Ibidem, s. 5.

[55] Cyt. za: Chełmiński, op.cit., s. 182–183.

[56] Ibidem.

[57] Ibidem.

[58] M. Dąbrowska „Dzienniki", t.I, Warszawa 1988, s. 245.

[59] Ibidem, t.I, s. 245.

[60] Ibidem, t.II, s. 251.

[61] Ibidem, t.II, s. 279.

[62] Ibidem, t.II, s. 280.

[63] *Maciej Rataj we wspomnieniach współczesnych* , wybór i oprac. St. Lato, Warszawa 1984, s. 51.

[64] Cyt. za: L. Chajn, *Polskie wolnomularstwo 1920–1938*, Warszawa 1984, s. 155–156.

[65] R. Dmowski, *Anglia powojenna i jej polityka* , Warszawa 1926, s. 39.

[66] Ibidem, s. 39–40.

[67] R. Dmowski, *Przewrót*, op.cit. s. 235.

[68] Z. Zbaraski, *Geneza masonerii* , b.r.w., s. 6.

[69] W. Bronicz, op.cit., s. 8–10.

[70] W. Rabski, *Walka z polipem* , Poznań 1925, s,137.

[71] *Wolnomularstwo i Polska* , „Gazeta Warszawska" 21 VII 1932, nr 218, s. 3.

[72] Ibidem, s. 3.

[73] Ibidem.

[74] *Masońskie zagony w stronnictwach polskich*, „Goniec Warszawski" 29 VII 1938, nr 207, s. 1.

[75] *Konstytucja Wielkiej Loży Narodowej „Polacy Zjednoczeni"* , Warszawa 1928, s. 8.

[76] Ibidem, s. 8.

[77] Ibidem, s. 7.

[78] Cyt. za L. Chajn, *Polskie wolnomularstwo*, op.cit., s. 239.

[79] Ibidem.

[80] Ibidem, s. 226.

[81] *Wolnomularstwo w świetle raportu Rządu Szwajcarskiego* , Warszawa 1937, s. IV.

[82] *Kontrofensywa masonerii*, op.cit., s. 1.

[83] Cyt. za: L. Chajn, *Dramat Struga – wolnomularza* , „Polityka" 1971, nr 47, s. 8.

[84] Ibidem, s. 8. Za reprezentatywny przykład organizacji faszyzującej posłużyć może obóz Narodowo Radykalny „Falanga".

[85] Listy do redakcji (cykl), „Kultura" 1970, nr 7–8, s. 237.

[86] Cyt. za: J. Dudziński, W. Budzyński, *Oskarżamy masonerię w Polsce*, Warszawa 1938, s. 9.

[87] Cyt. za: Grabowski, *Szukam katalogów*, "Wiadomości Literackie" 7 VIII 1938, nr 33, s. 1.

[88] L. Chajn, *Polskie wolnomularstwo*, op.cit., s. 110–123; L. Hass, *Ambicje, rachuby, rzeczywistość. Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej 1905–1928*, s. 113–118, 131–132, 150–155, 160–162.

[89] Wydaje się, że w dużym stopniu takie właśnie podłoże mają posądzenia o uleganie wpływom wolnomularskim kierowane przez publicystów, działaczy i polityków narodowych pod adresem środowiska sanacyjnego. Podkreślanie w prasie, publikacjach książkowych i wystąpieniach publicznych, będących wynikiem inspiracji ze strony obozu narodowego, wolnomularskich koneksji polityków związanych z tzw. obozem belwederskim w początku lat 20-tych, a następnie działaczy sanacyjnych, w zestawieniu z oskarżeniami wolnomularstwa o brak patriotyzmu i działanie na szkodę Polski miało podrywać zaufanie społeczeństwa do środowiska piłsudczyków.

[90] L. Chajn, *Polskie wolnomularstwo*, op.cit., s. 416, 118, 420–422.

MATERIAŁY

Krzysztof Dowgiałło (Gdańsk)

U ŹRÓDEŁ GDAŃSKIEGO WOLNOMULARSTWA (I)

Juliusz Sperber (? –1616) świadek wieczności. (Autor „Echo der von Gott hocherleuchten Fraternitet dess Loblichen Ordens R.C. 1615")

„Obudzenie" bractwa masońskiego w Polsce skłania historyków do prześledzenia tajemniczej, arcyciekawej prahistorii tego związku w każdym regionie Rzeczypospolitej. Gdańsk w początkach XVII wieku był najludniejszym i najpotężniejszym miastem Polski. Tutaj przybywali kupcy, szpiedzy, religijni dysydenci, monarchowie, złoczyńcy i sprzedajne kobiety. Wszyscy pragnęli uszczknąć coś dla siebie z bogactw miasta, a szczególnie dysydenci religijni liczyli na opiekę oraz możliwość druku swoich heretyckich dzieł. Mieszkańców Gdańska rozdzierał spór pomiędzy konfesją luterańską i kalwińską. „Heretyk" – uciekinier miał w Gdańsku dużą swobodę manewru wobec tych dwóch religijnych stronnictw. Łatwo mógł znaleźć możnych protektorów pośród zwaśnionych bogaczy znad Motławy. Spór teologiczny jak zawsze zamieniał się w konflikt o dochody, prebendy i inne ziemskie zbytki.

Teologia stanowiła jednak oficjalną przyczynę gdańskiego konfliktu pomiędzy zwolennikami Kalwina i Lutra. Christopher Dawson zauważa, że w luteranizmie bóstwo nie było pojmowane jako czysta inteligencja – *luce intelletuale piena d'amore* (zasada rozumności stworzonego wszechświata) ale traktowano je jako despotyczną potęgę, której jedno *fiat* przeznaczało człowiekowi wieczne szczęście lub nieszczęście. Protestantyzm był z gruntu religią czynu. Poprzez swój wrogi stosunek do ascetyzmu obalił on ideał kontemplacji i zastąpił go ideałem praktycznego moralnego obowiązku.[1] Luteranie w Gdańsku żądali od swojej religii wolności, pragnęli także cieszyć się bogactwem, które Bóg pozwolił zebrać. Kalwini propagowali nowy ideał życia ascetycznego. Kalwin uważał przecież, że nowy, zreformowany Kościół powinien czuwać nad obrotem pieniędzy, a także nad szczegółami codziennego życia swoich wyznawców. Dawson stwierdził, że Kalwin uważał umysł ludzki za posiadacza naturalnej wiedzy o istnieniu Boga, wiedzy będącej doktryną, którą każdy człowiek zna od chwili urodze-

[88] L. Chajn, *Polskie wolnomularstwo*, op.cit., s. 110–123; L. Hass, *Ambicje, rachuby, rzeczywistość. Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej 1905–1928*, s. 113–118, 131–132, 150–155, 160–162.

[89] Wydaje się, że w dużym stopniu takie właśnie podłoże mają posądzenia o uleganie wpływom wolnomularskim kierowane przez publicystów, działaczy i polityków narodowych pod adresem środowiska sanacyjnego. Podkreślanie w prasie, publikacjach książkowych i wystąpieniach publicznych, będących wynikiem inspiracji ze strony obozu narodowego, wolnomularskich koneksji polityków związanych z tzw. obozem belwederskim w początku lat 20-tych, a następnie działaczy sanacyjnych, w zestawieniu z oskarżeniami wolnomularstwa o brak patriotyzmu i działanie na szkodę Polski miało podrywać zaufanie społeczeństwa do środowiska piłsudczyków.

[90] L. Chajn, *Polskie wolnomularstwo*, op.cit., s. 416, 118, 420–422.

Krzysztof Dowgiałło (Gdańsk)

U ŹRÓDEŁ GDAŃSKIEGO WOLNOMULARSTWA (I)

Juliusz Sperber (? –1616) świadek wieczności. (Autor „Echo der von Gott hocherleuchten Fraternitet dess Loblichen Ordens R.C. 1615")

„Obudzenie" bractwa masońskiego w Polsce skłania historyków do prześledzenia tajemniczej, arcyciekawej prahistorii tego związku w każdym regionie Rzeczypospolitej. Gdańsk w początkach XVII wieku był najludniejszym i najpotężniejszym miastem Polski. Tutaj przybywali kupcy, szpiedzy, religijni dysydenci, monarchowie, złoczyńcy i sprzedajne kobiety. Wszyscy pragnęli uszczknąć coś dla siebie z bogactw miasta, a szczególnie dysydenci religijni liczyli na opiekę oraz możliwość druku swoich heretyckich dzieł. Mieszkańców Gdańska rozdzierał spór pomiędzy konfesją luterańską i kalwińską. „Heretyk" – uciekinier miał w Gdańsku dużą swobodę manewru wobec tych dwóch religijnych stronnictw. Łatwo mógł znaleźć możnych protektorów pośród zwaśnionych bogaczy znad Motławy. Spór teologiczny jak zawsze zamieniał się w konflikt o dochody, prebendy i inne ziemskie zbytki.

Teologia stanowiła jednak oficjalną przyczynę gdańskiego konfliktu pomiędzy zwolennikami Kalwina i Lutra. Christopher Dawson zauważa, że w luteranizmie bóstwo nie było pojmowane jako czysta inteligencja – *luce intelletuale piena d'amore* (zasada rozumności stworzonego wszechświata) ale traktowano je jako despotyczną potęgę, której jedno *fiat* przeznaczało człowiekowi wieczne szczęście lub nieszczęście. Protestantyzm był z gruntu religią czynu. Poprzez swój wrogi stosunek do ascetyzmu obalił on ideał kontemplacji i zastąpił go ideałem praktycznego moralnego obowiązku.[1] Luteranie w Gdańsku żądali od swojej religii wolności, pragnęli także cieszyć się bogactwem, które Bóg pozwolił zebrać. Kalwini propagowali nowy ideał życia ascetycznego. Kalwin uważał przecież, że nowy, zreformowany Kościół powinien czuwać nad obrotem pieniędzy, a także nad szczegółami codziennego życia swoich wyznawców. Dawson stwierdził, że Kalwin uważał umysł ludzki za posiadacza naturalnej wiedzy o istnieniu Boga, wiedzy będącej doktryną, którą każdy człowiek zna od chwili urodze-

nia i której natura sama nie pozwala nikomu zapomnieć swojej treści choćby nawet starał się o to z całych sił.[2] Świętość dla Kalwina stała się cechą codziennego życia kupca, rzemieślnika lub rolnika. Praca była obowiązkiem wobec Boga i Kościoła. Luteranie okazali się bardziej umiarkowani w sakralizowaniu pracy. Zdawali oni sobie sprawę, że czynności zawodowe mogą demoralizować lub nużyć człowieka. „Heretycy" w początkach XVII wieku negowali założenia zarówno teologii kalwińskiej jak też luterańskiej. Głos heretyków był jednak przytłumiony. Maria Bogucka zwraca uwagę, że w Gdańsku na początku XVII wieku podniosła się nowa fala wielkich ruchów społecznych. Pozornie spór pomiędzy kalwinami i luteranami toczył się o dogmaty: w dziesiątkach dysput i pism kruszyli kopie teologowie luterańscy i kalwińscy o wyższość swego wyznania nad wiarą przeciwnika. W istocie bowiem, pod przykrywką sporów religijnych, szła walka o władzę o intratne stanowiska w radzie miejskiej. (pensja burmistrza wynosiła 2 tys guldenów rocznie, rajcy – 1 200 guldenów)[3] Nadszedł dla Gdańska „czas heretyków", myślicieli, którzy potrafili zbudować nową teologię odmienną od twierdzeń Lutra i Kalwina. Pierwszy i drugi wielki reformator nie stworzyli formy mogącej pogodzić pracę z używaniem życia, wiarę z codziennymi ciągotkami człowieka: umiłowaniem jedzenia i erotyki. Nad Gdańskiem od początku XVII wieku coraz bardziej ciążyła potęga Szwecji, której monarchowie zaczęli się uważać za prawdziwie chrześcijańskich władców całego basenu Morza Bałtyckiego.

Zanim dzieło Juliusza Sperbera (ps. Julius de Campis) opuściło Gdańską drukarni Andrzeja Hunefelda, w roku 1614 w Kassel ukazał się manifest bractwa Różokrzyżowców *Fama Fraternitatis* a po nim następne druki wzywające do „ogólnej i generalnej reformacji całego świata". Przywódca Różokrzyżowców Johann Andrea głosił, że zażegnanie religijnego i społeczno-politycznego kryzysu, jaki ogarnął Europę na początku XVII wieku może nastąpić jedynie dzięki dokończeniu reformacji i połączeniu jej z filozofią przyrody.[4] Ludzkość miała ulec wewnętrznemu nawróceniu. Dokonać się ono mogło tylko poprzez likwidację papiestwa i połączenie wszystkich chrześcijan. Juliusz Sperber w swoim dziele *Echo der von Gott hocherleuchten Fraternitet* uzupełnił polityczno-religijny program Johanna Andrei specyficznie pojętą teozofią. W rozbudowanym tytule tego dzieła *Boska Mądrość – Magnalia Dei* otrzymała taką konotację: *„lichen Gottesfurchtigen Leuten, mitgetheiltet gewesen und von ihren privatschrifften depraediciret worden"*[5] „Boska Mądrość" dostępna jest człowiekowi poprzez „bojaźń Boga" (*Gottesfurchtig*) i tylko w tym wypadku może dojść do bezpośredniego kontaktu z Najwyższym. Sperber (występował w swoim dziele jako Julius de Campis) odrzucił więc teologię Lutra i Kalwina aby zastąpić zreformowane wyznania chrześcijańskie filozofią hermetyczną.

Tadeusz Cegielski uważa hermetyzm za system symboliczny, w którym wszystkie elementy przyrody posiadają znaczenie poprzez hierarchie kore-

spondencji, obejmujące różne części i aspekty bytu. Odczytując prawidłowo takie symbole, adept nauk tajemnych poznawał strukturę i siły kierujące Wszechświatem. Natura stawała się wówczas boskim objawieniem – i co za tym idzie – Prawdą.[6]

Dla Juliusza Sperbera uniwersalna Prawda o wszechświecie zawierała się w „Boskiej Mądrości". Mistrz Juliusz kontynuował założenia dzieła Giambattisty della Porty *Magia Naturalis* (1558) a za swój program badawczy przyjął sławne zdanie Leonarda: "Natura pełna jest nieskończonych spraw, które nigdy nie mieściły się w doświadczeniu".[7]

Odkrywanie tajemnic natury dokonywało się dzięki wewnętrznemu doświadczeniu adepta oraz prowadzonym przez niego badaniom empirycznym. Musimy więc zapytać: Kim był Juliusz Sperber? Kim był jego gdański drukarz – Andrzej Hunefeld? Odpowiedź na te pytania umożliwia przedstawienie prahistorii gdańskiego wolnomularstwa, gdańskiej szkoły teozoficznej, gdyż masoni z tego miasta przez cały wiek XVIII i XIX namiętnie studiowali nauki tajemne.

W połowie XVIII wieku Christian Gottlieb Jocher ustalił, że Juliusz Sperber był magistrem filozofii, a przez pewien czas sprawował urząd rajcy w Dessau. Oprócz gdańskiego dzieła badacz ten wymienia jeszcze inne pisma magistra Juliusza: *„Von den Haupt-Zeiten vom Anfange bis zum Ende der Welt"*, *„Mysterium Magnum oder allergrostem Geheimniss von Gott, seinen Sohne, und von der Seele des Menschen"*; *„Isagoge"* w 1709 roku przetłumaczoną na język niemiecki, *„Cabbalisticae precationes"*; *„Handeln des 16 Seculi"*; *„De materia lapidis philosophici"* wydaną w 1660–1662 roku w Amsterdamie.[8] Sam zestaw tytułów świadczy o ogromnym dorobku Juliusza Sperbera w dziedzinie „heretyckiego" światopoglądu nawiązującego do tradycji pitagorejsko-gnostyckiej. Brat Juliusza, Ebhard umarł w wieku 79 lat w roku 1608, zaś sam autor *Echa* w 1616. *Echo* było ostatnim dużym dziełem magistra Juliusza. Stanowi ono *summę* teozoficznego dorobku tego myśliciela. J.G.T. Graesse pośród dzieł omawianego teozofa wymienia jeszcze *Tractatus von den drei Seculis oder Hauptzeiten.*[9] Dzieło to odwołuje się do tradycji kabalistów żydowskich i stanowi ciągle aktualną polemikę z historiografią zbawienia Świętego Augustyna. Teologowi z Hippony Juliusz Sperber przeciwstawił koncepcję Joahima z Fiore która w trzech epokach (Ojca, Syna, Ducha) chciała zamknąć dzieje rodu ludzkiego. Magister Juliusz, odrzucając św. Augustyna, musiał także odrzucić teologię Marcina Lutra będącego, jak wiemy, pod silnym wpływem teologa z Hippony. Sławny gdański drukarz, Andrzej Hunefeld (ur. 1581, zm. 1666) jako gorliwy wyznawca Kalwina wydał dzieło Juliusza de Campis oprócz dwóch innych traktatów Różokrzyżowców i kilku drobniejszych pism tego bractwa.[10]

Andrzej Hunefeld kierował przez 44 lata swoją oficyną (od 1609 roku) i wydał ponad 2000 pozycji książkowych takich autorów jak: Jan Amos

Komeński, Jan Heweliusz, Jan Herburt, Marcin Opitz. Pomimo, że mistrz Andrzej sprawował wysokie godności w swoim cechu, władze miejskie Gdańska nie darzyły go zaufaniem aż do roku 1625, w którym uzyskał opiekę króla Polski Zygmunta III. Konserwatywna Rada Miejska musiała obawiać się radykalnego programu religijno-politycznego, który propagowały druki z oficyny Andrzeja Hunefelda. Mistrz Andrzej współpracował ze zborami kalwińskimi oraz zborami braci czeskich z Wielkopolski, Małopolski oraz Litwy. W Zbiorze Rękopisów MM Archiwum Państwowego w Gdańsku, w papierach omawianego drukarza zachował się tajemniczy druk o tytule: *Prob und Abdruk, Aller schrifften so an die Hunefeldts Burgers und Buchdruckers in Danzing Druckerei dieser zeit vorhanden[...] Anno 1615.*[11] Druk nie jest wzorem drukarskich czcionek ale stanowi szyfr, dzięki któremu możemy prawidłowo odczytywać ezoteryczne pisma z oficyny Andrzeja Hunefelda. Bractwo Różokrzyżowców stawiało sobie za jeden ze swoich celów stworzenie uniwersalnego języka, sposobu porozumienia uczonych posługujących się różnorodnymi językami narodowymi. *Prob und Abdruk* jest taką nieśmiałą próbą zrealizowania tego celu w oparciu o numerologię alfabetu łacińskiego. Musimy także pamiętać, że gdańska edycja manifestu Różokrzyżowców *Fama fraternitatis* (A. Hunefeld, Gdańsk 1615) nie jest wiernym reprintem pierwowzoru. Najważniejsza różnica tkwi w pionowym układzie czcionek oraz rozmieszczeniu akapitów. Jeżeli powrócimy jednak do dzieła magistra Juliusza *Echo der von Gott* to należy w tym miejscu przypomnieć opinię Tadeusza Cegielskiego dotyczącą tego utworu. Badacz ten stwierdził, że dla Sperbera celem istnienia bractwa Różokrzyżowców nie była ani religijna, ani naukowa reforma, lecz kabalistyka. Treścią zaś objawienia „pierwotnego", prawdziwa magia. Krytyka luterańskiego wykładu Biblii przeprowadzona przez Sperbera polegała na wskazaniu na Chrystusa jako uczonego maga, który wtajemniczał apostołów. Nauka chrześcijańska jest więc zgodna z treścią objawienia, ale wymaga uzupełnienia o treści hermetyczne.[12] Tajny druk Andrzeja Hunefelda *Prob und Abdruk* stanowi więc klucz do odczytania gdańskiego dzieła Juliusza Sperbera a w pewnym sensie do innych pism ezoterycznych jakie opuściły oficynę mistrza Andrzeja. Symboliczny język *Echo* także był bezpieczną zasłoną dla radykalnie „heretyckich" treści, jakie propaguje ten utwór. Indywidualizm stanowił dla naszego autora punkt wyjścia. Najważniejszy był jednak eschatologiczny lęk połączony z zadumą nad tajemniczością wyroków Boga. W języku polskim możemy przedstawić ten centralny fragment utworu w tej formie: „Ale kogo odkryje Ramię Boga? I czym można tę tajemnicę ogarnąć? Tutaj prowadzą dwa środki i dwie drogi, przez to Człowiek jako jeden, wszystko co znajduje się w tamtym dalekim świecie, widzialnego i niewidzialnego, przeszłego, teraźniejszego i obejmującego przyszłość, przywłaszczyć może, i jakby samemu się stworzyć, i samemu stać się wszystkim"[13]

„Ramię Boga" swoim ruchem decyduje o „oświeceniu" człowieka i przyłączeniu jego osobowości do grona wybranych, zbawionych. Musimy

pamiętać, że sławny teozof Jakub Boehme w 1612 roku rozpoczął rozpowszechniać na Śląsku swoje dzieło: *Aurora czyli wschodząca jutrzenka.*[14] Boehmego i Sperbera łączy pogląd, że Bóg (poprzez swoje „Ramię") rozdwaja swoją łaskę, aby jednym nadawać ciemność, innym światło. Światło (prawda) u magistra Sperbera ogarnia człowieka w trzech wymiarach czasu: przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Działanie światła przypomina blask alchemicznego płomienia, który wydobywa z natury Wielkie Magisterium, Demiurga zaklętego w rzeczach świata. Ezoteryka chrześcijańska posługiwała się zaś dwoma centralnymi pojęciami: „nadzieją" (*elpis*) i *parousia* (zbliżające się drugie przyjście Chrystusa). Zbawienie dokonywało się według Ojców Kościoła przy pomocy Chrystusa a nie „Ramienia Boga". Celem ezoteryki chrześcijańskiej było „nawrócenie" (*metanoia*) a celem nauki Sperbera i Boehmego opanowanie tajemnic wszechświata dzięki dwóm drogom: studiowaniu Biblii i Księgi Natury.

Sperber i Boehme wyciągnęli wszystkie konsekwencje z koncepcji Erazma z Rotterdamu, który w 1516 roku poprzedził grecki tekst Nowego Testamentu czteroma sławnymi rozprawami. Juliusz Domański twierdzi, że Erazm określa filozofię chrześcijańską pojęciami *philosophia evangelica, philosophia divina, philosophia caelestis* i już około 1490 samo pojęcie filozofii złączył z osobą Chrystusa w formule: *Christus philosophiae parens.* Dla Erazma *philosophia Christi* funkcjonuje jako synonim pierwotnego, autentycznego chrześcijaństwa.[15] Erazm nie poszukiwał autentycznego Objawienia w tradycji gnostyckiej lub kabalistyce, ale zawsze dążył do możliwie najgłębszego zrozumienia słów czterech Ewangelii jako jedynego, wiarygodnego przesłania Chrystusa. Erazma ze Sperberem łączy pojmowanie rozumu jako najcenniejszego elementu ludzkiej osobowości. Juliusz Sperber uczynił z rozumu element boski i wieczny dzięki temu, że wiara (*Glaube*) tylko poprzez niego może ogarniać osobowość człowieka:

„Rozum i wiara. Odkrywa dzieło stworzenia – Rozum. Przez Rozum poznaję, ale też sprawdzam siebie, poznaję Naturę przez Boga ludziom daną, albo miejsca zbawienia, przez które, On sąd [dokona] przez inne miejsca bojaźni, i przez konsekwencję, odrzucone prawa i oglądanie porządku, który istnieje we wszystkich rzeczach, który posiada każdy swój Porządek i Szranki" [16]

*

Juliusz Sperber w europejskim konflikcie rozumu i wiary całkowicie stoi po stronie rozumu. *Lux ex oriente* – Objawienie Chrystusa rozbiło racjonalną koncepcję wszechświata uwiecznioną w dialogu Platona, *Timajos.* Świat grecko-rzymski uległ zagładzie zarówno jako cywilizacja, jak też jako kultura duchowa obejmująca basen Morza Śródziemnego. Objawienie Chrystusa pozostaje w ostrej sprzeczności ze zdobyczami greckich filozofów, z ich techniką myślenia. Juliusz Sperber nawiązuje do gnozy, a w wielkim sporze pomiędzy Atenami i Jerozolimą (jaki stanowi oś rozwoju kultury europej-

skiej) opowiada się za rodzinnym miastem Platona. Bóg Sperbera patronuje poznaniu – *gnosis* i stanowi koncepcję teologiczną całkowicie odmienną od zasad wiary Lutra, Kalwina lub wyznania katolickiego. Tylko Gdańsk stwarzał magistrowi Juliuszowi możliwość druku jego dzieł, bo tylko w tym mieście funkcjonowała silna grupa religijnych dysydentów poszukująca nowej formuły religijno-politycznej. Jakub Zdzisław Lichański zwraca uwagę, że od 1517 roku należy już mówić o różnych odmianach światopoglądu chrześcijańskiego. Kryzys religijny miał mieć decydujące znaczenie w załamaniu się jednolitości świata.[17] Juliusz Sperber uważał, że przy pomocy kabalistyki (ezoterycznej analizy Pisma Świętego) można dotrzeć do Wiary (*Glaube*), która jednoczy początek i koniec wszechświata:

wie nahe und ferne eines dem anderen und von demeist, wie weites von seinen anfange und ende – stehet, ersehen kan. Der glaube ist ein solcher Beifall dess Hertzens furnemblich, und dann dess Gemuhts, zu dem Hertzen und Gemuhie deszienigen, der einen andern etwas sagt und erzehlet ... Revatio verbi mediata immediata Fides.[18]

Odkrycie (*Revelatio*) tajemniczego wykładu (*verbi*) możliwe jest tylko poprzez poznanie pojęć „środkowych" (*mediata*) i ich zaprzeczeń. Szyfrem dla Juliusza Sperbera jest oczywiście tekst Pisma Świętego w którym zawierać się mają wszelkie tajemnice wszechświata. Teozof z Gdańska wyciąga konsekwencje z odkryć XV–XVI wieku. Odkrycie nieskończonej kosmicznej przestrzeni przez Mikołaja Kopernika uczyniło z Ziemi, planety ludzi, maleńką drobinę. Umysł człowieka musi zbudować nową mitologię, dzięki której ród ludzki uzyska poczucie metafizycznego bezpieczeństwa. Jean Lacroix zwraca uwagę, że w owym mitycznym obrazie świata pojawiają się również stwierdzenia prawdziwe, elementy pozytywne, które umożliwiają uzyskanie jego pełnej spoistości i zaczynają osłabiać go od wewnątrz. A zatem umysł zaczyna odnosić się świadomie do rzeczywistości, zajmując postawę krytyczną, negatywną, to znaczy metafizyczną, która wykracza w coraz większej mierze poza fazę teologiczną.[19] Teozofia Juliusza Sperbera opiera się o ideę nieskończoności wszechświata, podstawowe założenie duchowej kultury Baroku. *Revelatio – Odkrycie* nie posiada żadnej granicy w swoim przedmiocie, choć podmiot ograniczają trzy wymiary czasu. Jadwiga Sokołowska zwraca uwagę, że w epoce Baroku idea nieskończoności świata była nierozdzielnie związana z ideą jednorodności, co w filozofii prowadziło do trzech następujących stanowisk:

1. Kierunków skrajnie materialistycznych;
2. Kierunków skrajnie spirytualistycznych;
3. Kierunków panteistycznych.[20]

Juliusz Sperber w swoim pojęciu Boga i *Revelatio* pragnie uchwycić powyższe trzy stanowiska. Umysł powinien badać świat spostrzegany zmysłami poprzez najgłębszą swoją właściwość: poznanie duchowe. Cały zaś

wszechświat utożsamia on z Bogiem, ale nadaje mu postać zhierarchizowanej budowli, którą człowiek, adept nauk tajemnych, powinien badać. Teozofia Juliusza Sperbera znajduje się w zależności od teologii sławnego wyznawcy Kalwina, Bartłomieja Keckermana autora *Systema sanctae theologiae tribus Libris adornatum.*[21]

Cały dorobek filozofii chrześcijańskiej musi być według Juliusza Sperbera odrzucony, a „Zasadami umysłu" (*Principia rationis*) powinny się stać zmysły wydoskonalane przez zdobycze techniki:

Principia rationis. Dann erstlich so seindt die funff sinneda, die sehen, hore, riechen, schmecken und spielen einding, das einen jedernsinne zum gegenwurff appropriiret, und zugeeignet ist: mache dardarnach in ihrem centro pentagonico phantasia oder gemeinenn sinne, da sie alle zusammen kommen ein Bildnusz desselben dinges (solche wirekung der sinne, nennet man experintiam) welches als dann die vernunff oder gemuhte bestehet, und in ihrem Schatzkammerlein dess gedachtnusses observiret.[22]

Powyższy fragment ukazuje nam Juliusza Sperbera jako prekursora ezoterycznych metod mnemotechnicznych, które w późniejszym czasie propagował Robert Fludd, Jan Amos Komeński, Samuel Hartlib i wielu innych adeptów nauk tajemnych XVII wieku. Juliusz Sperber powiązał swoją ezoteryczną mnemotechnikę z pięcioma zmysłami, jakimi człowiek poznaje rzeczywistość zewnętrzną. Wolnomularstwo XVIII wieku rozbudowała tę koncepcję. Witold Markiewicz przypomina nam, że w rytuale masońskim liczba pięć odnosi się także do pięciu zmysłów człowieka, jakimi są wzrok, słuch, węch, dotyk i smak, którymi Wielki Architekt Wszechświata obdarzył nas, byśmy mogli wykorzystywać naszą inteligencję. W niektórych obediencjach cytuje się 5 znaczeń litery „G", która jest inicjałem słów: Geometria–Grawitacja–Geniusz–Generacja–Gnoza.[23]

W swoim dziele *Echo...* Juliusz Sperber nawiązuje do programu Campanelli, który dowodził, że cała wiedza ludzka oczekuje poważnej reformy i nie może nadal opierać się na werbalizmie, lecz podstawą jej musi się stać świat realny. Wykształcony człowiek może stać się panem przyrody, jeśli ją dokładnie pozna.[24] Idee niepokornego włoskiego zakonnika znalazły nad Motławą i Wisłą grono adeptów. Sędziwy Juliusz Sperber odszedł do wieczności w 1616 roku, ale jego uczniowie założyli w latach dwudziestych XVII wieku tajne stowarzyszenie – *Antilia* działające w Gdańsku, Toruniu, Elblągu oraz Królewcu, Michał Rozbicki uważa, że program *Antilii*, tajnego związku ewangelickiego, nawiązywał do dzieła J.V. Andrei *Christianopolis* i sformułował trzy cele człowieka jako równość, pokój oraz pogardę do bogactw materialnych. W całym zaś programie *Antilii* występowały równolegle dwa motywy: wiara w możliwości nauk hermetycznych i w generalną reformę świata.[25]

Jednym spośród działaczy tego związku był Samuel Hartlib, wybitny reformator i działacz epoki rewolucji angielskiej (1640–1660). Samuel Hart-

lib urodził się w Elblągu w 1600 roku i przez pierwsze 28 lat żył i współtworzył tajny zwiazek *Antilię* na terenie Prus Królewskich i Książęcych. Gdańskie korzenie wolnomularskie związane są z tym tajnym związkiem reformatorów, alchemików i wizjonerów, gdyż stanowi on pierwszą, zhierarchizowaną organizację (na terenie Prus Królewskich), której założenia adepci poznawali poprzez indywidualne wtajemniczenia. Cały traktat Juliusza Sperbera przenika „duch" nowej epoki, którą badacze kultury nazwali Barokiem. Styl sztuki w początkach XVII wieku posiadał w Gdańsku swoje zasadnicze podobieństwa do literatury. Literatura piękna i naukowa (czyli *Echo*) oraz sztuka z ogromną lubością nawiązywały do wątków mitologiczno-biblijnych. Mistrzowie dłuta i pióra (najczęściej religijni wygnańcy z Niderlandów i Niemiec) budowali zawiłe alegorie, tak aby w nich skryć swoje buntownicze plany i rojenia. Możemy u Juliusza Sperbera, Antoniego van Obberghena (twórcy Ratusza Staromiejskiego w Gdańsku), Abrahama van den Blocka (twórcy Złotej Bramy) wyróżnić cztery podstawowe formy, za którymi skrywa się ezoteryczna, „heretycka" treść ich dzieł:

1. Wyszukanie i pyszność, która w ornamentach architektonicznych przechodzi w finezyjność detalu;
2. Alegoryczność. Juliusz Sperber nasyca nią całe swoje *Echo* zamieniając te dzieło w rebus, emblemat;
3. Kult dziwaczności;
4. Kult przepychu i dekoracji.

Poszukując źródeł związku wolnomularskiego na terenie Gdańska, musimy pamiętać o artystycznych formach, jakimi posługiwali się w XVII wieku adepci nauk tajemnych, którzy przy pomocy pióra, długa lub pędzla głosili chwałę Najwyższego Pana Wszechświata. Jean Delumeau przypomina nam, że dla człowieka tamtej epoki wszechświat stanowił dialog ogromny, wieloraki i różnorodny, to szpetny, to głośny, raz tonący w sekretnym raz jawnym. W takich warunkach wszelka wiedza, czy to będzie medycyna, chemia albo fizyka, jest niemożliwa bez znajomości ruchu planet w Zodiaku, bez orientowania się w ich osobowościach, upodobaniach i awersjach.[26]

Teozoficzne założenia Juliusza Sperbera rozwijali od połowy XVIII wieku gdańscy wolnomularze, którzy za swoich duchowych przewodników uznawali także Adama Weishaupta, Emanuela Swedenborga, jak i Luisa Claude de Saint Martina.

Przypisy

[1] Ch. Dawson, *Postęp i religia, Studium historyczne*. Tł. Henryk Bednarek, Warszawa 1958, s. 193–194.

[2] Ch. Dawson, *Religia i kultura*, tł. J. W. Zielińska, Warszawa, 1958 s. 30.

[3] M. Bogucka, *Życie codzienne w Gdańsku. Wiek XVI–XVII*, Warszawa 1967, s. 55–56.

[4] T. Cegielski, *Ordo ex Chao* Warszawa 1994, s. 61.

[5] *Echo der von Gott, hocherleuchten Fraternitet, dess loblichen Orden R.C. das ist Exemplarischer Beweiss. ...Gedruck zu Danzing*, autor: Julianus de Campis = Juliusz Sperber

[6] T. Cegielski, op cit., s. 48.

[7] M. Lévey, *Dojrzały Renesans*, tł. A. Bentkowska, Warszawa 1980, s. 117.

[8] Ch. G., Jocher, *Allgemeines Gelehrten Lexicon*, Virter Theil, (t. IV) S–Z, Leipzig MDCCLI (1751), s. 729.

[9] J. G., Graesse, *Tresor de Livres rares et precieux ou Nouveau Distionnaire*, Berlin 1922, s. 466.

[10] Z. Nowak, *Gdańska oficyna drukarska Gullemota-Hunefelda w służbie polskiej Reformacji*, „Rocznik Gdański", t. 32, za rok 1973, Gdańsk 1973.

[11] Archiwum Państwowe w Gdańsku, *Zbiór Rękopisów* 300 R. Drukarstwo Gdańskie A. Hunefeld Syg: 300. 36/36.

[12] T. Cegielski, op.cit., s. 145.

[13] *Echo der von Gott hocherleuchten Fraternitet, dess loblichen Orden R.C...* Biblioteka Polskiej Akademii Nauk, Gdańsk. Syg. GA 7627.

[14] Encyklopedia Kościelna, Wyd. M. Nowodworski, t. II, Warszawa 1873, s. 413–418.

[15] J. Domański, *Erazm i filozofia, Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, Wrocław 1973, s. 21.

[16] *Echo der von Gott* op. cit.

[17] J. Z. Lichański, *A. Gryphius i M. Sęp Sarzyński*, [w:] *Literatura staropolska i jej związki europejskie*. Pod red. J. Pelc, Wrocław 1973, s. 243.

[18] *Echo der von Gott* op. cit.

[19] I. Lacroix, *Historia a tajemnica*, tł. Z. Więckowski, Warszawa. 1966 s. 14.

[20] J. Sokołowska, *Dwie nieskończoności. Szkice o literaturze barokowej Europy*, Warszawa 1978, s. 18.

[21] J. Dąmbska, *Logika w Gimnazjum Gdańskim w I połowie XVII w.* „Rocznik Gdański" t. 15–16, Gdańsk 1957

[22] *Echo der von Gott.* („Zasady myślenia. Potem pierwszymi będą te pięć zmysłów, wzrok, słuch, węch, smak, i „gra przedmiot" (dotyk) który przeciwdziała zbliżeniu się każdego zmysłu, i zbyt jest odpowiedni; czyni przy tym w jego centrum widmo pięciokąta albo wspólnoty zmysłów, tak że wszystkie razem prowadzą do jednego obrazu przedmiotu, który powstaje przez zmysły, nazwać jego możemy próbą (która potem składa się w myśleniu lub uczuciu i ogląda poprzez ćwiczenie pamięci jego skarbiec")

[23] W. Markiewicz, *Gwiazda płomienista*, „Ars Regia" rok II (1993) nr 1 (2), Warszawa 1993, s. 103–104.

[24] Ł. Kurdybacha, *Działalność Jana Amosa Komeńskiego w Polsce*, Warszawa 1957 s. 19

[25] M. Rozbicki, *Samuel Hartlib, Z dziejów polsko-angielskich związków kulturalnych w XVII wieku*, Wrocław..., 1980, s. 24–25.

[26] J. Delumeau, *Cywilizacja Odrodzenia*, tł. Eligia Bąkowska, Warszawa 1987, s. 303.

Cezary Leżeński (Warszawa)

ORDON TRZYKROTNIE UŚMIERCONY*

Nawet dzieci szkolne wiedzą kim był Ordon – bohaterski dowódca reduty powstania listopadowego. Wobec przeważających sił rosyjskich zalewających umocnienia polskie wysadził w powietrze magazyn amunicji, grzebiąc pod gruzami żołnierzy wroga. Według Mickiewicza sam świadomie poległ od wybuchu. Dzięki temu na trwałe zapisał się w pamięci społecznej jako jeden z bohaterów narodowych.

Nie był fikcją literacką, pomysłem poetyckim Adama Mickiewicza. Wiersz naszego wieszcza został napisany z głębokim przeświadczeniem o prawdzie faktów w nim zawartych. Powstał na emigracji pod wpływem opowieści naocznych świadków eksplozji i zyskał wielką popularność trwającą po dzień dzisiejszy. *Reduta Ordona* ukazała się drukiem w Paryżu w roku 1833.[1] Chyba wkrótce potem Juliusz Konstanty Ordon przeczytał strofy poświęcone swojej bohaterskiej śmierci. Ponieważ wbrew opowieściom „naocznych" świadków dowódca reduty wcale nie zginął od wybuchu prochów. Jak więc było naprawdę i kim rzeczywiście był Ordon?

Urodził się w 1810 roku w Warszawie. Tu ukończył liceum i w wieku 18 lat zgłosił się jako ochotnik do baterii pozycyjnej artylerii konnej gwardii. Zaangażowany w spisek podchorążych wziął czynny udział w powstaniu listopadowym. Jako artylerzysta 4 baterii uczestniczył niemal we wszystkich bitwach z wojskami carskimi. Za udział w walkach pod Ostrołęką został odznaczony Krzyżem Virtuti Militari i awansowany na podporucznika. Równocześnie objął dowództwo baterii.

Ceniony za męstwo i umiejętności dowódcze w dniu 2 września 1831 otrzymał z rąk generała Józefa Bema dowództwo artylerii Reduty 54, położonej na przedpolach ówczesnej Warszawy, między Wolą a Szczęśliwicami. W cztery dni później, 6 września, pozycje polskie zaatakowały przeważające siły rosyjskie. Po krótkim, lecz intensywnym ostrzale artyleryjskim Moskale rozbili polskie działa i zdziesiątkowali dwie kompanie piechoty. Otoczyli redutę, odcinając ją od sił powstańczych i wdarli się na jej teren od tyłu. Wówczas to, jak stwierdzają historycy: „... w nie wyjaśnionych okolicznościach wyleciał w powietrze skład prochu i amunicji reduty, zabijając lub raniąc kilkuset Rosjan i obrońców".[2]

Jednakże Ordon nie zginął wskutek wybuchu, ani nie został zabity przez carskich żołnierzy. Uśmiercił go sam narodowy wieszcz – Adam Mickiewicz pisząc „Redutę Ordona", w której stwierdzał wyraźnie, nazywając po nazwisku bohaterskiego podporucznika:

Biorą go – zginął – o nie – skoczył w dół – do lochów
Dobrze, rzecze Jenerał – nie odda im prochów,

Tu blask, – dym, – chwila cicho – i huk jak sto gromów!"

Wiersz na dodatek kończy się komentarzem gloryfikującym Ordona i wznoszącym go na piedestał żołnierskiej chwały – człowieka, który zginął w świętej sprawie, a co za tym idzie, powinien trafić do nieba. Bo jakże inaczej może zostać patronem szańców a więc niemal kimś błogosławionym, prawie świętym. Porównanie do Boga zdaje się nie pozostawiać co do tego żadnej wątpliwości.

Kiedy ziemię despotyzm i duma szalona
Obleją, jak Moskale Redutę Ordona:
Karząc plemię zwyciezców zbrodniami zatrute,
Bóg wysadzi tę ziemię, jak on swą redutę.[3]

Te wszystkie gloryfikacje i pochlebstwa poetyckie trafiają niestety w próżnię. Podporucznik Ordon przeżył wybuch. Był wprawdzie kontuzjowany i poparzony, ale żywy. Mickiewicz uśmiercił go w dobrej wierze, opierając się na opowieściach żołnierzy, naocznych świadków, którzy znaleźli się na emigracji, a przede wszystkim relacji Stefana Garczyńskiego, którą uznał za tak istotną dla Reduty Ordona, iż opublikował ją w przygotowywanym przez siebie tonmie wierszy swego umierającego przyjaciela. Sam stwierdził: „Wiersz ten, pisany pod wpływem opowiadań Garczyńskiego, umieszczam go między dziełami przyjaciela jako wspólną naszą własność. Poświęciłem go ostatniemu wodzowi polskiemu, który o sprawie naszej nie rozpaczał i do końca chciał walczyć" (gen. Umiński, przyp. aut.).[4]

Skąd mógł wiedzieć, pisząc, a później drukując w 1833 roku w Paryżu ów wiersz, że Ordon dostał się do niewoli rosyjskiej. Skierowany do obozu jenieckiego, po tygodniowym pobycie, został zwolniony na leczenie. Po powrocie do zdrowia nie zgłosił się z powrotem do władz obozowych, lecz z bratem Emilem uciekł do Galicji, gdzie skrył się u Edmunda Krasickiego w Lesku. Tak więc nawet najbliżsi towarzysze broni mogli domniemywać, że zginął.

W roku 1832 konspiracyjnie wziął udział w przygotowaniach powstańczych Zaliwskiego, który planował zbrojne wkroczenie na Wołyń. Wyprawa się nie powiodła, a Ordon zagrożony aresztowaniem uciekł i ukrywał się w Zakładzie Ossolińskich we Lwowie. W 1833 roku przez Cieplice, piechotą dostał się do Drezna. Po otrzymaniu paszportu angielskiego wyjechał do Londynu, a rok później osiadł w Edynburgu, gdzie utrzymywał się z udzielania lekcji.[5]

Pod koniec grudnia 1834 roku Ordon wstąpił wraz z pięcioma innymi Polakami, mieszkającymi w Edynburgu, do Loży *Canongate Kilwinning 2*. W tym czasie masoni angielscy wspierali sprawę polską i troszczyli się o uchodźców popowstaniowych. Wybitni wolnomularze, jak Lord Dudley Coutts Stuart, późniejszy Wielki Mistrz Anglii czy profesor Uniwersytetu w Cambridge Lord Wiliam Lloyd Birkbeck byli członkami Literackiego Towarzystwa Przyjaciół Polski a protektorem stowarzyszenia był ówczesny Wielki Mistrz Anglii Augustus Frederick książę Sussex. W roku następnym przyjęto do Loży hrabiego Władysława Zamoyskiego i samego księcia

Adama Czartoryskiego, masona od 1811, inicjowanego w Warszawie, który został jej honorowym członkiem. Jasne więc, że Ordonem kierowały nie tylko względy antydogmatyczne, poczucie tolerancji i ideały wolności, lecz także względy patriotyczno-niepodległościowe.[6]

Prawdopodobnie wcześniej, lub w tym czasie, dowiedział się ze zdumieniem, że poległ wysadzając w powietrze Redutę 54. Mimo to, nie ma śladu, aby próbował sprostować informację o swojej śmierci zawartą w wierszu. Trudno było polemizować z wieszczem, a ponadto w poemacie nie było niczego obraźliwego, wręcz przeciwnie – sama apoteoza bohaterstwa. Został kreowany na symbol walki z zaborczym caratem, a przeciw takiej tezie nie sposób było protestować. Ordon był jednym z niewielu ludzi, którym było dane przeżyć własną śmierć.

Mimo to rzeczywistość była po emigrancku przygnębiająca. Szukał zatem sposobności, by wykorzystać swe wojskowe doświadczenie. Wyjechał więc do Brukseli chcąc dostać się do armii belgijskiej, lecz nie przyjęto go. W 1837 roku wrócił do Anglii. Starania o paszport francuski zostały uwieńczone powodzeniem. W wyniku tego znalazł się w Paryżu, ale bez pracy. Wrócił więc ponownie do Anglii w 1839 roku. Tu czuł się pewniej. Znał wielu ludzi, miał wielu braci w wysokich kręgach towarzyskich.

Najpierw mieszkał w Szkocji, w Greenock, potem osiadł w Londynie jako prywatny nauczyciel języków. Tutaj w październiku 1847 roku został członkiem polskiej loży istniejącej od 28 sierpnia 1846 roku, bowiem Wielka Loża Narodowa Anglii wydała wówczas zezwolenie na zapalenie świateł w Polskiej Loży Narodowej (*The Polish National Lodge*). Większość braci tej loży była związana z obozem Hotelu Lambert a sam książę Adam Czartoryski został do niej afiliowany.[7]

Zapewne idee, z jakimi się zetknął wśród wolnomularzy spowodowały, że Ordon zbliżył się do Polskiego Towarzystwa Demokratycznego. Jednak próbując swych sił w działalności polityczno-społecznej nadal pozostał żołnierzem. Na wieść o wybuchu powstania w Wielkopolsce, w kwietniu 1848 roku, opuścił Londyn i przez Paryż udał się do kraju.

Przyłapany w Berlinie, został na krótko osadzony w więzieniu. Upadek powstania zastał go w celi, za kratami. Ale w czerwcu tego roku jest już na powrót w Paryżu, skąd wyjeżdża do Mediolanu, z zamiarem (jakże zabawne koleje losu) wstąpienia do Legionu Adama Mickiewicza. Za namową stronników Władysława Zamoyskiego porzuca tę myśl i zgłasza się do Legii Lombardzkiej.

W jej szeregach walczy pod Mediolanem, a w 1849 roku odznacza się wybitnym męstwem w Bitwach pod Mortarą i Novarą. W 1850 awansowany na porucznika, służył w wojsku sardyńskim. Dopiero w czerwcu 1855 na polecenie A.J. Czartoryskiego odszedł z armii i przeprowadził z Londynu do Turcji stu ochotników wyposażonych w broń i oporządzenie. W miejscowości tureckiej Szumla został dowódcą szwadronu polskich kozaków, których

w ciągu rocznego szkolenia przekształcił w baterię artylerii konnej i zakwaterował w Skutari.

Trzeba przyznać, że los nie poskąpił mu barwności przeżyć. Jednak do najzabawniejszego w życiu Juliusza Ordona miało niebawem dojść. Oto w październiku 1855 roku spotkał się z Adamem Mickiewiczem, który przed 24 laty uśmiercił go tak efektownie w *Reducie Ordona* wśród błysków, huku i dymu eksplozji. Rozmowa ich upłynęła ponoć w serdecznej, nadzwyczaj miłej i przyjacielskiej atmosferze. Ordon nie miał za złe poecie, że go „zabił" a Mickiewicz nie zgłaszał do bohatera pretensji o to, że przeżył czyn, którego w rzeczywistości nie dokonał.[8]

Skąd więc druga śmierć po tej pierwszej poetyckiej? Nie ulega wątpliwości, że była to śmierć cywilna wobec niektórych, na szczęście bardzo nielicznych grup Polaków, wśród których panowała ślepa nienawiść do masonerii.

Jednakże nie przejmował się tym. Co więcej, do końca życia pozostał masonem, nawet mieszkając we Włoszech. Chociaż we włoskich lożach Polacy byli rzadkością, to jednak dzięki sympatiom propolskim popierano bojowników o niepodległość odległego kraju nad Wisłą. Niewątpliwą rolę w umacnianiu tych zainteresowań Polską odegrał brat Juliusz Ordon.[9]

Tymczasem bateria polska stacjonująca w Skutari nie wzięła udziału w walce i latem 1856 została rozwiązana. Jesienią tego roku Ordon wyjechał do Francji. Osiadł w Paryżu, gdzie dzięki protekcji Adama Jerzego Czartoryskiego, zasiadającego z nim w jednej loży, otrzymał stanowisko profesora języków w Kolegium Rządowym w Meaux.

Mimo to tęskni za tym, do czego ma największe zdolności i do czego został stworzony – wykonywania rzemiosła wojennego i walki o wolność, swobodę, niezależność. Nie mogąc tego czynić na rzecz własnego kraju, postanawia się bić „za waszą i naszą wolność". W 1860 roku porzuca wygodną posadę profesora i zaciąga się w Neapolu do armii Garibaldiego, gdzie otrzymuje, jak przed 30 laty, w powstaniu listopadadowym, dowództwo I baterii. Za zasługi w bitwie pod Volturno i Santa Maria di Capua otrzymuje awans na kapitana. Wkrótce potem zostaje odznaczony Krzyżem Korony Włoskiej, a w 1863 roku naturalizowany.

Równocześnie pnie się po szczeblach kariery wojskowej. Jest kolejno: komendantem twierdzy, sędzią komisji trybunału wojskowego, zastępcą dyrektora zakładów zbrojeniowych. W 1867 w wieku 57 lat zostaje przeniesiony w stan nieczynny i zamieszkuje we Florencji. Podtrzymuje ścisłe związki ze stronnictwem Hotelu Lambert i jako jeden z niewielu Polaków działa aktywnie we włoskiej masonerii.

W miarę upływu lat traci jednak zdrowie, a do tego głuchnie. Pogrąża się coraz bardziej we frustracji i zniechęceniu do życia. Ostatecznie w wieku 77 lat podejmuje tragiczną docyzję. W nocy z 3 na 4 maja 1887 roku, wystrzałem z pistoletu odbiera sobie życie. Można powiedzieć, że w ten sposób

Ordon umarł po raz trzeci i ostatni. Jakby spełniając wizję Mickiewicza – w równie dramatycznych okolicznościach. Po pogrzebie, który się odbył z honorami wojskowymi, ciało zgodnie z wolą Ordona zostało spalone i w roku 1891 złożone na cmentarzu Łyczakowskim we Lwowie. Wkrótce na mogile odsłonięto istniejący do dziś pomnik. W Warszawie w 1937 roku wzniesiono w miejscu Reduty Ordona głaz pamiątkowy.[10]

Teofil Lenartowicz nazwał Ordona „żywym sztandarem wolności". Ciekawe, czy miał tu na myśli również jego działalność wolnomularską? W każdym razie się mylił. Tylko martwy Ordon, ten z Reduty 54, był rzeczywiście popularnym społecznie symbolem wolności. Jako emigrant i żołnierz formacji włoskich nie był i nie jest do dziś znany. Większość Polaków uważa, że naprawdę wysadził się w powietrze w roku 1831 i zginął. Takim pozostał w legendzie i prawdziwie polskim uwielbieniu dla romantycznych i poległych bohaterów.[11]

Jak było naprawdę z Redutą 54, kto ją wysadził w powietrze? Chyba nie Ordon, choć był odważnym i dobrym artylerzystą. Do końca życia nie chciał powiedzieć, a może nie umiał – jak doszło do eksplozji amunicji. Należy sądzić, że w tym przypadku raczej kierował się niewiedzą, niż skromnością.[12]

Nie można zapominać, że oprócz kilkuset poległych Moskali, zabitego wybuchem gen, Jefimowa i ciężko rannego gen. Gejsmera zginęli także polscy obrońcy. Ilu? Trudno powiedzieć. Reduty broniły dwie kompanie piechoty, a więc około 200 do 300 żołnierzy. Ponadto Redutą chyba nie dowodził Ordon, wszak gen. Bem powierzył młodemu podporucznikowi „dowództwo nad baterią" czyli czterema armatami. Dowódcą całości był prawdopodobnie piechociniec, oficer starszy rangą, latami i doświadczeniem. Nazwisko jego utonęło w pomroce dziejów. Nie wiadomo zresztą czy nie zginął.

Nic dziwnego, że Ordon nie chciał mówić. Musiałby podważyć legendę patriotyczną, nie tylko swoją, ale społeczną, stanowiącą już wówczas własność narodową. Nie chciał zapewne podważać autorytetu wieszcza, a także przekreślać porywającą wymowę wiersza.

* Fragment książki przygotowanej do druku pt. „Masoni bez maski".

Przypisy

[1] A. Mickiewicz, *Dzieła* t. I, Warszawa 1949, s. 481.
[2] J.K. Ordon [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Kraków–Wrocław 1979, t. XXIV, s. 169.
[3] A. Mickiewicz, op. cit. s. 268.
[4] A. Mickiewicz, op. cit. s. 482.

[5] J.K. Ordon, op. cit. s. 170.

[6] L. Hass, *Wolnomularstwo w Europie Środk.-Wschodniej w XVIII i XIX wieku*, Wrocław 1982, s. 331 i 332, patrz także „The Polish National Lodge", No. 534, London 1919.

[7] S. Małachowski-Łempicki, *Wykaz polskich lóż wolnomularskich oraz ich członków w latach 1738 – 1921*, Kraków 1929, s. 77.

[8] J.K. Ordon, op. cit. s. 170.

[9] L. Hass, op. cit. s. 502.

[10] J.K. Ordon, op. cit. s. 171.

[11] *Reduta Ordona – opowiadanie adiutanta* [w:] *Literatura polska – przewodnik encyklopedyczny*, t. II, Warszawa. 1985, s. 276–277.

[12] T. Łepkowski, *Upadek powstania* [w:] *Historia Polski*, Warszawa 1958, s. 482.

Konstanty Jan Kurman

KRÓLEWSKA SZTUKA ROZPOZNAWANIA PRAWDY

„Dla prawdy nagiej wielką mam estymę,
Do rymu nigdy sensu nie naginam,
Nie tworzę prawie nic, lecz przypominam".

Juliusz Słowacki *Beniowski*

Siła dowodu czerpanego z doświadczenia

Dołożyliśmy dwa jabłka do dwóch jabłek, zliczyliśmy – wypadło: cztery jabłka. Podobnie z końmi: $2+2=4$. Wynik zliczania był ten sam: w środę – czy w piątek, w Europie – czy w Afryce. Z czasem pojawiły się nowe przedmioty, dawniej nie istniejące. I znów okazało się, że dwa telefony i jeszcze dwa – to cztery telefony, a z komputerami jest podobnie. Okazuje się więc doświadczalnie, że $2+2=4$, że tak jest zawsze i wszędzie i że dotyczy to wszystkich przeliczalnych przedmiotów, zwierząt, osób. Bilans $2+2=4$ jest zatem p r a w d ą, w dodatku (jak sądzimy) prawdą uniwersalną, a świat, w którym żyjemy, jest poznawalny. Upartym wysiłkiem wyobraźni, pod surową kontrolą eksperymentu ustaliliśmy, że podobne bilanse obowiązują w odniesieniu do czegoś, czego nie można nazwać przedmiotami, czy osobnikami: są to bilanse masy, pędu, energii, ładunku elektrycznego... Te bilanse, zwane „zasadami zachowania", okazały się bardzo mocne. Kosztem uściślenia pojęcia masy zasady te nie tylko przetrwały zafundowany przez Einsteina kataklizm relatywizmu, ale jeszcze przyczyniły się do odkrycia nowych cząstek elementarnych, których wyraźnie brakowało w pewnych bilansach. Coś jeszcze: dwudziesty wiek zdobył się na gruntowne przemeblowanie szacownego gmachu fizyki – akceptując hipotezę kwantową Plancka, która wydawała się obrazą ludzkiego rozumu – z takiego, pozornie błahego powodu, że widmo promieniowania ciała doskonale czarnego było inne, niż wynikało z teorii.

Tak oto nauczyliśmy się czytać w *Księdze Natury* i uznawać za rozstrzygający dowód czerpany z doświadczenia. Uwierzyliśmy w istnienie prawdy – tej zgodnej z faktami – i nauczyliśmy się sztuki jej rozpoznawania. Ta wiara naturalna uzyskuje mocną podmurówkę, jeśli wierzymy w Boga, który ten świat stworzył i odcisnął na nim piętno swej mądrości.

Trzeba teraz tę zdobytą przez nas *Sztukę Królewską* – salomonową sztukę rozpoznawania prawdy – przekazać następnym pokoleniom. W tym celu budujemy szkoły. Ale... czy istotnie w tym celu?

Klęska starego docenta

Jako młody docent zaangażowałem się w obronę klasycznej teorii sprzężenia zwrotnego, wypieranej na gruncie automatyki uniwersyteckiej przez „współczesną teorię sterowania", która – moim zdaniem – musiała doprowadzić do wyjałowienia teorii. Dziś – jako stary docent – wiem, że miałem rację, ale wiem też – że poniosłem (wraz z samą automatyką uniwersytecką) totalną porażkę. Jak to się stało?

Jest dosyć zrozumiałe, że nie udało mi się przekonać moich uczonych kolegów, niechętnych podcinaniu gałęzi, na której siedzą. Ale nie udało mi się także - przez kilkanaście lat – przekonać studentów. Co roku przeprowadzałem na wykładzie prosty eksperyment, zapraszajac studentów do współudziału: ustawialiśmy pionowo na palcu pręt i poruszaliśmy palcem pod kontrolą wzroku tak, żeby pręt nie spadł z palca. Jeśli pręt był długi (np, laska) – udawało się, jeśli był krótki (np. ołówek) – pręt natychmiast spadał. Jest to eksperyment rozstrzygający (*experimentum crucis*), pokazujący, że spośród dwóch teorii tylko teoria sprzężenia zwrotnego j e s t t e o r i ą, bowiem trafnie przewiduje wynik eksperymentu. Według „współczesnej teorii sterowania" ten wynik nie zależy od długości pręta. Jednak efekt dydaktyczny był tu zerowy. W trakcie egzaminu studenci mówili mi oczywiście to, co chciałem usłyszeć, ale na pytanie dlaczego tak sądzą, słyszałem odpowiedź, że tak przecież m ó w i ł e m, a nie – że to p o k a z a ł e m. Zresztą, po zdaniu u mnie egzaminu, szybko wymazywali wszystko z pamięci – o czym się niejednokrotnie przekonywałem. Sztuka rozpoznawania prawdy okazała się – dla przytłaczającej większości moich studentów – sztuką obcą. Dlaczego? To męczące pytanie.

Jak przystało na środowisko politechniczne – przytłaczająca większość moich słuchaczy to mężczyźni. Czy to coś tłumaczy? Wręcz przeciwnie. Według A. Moir i D. Jessel (*Płeć mózgu*, PIW, 1993, str. 87):

Dla chłopca świat to coś, co należy zakwestionować, sprawdzać i odkrywać. Dyscyplina szkolna jest dla chłopców czymś głęboko nienaturalnym.

Gdyby ten czynnik był tu dominujący – nie poniósłbym porażki i co najmniej wywołałbym „burzę męskich mózgów". Nic takiego. Podobnie jak inni wykładowcy padłem ofiarą studenckiej „zasady 3 Z": zakuć – zdać – zapomnieć.

Wyjaśnienia trzeba szukać gdzie indziej.

Cel edukacji: rozwijanie osobowości czy dyscyplinowanie?

Szkolnictwo europejskie wykrystalizowało się i okrzepło w wieku XIX. Celem edukacji – zarówno deklarowanym, jak realizowanym – było dyscyplinowanie młodzieży. O „rozwoju osobowości", czy tym bardziej o „sztuce

rozpoznawiania prawdy" nie było mowy. Państwo i gospodarka domagały się od szkół formowania przyszłych żołnierzy i robotników przemysłowych, którzy będą bez szemrania wykonywać nużące, powtarzalne czynności. Ten stan został na wschodzie Europy utrwalony przez czerwony totalizm:

Partia ogłosi w końcu, że dwa plus dwa jest pięć i trzeba będzie w to uwierzyć. Wcześniej czy później będą musieli tak postąpić. Logika pozycji Partii tego wymaga. Nie tylko dowód czerpany z doświadczenia, lecz sam fakt istnienia zewnętrznego, realnego świata był milcząco zaprzeczany przez filozofię partyjną. Szczytem herezji był zdrowy rozsądek.

George Orwell *Rok 1984*

Dzisiaj sukcesy demokracji i wolnego rynku powodują, że państwo i gospodarka oczekują od szkół formowania ludzi wolnych i rozgarniętych. Deklarowanym celem edukacji jest więc dziś rozwijanie osobowości i rozbudzanie dociekliwości. Jednakże konserwatyzm szkolnictwa, wspierany przez konserwatyzm rodziców, powoduje, że na Zachodzie i na Wschodzie szkoły robią to, co potrafią: d y s c y p l i n u j ą i ...łamią charaktery. Oto dwa kompetentne, polskie świadectwa:

Hanna Rylke (*Sytuacja psychiczna ucznia w szkole*, „Przegląd Powszechny", listopad 1984) stwierdza, że n u d a i s t r a c h są w szkole dominującymi, najczęściej przeżywanymi emocjami.

Marek Kotański (*Oni chcą rozmawiać*, „Gazeta Wyborcza", 13 maja 1994) pisze:

Przyczyn sięgania po narkotyki jest tyle, ilu ludzi je bierze. Ale głównym, że tak powiem, filarem klęski jest zła rodzina – z atmosferą zakłamania, płytkości. Drugi filar to polska szkoła, to rozstrzeliwanie dwójami i pałami, permanentny stres i uszkadzający poziom lęku. Atmosfera nie do zniesienia.

Nic zatem dziwnego, że kluczowy dziś podmiot zbiorowy – w y b o r c a, pełniący rolę zbiorowego króla, lecz nie obeznany z królewską sztuką rozpoznawania prawdy – ma wciąż na obu krańcach Europy trudności w odróżnianiu własnych interesów doraźnych od długofalowych, że czuje się zawiedziony i wciąż szuka w i n n y c h. To na jego cześć formuje się scena polityczna: z jednej strony słychać, że wszystkiemu winni są księża, a z drugiej – że to Żydzi lub inni obcoplemieńcy. Julian Tuwim wyraził to w roku 1936 dosadnie – „nie naginając sensu do rymu":

Poszedł śmierdziel do ogrodu
I stwierdził,
Że się ktoś dopuścił smrodu,
Bo śmierdzi.

Wiersz kończy się godnym poparcia apelem:

Nie protestuj, gdy sam smrodzisz,
Śmierdzielu.

Primum non nocere

Ktoś zauważył, że ludzie dzielą się na samouków i nieuków, ktoś inny – że dzieci są inteligentne i wrażliwe, a później – nie wiedzieć czemu – wyrastają z nich dorośli. Coś tu chyba jest na rzeczy? Może rodzimy się z naturalną zdolnością rozpoznawania prawdy, lecz większość z nas traci ją, gdy zostajemy poddani obróbce, zwanej wychowaniem? Może od nauczycieli, jak od lekarzy, powinniśmy oczekiwać głównie tego, że nie będą szkodzić? Może p r z e k a r m i a n i e w i e d z ą powinno być zastąpione ukierunkowaniem wrodzonej agresywności na z d o b y w a n i e w i e d z y, połączone z satysfakcją pokonywania oporu, ze smakiem zdobyczy?

Czas chyba pochylić się nad tymi pytaniami.

Post scriptum

Ciekawą, wysoce miarodajną odpowiedź na ostatnie z tych pytań stanowi refleksja profesora Aleksandra Wolszczana, odkrywcy pierwszego w Kosmosie (poza kopernikańskim – naszym własnym) układu planetarnego:

Myślę, że najważniejszy był dla mnie właśnie ten impuls odkrywczy. Wszyscy, w mniejszym czy większym stopniu, nosimy go w sobie. Dla niektórych chęć odkrywania nieznanego to tylko przelotna myśl. Innych to pragnienie nie opuszcza przez długie lata.

Wypowiedź tę znajdujemy w wywiadzie, jakiego Profesor udzielił „Gazecie Wyborczej" (Magazyn G.W., 27 maja 1994). W innym fragmencie tego wywiadu znalazłem charakterystykę postawy amerykańskich studentów, która „dobrze się rymuje" z tym, co sam mówiłem o studentach polskich. Pytany o to, jak go studenci oceniają, Profesor odpowiada:

Jeśli nie robię żadnych eksperymentów, bardzo dobrze, jeśli zaś prowadzę wykłady niestandardowo, zmuszając przy tym studentów do galopu – nie najlepiej. [...] *Za nakłanianie do niestandardowego myślenia często dostaje się od studentów po głowie, niezależnie od kraju, w którym się wykłada.*

Loża Matka „Kopernik" na Wschodzie
Warszawy, czerwiec 1994.

Konstanty Jan Kurman

CZŁOWIEK – ZWIERZĘ METAFIZYCZNE

„Ty, budowniku nadgwiezdnych wież,
będziesz się tułał jak dziki zwierz
(...)
A gwiazdom odparł królewski duch:
wam przeznaczono okrężny ruch,
mojej wolności dowodem błąd"

Tadeusz Miciński *Ananke*

Ze wspomnień starego docenta

Kiedyś, jako młodzi docenci, prowadziliśmy ciekawą rozmowę z Jankiem, moim imiennikiem i kolegą ze studiów, późniejszym dziekanem mojego wydziału. Wiedziałem, że Janek jest wierzącym i praktykującym katolikiem. Żeby uprzedzić możliwe nieporozumienia – zadeklarowałem się jako niewierzący.

– I obywasz się – zapytał Janek – bez transcendencji?

– No nie – odparłem – mam swoją własną. Widzę siebie jako ogniwo długiego łańcucha pokoleń. To, co otrzymałem od pokoleń poprzednich mam obowiązek przekazać następnym bez uszczerbku, wzbogacając to w miarę moich możliwości.

– I ty – pytanie podszyte było lekką ironią – uważasz się za niewierzącego?

To pytanie zachwiało moją wiarę we własny ateizm. Wracałem myślą do tej rozmowy wielokrotnie.

Metafizyka naturalna

Myślę, że istnieje coś takiego, jak m e t a f i z y k a n a t u r a l n a i że jest ona dzieckiem d o b o r u n a t u r a l n e g o. Dobór naturalny eliminuje organizmy nie przystosowane do otoczenia. W rezultacie – gatunek, któremu towarzyszy świadomość, będzie postrzegał swoje otoczenie jako coś, co zostało stworzone dla niego. Nie wiem, czy delfiny mają to, co nazywamy świadomością. Jeśli tak – mają też zapewne swoją metafizykę naturalną: delfinocentryzm. Zgodnie z nim, ryby zostały stworzone po to, żeby delfiny miały co jeść, zaś lepkość i ściśliwość wody oceanicznej została dobrana tak, żeby zapewnić delfinom przewagę nad rybami w prędkości pływania. Co do

gatunku *homo sapiens* – to antropocentryzm nie tylko istnieje, ale wciąż stanowi dominantę ludzkiego myślenia. Dziecko pyta: „po co są wróbelki?", lecz nigdy chyba: „po co są ludzie?". Ten sposób postrzegania świata nie musi słabnąć wraz z wiekiem i z poziomem wykształcenia. Oto Freeman Dyson, jeden z rzeczników „zasady antropicznej" mówi:

„W miarę jak patrzymy w Kosmos i odkrywamy wszystkie te niezwykłe zbiegi fizycznych i astronomicznych okoliczności, które wspólnie zdarzyły się dla naszej korzyści, wówczas odnosimy wrażenie, że cały świat musiał w jakiś sposób wiedzieć od początku, że w końcu się zjawimy" (cytuję za książką Marcina Ryszkiewicza *Matka Ziemia w przyjaznym Kosmosie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, str. 30).

Łatwo można wskazać źródła siły i trwałości antropocentryzmu, odwołując się do darwinizmu. Antropocentryzm jest naturalną kontynuacją swoistego egocentryzmu niezliczonego szeregu naszych zwierzęcych przodków, zaangażowanych bez reszty w ostrą rywalizację o przetrwanie. Temu celowi musiała służyć selekcja informacji o otoczeniu, zbieranej przez receptory wzroku i słuchu: należało eliminować wszystko to, co było „szumem informacyjnym", pozostawiając tylko tę informację, która bezpośrednio i natychmiast dawała się przełożyć na instrukcje, służące przetrwaniu. M o j a o s o b a musiała tu być punktem wyróżnionym, środkiem układu odniesienia; percepcja musiała być zawężona do klasyfikacji według klucza: „mój wróg – mój sprzymierzeniec", lub „coś dla mnie do zjedzenia – coś, co może mnie zjeść". Taka klasyfikacja przekłada się bezpośrednio na proste instrukcje, w rodzaju „uciekać", lub „ścigać".

Taki „życiorys" naszego intelektu tłumaczy bardzo wiele. Tłumaczy poczesne, wyróżnione miejsce humanistyki w naszym życiu duchowym. Tłumaczy też ów potężny opór, na jaki natrafiła teoria Koppernika i na jaki wciąż jeszcze natrafia darwinizm. Obydwa te odkrycia podważają w zbyt oczywisty, a zarazem bolesny sposób antropocentryczną wizję świata.

Ordo ex chao – mechanizm prób i błędów

„Życie jest wysepką malejącej entropii, zanurzoną w oceanie entropii rosnącej". Taka wizja świata, zaproponowana przez Schrödingera, była w połowie naszego wieku powszechnie akceptowana i wydawała się niepodważalna. Słowo „życie" rozumiane tu tylko jako „materia organiczna" – jako świat roślin i zwierząt, zaś „entropia" – jest pewną miarą chaosu, nieuporządkowania.

Ta wizja może być dzisiaj interpretowana jedynie jako pierwsze przybliżenie, wymagające dalszych analiz i uściśleń. Okazuje się, że nie tylko materia organiczna, lecz również materia nieożywiona, pojawiająca się w chwili Wielkiego Wybuchu, podlega procesowi ewolucji. Owa kosmiczna ewolucja wyłania już nie wysepki, lecz całe kontynenty malejącej entropii: część pierwotnego wodoru przekształca się w szereg pierwiastków tablicy

Mendelejewa, a więc materia nieożywiona ulega porządkowaniu. Jaki jest mechanizm tego porządkowania? To trudne pytanie.

Znane, ewolucyjne procesy porządkowania sprowadzają się – bezpośrednio lub pośrednio – do procesu prób i błędów: tak jest z doborem naturalnym w obrębie organizmów żywych, tak jest również z ewolucją intelektualną – z rozwojem nauk przyrodniczych. Proces formowania się pisklęcia, zachodzący wewnątrz wysiadywanego przez kurę jaja, jest sterowany przez informację genetyczną, nie jest więc sam procesem prób i błędów – ale jest przez taki proces poprzedzony: dobór naturalny, dotyczący przodków pisklęcia, uformował tu informację genetyczną. Proces syntezy jąder cięższych od jąder wodoru przypomina proces formowania się pisklęcia, ale

– skąd tutaj informacja genetyczna?

– jaki inny, wcześniejszy proces mógł ją wytworzyć?

Być może jakiś wcześniejszy proces eliminował te rodzaje materii, które były niejako błędne („nie trafione"), tzn. takie, których właściwości (np. właściwości grawitacyjne) uniemożliwiały uczestnictwo w procesie syntezy jądrowej. „Lekkie frakcje" materii, o słabych właściwościach grawitacyjnych, rozpraszałyby się i uleciały poza granice obserwowanego przez nas Kosmosu, a więc niejako zanurzyłyby się w niebycie. „Frakcje ciężkie" utworzyłyby archipelag czarnych dziur, które stabilizują naszą część Kosmosu, ale które trudno jest „podglądać". Zarysowana tu hipoteza nie tłumaczy jednak w żaden sposób – skąd wziął się „przepis technologiczny" na syntezę jądrową. Generalnie – im bardziej staramy się cofnąć myślą w czasie ku chwili Wielkiego Wybuchu, tym trudniej uniknąć wprowadzenia „hipotezy Boga".

Metafizyka błędów

Rozważmy dwa, wyraźnie skontrastowane rodzaje pracy twórczej: pracę inżyniera i rzeźbiarza.

Inżynier, który przystępuje do zaprogramowania komputera, regulującego złożony proces technologiczny, nie tylko nie wyobraża sobie jeszcze ostatecznego kształtu programu, ale nawet nie dysponuje precyzyjnym określeniem celu swojej pracy. Przeplatając analizę matematyczną z symulacją komputerową będzie metodą prób i błędów szukał rozsądnych kompromisów między sprzecznymi wymaganiami. W każdej pętli sprzężenia zwrotnego wystąpi konflikt żądania maksymalnej dokładności regulacji i żądania niezawodnej stabilności pętli. Projektując oddziaływania międzypętlowe trzeba będzie brać pod uwagę to, że poprawiając jakość regulacji jednej pętli, będzie się nieuchronnie pogarszała jakość innej. Pracy towarzyszyć będą nieuniknione wahania, przykre, nieoczekiwane porażki, deprymujące powroty do pochopnie odrzuconych rozwiązań...

Rzeźbiarz, biorąc do ręki dłuto po to, żeby z kosztownej bryły marmuru wykuć posąg Mojżesza – nie może działać metodą prób i błędów. Ale to

znaczy tylko tyle, że zanim przystąpi do tej fazy swojej pracy, musi ją poprzedzić właśnie fazą prób i błędów, operując lepionym z gliny modelem. Pracy twórczej nie da się oddzielić od błędów.

Sięgnijmy teraz do pierwszych rozdziałów *Genesis* – do zawartego tam opisu dzieła Stwórcy. Nie produkuje On doskonałości, lecz inicjuje proces samodoskonalenia – w którym b ł ę d y są nieuniknione, bowiem należą do m e t o d y. O tym, że liczy się On z możliwością błędu świadczy to, że śledzi i ocenia, wynik swej pracy: zwrot „I widział Bóg, że było dobre" pojawia się pięciokrotnie w trakcie pierwszych pięciu dni Jego pracy. Szóstego dnia – gdy stworzył człowieka – pojawia się już błąd, także błąd w ocenie. Pada tu określenia „bardzo dobre", jednak ocena ta będzie później przez Niego drastycznie skorygowana: „żal mu było, że uczynił człowieka na ziemi". „Ruszony serdeczną boleścią wewnątrz" zapowiedział też: „wygładzę człowieka" – lecz zawahał się i uczynił wyjątek dla rodziny Noego.

Szczególnie istotne wydaje się to, że Bóg, stwarzając człowieka na obraz i podobieństwo swoje, obdarza go w o l n o ś c i ą i nie odbiera mu jej – nawet za karę: pozwala mu b ł ą d z i ć.

Miejsce człowieka

W świetle obecnego stanu nauk przyrodniczych świat nie tyle jest, ile staje się. Świat – to proces samodoskonalenia. Ponad tym procesem wydaje sie unosić postać Tego, który jest, który uruchomił proces tkania sieci samoregulacyjnych sprzężeń zwrotnych, który stworzył prawa i sam pozostaje im wierny – samoograniczając się aż do bólu.

Co tu robi człowiek?

Człowiek występuje w roli lidera procesu samodoskonalenia – nie wolno jednak uważać, że to poczesne miejsce zostało nam raz na zawsze przyznane. Musimy bezustannie walczyć o utrzymanie tej pozycji.

Powstaliśmy „z prochu". Rośliny dusiły się produkowanym przez siebie tlenem: regulacja jego zawartości w atmosferze przez samozapłony lasu była zbyt brutalna i kosztowna, rośliny musiały zrobić „wynalazek" zwierząt, które będą się „żywiły" tlenem, stanowiącym „odchody" roślin. Na czele zwierząt stanął człowiek. Poczynił on szereg ważnych wynalazków, a wśród nich – wynalazek d e m o k r a c j i p a r l a m e n t a r n e j, która pozwala zapobiegać katastrofom „rewolucyjnych samozapłonów".

Gra toczy się dalej. Coraz szybciej. Ewolucja materii nieożywionej trwała miliardy lat, darwinowska ewolucja żywych organizmów – miliony lat, zaś ewolucja intelektualna człowieka mierzy się już tylko tysiącleciami. Ku czemu zdążą? Może już w trakcie nadchodzącego tysiąclecia będziemy to wiedzieć?

A gdzie tu sprawiedliwość? Chyba – jak uczą Księgi Święte – po tamtej stronie trumny.

Loża Matka „Kopernik" na Wschodzie Warszawy

Jan Pasterz

WIELKA LOŻA NARODOWA POLSKI W OSTATNIEJ DEKADZIE XX WIEKU. TEZY

Kim jesteśmy?

Nikt z braci pracujących dziś w warsztatach Wielkiej Loży Narodowej Polski nie sięga pamięcią początków ponad trzydziestoletniej powojennej historii masonerii w Polsce. Nasi „ojcowie założyciele" przekroczyli już wrota Wiecznego Wschodu lub oderwani zostali od nas przez różne okoliczności. Tylko trzech aktywnych do dziś braci inicjowanych było przed 1973 r.; statystyczny mularz „muruje" w naszych lożach począwszy od drugiej połowy lat osiemdziesiątych lub początku obecnej dekady. Względna, gdyż mierzona tylko wolnomularskim stażem, młodość Zakonu nie pozostaje bez wpływu na jego charakter i samoświadomość braci (pomińmy w tym miejscu odrębną sytuację afiliowanych do nas braci z paryskiego „Kopernika"). Ich mularski horyzont wyznaczają nie tyle odległe etapy powojennej historii ojczystej, co doświadczenia ostatnich lat i zapewne ogólna wiedza na temat wolnomularstwa w krajach Zachodu. Wizję celów i zadań Wielkiej Loży, poczucie sensu własnej do niej przynależności kształtują nie przeszłość lecz aktualne duchowe i intelektualne potrzeby.

Młodzi masońskim stażem, jako fizyczna zbiorowość jesteśmy zaledwie garstką; nie tworzymy też grupy w jakikolwiek sposób reprezentatywnej ani dla całego społeczeństwa, ani nawet dla jego elit. Należymy na ogół – bądź należeliśmy – do zatrudnionych w państwowych instytucjach naukowców i wysoko wykwalifikowanych specjalistów; część spośród nas to artyści, ludzie pióra, przedstawiciele wolnych zawodów. Zbyt mało w naszych szeregach biznesmenów, menadżerów przedsiębiorstw, wyższych urzędników państwowych, brakuje wojska i policji, duchownych i nauczycieli szkół średnich, nie ma w ogóle rzemieślników i farmerów [...]

Jesteśmy również niemłodzi; najliczniejsza grupa przekroczyła już czterdziestkę. Naszą słabością jest przepracowanie, konieczność dzielenia czasu między liczne obowiązki zawodowe, społeczne i rodzinne. Nie jesteśmy też bogaci – utrzymujemy się głównie z pensji tzw. sfery budżetowej.

Naszą siłą jest legalizm, poszanowanie dla porządku konstytucyjnego państwa, fakt że od lutego 1993 r. działamy jako legalne – a więc jawne – stowarzyszenie. Wydaje się, że nie w pełni zdajemy sobie sprawę z daleko idących konsekwencji tego ostatniego, z możliwości, jakie się przed nami otwierają.

Zakon nasz stoi twardo na gruncie apolityczności; zgodnie ze swym Statutem nie bierze udziału w życiu politycznym kraju. To kolejny atut

w świecie ideowych i politycznych namiętności, szybko zmieniających si sojuszy, rządowych i antyrządowych koalicji, ideowych frontów.

Gdzie pracujemy?

Przyszło nam działać w tzw. trudnych czasach, w społeczeństwie podzielo nym, pozbawionym autorytetów, niepewnym przyszłości. Stoi przed nam niewyobrażalny wprost ogrom pracy – tej profańskiej i tej mularskiej Pamiętajmy wszakże, że ruch wolnomularski jest właśnie dzieckiem trudnych czasów; powołał go do życia społeczny geniusz angielski w dobie ideowego i politycznego zamętu z początkiem XVIII stulecia. W bliskich nam czasach w Hiszpanii i Portugalii, po upadku autorytarnych reżimów masoneria odegrała znaczną rolę jako czynnik stabilizujący, ułatwiając pokojowe przejście od totalitaryzmu do demokracji. Przykład państw Półwyspu Iberyjskiego jest ważny nie tylko dlatego, że były one i pozostają do dziś katolickie; ludowa, barokowa religijność Hiszpanów zbliżona jest do naszej, a wpływ duchowieństwa katolickiego na życie społeczne zapewne silniejszy niż w Polsce.

Zasadnicza przeszkoda w rozwoju „sztuki królewskiej" w Polsce nie tkwi już dziś na zewnątrz niej; zmiany pod tym względem dokonały się tak szybko, że nie oswoiliśmy się jeszcze z nimi, nie potrafimy wyciągnąć z nich należytych wniosków. Mimo wszelkie wrogie nam demonstracje nacjonalistów i klerykałów atmosfera zaczęła sprzyjać naszym poczynaniom. Od chwili postawienia przez członków WLNP pierwszych kroków na niwie publicznej – powołania Fundacji „Sztuka Królewska w Polsce", edycji czasopisma „Ars Regia", publikacji książkowych czy wywiadów udzielanych mediom – towarzyszy nam życzliwe zainteresowanie większosci prasy, radia i telewizji. Naszymi jawnymi poczynaniami wywołaliśmy prawdziwą falę artykułów i notatek prasowych, programów radiowych. Dowodzą one wielkiego głodu informacji z jednej, z drugiej zaś strony stopniowego przyjęcia się przez społeczeństwo faktu istnienia w Polsce wolnomularstwa. „Sztuka Królewska" stała się już trwałym elementem życia publicznego – na przekór tym kręgom, które pragnęłyby wpędzić nas na powrót do podziemia. Prywatne, ale ostatnio również oficjalne kontakty z instytucjami nauki i kultury, z organami administracji państwowej dowodzą, że akceptują one naszą obecność. Apolityczność lóż, skupienie działań na celach etycznych, kulturalnych czy naukowych zjednują nam sympatię również i szerszych kręgów – zmęczonych kolejnymi „wojnami na górze", obawiających się nawrotu totalitaryzmu (tyle, że w nowej postaci), gotowych też poprzeć każdą rozsądną inicjatywę podnoszącą duchowy i materialny poziom życia, ułatwiają nieskrępowany obieg myśli i opinii.

Faktem o kapitalnym wręcz znaczeniu jest to, że zainteresowanie i sympatia dla wolnomularstwa okazywane są dziś w Polsce jawnie, bez owej konfidencjonalności, którą jeszcze nie tak dawno pokrywano obawy o własne

bezpieczeństwo. Wypadki kierowania zaproszeń do szkół dla masonologów i „jawnych" masonów, jeśli zdarzają się nie tak często, to przecież dowodzą dokonującej się moralnej i intelektualnej rewolucji. (Czy bracia pamiętający międzywojenną szkołę mogą sobie wyobrazić podobną sytuację? Czy fakt zaproszenia na wykład do szkoły średniej, na przykład w Starachowicach nie świadczy o głębokości przemian w naszych codziennych postawach?)

Obecność masonerii w Polsce milcząco uznała hierarchia Kościoła katolickiego. Wskazują na to liczne jej napomnienia, aby członkowie Kościoła nie wstępowali do stowarzyszeń wolnomularskich, wskazuje fakt cytowania odpowiednich artykułów Kodeksu Prawa Kanonicznego (CIC) i ich aktualnej (z 1983 r.) wykładni. Od Kościoła hierarchicznego dzieli nas dziś niezmierzona przepaść; obecni przecież jesteśmy w Kościele powszechnym: wielu naszych braci, naszych przyjaciół i sympatyków to wierzący i praktykujący katolicy. Oni to stanowić winni w przyszłości pomost między Zakonem a Urzędem Kościoła.

Jako wolnomularze nie jesteśmy sami w naszym kraju. Niezależnie od WLNP działają w Polsce i szybko rozwijają się loże powołane przez Wielki Wschód Francji; powstały loże obrządku mieszanego „Droit Humaine". Bracia i Siostry z tych lóż również pracują nad wzniesieniem wolnomularskiej Świątyni Cnoty, choć niektóre zasady „sztuki królewskiej" interpretują inaczej niż my; jako tacy – trzeba o tym pamiętać – są naszymi ideowymi sojusznikami. Jednocześnie stanowią dla nas realną konkurencję; tym poważniejszą, że nawet w swiadomości elit, do których w pierwszym rzędzie się odwołujemy, różnice między obu kierunkami są mało zrozumiałe. Wymownym przykładem tego stanu rzeczy może być artykuł zamieszczony w 1993 r. w popularnym tygodniku kobiecym. Wynikało z niego, że dwóch naszych zmarłych braci, których uczestnictwem w Loży Matce „Kopernik" słusznie się szczycimy, było członkami Wielkiego Wschodu. Niezależnie od zasadnie przez nas krytykowanych posunięć francuskiej obediencji, incydent ten dowodzi słabości naszej polityki informacyjnej, która koncentrowała się jak dotąd na historii i ogólnych celach masonerii, nadmiernie skrywając fakt istnienia WLNP.

Dokąd zmierzamy?

Do pamiętnych wydarzeń 1989/90 r. zadaniem naszym było trwać, podtrzymywać wątłe światło „sztuki królewskiej"; dziś celem jest rozszerzać związek i oddziaływać na otoczenie w duchu wolnomularskich ideałów. Oczywiste to stwierdzenie rodzi pytanie o konkretne cele, jakie stawiamy przed sobą, o środki, jakie winniśmy zastosować.

Musimy, przede wszystkim podwoić w najbliższym czasie nasze szeregi – dzięki nowym inicjacjom. Aby tak się stało, musimy braciom stworzyć możliwości działania, jakich dotąd nie mieli, pozwolić nakreślić plany, które

będą rzetelnie realizować. Dla jednych będzie to praca symboliczna i rytualna, dla drugich naukowa lub artystyczna; dla braci obdarzonych talentem organizacyjnym mogą nią stać się działania na rzecz własnej świątyni. Pozytywnie należy ocenić fakt, że poszczególne loże dopracowują się własnej specyfiki, odrębnych zadań i metod pracy. Ważnym narzędziem naszej symbolicznej i poznawczej pracy stają się wyjazdy zagraniczne i poznanie sposobu działania innych lóż i obediencji. Okazało się, że warto było zarzucić niektóre eksperymenty i raczej odwołać się do wypróbowanych przez dziesięciolecia wzorów.

Cechą naszego związku jest dyskrecja. Oznacza to, że w masońskiej pracy nie szukamy ani nagród, ani rozgłosu, że udział w tej pracy jest wyłącznie naszą prywatną sprawą i inni bracia nie mają – bez upoważnienia – prawa o niej mówić. Od dyskrecji daleka przecież droga do tajności i izolacji, czy do aroganckiego milczenia w materiach, które żywo obchodzą społeczeństwo. Fakt, na przykład, sądowej rejestracji WLNP nie jest wyłącznie naszą sprawą; opinia publiczna ma prawo o nim wiedzieć, a naszym obowiązkiem jest zaspokoić naturalną w systemie demokratycznym potrzebę informacji. Należymy do grupy, na którą skierowane są dziś oczy społeczeństwa; nie wolno nam ustawić się w rzędzie tych, którym rzekomo niedojrzałe społeczeństwo „przeszkadza" w realizacji tych planów. Powinniśmy na bieżąco informować o tych pracach, które dotyczą nie tylko nas samych. Nie mamy środków materialnych, aby publikować wysoko nakładowe czasopismo w rodzaju francuskiego „L'Humanisme", niemieckiego „Humanität", czy włoskiego „L"Incontro" – nie ma zresztą takiej potrzeby. Naszą wizytówką, zwłaszcza w kręgach inteligencji, może być kwartalnik „Ars Regia". Czasopismo to, efekt pracy grupki entuzjastów, zjednało już sobie wielu sympatyków, w znacznym stopniu aktywnych, gotowych pomagać czasopismu i publikować na jego łamach.

Obecność WLNP w życiu ideowym i intelektualnym społeczeństwa nie może być celem w sobie, winna ona służyć obu stronom dialogu. Humanitarne i uniwersalne zadania wolnomularstwa, jego otwartość na problematykę tolerancji, światopoglądowej wielości czy równowagi kondycji ludzkiej winny wspomagać ewolucję naszego kraju i państwa w kierunku wolności i demokracji; równocześnie „sztuka królewska" czerpać będzie mogła z bogactwa materii życia, *last but not least* – docierając do różnych srodowisk poszerzyć bazę swej rekrutacji.

Na Wschodzie Warszawy, w kwietniu 1995 r.

POLEMIKI

Michał Otorowski (Warszawa)

„JAN POTOCKI WOLNOMULARZ": CO DALEJ?
Po lekturze artykułu Dominique'a Triaire'a*

Dotychczas próbowałem wskazać pewne niekonsekwencje, kryjące się w życiorysie *Jana Potockiego wolnomularza*. Moje zastrzeżenia dotyczyły nie tyle samego odkrycia, którego dokonał prof. Triaire, ale wykładni, jaką przy tej okazji zaproponował, odwołując się do wcześniejszych ustaleń Claire Nicolas.

Orzec po prostu, że hrabia należał do masonerii, to stanowczo zbyt mało. Przecież list z lożową (?) pieczęcią, datowany na rok 1802, nie dowodzi jeszcze, że hrabia był wolnomularzem – powiedzmy – dziesięć lat wcześniej, ani że był nim (co może wydać się już mniej oczywiste) dziesięć lat później. Tymczasem w ten sposób należałoby rozumieć słowa Profesora, gdy stwierdza, że jego odkrycie stanowi proste dopełnienie materiału zawartego w pracy Claire Nicolas. A tak przecież nie jest. Przeczą temu posiadane przez nas informacje, w tym także i te zebrane przez francuską uczoną. Czegóż one bowiem dowodzą? Wyłącznie tego, że Potocki nieustannie zabiegał o pełne uznanie ze strony towarzystwa, do którego należał na mocy urodzenia. Nie wynika stąd natomiast sama konieczność przyjęcia do mularstwa. Przeciwnie, wszystko wskazuje, że akt ten wymaga osobnego potraktowania.

Ponownie zacytuję Dominique'a Triaire'a; *W 1802 roku minęły już trzy lata pobytu Potockiego na Ukrainie; ustawicznie odwiedzał wówczas Szczęsnego Potockiego, ongiś, pomiędzy 1785 i 1789 rokiem Wielkiego Mistrza Wielkiego Wschodu Narodowego. Sądzę, że własnie podczas tych lat ukraińskich, gdy chwilowo wyrzekł się podróży, Jan Potocki „przekroczył próg"*.[1] Jak już wspomniałem, takie przypuszczenie wydaje się całkiem zasadne. Szkoda, że autor nie opatrzył go jakimś komentarzem. Mimo ubóstwa faktów coś jednak wiemy i chyba wypadało z tych skąpych danych wyciągnąć wnioski.

Na początek można uznać za prawie pewne (a przynajmniej bardzo prawdopodobne), że inicjacja krajczyca wiąże się bezpośrednio z osobą byłego marszałka konfederacji targowickiej. Co prawda, Jan utrzymuje kontakty ze swoim potężnym krewniakiem już wcześniej, ale zbliżenie

następuje dopiero po ostatecznym upadku I Rzeczpospolitej. Jest to znamienny moment w życiu Szczęsnego. Zawiedziony w swoich ambicjach, wycofuje się do Tulczyna, gdzie tworzy sobie własny świat. Jednocześnie otacza opieką dawnych stronników oraz udziela schronienia wszystkim potrzebującym. Jego dwór staje się przystanią dla życiowych rozbitków, często ludzi podejrzanej konduity. Trudno zatem oprzeć się wrażeniu, że mógł sobie pozwolić na zażyłość z dowcipnym i przecież miłym dziwakiem, nie obawiając się kłopotów, których ten ostatni potrafił przysporzyć protektorom.

Następnie warto zastanowić się, gdzie i do czego właściwie został przyjęty Jan Potocki. Dominique Triaire sugeruje, że w grę wchodziłyby loże z Krzemieńca, Lwowa lub Kijowa i, jakkolwiek niczego tutaj nie przesądza, chyba się myli. Istniała przecież jeszcze loża w samym Tulczynie. Co prawda jej byt jest kwestionowany, paradoksalnie jednak właśnie list znaleziony przez Triaire'a każe zrewidować dotychczasowy pogląd. Wiadomo bowiem, że około roku 1766 założono w Tulczynie warsztat Wielkiego Wschodu „Prawdziwy Patryotyzm",[2] działający do roku 1792. Później – zdaniem Ludwika Hassa – życie mularskie na terenach, znajdujących się pod jurysdykcją targowiczan, zamarło. Powodem miał być rzekomo proreformatorski charakter całej polskiej masonerii, w tym także lóż zależnych od Szczęsnego (a za taką prof. Hass uznaje „Prawdziwy Patryotyzm")[3]. Tymczasem nic nie stało na przeszkodzie, by warsztat tulczyński pracował dalej, tyle że jako niezależna loża dworska. Jest to tym bardziej prawdopodobne, że marszałek starzejąc się, zdradzał coraz silniejszy pociąg do mistycyzmu i wszelkiej ezoteryki. Przed śmiercią zaś udzielił schronienia znanemu szarlatanowi Tadeuszowi Grabiance, obiecując nawet spłatę jego długów.[4] Wszystko to pozwala właściwie ocenić status owej świątyni. Tulczyńska inicjacja zatem wcale nie musiała być wiążącą dla innych lóż.

Wyjaśnienia wreszcie wymaga brak jakichkolwiek dalszych śladów wolnomularskiej aktywności krajczyca, już po opuszczeniu dóbr teścia. I tym razem można powiedzieć (zresztą nie bez pewnej racji), że wynika to po prostu z niedostatecznej znajomości rosyjskich archiwaliów. Proponuję jednak inne wytłumaczenie. Otóż autorzy, piszący na ten temat, milcząco zakładają podobieństwo ówczesnej i dzisiejszej sytuacji wolnomularstwa. Owszem, wiele dawnych obyczajów pozostało nie zmienionych, natomiast wzmocnieniu uległa wewnętrza dyscyplina całego ruchu. Nawet obediencje nieregularne nader skrupulatnie przestrzegają prawa o wzajemnym uznawaniu się braci z różnych lóż. W osiemnastym i na początku dziewiętnastego wieku sytuacja była daleko bardziej skomplikowana, szczególnie na terenie Europy środkowowschodniej. Jeśli chodzi o polską masonerię, to nadrzędną instancję stanowił – wówczas już nie istniejący – Wielki Wschód Narodowy. Wolnomularstwo rosyjskie od czasów swego powstania było tworem amorficznym i, wyjąwszy ewentualnie loże pracujące w języku niemieckim, nie

posiadało jednolitej zwierzchności. Jest więc zrozumiałe, że w chwili *przestąpienia progu* loży tulczyńskiej Potocki nie uzyskiwał automatycznie akceptacji innych braci. Nie tylko tych z Londynu lub Berlina, którzy zapewne nie słyszeli o ukraińskiej świątyni, ale nawet tych z Petersburga. Mógł wszakże starać się ją uzyskać. Czy mu się udało i czy w ogóle próbował, to inna sprawa.

Wracamy znowu do kwestii fatalnej reputacji, która przez całe życie ciążyła na pisarzu. Czytelnicy zapewne przypominają sobie historię niefortunnego obiadu u admirała Cziczagowa. Zachowanie hrabiego tyleż obelżywe dla gospodarza, co niepoczytalne, wzbudziło jedynie powszechną wesołość gości. Wśród zaproszonych znalazł się także relacjonujący całe zajście ks. Stanisław Chołoniewski. Godne uwagi jest to, że nie był on wtedy jeszcze duchownym. Młody hrabia Stanisław Myszka Chołoniewski, syn zaprzyjaźnionego z Potockim właściciela dóbr na Podolu,[5] należał do masonerii. Jak większość polskich arystokratów robiących kariery w Petersburgu, był członkiem założonej na początku wieku dziewiętnastego przez szambelana Żerebcowa, francuskojęzycznej loży „Les amis reunis".[6] Wbrew temu, czego można by oczekiwać, nie grupowała ona skompromitowanych stronników Szczęsnego. Przeciwnie, w jej szeregach obok otwierającego spis członków Wielkiego Księcia Konstantego Pawłowicza, znajdowali się tak zaprzysięgli wrogowie Targowicy, jak Stanisław Kostka Potocki.[7] Chodziło bowiem o pojednanie liberalnie nastawionej arystokracji rosyjskiej i polskiej, mające dokonać się właśnie na neutralnym gruncie świątyni. Nie ulega wątpliwości, że Potockiego łączyły z nimi wszystkimi więzy towarzyskie, (jego ówczesnym protektorem był już książę Adam Jerzy Czartoryski, rzecznik takiego pojednania). Czy jednak hrabia zasiadał w loży, nie wiadomo, opowieść Chołoniewskiego każe wątpić.

Pozostaje jeszcze jeden problem. Jaki wpływ na Potockiego mogło mieć przyjęcie do masonerii? Podejrzewam, że niewielki. Hipotetyczna inicjacja krajczyca nosiłaby wszelkie znamiona spóźnionego zaszczytu, co przy jego temperamencie nie pozostawało bez znaczenia. Wiadomo wprawdzie, do jakiego stopnia był przeczulony na punkcie sławy i wszelkich, nawet najdrobniejszych dowodów uznania. Szukał ich usilnie przez całe życie, narażając często swoje dobre imię. Obok zaś stosunkowo wygórowanych aspiracji politycznych i naukowych, nieobce były mu, jak widzieliśmy, marzenia o sukcesie towarzyskim, za którego ważną oznakę wypada przecież uznać zaproszenie do pracy mularskiej. Czy jednak okoliczności towarzyszące wtajemniczeniu mogły go w pełni satysfakcjonować? Badacze zapominają często, że nie jest to bez znaczenia. Zazwyczaj skłonni są szukać odpowiedzi na pytanie o ewentualne konsekwencje inicjacji pisarza wyłącznie w jego powieści. Tymczasem by ją napisać wraz ze wszystkimi aluzjami – poczynając od samej idei sprzysiężenia Gomelezów, aż po konkretne symbole i rekwizyty – wcale nie musiał być masonem. Tego rodzaju wiedzę posiadało

wówczas wielu niewtajemniczonych. Sekret mularski, za którego ujawnienie zdrajcy groziło (wedle słów przysięgi) przebicie serca, wyprucie wnętrzności oraz rzucenie ich w morskie odmęty, był niemniej znany, niż *Hieroi Logoi* w starożytnych Atenach. Co więcej, *Rękopis* dowodzić może, że krajczyca stać było na wymyślenie własnej masonerii oraz opisanie na kartach powieści takiej inicjacji, jakiej on sam indywidualista i człowiek już ukształtowany, raczej w Tulczynie przeżyć nie mógł.

Wszystko to nie oznacza jednak, że wolnomularskie doświadczenia autora, pozostawały bez związku z utworem, chociaż sam fakt przyjęcia do loży nie musiał stanowić *conditio sine qua non* jego powstania (najstarsze bruliony pochodzą z przed roku 1799).[8] Rację ma zatem Claire Nicolas, wskazując na konieczność interpretacji powieści w oparciu o sztukę królewską. Trudno też nie zgodzić się z prof. Triairem, kiedy pisze, że „jednak przesadą byłoby redukować Rękopis do kategorii masońskiej powieści inicjacyjnej".[9] Niestety, Profesor w ogóle poniechał próby całościowej interpretacji utworu w tym duchu, poprzestając na omówieniu tylko jednego wątku. Szkoda, ponieważ jest to chyba jedyny sposób ogarnięcia całej tej skomplikowanej budowli, w której porządek i celowość wielu badaczy wątpiło i nadal powątpiewa (ostatnio Janusz Ryba),[10] Tak więc otrzymaliśmy kolejną pracę o charakterze przyczynkarskim, zresztą chyba niezbyt udaną.

Co tu kryć, dalsza część omawianego artykułu budzi bowiem jeszcze większy sprzeciw. Ogólny jej schemat jest następujący: Skoro Potocki był masonem, (co jak pamiętamy zostało ostatecznie dowiedzione), to jakiś tego ślad musiał pozostać w *Rękopisie*, który jednak w całości powieścią wolnomularską nie jest. Uczony zakłada dalej, że ogniwem łączącym owego masona-autora z jego niemasońskim dziełem jest wątek religijny, albo lepiej: religioznawczy. Wreszcie pozostaje mu już tylko wykazać, że sądy na ten temat wyrażone w powieści *wydają się mocno związane z widzeniem wolnomularskim.*[11] Czy jest to jednak możliwe?

Oto kilka zastrzeżeń. Nie jestem zupełnie pewien, czy możemy mówić o takim „widzeniu" wspólnym dla całej ówczesnej masonerii, a tym bardziej udawać, iż kwestia owego „widzenia" jest na tyle oczywista, że wystarczy czynić do niej aluzje w tekście artykułu. Sądząc wprawdzie z tego, co pisze Profesor, „widzenie" to niewiele różni się od przekonań zwolenników *Encyklopedii*, dziś potocznie przypisywanych każdemu „oświeconemu". Jeśli tak, musielibyśmy radykalnie zawęzić pojęcie wolnomularstwa, mając i to na uwadze, że większość *philosophes*, wśród nich także wielu encyklopedystów, masonami w ogóle nie było.

Dyskusyjny wydaje się również sposób wykorzystywania tekstu powieści. Po pierwsze, nie jest bynajmniej sprawą oczywistą, że *Rękopis* stanowi prostą wykładnię poglądów autora. Mniejsza o to, czy podobne założenie jest generalnie dopuszczalne w studiach nad literaturą. Nasz problem jest inny. Właściwie nie mamy jak weryfikować rekonstrukcji światopoglądu autora,

dokonywanej wszak w oparciu o sam utwór. Brakuje innych źródeł. Obfita spuścizna naukowa hrabiego na niewiele się tu przydaje. Wypowiedzi osobistych, nie wspominając nawet o literackim autokomentarzu, posiadamy zadziwiająco mało. Trzeba na koniec pamiętać, że *Rękopis* jest utworem wyjątkowym w twórczości Potockiego i tak należy go traktować.

Po drugie, wątpliwości budzi sama metoda interpretacji dzieła. *Rękopis* to przecież nie *Dekameron*, ale powieść-gra. Jedyną instancją odwoławczą (tym istotniejszą, że brak dodatkowych wskazówek) jest wątek ramowy. Wszystko, co dzieje się w utworze, swoje ostateczne wyjaśnienie zyskuje dzięki postępom inicjowanego bohatera. Nie należy żadnej wypowiedzi ani żadnego zdarzenia traktować w oderwaniu od innych. Każdy czytelnik *Rękopisu* chyba przyzna mi rację. Tym trudniej pojąć, dlaczego uczony odtwarza poglądy hrabiego na podstawie wyrwanych z kontekstu wypowiedzi dwóch postaci: Ahaswera i Velasqueza. Gorzej, uważa je za jeden wykład rozpisany na głosy, gdy tymczasem są one skomponowane kontradyktoryjnie. Synteza dokonuje się dopiero w umyśle van Wordena, a świadczą o niej bardziej czyny niż słowa.

Nie zamierzam analizować dokładnie tej części rozważań Domique'a Triaire'a, dosyć luźno powiązanych z pierwszą, jak i zapowiedzianym w tytule tematem. Powód jest oczywisty. Artykuł Profesora niczego nowego tu nie wnosi. Rzecz jasna, nie oznacza to, że wszystko już powiedziano o roli, jaką w *Rękopisie* pełni religia. Literatura przedmiotu dotycząca tej kwestii jest akurat nader mizerna. Za godną uwagi wypada jedynie uznać erudycyjną rozprawę Tadeusza Sinki *Historia religii i filozofia w romansie Jana Potockiego*[12] a i ta, jakkolwiek kompetentna i pożyteczna, jest napisana dosyć jednostronnie. Niestety, istniejących luk nie wypełnił również Dominique Triaire.

Kończąc zastanawiam się nad jednym. Jak pogodzić zaproponowaną przez Profesora – wyraźnie antykatolicką – interpretację romansu z faktem, że Alfons van Worden mimo rozlicznych pokus i całej wiedzy, jaką zdobył, nie porzucił swej wiary. Czyzby był hipokrytą? Dlaczego więc otrzymał nagrodę? Odpowiedź na to ostatnie pytanie szczęśliwie znaleźć można w samym *Rękopisie*.

* **Dokończenie z numeru 1(6)/1994**

Przypisy

* Ze wstydem muszę przyznać, że w pierwszej części niniejszego artykułu nie ustrzegłem się kilku pomyłek i niezbyt zręcznych sformułowań, co, zważywszy na polemiczny charakter mojego wystąpienia, jest tym bardziej zawstydzające. Szczęśliwie żadne z tych uchybień nie ma wpływu na ogólną poprawność proponowanego wywodu. Oto najważniejsze:

Przede wszystkim słusznie zwrócono mi uwagę, że epizody pochodzące z różnych okresów życia Jana Potockiego, które przytoczyłem dla zilustrowania dosyć oczywistej tezy, iż pobyt na

Podolu stanowił znacznie mniejszą atrakcję niż wizyta w Paryżu lub Petersburgu, wprowadziły do tekstu polemiki pewien zamęt. Spieszę zatem z wyjaśnieniami. Oczywiście, zwykłym przepisaniem się było umieszczenie informacji o odwiedzinach składanych przez hrabiego w Liceum Krzemienieckim, gdyż zostało ono założone dopiero w roku 1804. Również za niezbyt fortunny wypada uznać przykład złego funkcjonowania poczty. Rok 1812 musiał przecież być bardzo trudny dla kurierów. Jeśli idzie o atmosferę panującą na dworze Szczęsnego, to wobec faktu niewykorzystywania zbiorów tulczyńskiego archiwum Potockich w Kijowie, musimy zadowolić się skąpymi relacjami pamiętnikarzy, którzy nie czynili wielkiej różnicy między rokiem 1802 a, załóżmy, 1805. Osobnego komentarza wymaga natomiast kwestia kontaktów Jana Potockiego z Trembeckim. Sporną pozostaje bowiem data przenosin poety do Tulczyna. Zdaniem Baranowskiego i innych starszych biografów stało się to pod koniec roku 1803 albo na początku 1804 (kiedy hrabiego już tam nie było). Edmund Rabowicz, autor książki *Stanisław Trembecki w świetle nowych źródeł*, jest jednak odmiennego zdania (s. 417). Uważa on, że przenosiny miały miejsce dopiero z początkiem roku 1805. Pogląd taki jest oparty na świadectwie Leona Potockiego: *Chętnie się pan Szczęsny skłonił do życzeń poety i zaprosił go do Tulczyna, gdzie na dobre osiadł i umarł na początku 1805*. Jednakże wbrew sugestiom E. Rabowicza, który na dodatek zarzuca pamiętnikarzowi nieścisłość w tym zdaniu, to nie Trembecki tylko właśnie Szczęsny *osiadł* tam, a później *umarł na początku 1805* (dokładnie zaś 15 marca). Tak czy inaczej wiadomo, że zanim przyszły autor *Zofijówki* zamieszkał na dobre w Tulczynie (podobno właśnie dzięki protekcji krajczyca) odwiedzał kilkakrotnie tamtejszą bibliotekę. Było to tym prostsze, bo Granów Czartoryskich, gdzie wcześniej mieszkał poeta, leży w połowie drogi pomiędzy Tulczynem a Humaniem. Niestety, do owych spotkań nie mogło chyba dojść w roku 1802. Trembecki przybywa do Granowa w kwietniu, w kwietniu też Potocki wyrusza do Włoch, skąd wróci pod koniec roku następnego.

Dalej pozwoliłem sobie napisać, że ks. Chołoniewski zdecydował się ujawnić szczegóły śmierci pisarza dopiero pod koniec wieku XIX. Jest to niezupełnie prawda, ponieważ tę decyzję ostatecznie powziął jego biograf, także ksiądz, Jan Badeni. S.J. Chołoniewski już wówczas nie żył (zm. 1846). Sam zresztą chyba wcale nie zamierzał publikować swego wspomnienia o Potockim. Przemawia za tym fakt, że ogłaszając na łamach „Atheneum" przekład dwóch listów de Maistre'a do hrabiego, pisanych w związku z pracą *Principes de Chronologie* usunął tekst sławnego proroctwa, które stało się kanwą całej jego opowieści.

Ponadto w przypisach przekręcono datę listu do księcia Płatona Zubowa, który został napisany, rzecz jasna, w roku 1796 (przyp.10), oraz mylnie podano (przyp.49), że cytowany ustęp pamiętników pani de Genlis pochodzi z tomu III a nie IV, jak być powinno (passus ten został pominięty w polskim wydaniu, a szkoda).

Raz jeszcze za wszystkie usterki przepraszam. Pragnąłbym także skorygować pewną nieścisłość, tym razem nie zawinioną przeze mnie, Otóż w ślad za Marią Eweliną Żółtowską podałem, że syn Jana z drugiego małżeństwa, Andrzej Bernard Potocki, proszony przez Michała Balińskiego o sporządzenie biogramu ojca, tego zadania nie wykonał. Tymczasem Romuald Naruniec, autor książki *Michał Baliński jako mecenas polsko-litewskich więzi kulturowych* (Warszawa Semper 1995 ss. 48–49) podaje, że taki tekst nie tylko powstał, ale znajduje się w zbiorach Biblioteki Uniwersytetu Wileńskiego. Zachowała się również korespondencja Andrzeja Bernarda i Balińskiego, dotycząca pracy *Jan Potocki Wędrownik, literat i dziejopis*. Trudno przecenić wagę tego odkrycia. Przypomnę tylko, że pamięć krajczyca, dziwaka samobójcy, nie była nazbyt sumiennie kultywowana. Zaprzestano nawet nadawania imienia Jana, niegdyś bardzo częstego w tym rodzie. Postaramy się jak najszybciej materiały te opublikować na łamach Ars Regia.

[1] Triaire, op.cit. s. 51.

[2] Ludwik Hass *Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej w XVIII i XIX wieku* Ossolineum Wrocław 1982 s. 173.

[3] ibidem, s. 211.

[4] por.: Józef Ujejski *Król Nowego Izraela, Kartka z dziejów mistyki wieku oświeconego* Warszawa 1924 s. 135; M. I. Danilewicz *The King of New Israel: Thaddeus Grabianka (1740–1807)* [w:] Oxford Slavonic Papers New Series vol. I 1968 s. 71.

[5] Hrabia Rafał Myszka Chołoniewski, ten sam o którym poprzednio pisałem, że namawiał krajczyca, by chodził przykładnie do kościoła, był członkiem loży „Trzech Orłów Białych na wschodzie Lwowa" por. Małachowski-Łempicki poz. 4551 s. 246.

[6] por.: ks. Jan Badeni S.J. *Ksiądz Stanisław Chołoniewski przez...*, Kraków 1888 ss. 23–46, zwłaszcza s. 30; niestety Małachowski-Łempicki pomija go w swoim spisie.

[7] na temat tej loży patrz: Małachowski-Łempicki op.cit. s. 35.

[8] por.: Maria Ewelina Żółtkowska *Rękopis znaleziony w tezie* [w:] Kultura 1989 s. 117

[9] Triaire, op.cit. s. 52.

[10] Janusz Ryba, *Jan Potocki (1761–1815)* [w:] *Pisarze polskiego oświecenia*, red. T. Kostkiewiczowa, Z. Goliński, PWN Warszawa 1994 t. II s. 421.

[11] Triaire, ibidem.

[12] Tadeusz Sinko, *Historia religii i filozofia w romansie Jana Potockiego* PAU Kraków 1920.

Walerian Warchałowski (Łowicz)

ŚLADY MASONIKÓW W ZBIORACH WŁADYSŁAWA TARCZYŃSKIEGO, CZ. II

Informacje zawarte w niniejszym szkicu nie mają charakteru pełnego opracowania. Moim celem było jedynie wskazanie istniejących zapisów źródłowych, dotyczących masoników w zbiorach Muzeum w Łowiczu.

Dalsze poszukiwania, choć niepełne, pozwoliły dotrzeć do informacji, które, jak się wydaje, stanowią interesujące uzupełnienie niewiele znaczącej informacji źródłowej.

W papierach po Władysławie Tarczyńskim, dotyczących działalności Muzeum Starożytności i Pamiątek Historycznych, zachowała się kopia pisma potwierdzającego wypożyczenie przedmiotów, jakie 17 marca 1907 roku skierował Tarczyński do Stanisława Emicha, zamieszkałego w Łyszkowicach.

Pisana na papierze firmowym Muzeum Starożytności kopia zawiera informacje o następującej treści:

„Od Wielmożnego Pana Stanisława Emich, zamieszkałego w Łyszkowicach przyjęto w depozyt – do zwrotu na każde żądanie – przedmioty następujące:

1. Dyplom masoński N 850 na pergaminie, opatrzony trzema pieczęciami lakowymi, wydany Janowi Baptyście Emich (tekst francuski).
2. Świadectwo masońskie, na grubym papierze, wydane Ludwikowi Emichowi r 5821 (1821). Tekst po polsku i francusku, z pieczęcią w puszce blaszanej przytwierdzonej.
3. Fartuszek masoński, irchowy, z trzema jedwabnymi gwiazdkami. Rozmiar fartuszka cali 13 i 12.
4. Znak (gwiazda) masoński pozłacany.
5. Medalion metalowy, otwierany z insygniami masońskimi.
6. Pieczęć cynowa, w puszce blaszanej ze wstążką różową.
7. Nominacja pr. Dyktatora dla Ludwika Emicha na członka Gwardyi Narodowej do 1 stycznia 1831 r."[1]

Wymienione przez Tarczyńskiego przedmioty wróciły z pewnością do właściciela, ponieważ w dokumentach Muzeum Starożytności nie znaj-

nia i której natura sama nie pozwala nikomu zapomnieć swojej treści choćby nawet starał się o to z całych sił.[2] Świętość dla Kalwina stała się cechą codziennego życia kupca, rzemieślnika lub rolnika. Praca była obowiązkiem wobec Boga i Kościoła. Luteranie okazali się bardziej umiarkowani w sakralizowaniu pracy. Zdawali oni sobie sprawę, że czynności zawodowe mogą demoralizować lub nużyć człowieka. „Heretycy" w początkach XVII wieku negowali założenia zarówno teologii kalwińskiej jak też luterańskiej. Głos heretyków był jednak przytłumiony. Maria Bogucka zwraca uwagę, że w Gdańsku na początku XVII wieku podniosła się nowa fala wielkich ruchów społecznych. Pozornie spór pomiędzy kalwinami i luteranami toczył się o dogmaty: w dziesiątkach dysput i pism kruszyli kopie teologowie luterańscy i kalwińscy o wyższość swego wyznania nad wiarą przeciwnika. W istocie bowiem, pod przykrywką sporów religijnych, szła walka o władzę o intratne stanowiska w radzie miejskiej. (pensja burmistrza wynosiła 2 tys guldenów rocznie, rajcy – 1 200 guldenów)[3] Nadszedł dla Gdańska „czas heretyków", myślicieli, którzy potrafili zbudować nową teologię odmienną od twierdzeń Lutra i Kalwina. Pierwszy i drugi wielki reformator nie stworzyli formy mogącej pogodzić pracę z używaniem życia, wiarę z codziennymi ciągotkami człowieka: umiłowaniem jedzenia i erotyki. Nad Gdańskiem od początku XVII wieku coraz bardziej ciążyła potęga Szwecji, której monarchowie zaczęli się uważać za prawdziwie chrześcijańskich władców całego basenu Morza Bałtyckiego.

Zanim dzieło Juliusza Sperbera (ps. Julius de Campis) opuściło Gdańską drukarni Andrzeja Hunefelda, w roku 1614 w Kassel ukazał się manifest bractwa Różokrzyżowców *Fama Fraternitatis* a po nim następne druki wzywające do „ogólnej i generalnej reformacji całego świata". Przywódca Różokrzyżowców Johann Andrea głosił, że zażegnanie religijnego i społeczo-politycznego kryzysu, jaki ogarnął Europę na początku XVII wieku może nastąpić jedynie dzięki dokończeniu reformacji i połączeniu jej z filozofią przyrody.[4] Ludzkość miała ulec wewnętrznemu nawróceniu. Dokonać się ono mogło tylko poprzez likwidację papiestwa i połączenie wszystkich chrześcijan. Juliusz Sperber w swoim dziele *Echo der von Gott hocherleuchten Fraternitet* uzupełnił polityczno-religijny program Johanna Andrei specyficznie pojętą teozofią. W rozbudowanym tytule tego dzieła *Boska Mądrość – Magnalia Dei* otrzymała taką konotację: *„lichen Gottesfurchtigen Leuten, mitgetheiltet gewesen und von ihren privatschrifften depraediciret worden"*[5] „Boska Mądrość" dostępna jest człowiekowi poprzez „bojaźń Boga" (*Gottesfurchtig*) i tylko w tym wypadku może dojść do bezpośredniego kontaktu z Najwyższym. Sperber (występował w swoim dziele jako Julius de Campis) odrzucił więc teologię Lutra i Kalwina aby zastąpić zreformowane wyznania chrześcijańskie filozofią hermetyczną.

Tadeusz Cegielski uważa hermetyzm za system symboliczny, w którym wszystkie elementy przyrody posiadają znaczenie poprzez hierarchie kore-

spondencji, obejmujące różne części i aspekty bytu. Odczytując prawidłowo takie symbole, adept nauk tajemnych poznawał strukturę i siły kierujące Wszechświatem. Natura stawała się wówczas boskim objawieniem – i co za tym idzie – Prawdą.[6]

Dla Juliusza Sperbera uniwersalna Prawda o wszechświecie zawierała się w „Boskiej Mądrości". Mistrz Juliusz kontynuował założenia dzieła Giambattisty della Porty *Magia Naturalis* (1558) a za swój program badawczy przyjął sławne zdanie Leonarda: "Natura pełna jest nieskończonych spraw, które nigdy nie mieściły się w doświadczeniu".[7]

Odkrywanie tajemnic natury dokonywało się dzięki wewnętrznemu doświadczeniu adepta oraz prowadzonym przez niego badaniom empirycznym. Musimy więc zapytać: Kim był Juliusz Sperber? Kim był jego gdański drukarz – Andrzej Hunefeld? Odpowiedź na te pytania umożliwia przedstawienie prahistorii gdańskiego wolnomularstwa, gdańskiej szkoły teozoficznej, gdyż masoni z tego miasta przez cały wiek XVIII i XIX namiętnie studiowali nauki tajemne.

W połowie XVIII wieku Christian Gottlieb Jocher ustalił, że Juliusz Sperber był magistrem filozofii, a przez pewien czas sprawował urząd rajcy w Dessau. Oprócz gdańskiego dzieła badacz ten wymienia jeszcze inne pisma magistra Juliusza: *„Von den Haupt-Zeiten vom Anfange bis zum Ende der Welt"*, *„Mysterium Magnum oder allergrostem Geheimniss von Gott, seinen Sohne, und von der Seele des Menschen"*; *„Isagoge"* w 1709 roku przetłumaczoną na język niemiecki, *„Cabbalisticae precationes"*; *„Handeln des 16 Seculi"*; *„De materia lapidis philosophici"* wydaną w 1660–1662 roku w Amsterdamie.[8] Sam zestaw tytułów świadczy o ogromnym dorobku Juliusza Sperbera w dziedzinie „heretyckiego" światopoglądu nawiązującego do tradycji pitagorejsko-gnostyckiej. Brat Juliusza, Ebhard umarł w wieku 79 lat w roku 1608, zaś sam autor *Echa* w 1616. *Echo* było ostatnim dużym dziełem magistra Juliusza. Stanowi ono *summę* teozoficznego dorobku tego myśliciela. J.G.T. Graesse pośród dzieł omawianego teozofa wymienia jeszcze *Tractatus von den drei Seculis oder Hauptzeiten.*[9] Dzieło to odwołuje się do tradycji kabalistów żydowskich i stanowi ciągle aktualną polemikę z historiografią zbawienia Świętego Augustyna. Teologowi z Hippony Juliusz Sperber przeciwstawił koncepcję Joahima z Fiore która w trzech epokach (Ojca, Syna, Ducha) chciała zamknąć dzieje rodu ludzkiego. Magister Juliusz, odrzucając św. Augustyna, musiał także odrzucić teologię Marcina Lutra będącego, jak wiemy, pod silnym wpływem teologa z Hippony. Sławny gdański drukarz, Andrzej Hunefeld (ur. 1581, zm. 1666) jako gorliwy wyznawca Kalwina wydał dzieło Juliusza de Campis oprócz dwóch innych traktatów Różokrzyżowców i kilku drobniejszych pism tego bractwa.[10]

Andrzej Hunefeld kierował przez 44 lata swoją oficyną (od 1609 roku) i wydał ponad 2000 pozycji książkowych takich autorów jak: Jan Amos

dujemy innych wzmianek o istnieniu tego rodzaju pamiątek po Stanisławie Emichu.

Opis zewnętrzny wymienionych dokumentów i pamiątek wskazuje, jak się zdaje, że należały one do osób posiadających wyższe stopnie wtajemniczenia.

Żaden z wypożyczonych przedmiotów nie odpowiada jednak opisowi zachowanych resztek zbioru, poza wymienioną gwiazdą (punkt 4), która jak się wydaje, także nie należała pierwotnie do zbioru Władysława Tarczyńskiego.[2]

Sam fakt wypożyczenia zespołu dokumentów do Muzeum, już w pierwszym roku jego funkcjonowania, potwierdza opinie o pasji kolekcjonerskiej Tarczyńskiego, który poszukując śladów przeszłości, docierał do pamiątek historycznych w każdych okolicznościach swej zawodowej pracy.

Stanisław Emich zachęcony przez Tarczyńskiego uczynił dwukrotnie darowizny dla Muzeum Starożytności.

W roku 1907 podarował rodzinną pamiątkę, koronkową chustkę z II połowy XVIII w., oraz pamiątki po więźniu politycznym z 1831 r. Józefie Zacharyaszewiczu.[3]

W 1910 roku ofiarował Stanisław Emich do Muzeum Starożytności kilkanaście różnych przedmiotów, których dokładny wykaz zawiera list pisany przez Stanisława Emicha z fabryki cukru „Dobre" k/Wagańca w guberni warszawskiej.[4]

Wśród darowanych rzeczy były przedmioty osobistego użytku, przybory myśliwskie, stare sztychy, tablice chronologiczne i książki z których dwa tytuły zachowały się w bibliotece Muzeum w Łowiczu, stanowiąc dowód darowizny Stanisława Emicha.[5]

Na liście darowanych przedmiotów znalazły się także dwa odrębne zbiory dokumentów, tj. lista płac (pensji) żołnierzy Wielkiej Armii z 1812 roku (Ludwik Emich odbył kampanię Napoleońską w 1812 roku) oraz listy emerytowanych żołnierzy z 1833 roku.

Z dalszej treści listu wynika także, że Stanisław Emich uczynił jeszcze jedną odnotowaną darowiznę w postaci fragmentów munduru obywatelskiego należącego do jego dziada, Ludwika Emicha.

W aneksie drukowanym przez Ludwika Hassa, zawierającym spis członków Loży „Le Parfait Silence" z lat 1776–1783, figuruje „Emich Jean Babtista, negociant, ur. 7 maja 1749 roku w Bensheim (Niemcy), oznaczony jako członek – założyciel Loży.

Z danych wynika, że odnotowany był w spisach: z roku 1778 jako I dozorca, z lat 1779, 1780, 1781 jako sekretarz, w 1782 roku jako mistrz ceremonii i w roku 1783 ponownie jako I dozorca.[6]

W zachowanej dokumentacji Muzeum Starożytności brak danych w pełni zaświadczających o bezpośrednich związkach rodzinnych Stanisława Emicha z J. Babtistą Emichem, jednakże zaistniała sytuacja zdaje się

wykluczyć przypadkową zbieżność nazwisk wymienionych w spisach loży, oraz przywołanym opisie dyplomu masońskiego nr 850, wypożyczonym przez Tarczyńskiego w 1907 roku.

Oczywiście, potwierdzenie stopnia pokrewieństwa w stosunku do Ludwika Emicha pozwala przypuszczać, że Stanisław Emich był jeszcze na początku XX wieku w posiadaniu ważnego dokumentu jednego z założycieli loży „Le Parfait Silence" i jednocześnie swojego przodka w linii prostej.

Bezpośrednie pokrewieństwo po mieczu z Ludwikiem Emichem, swoim dziadkiem, potwierdza Stanisław Emich w tym samym liście z 1910 roku do Tarczyńskiego, w którym informował o darowiźnie na rzecz Muzeum Starożytnościu.

Wolno zatem przypuszczać, że nieprzypadkowo odznaczenia i dokumenty J. Baptysty i Ludwika Emichów znalazły się w posiadaniu Stanisława Emicha jako zainteresowanego przechowaniem pamiątek.

O Janie Baptyście Emichu wiadomo niewiele, oprócz tego co przynosi cytowany dokument Loży „Le Parfait Silence" i zachowane świadectwo, potwierdzające istnienie związanych z jego nazwiskiem pamiątek wolnomularskich.

O Ludwiku Emichu nieco więcej informacji dostarcza zachowany w łowickim archiwum paszport z roku 1823, wystawiony w związku z podróżą do Wilna. Dokument stwierdza, że Ludwik Emich, lat 30, Sekretarz Nadzoru Komisji Budowlanej Korony, udawał się z żoną i służącym do Wilna w interesach rodzinnych.[7]

Paszport był pierwotnie jedną z pamiątek po Ludwiku Emichu należącą do zbioru Starożytności. Nie jest jednak wymieniony na liście pamiątek przekazanych Tarczyńskiemu przez Stanisława Emicha. Kilka informacji zawartych w paszporcie nie charakteryzuje w pełni sylwetki jego właściciela, pozwala jednak ustalić datę urodzin (1793) Ludwika Emicha, jego status społeczny i wykonywany zawód.

Potwierdzeniem rosnącej pozycji społecznej Ludwika Emicha był z pewnością portret namalowany przez Aleksandra Kokulara, wybitnego przedstawiciela polskiego klasycyzmu w malarstwie.[8]

Nie jest wykluczone, że Ludwik Emich zawarł znajomość ze znanym malarzem na płaszczyźnie działalności wolnomularskiej.[9]

Wymienione w spisie Tarczyńskiego dokumenty dotyczące Ludwika Emicha podają datę potwierdzającą powstanie dokumentów.

Wydanie świadectwa masońskiego datowane jest na rok 5821, czyli 1821 i przypada na okres wzmożonego rozkwitu sieci lożowej, pozostającego w bezpośrednim związku z postępującym procesem urbanizacji Królestwa i awansu nowych grup społecznych, przede wszystkim byłych wojskowych, kupców, urzędników.[10]

W przypadku rodziny Emichów proces awansu dokonuje się bardzo szybko, już w pierwszym pokoleniu.

Wrastanie w tradycję polską potwierdza także fakt nominacji Ludwika Emicha na członka Gwardii Narodowej, dnia 1 stycznia 1831 r., co oznaczało świadomy wybór i udział w wydarzeniach politycznych najwyższej wagi.

Pozostaje w sferze przypuszczeń, czy wybór loży i uczestnictwo w pracach wolnomularskich było w przypadku Ludwika Emicha kontynuacją rodzinnych tradycji, czy świadomym wyborem i poszukiwaniem własnej drogi w pracach wolnomularskich.

O działalności Ludwika Emicha na polu publicznym wiadomo niewiele ponad to, co wskazują dokumenty dotyczące jego osoby. Znany jest jeszcze jeden dokument urzędowy na nazwisko Ludwika Emicha, pochodzący z 6/18 października 1861 roku.

Jest to rodzaj przepustki (zaświadczenia) wydanej w Mokotowie, na mocy której Ludwikowi Emichowi zezwala się na „wolne udawanie do miasta Warszawy w interesach własnych."[11]

Nie wiadomo, czy przepustka ta to rodzaj stosowanej rutynowej kontroli, czy też przykład specjalnego stosunku do osoby okaziciela. Istotną jest informacja, że Ludwik Emich w wieku 68 lat był świadkiem, a być może uczestnikiem wydarzeń prowadzących do wybuchu powstania.

Brak oparcia w źródłach utrudnia poprawne śledzenie historii rodziny Emichów. Pojawiające się na przestrzeni lat, mające formę epizodycznych wzmianek informacje pozwalają jednak rzucić nieco światła i wskazać na okoliczności kształtowania się dalszych postaw patriotycznych w oparciu o tradycje rodzinne.

W roku 1905 prawnuk Ludwika, Tadeusz Emich (syn Kazimierza) był uczestnikiem strajku szkolnego w Łowiczu, w szkole mieszczącej się w budynku pomisjonarskim, dzisiaj muzeum chroniącym m.in. zbiory Władysława Tarczyńskiego.[12]

Fakt ten pozwala przybliżyć okoliczności, w jakich doszło do znajomości pomiędzy Władysławem Tarczyńskim a Stanisławem Emichem, stryjem (strajkującego w 1905 roku ucznia) Tadeusza. Mieszkający również w odległych ok. 20 km od Łowicza Łyszkowicach – sam należący do Macierzy Szkolnej, z pewnością niejednokrotnie odwiedzał uczącego się w Łowiczu bratanka. Miał niewątpliwie sposobność poznać zbiory Tarczyńskiego i ocenić ich rangę. Wolno zakładać, że w Łowiczu dokonywał się kolejny w rodzinie Emichów etap patriotycznej edukacji i wzrastania w polską tradycję.

Prawdopodobnie bez odpowiedzi pozostaną pytania, jak dalece rozrastająca się rodzina, a właściwie ród Emichów świadomie czerpał z historycznych doświadczeń swych protoplastów.

Dziedziczenie i przechowywanie dokumentów rodzinnych przez okres ponad 100 lat, kiedy to publicznie pokazuje je Stanisław Emich w Muzeum w Łowiczu, zdaje się zaświadczać o świadomych odniesieniach historycznych i budowaniu rodzinnej tradycji.

Ród Emichów wrastał powoli w tradycję polska, podobnie jak wiele innych, które przypadek lub świadomy wybór, związał początkowo zapewne materialnie a później kulturowo z historią innego państwa i narodu.[13]

W dziejach rodu Emichów historyczne związki i doświadczenia mają także wymiar martyrologiczny.

Wiosną 1940 roku Tadeusz Emich (syn Kazimierza i prawnuk Ludwika Emicha, jego żona Helena oraz syn Stefan, zostali rozstrzelani przez hitlerowców w Palmirach, w jednej z planowanych akcji wyniszczenia.

Pozostaje swoistym paradoksem historii, że po ok. 170 latach, od przyjazdu J.B. Emicha z niemieckiego Bensheim do Warszawy, przedstawiciele mrocznej kultury „herrenvolku" nie zauważali kulturowego, narodowego i historycznego pokrewieństwa z idącą na śmierć rodziną Emichów.[14]

Przypisy

[1] Łow. D.G.Z MNW, Kopia nr 14; opatrzona adnotacją: „specyfikację wysłano pocztą 1 maja t.r.

[2] Por. *Ars Regia* 1993, 3/4 s. 167 i n.

[3] Dział Dokumentacji Muzeum; Łow-D-62 MNW, nr 35 i 36 list odręczny Stanisława Emicha z 27 maja 1907 roku oraz z 14 czerwca 1907; Józef Zacharyewicz był dziadkiem po kądzieli Stanisława Emicha, uczestnikiem bitwy pod Grochowem w 1831 r., w stopniu podporucznika.

[4] J.w.Łow.D.62 MNW nr 67 list odręczny z 4 kwietnia 1910 r.

[5] Są to: Dykcjonarz Starożytności z 1779 – *Historia na dwie księgi podzielona* oraz *Nowy Pamiętnik Warszawy 1801–1804*, 1818, brak wszystkich 9 tomów.

[6] L. Hass, *Sekta farmazonii warszawskiej*, Warszawa 1980 s.526, Aneks II, poz. 4.

[7] Archiwum w Łowiczu, APŁ, zbiór Władysława Tarczyńskiego w Łowiczu, sygn. 199.

[8] Portret znajduje się dziś w zbiorach prywatnych.

[9] Aleksander Kokular był odnotowany w spisach członków Loży „Göttin von Eleusis" (r 5819): patrz S. Małachowski-Łempicki, *Wykaz Polskich Lóż Wolnomularskich oraz ich członków w latach 1738–1821*, s. 262, poz. 49, 45.

[10] Patrz lista dokumentów przekazywanych przez S. Emicha, poz. 7. Informacje rodzinne potwierdzają także nadanie herbu; o istnieniu heroldii szlacheckiej w rodzinie, informacje od Marii Emich-Grąbczewskiej; korespondencja autora artykułu.

[11] Archiwum w Łowiczu APŁ, zbiór Władysława Tarczyńskiego w Łowiczu, sygn. 222.

[12] Dane potwierdzone w korespondencji Marii Emich-Grąbczewskiej z autorem artykułu; Jan Wegner, Z dziejów naszej szkoły w Łowiczu, patrz, *Księga Pamiątkowa Koła Wychowanków i Wychowanek Szkół Średnich Ogólnokształcących w Łowiczu*, 1968, s. 13.

[13] Między innymi syn Stanisława Emicha, Władysław Emich był długoletnim pracownikiem i kustoszem Biblioteki Narodowej w Warszawie.

[14] Informacje dotyczące rodziny Emichów, potwierdzenia niektórych faktów oraz informacje dotyczące wydarzeń z roku 1940, zostały dołączone dzięki uprzejmosci p. Marii Emich-Grąbczewskiej i p. Marka Wojtylaka, kierownika Archiwum w Łowiczu.

KRONIKA

BURZA W SKANDYNAWSKIM WOLNOMULARSTWIE (2)

Praca norweskiego teologa Sverre Daga Mogstada zatytułowana *Wolnomularstwo – tajemnice, wspólnota, kształtowanie osobowości*, która z chwilą ukazania się jesienią 1994 r. wywołała ogromne poruszenie w kręgach skandynawskich, a zwłaszcza duńskich masonów[1], okazała się również detonatorem nieco późniejszego skandalu w Szwecji. Mimo, że szwedzkie środowisko wolnomularskie postanowiło nie zajmować stanowiska w sprawie książki Mogstada, zostało w końcu pośrednio zmuszone do reakcji.

Milczenie przerwano po serii skandalizujących artykułów o masonach wydrukowanych w sztokholmskiej popołudniówce „Expressen", gazecie o największym nakładzie w całej Skandynawii. Dziennik rozpoczął ten cykl 12 stycznia 1995 r. całostronicowym tytułem na okładce: „Expressen ujawnia: znani Szwedzi piją krew w tajnym ruchu". W opublikowanych tekstach mowa była o „makabrycznych rytuałach krwi" oraz innych drastycznych obyczajach szwedzkich wolnomularzy. Wbrew zapowiedzi, „rewelacje" gazety nie były rezultatem jakiegoś dziennikarskiego dochodzenia, lecz po prostu zostały przepisane z opracowania Mogstada i odpowiednio podkolorowane. Rytuały należące już do przeszłości lub praktykowane przez inne zakony przypisano współczesnym szwedzkim masonom. W ten sposób obok opisu ceremoniału picia wina zmieszanego z krwią – zarzuconego w Szwecji w połowie XIX wieku – znalazła się lista kilkuset najbardziej znanych spośród 17,3 tysięcy żyjących i działających publicznie szwedzkich braci. Oprócz Wielkiego Mistrza Zakonu Szwedzkich Wolnomularzy, księcia Bertila (stryja panującego króla Szwecji Karola XVI Gustawa – Wysokiego Protektora Zakonu), wymieniono obecnego wiceprzewodniczącego Riksdagu, byłego ministra obrony Andersa Björcka, byłego wiceprzewodniczącego parlamentu Tage Magnussona, emerytowaego arcybiskupa Bertila Werkströma oraz wielu innych polityków i dyplomatów, wysokich oficerów wojska i policji, profesorów, dziennikarzy, biznesmenów, prawników oraz duchownych.

W odpowiedzi zarówno sam zakon jak i kilku ze wskazanych z nazwiska jego członków, w tym emerytowany dziennikarz samego „Expressen" Curt Rådström, zaskarżyło gazetę do ombudsmana do spraw prasowych. Zażalenie złożył także autor książki uważając, że w artykułach opublikowanych w „Expressen" zniekształcono prezentowane przez niego informacje.

Redakcja, nie czekając na orzeczenie, zdecydowała się na podjęcie kroków mających uspokoić wolnomularzy. Najpierw w „Expressen" opublikowano list protestacyjny Rådströma oraz powściągliwe wyrazy ubolewania redaktora naczelnego. Kilka tygodni później wydrukowano całokolumnowy tekst o działalności szwedzkich wolnomularzy, będący przedrukiem broszury informacyjnej zakonu. Wypłacono też na jego rzecz nie ujawnionej wysokości odszkodowanie.

Pociągnięcia te nie miały jednak wpływu na decyzję ombudsmana prasowego, który uznał, iż cykl artykułów „Expressen" w oczywisty sposób naruszył zasady dobrych obyczajów dziennikarskich, zaś późniejsze publikacje nie zawierały jednoznacznego redakcyjnego sprostowania ogłoszonych „rewelacji". Dla naczelnego gazety, byłego wiceministra finansów Olle Wästberga, afera masońska okazała się ostatnim z serii skandali w jaki uwikłał wydawców „Expressen", wielki koncern prasowy rodziny Bonnier. W trybie natychmiastowym został odwołany ze swego stanowiska.

Piotr Cegielski (Sztokholm)

[1] por. Ars. Regia nr 2/1994, str. 169.

WĘGIERSKA RADA NAJWYŻSZA 33° REAKTYWOWANA

W niedzielę 26 lutego 1995 roku w salach recepcyjnych hotelu „Marriott" w Budapeszcie odbyła się uroczystość reaktywowania węgierskiej Rady Najwyższej 33° Rytu Szkockiego Dawnego Uznanego. Historię błękitnego i czerwonego mularstwa na Węgrzech przerwały w 1950 r. komunistyczne represje; odbudowa Wielkiej Symbolicznej Loży Węgier nastąpiła w grudniu 1989 roku[1]. Naturalnym zwieńczeniem zapoczątkowanego u schyłku lat osiemdziesiątych procesu restytucji struktur masonerii regularnej było powołanie Rady Najwyższej, na czele której stanął jako Wielki Komandor, dr Georg Gátai.

Na budapeszteński konwent przybyły delegacje rad najwyższych ze Stanów Zjednoczonych, z Wielkim Komandorem Rady 33° Dystryktu Południowego, Fredem Kleinknechtem, z Portugalii, Niemiec, Austrii, Włoch, Grecji, Czech i Polski. Pięcioosobowej reprezentacji Rady Najwyższej 33° dla Polski przewodniczył jej Wielki Komandor, Jan Wojciech Siciński; obecny był również wielki Namiestnik. Instalację węgierskiej Rady Najwyższej poprzedziły sobotnie prace w trzydziestym drugim stopniu oraz koktail z udziałem pań w siedzibie Wielkiej Symbolicznej Loży Węgier. Piękna

słoneczna pogoda (temperatura w zimowy, lutowy dzień dochodziła do + 18°C) sprawiła miłą niespodziankę wszystkim uczestnikom budapeszteńskiego spotkania.

T.C.

[1] Por. „Ars Regia", nr 2/3/, rok. II: 1993, s. 128–29.

POWOŁANIE WIELKIEJ LOŻY NARODOWEJ ROSJI

Dzień św. Jana Chrzciciela 1995 r. przejdzie do historii jako data ukonstytuowania się w Moskwie regularnej obediencji wolnomularskiej, Wielkiej Loży Narodowej Rosji. Lata dziewięćdziesiąte przyniosły szereg inicjatyw wolnomularskich na terenie Federacji rosyjskiej, między innymi ze strony Wielkiego Wschodu Francji. Powołanie regularnych lóż w stolicy Rosji było rezultatem inicjatywy licznego we Francji Rosyjskiego środowiska emigracyjnego oraz Wielkiej Loży Narodowej Francuskiej (GLNdF). W uroczystościach 24 czerwca wziął udział, obok zwierzchników obediencji paryskiej, Wielki Namiestnik Wielkiej Loży Narodowej Polski, Brat Paul Cierniak (pełniący równocześnie funkcję Wielkiego Mistrza Prowincjonalnego Alzacji i Lotaryngii). Razem z Wielką Lożą Narodową Francuską obediencja polska była pierwszą wielką lożą, która uznała organizację regularnych wolnomularzy Rosji.

J.P.

PIĘĆDZIESIĘCIOLECIE POLSKO-UKRAIŃSKIEJ WSPÓLNOTY WOLNOMULARSKIEJ NA EMIGRACJI W PARYŻU, 18 CZERWCA 1995 r.

W niedzielę, 18 czerwca 1995 r., w paryskim Klubie Weterana przy rue Legendre, spotkali się ukraińscy, polscy i francuscy wolnomularze, aby uczcić pięćdziesięciolecie polsko-ukraińskiego współdziałania na gruncie „sztuki królewskiej". Współpraca wolnomularzy obu zwaśnionych narodów znalazła swój instytucjonalny kształt dzięki reaktywowaniu w 1950 roku przez profesora Jerzego Langroda (1903–1991) paryskiej loży „Copernic" (powołanej wiosną 1940 r.) tuż przed atakiem hitlerowskim na Francję. Jerzy Langrod, wybitny prawnik i niestrudzony animator polskiego wolnomularstwa na obczyźnie, był też historycznie pierwszym budowniczym mostów pomiędzy przedstawicielami narodów słowiańskich, których wojen-

ne losy pozostawiły „na paryskim bruku": Polaków, Ukraińców, Czechów, Serbów. W świątyni loży „Copernic" znalazła schronienie liczna grupa Ukraińców; utworzyli oni później własną placówkę pod nazwą „Vox Ucrainae", ale związki pomiędzy Braćmi pozostały żywe do dnia dzisiejszego. Niemal na każdym swym posiedzeniu „Copernic" gości kogoś z loży ukraińskiej.

Na uroczystym bankiecie zorganizowanym przez warsztaty obu lóż, polskiej i ukraińskiej, gośćmi honorowymi byli: córka prof. Langroda, pani Micheline Agieros-Langrod, Yaroslaw Musianowycz i Liubomir Huzar z „Vox Ucrainae" oraz profesor Janusz Maciejewski, Wielki Mistrz Wielkiej Loży Narodowej Polski. Przybyła również grupa wolnomularzy Polaków z kraju ojczystego, z Austrii, Belgii i Luksemburga.

T.C.

PAMIĘCI JANA JÓZEFA LIPSKIEGO (1926–1991)

Sympozjum poświęcone Janowi Józefowi Lipskiemu i rozlicznym obszarom jego działalności zorganizowało 10 grudnia 1994 roku w Sali Lustrzanej Pałacu Staszica w Warszawie Towarzystwo Demokratyczno-Społeczne, przy wsparciu finansowym Fundacji Stefana Batorego. Obradom przewodniczyła profesor Mirosława Puchalska, dyskusję prowadzili Zbigniew Bujak oraz profesor Władysław Kunicki-Goldfinger, moderatorem naukowym całego przedsięwzięcia był Andrzej Friszke. Spośród kilku referatów i kilkunastu wypowiedzi wspomnieniowych wymienić należy Romana Lotha *Wspomnienie o historyku literatury*, Andrzeja Friszkego *Jan Józef Lipski – sylwetka opozycjonisty* oraz Marii Brelnickiej-Hirnowej *Pod prąd. Socjalizm Jana Józefa Lipskiego*. O Lipskim wolnomularzu mówił profesor Janusz Maciejewski.

J.M.

ALFRED MAURICE FFOULKES (1918–1993)*

W dniu 16 marca 1995 roku w kościele Karmelitów Bosych w Poznaniu odbyła się msza święta w intencji zmarłego Alfreda Maurice'a Ffoulkesa, w drugą rocznicę śmierci.

Brat Alfred był Anglikiem, synem angielskiego adepta „sztuki królewskiej". Z zawodu i wykształcenia inżynier-konstruktor, pracował w czasie II wojny światowej w Londyńskim Biurze Projektów Hawkins Aircraft Ltd. Po wojnie został zaangażowany przez Anglo-American Company w Republice Południowej Afryki w kopalni miedzi, w której to jako



inżynier-konstruktor pracował trzydzieści lat. Krótko po otrzymaniu tego angażu został inicjowany w regularnej loży rytu angielskiego w Johannesburgu. Przeniesiony służbowo do Północnej Rodezji, późniejszej Zambii, spotkał tam Polkę, Teresę Sękowską, z którą ożenił się kilka lat później w Londynie. W 1983 roku otrzymał prawo stałego pobytu w Polsce i wraz z żoną przeniósł się z Londynu do Poznania. W czasie stanu wojennego działał w stolicy Wielkiej Brytanii, organizując pomoc medyczną dla Polski.

W Polsce Ffoulkes jako dyplomowany nauczyciel języka angielskiego udzielał początkowo lekcji prywatnych; po przeniesieniu się do rezydencji rodzinnej w Przeźmierowie koło Poznania otworzył wraz z żoną Prywatną Szkołę Języka Angielskiego. Pracował prawie do końca, zachowując sprawność intelektualną. Odszedł do Wiecznego Wschodu w wieku lat 75.

Metodyczny, rzeczowy, jako urodzony pod znakiem Lwa odznaczał się wyjątkowo silną wolą i wielkopańskim gestem. Nie miał w sobie nic z zimnego Anglosasa; uczuciowy i uczynny do przesady miał z Anglika tylko dobre maniery.

Alfred Maurice Ffoulkes był wyznania anglikańskiego, ale zafascynowany obrzędami religii katolickiej, pragnął zostać pochowany w grobowcu rodzinnym Sękowskich na Cmentarzu Rakowickim w Krakowie. Pogrzeb odbył się zgodnie z Jego wolą – w dniu 27 marca 1993 roku.

Teresa Sękowska-Ffoulkes

* Wspomnienie o brytyjskim wolnomularzu regularnym zamieszkałym w Polsce, napisane przez Wdowę po Nim, Teresę Sękowską-Ffoulkes, zamieszczamy ze skrótami. Niestety, niewiele wiemy o jego działalności na polu „sztuki królewskiej". Pewne jest, że swym życiem dowiódł, jak bardzo bliskie były mu ideały braterstwa, tolerancji i pracy dla innych ludzi.

DZIEŃ ŚW. JANA CHRZCICIELA (24 CZERWCA) 1995 ROKU W LOŻACH WLNP

Zgodnie z sięgającą XVIII stulecia tradycją loże obediencji polskiej świętowały dzień swego czerwcowego patrona, św. Jana Chrzciciela. Wspólne posiedzenie trzech warszawskich warsztatów, Loży-Matki „Kopernik", Loży nr 2 „Walerian Łukasiński", Loży nr 4 „La France", z udziałem delegata krakowskiego „Przesądu Zwyciężonego" odbyło się pod Warszawą, na Wschodzie Konstancina i zakończyło – pomimo nie najlepszej pogody – piknikiem z udziałem żon i dzieci Braci. Pracom połączonych lóż stołecznych przewodniczył Wielki Mistrz WLNP, profesor Janusz Maciejewski. Siedemdziesiąty piąty rok od swego powołania we wrześniu 1920 roku Wielka Loża Narodowa Polski kończy podjęciem prac nad swoją nową *Konstytucją* (WLNP pracowała dotychczas w oparciu o *Konstytucję* z 1931 roku oraz Statut z 1993 roku) oraz instalacją świątyni w nowej siedzibie warszawskiej. Rocznicowe spotkania oraz dyskusję na temat perspektyw „sztuki królewskiej" w Europie Środkowo-Wschodniej – z udziałem gości zagranicznych – zaplanowane zostały na 28–30 października 1995 r. w Krakowie, Warszawie i Ciążeniu nad Wartą.

T.C.

RECENZJE, NOTY, ZAPISKI

Robert T u r c a n, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, Les Belles Lettres 1992 (wydanie 2), s. 372, indeksy, ilustracje, ISBN 2-251-38001-9

Co najmniej od czasów Platona (por. *Timaios*, 22 B), jeśli nie już Herodota, widoczna jest fascynacja niektórych wybitnych przedstawicieli kultury klasycznej myślą, dorobkiem kulturalnym i wierzeniami Wschodu. Ślady przenikania religii wschodnich do kulturalnych Aten okresu klasycznego znajdą się już w V w. p.n.e., kiedy to kobiety ateńskie w dziwacznym obrzędzie na dachach domów czciły Adonisa. Rzecz zadziwiająca, że zarazem wzrastała niechęć do ludów Wschodu, kulminująca w poglądach politycznych Arystotelesa, widzącego we wschodnich barbarzyńcach niewolników z natury, czy w planach Izokratesa nawołującego do podboju Azji Mniejszej. Mniej więcej w tym samym czasie rozwijały się w Atenach misteria frygijskiego Sabazjosa, utożsamianego zresztą z Dionizosem, a w Pireusie organizowały się pierwsze grupki wyznawców wschodnich religii. Nie trzeba dodawać, że najrozmaitsze wpływy wschodnie w religii greckiej występowały już znacznie wcześniej, ale elementy orientalne w wierzeniach okresu archaicznego ulegały szybciej hellenizacji czy wręcz asymilacji. W IV w. p.n.e. pojawiają się jednak w świecie greckim kulty wschodnie w czystej postaci. Wtedy właśnie powstał *thiasos* Izydy w ateńskim Pireusie.

Kilkaset lat po Platonie Orygenes (*Przeciw Celsusowi* I 25), natrząsając się z naiwnych wierzeń pogańskich, krytykuje szczególnie synkretyczne spekulacje różnych filozofów i mistagogów późnego Antyku. W szczególności pragnie wykazać niekonsekwencje i niespójności takich nauk, w których zaciera się obraz tradycyjny dawnych bóstw pogańskich. Krytykuje więc tych, którzy potrafią „nadać komuś imię Zeusa, a równocześnie głosić, że nie jest on synem Kronosa i Rei". Wyraźnie odgranicza Orygenes takich pogan od tych wszystkich, „którzy w oparciu o tajemniczą naukę nazywają Boga Sabaoth, Adonai albo nadają mu jakieś inne imię". Wtóruje Orygenesowi Klemens Aleksandryjski (zresztą przecież jego nauczyciel) powiadając, że „ludzie zgodnie przyznają większą skuteczność modlitwom wypowiadanym w mowie barbarzyńskiej" (*Kobierce*, I 143,6). Przez „mowę barbarzyńską" Klemens rozumie języki Wschodu i w tym miejscu myśli o wschodnich kultach i wierzeniach.

Obaj, tak Klemens, jak i Orygenes, poświadczają więc zgodnie ogromną popularność wierzeń wschodnich w III wieku n.e. i to chyba na terenie całego Cesarstwa, a nie tylko Aleksandrii, którą znali najlepiej. Autorzy niewiele wcześniejsi lub im niemal współcześni (Lukian, Apulejusz, Filostratos) dostarczyć by mogli jeszcze celniejszych przykładów tego stanu rzeczy.

Pasjonującym zjawiskiem w okresie Cesarstwa było właśnie trwanie tradycyjnych kultów rzymskich (ze świątynią Jowisza na Kapitolu, posągiem Victorii w senacie i obowiązkową czcią dla bogini Romy w prowincjach) i pozornie niezmienionych obrzędów greckich (z misteriami w Eleuzis, ofiarami w Olimpii czy Panatenajami w Atenach) obok niesłychanie ekspansywnych wierzeń wschodnich, które z Egiptu, Mezopotamii i Syrii przedostały się nie tylko do Miasta, lecz na tereny Galii, Germanii czy nawet Brytanii. Sądząc choćby z Lukiana, przedstawiciele i misjonarze tych kultów spotykali się z różnym przyjęciem, a jednak zawsze mogli liczyć na zwolenników.

Problematyka kultów wschodnich w okresie Cesarstwa cieszy się od lat niesłabnącym zainteresowaniem badaczy. Jest to przecież fragment wielkiego zagadnienia badawczego, jakim jest kwestia współżycia na olbrzymim terenie Imperium różnych kultur, różnych ludów, różnych języków.

Historia kultów wschodnich na obszarze Cesarstwa Rzymskiego to temat badawczy bardzo trudny i skomplikowany. Badacz musi zapanować nad zróżnicowanym i dość, jak na warunki pracy historyka starożytności, obfitym materiałem źródłowym pochodzącym z kilku stuleci. Najważniejsze dane przynosi archeologia (całość ikonografii, szczątki ołtarzy i miejsc kultu), drugą co do ważności kategorię źródeł stanowią inskrypcje. Trzeba więc być archeologiem i epigrafikiem, znać dobrze także teksty literackie i papirusowe, nie zapominać przy tym o monetach, a nadto łączyć kompetencje historyka i religioznawcy obeznanego dobrze praktycznie z całością problematyki historii społecznej olbrzymiego obszaru Imperium. Zadanie właściwie niewykonalne, a dodatkowych trudności przysparza fakt bardzo nieprecyzyjnego i niejasnego rozumienia i używania w całej niemal nowożytnej literaturze naukowej pojęcia „kulty wschodnie". Rzecz nie tylko w tym, że mitraizm miał bardzo mało wspólnego z wiarą w Hermesa Trzykroć Wielkiego (*Trismegistos*). Istotniejszy jest fakt, że w germańskich mitreach spotykamy z całą pewnością zupełnie innych ludzi niż w środowisku gnostyków egipskich, w którym powstał i rozwijał się hermetyzm. Wbrew temu, co wydawało się kiedyś uczonym poprzednich generacji, wierzenia wschodnie nie miały ani wspólnych korzeni, ani tych samych wyznawców.

Nic więc dziwnego, że mimo ogromu studiów szczegółowych ujęciem syntetycznym pozostawało do niedawna ciągle dzieło wybitnego uczonego belgijskiego, Franza Cumonta (*Les religions orientales dans le paganisme romain*. Paris 1929), tłumaczone także na angielski i niemiecki. Trzeba też zaznaczyć, że właśnie ta niezwykła, znakomita i ciągle czytana książka utrudniała sytuację badaczom następnych pokoleń. Osiągnięcie wyznaczone-

go przez nią poziomu i potraktowanie tematu z równą co Cumont przenikliwością, erudycją i kompetencją, wydawało się niemożliwe. Nowsze ujęcie dał także Martin P. Nilsson (*Geschichte der griechischen Religion. 2.Band: Die hellenistische und römische Zeit*. München 1961, szczególnie s. 486–701).

A jednak ostatnio dawał się we znaki brak nowego ujęcia syntetycznego problematyki. Luki tej nie zapełniały studia i rozprawy czy krytyczne przeglądy literatury publikowane w odpowiednich tomach *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Badacz religijności Cesarstwa miał do dyspozycji także często znakomite prace ze znanej serii *Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain*, ale te pozycje w żaden sposób nie mogły zapewnić szybkiej orientacji w całości problematyki, zwłaszcza specjalistom innych zagadnień.

Nie tak jednak stan badań i obfitość studiów szczegółowych, co zmiana w zakresie dokumentacji źródłowej powodowała konieczność nowego ujęcia ogólnego. Od czasów Cumonta sytuacja źródłowa uległa zasadniczej przemianie. Pojawiły się teksty i dane archeologiczne, których badacze pokolenia Cumonta nie mogli się nawet spodziewać. W pierwszym rzędzie myślę tu o rewelacyjnych tekstach z Nag Hammadi, które, acz przynależne do środowiska gnostyków chrześcijańskich, rzuciły nowe światło na zagadnienie gnozy pogańskiej i hermetyzmu egipskiego. Równie ważne były wszystkie teksty papirusowe i epigraficzne związane z tematem, a w tym zwłaszcza inskrypcje z prowincji zachodnich i naddunajskich. Prace archeologiczne pozwoliły lepiej poznać *mitrea* w prowincjach zachodnich, z kolei nowe metody lektury tekstów przyczyniły się do innej oceny i innej analizy autorów dobrze już wcześniej znanych, jak choćby Nonnos, czy do nowej interpretacji pozornie banalnych mitów, jak historia Adonisa czy opowieść o Wielkiej Macierzy i Attysie.

Robert Turcan, autor omawianej tu książki, jest badaczem odpowiednim jak nikt inny do napisania nowej syntezy, przystępnej i popularnej, która mogłaby zastąpić dzieło Cumonta. Problematyką wierzeń greckich i wschodnich w okresie Cesarstwa zajmuje się od początków swej drogi badawczej, czyli od mniej więcej trzydziestu lat. Wyszedł od studiów archeologicznych, dając w 1966 roku monografię dziś uznawaną już za klasyczną, a jednocześnie ciągle nie zastąpioną (*Les sarcophages romains à représentations dionysiaques*). Dowodem jego umiejętności jako historyka religii była zaś książka opublikowana we wspomnianej już wyżej serii EPRO (*Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*. Leyde 1975). Potem okazał się również kompetentnym filologiem jako wydawca Firmikusa Materna w prestiżowej serii wydawnictwa *Belles Lettres* (1982), ostatnio wrócił do zagadnień ikonografii i historii sztuki, a w 1989 roku ukazało się pierwsze wydanie recenzowanej tu książki. Drugie jest poprawione i znacznie rozszerzone.

Stwierdzić należy, że książka Turcana jest rzeczywiście pozycją *up to date*, tak gdy idzie o nowszą literaturę, jak i znajomość nowo poznanych źródeł. Najlepszym tego świadectwem jest potraktowanie spraw gnozy, nauk

tajemnych i hermetyzmu (s. 256–287). Imponuje przy tym swoboda, z jaką porusza się autor tak na obszarze epigrafiki i papirologii, jak i sztuki antycznej czy literatury. Mimo to, nie można się czasem oprzeć wrażeniu, że mamy do czynienia z pozycją w istocie bardzo tradycyjną.

Każdy czytelnik prac Cumonta (może jeszcze w większym stopniu *Lux perpetua* niż *Les religions orientales*) pamięta dobrze, jak fascynujący obraz wyznawców dawał ten uczony przy analizie poszczególnych kultów i idei religijnych. Podobnie w wypadku głośnej książki Doddsa (*Pagan and Christian in an Age of Anxiety*. Cambridge 1965) spotykał się czytelnik przede wszystkim z analizą przemian religijności w końcowym okresie Antyku. Zupełnie inaczej postępuje Turcan.

O koncepcji autora świadczy najlepiej układ książki. Inaczej niż nawet u Nilssona, odpowiada on ściśle poszczególnym badanym kultom, a nie odzwierciedla wielkich procesów religijnych (synkretyzm, gnoza pogańska, teurgie, wszelkiego rodzaju misteria i mistagogowie). Już ze spisu treści widać wyraźnie, że zdaniem autora, wyznawcy Izydy stanowili inną grupę niż czciciele Attysa. Zapewne Turcan ma rację, obalając mit pogańskiego kościoła wschodniego i konsekwentnie wskazując, że mitraizm był religią maluczkich a elity intelektualne, jeśli się nim nawet interesowały, to rozumiały go zupełnie inaczej niż rzymscy legioniści nad Renem czy Dunajem. To zresztą następny wątek książki – wskazywanie na środowiska raczej odległe od spekulacji filozoficznych jako na naturalną glebę wyznawców wschodnich bogów. Powtarza tu Turcan (czasem całkiem świadomie) argumenty rzymskich senatorów, intelektualistów i pisarzy późnej republiki a nawet już początków epoki Cesarstwa. Pogardzali oni wschodnimi wierzeniami, w których widzieli obce, wrogie Rzymowi prądy. *Superstitio externa* była Rzymianom niemiła głównie dlatego, że zawierała w sobie elementy odmienne, inne niż te, do których byli przyzwyczajeni. Ale miejscami Turcan zwraca uwagę na docieranie wschodnich obrzędów do najwyższych warstw społeczeństwa, a nawet na pewną ich popularność wśród niektórych intelektualistów. Niestety, nie zajął się bliżej pasjonującym zagadnieniem związków neoplatonizmu i późnego orfizmu z prądami pogańskiej gnozy i hermetyzmu. Nawet sprawa przenikania dualizmu perskiego (czy raczej – irańskiego) do nauk późnych orfików nie znalazła się w polu jego zainteresowań. Zapewne zresztą dlatego, że w tytule książki wyraźnie jest mowa o „kultach", a nie o wierzeniach czy ideach religijnych. Ale trudno wyczerpująco przedstawić kult Aiona bez próby wyjaśnienia treści religijnych i filozoficznych wiążących się z tym dziwnym bóstwem.

Pewne ograniczenia narzuca już, być może, wymóg wydawnictwa. Otóż książka ukazała się w dość popularnej serii wydawanej przez *Belles Lettres* od kilku lat, w dziale *Histoire*. Serial stanowi zaś propozycję lektur dla studentów, czasem monografii wprowadzających początkujących specjalistów czy przedstawicieli innych dziedzin w arkana nauki w danym zakresie,

z założenia więc są to pozycje popularne, choć pisane z zachowaniem rygorów metody i z prezentacją warsztatu. W takich książkach z natury niejako brak jest wielkich problemów. Inna sprawa, że w humanistyce dzisiejszej, inaczej zupełnie niż w czasach Cumonta, Nilssona czy jeszcze nawet Doddsa, podejmowanie wielkich pytań i udzielanie na nich śmiałych odpowiedzi staje się niemodne. Z punktu widzenia wymogów warsztatu książka Turcana odpowiada wszelkim kryteriom i broni się doskonale. Wszystkie sądy autora są wyważone, udokumentowane i przedstawione czytelnikowi do weryfikacji.

Trzeba więc stwierdzić, że Robert Turcan napisał książkę pożyteczną. Należałoby sobie życzyć, by stała się ona lekturą studentów, na pewno też wiele z niej skorzystają przedstawiciele innych dyscyplin, nie tylko badań starożytnych. Ale z pokorą trzeba stwierdzić, że wielkie dzieło Franza Cumonta pozostanie niedoścignione.

Włodzimierz Lengauer

Włodzimierz L e n g a u e r, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa PWN 1994, s. 216 + ilustracje i indeksy, ISBN 83-01-11290-5

Od razu trzeba powiedzieć, że jest to książka piękna i w swej treści i w swej formie. O treści będzie mowa dalej, tu warto podkreślić klarowny sposób wykładu i bardzo dobrą polszczyznę bez kolokwializmów i niepotrzebnego wprowadzania obcych terminów zamiast polskich.

Jest to też książka interesująca, widać że powstała z pasji badawczej i tworzona była z autentycznej potrzeby sformułowania własnych poglądów, a więc pisana była z przyjemnością.

Wstęp (ss. 5–10) można by określić jako autorecenzję autora. Znajdujemy w nim wytłumaczenie terminu religijność, więc zarazem istoty treści książki. Autor nie zajmuje się bowiem historią religii greckiej, opisem kultów i charakteru poszczególnych bogów, lecz przeżyciem religijnym Greków okresu klasycznego (V–IV w. p.n.e.). Podejmuje zatem niezmiernie trudne wobec stanu źródeł zadanie – dotarcie do tego, czym dla przeciętnego Greka była religia, w co wierzył i jakie jego wiara miała dla niego znaczenie. I tu jest istotne *novum* omawianej pracy – próba całościowego ujęcia stosunku Greka V–IV w. p.n.e. do wierzeń religijnych, charakterystyki jego przeżycia religijnego. Autor jest świadomy trudności tego zadania. Szary człowiek antycznej Grecji nie zostawił archiwaliów, z których moglibyśmy bezpośrednio odtworzyć jego myśli i przeżycia (np. listów czy pamiętników), a te materiały, które może zostawił (np. testamenty) do naszych czasów się nie zachowały. Trzeba więc dotrzeć do jego postaw pośrednio i w rozwinięciu swoich tez w kolejnych rozdziałach autor skrzętnie charakteryzuje swoją bazę źródłową i mimo ograniczonych przypisów także rozległą literaturę.

Rozdział I *Mit, obrzęd, religia* (ss. 11–43) w połowie poświęcony jest wyjaśnieniu pojęcia mit (grecki termin *mythos*) i klasyfikacji opowieści zwanych mitami według ich treści i funkcji. Autorowi udało się na kilkunastu zaledwie stronach nie tylko zanalizować różne pojęcia mitu w starożytności, ale i przedstawić najważniejsze ujęcia tej kwestii w bogatej literaturze przedmiotu. Uwzględnia tutaj autor nie tylko prace związane z religią grecką (Gruppe, Nilsson), ale i obszerną literaturę porównawczą od Frazera i Malinowskiego poprzez Jane Harrison do Kirka i Lévi-Straussa. Te rozważania pomagają autorowi sformułować pogląd na stosunek mitu do obrzędu i jego związek z religią, kwestie ogromnej wagi dla dalszych rozważań, ponieważ właśnie mity bywają traktowane jako źródła do poznania religii greckiej.

I właśnie w ostatniej części tego rozdziału zajmuje się autor powiązaniem opowieści mitycznych z religią grecką. Przyjmując pogląd Kirka, że jedyną ogólną cechą mitu we wszystkich kulturach jest fakt, „że są to (lub były) opowieści ustne, nigdy ostatecznie nie ujęte w sztywny kanon, zawsze wzbogacane, zmieniane i pełniące różne funkcje" (s. 30) stawia autor pytanie, czy Grek V w. wierzył dosłownie w opowieści mityczne o naturze bogów i ich wzajemnych stosunkach – kłótniach, intrygach, zdradach. W bardzo pięknie przeprowadzonym wywodzie, opartym na tekstach Herodota, Platona, a szczególnie na analizie procesu oskarżonego o bezbożność Sokratesa, autor określa różnicę między zasadami religii greckiej, a innych religii opartych na objawieniu. Grek V–IV w. nie musiał deklarować wiary w przekazane w mitach treści religii greckiej, miarą jego pobożności był udział w ofiarach i obrzędach jego *polis, demu*, czy *fratrii*, akcentowaniu religijnych zwyczajów wspólnoty obywateli. Nie była to jednak, według autora, tylko formalność – spełnianie obowiązków wobec bogów (*therapeia*), to była jedyna możliwa forma obcowania z bogami, którzy stoją na straży porządku świata.

Ostatnie strony tego rozdziału poświęcone są wierzeniom i praktykom religijnym poza religią polis (*misteria*) i ich wzajemnemu stosunkowi.

Rozdział II *Wiedza o bogach, greckie koncepcje teologii* (ss. 44–74) i III *Ofiara, kult, święto* (ss. 78–111) nie stanowią bynajmniej opisu tradycyjnych form kultu i obrzędów, choć autor musiał wprowadzić pewne ich elementy niezbędne dla jego wywodów. Subtelna analiza niektórych tekstów Platona (*Eutyfron, Państwo*, II Księga) i Arystotelesa doprowadza autora do wniosku, że poza przekazanymi przez poetów mitami Grecy omawianego okresu mieli dostęp do literatury dotyczącej istoty bogów, literatury, którą można nazwać teologiczną, a której tylko ślady pozostały w źródłach. Sięga tu autor do wiadomości o takich postaciach, jak Orfeusz, czy Muzajos, czy wreszcie o żyjącym w czasach Pizystratydów Onomakritesie, który miał przepowiednie Muzajosa uporządkować. Skrzętnie analizowane są także wzmianki o niezwykłych postaciach wieszczów i mędrców mających kontakt bezpośrednio z drugim światem i dzielących się swoją wiedzą z wtajemniczonymi w różnego rodzaju kulty misteryjne, ale także z szerszymi kręgami umieją-

cych czytać ludźmi przez teksty modlitw, wskazówek, itp. Powstaje tu przekonywający obraz takiej literatury, syntetyczne zestawienie tej problematyki stanowi drugie nowatorskie osiągnięcie omawianej książki. Przekonywująco wykazuje autor powiązanie tej literatury „teologicznej" z wyjaśnieniem tajemnic kultów misteryjnych, z orfizmem, z pitagoreizmem. Właśnie w tym rozdziale ujawnia się znakomita metoda badawcza autora, który do swoich hipotez i wniosków dochodzi konsekwentną analizą śladowych poświadczeń dawnych tradycji w literaturze V i IV wieku, w komentarzach i scholiach. Kreśli zaś drogi swego rozumownia w stałym oparciu na źródłach tak, że nawet czytelnik – niespecjalista przy pewnym wysiłku może je sprawdzić.

Nie mniej bogaty w swej treści jest rozdział trzeci rozpatrujący znaczenie składania ofiary i jej powiązanie z występującym po tym świętem. I tutaj autor nie zadawala się opisem form kultu, lecz sięga do ich znaczenia dla Greka V w. Ofiara to w pojęciu Greków środek komunikacji między światem bogów, a światem ludzi. Najczęściej szło o ofiarę krwawą. Zabijano zwierzę ofiarne, dzielono jego mięso i spalano część na ołtarzu (zwykle kości obłożone tłuszczem) a resztę mięsa pieczono lub gotowano i zjadano. Następowała więc świąteczna uczta, rzadka nieraz okazja zjedzenia mięsa. Podkreśla autor w dalszych rozważaniach, że była to forma życia zbiorowego obywateli, członkowie, czy to społeczności lokalnej, czy to całej polis wspólnie składali ofiarę – co było dla nich przeżyciem religijnym, wspólnie potem ucztowali i świętowali.

I tu dochodzimy do następnej, mocno podkreślanej, przyjętej zresztą w nauce tezy, że tego typu obrzędy kultowe (*therapeia theon*) stanowiły element oficjalnego życia polis. Dla wywodów autora jest to stwierdzenie ważne, ponieważ znaczna część jego książki poświęcona jest przeżyciom religijnym nie związanym z oficjalną religią polis.

Autora interesuje geneza krwawej ofiary ze zwierzęcia i stara się ją przedstawić na podstawie analizy obrzędu ofiarnego i materiału porównawczego. Trudno krótko zreferować bogactwo problemów zawartych w tym rozdziale. Autor sięga i do dawnej XIX-wiecznej literatury przedmiotu, której tezy utrwaliły się w poglądach częściowo je przejmujących w klasycznej pracy M. Nilssona, i do dzieł współczesnych religioznawców Burkerta i Meuli. Jest więc i omówienie zjawiska tak zwanego totemizmu, i wynajdowanie pewnych związków bóstw ze zwierzęciem w religii greckiej, a zarazem podkreślenie specyficznego charakteru wierzeń greckich i ich społecznych ram. Dowiadujemy się o odmienności ofiar składanych bogom chtonicznym – w całości bez części dla ludzi, więc nie połączonych z ucztą i radosnym świętem. Zwraca też uwagę autor na występujący przy krwawych ofiarach strach przed zabójstwem i poczucie winy – stąd przed ofiarą wymagany znak zgody ofiarowywanego zwierzęcia. Stąd ścisły opis kolejności działań przy ofierze. Wszystkie te subtelne rozważania służą dochodzeniu do genezy krwawych ofiar w bardzo odległych czasach. Ostatnia bardzo

interesująca partia tego rozdziału dotyczy ofiar w formie rozrywania żywego zwierzęcia, a także śladów ofiar ludzkich. Nie ma pewnych dowodów występowania ofiar z ludzi w kulcie greckim okresu klasycznego, jak pisze autor (s. 108), ale słusznie zwraca uwagę, że takie ofiary są elementem świadomości religijnej Greka tego okresu. Są jednak w przeciwieństwie do ofiar normalnych dla bogów olimpijskich czymś niezwykłym, niezgodnym z kulturalną religią polis, są jakby chwilowym powrotem do stanu dzikości.

I wreszcie zwraca uwagę autor na połączenie z radosnym świętem uroczystej oprawy – z procesją, ale i towarzyszącym jej tańcem, muzyką i śpiewem, a więc grecką choreią, bez której nie ma żadnego wielkiego święta polis.

Rozdział IV *Pobożność grecka* (ss. 112–143) i V *Świat ludzi, świat bogów* (ss. 144–180) stanowią kwintesencję rozważań autora, rozwijając i uzupełniając prezentowane w rozdziale II i III tezy.

Podobnie jak w rozdziale II (Wiedza o bogach) przeprowadza tutaj autor analizę oskarżeń o bezbożność Nikomachosa w r. 399 (mowa Lizjasza przeciwko Nikomachosowi) i wspomnianego już w rozdziale II procesu Sokratesa (Platon, Eutyfron, Obrona Sokratesa). Jak w całości tej pracy, autor stara się ustalić, co sami Grecy rozumieli przez pobożność (*eusebeia*) i bezbożność (*asebeia*). Obok wspomnianych już tekstów służą mu do tego m.in. prawo sakralne z Kyreny (z IV w.p.n.e.), pisma Teofrasta i oczywiście Homer. Książka W. Lengauera stanowi tak skondensowany wykład, że nie sposób go streścić, trzeba by prawie wszystko przepisać. Ograniczę się więc do podania tu najważniejszych wniosków autora. Jak to już wynikało z poprzednich rozdziałów, dla Ateńczyków tego okresu istota pobożności to obchodzenie świąt i składanie ofiar zgodne z tradycją i opartymi na niej prawami. Te prawa, jak i wszystkie inne ustawy obowiązujące w polis były ustalane poprzez uchwały zgromadzenia ludowego i nadzorowane przez urzędników państwa. Wśród zachowanych inskrypcyjnie z wielu miast takich *leges sacrae*, prawa Kyreny są szczególnie interesujące, ponieważ zapewne przepisy w nich zawarte pochodzą jeszcze z okresu archaicznego, a dotyczą stanu czystości rytualnej pozwalającej na kontakt z bóstwem (modlitwa, ofiara, wejście do świętego) i tego, co powoduje nieczystość. Przy czym zmazą taką może być i występek, i zbrukanie wynikające z przyczyn naturalnych i fizycznych. Występuje tu jedność duszy i ciała. Jeszcze raz podkreśla autor, że nie jest to formalizm, że idzie tu o wydzielenie sfery świętej (*sacrum*) od *profanum*. Nie wolno zbezcześcić sfery świętej, bo może to być groźne dla winowajcy i jego społeczności.

Autor nie neguje zresztą, i słusznie, istnienia także i czysto formalnego podejścia do tych zagadnień. Zwraca uwagę na występowanie oskarżeń o bezbożność wobec przeciwników politycznych w okresie wzmożonych walk politycznych (casus Anaksaragosa, przyjaciela Peryklesa). Przytacza też passus z cytowanych wyżej praw Kyreny, który dopuszcza użycia drewna rosnącego w świętym okręgu bóstwa dla celów nieczystych „jeżeli zapłacisz bogu cenę". Analizując jednak całość świadectw i opisów niektórych świąt

ateńskich w V i IV w., dochodzi autor do słusznego wniosku, że dla wielu Greków przestrzeganie obowiązków kultowych było wyrazem szacunku dla bogów olimpijskich utrzymujących ład i sprawiedliwość w świecie.

Ostatnie strony tego rozdziału zajmują się niektórymi obrzędami związanymi z bogami chtonicznymi oraz śladami wierzeń i praktyk magicznych. Zdaniem autora i jedne i drugie wchodziły w skład religii polis, i „pobożność grecka to w równym stopniu poszanowanie bogów, jak i strach przed ziemnymi siłami zła. I bogowie, i te demoniczne siły należą bowiem do porządku świata". Kończy autor wyrażeniem przekonania, że pobożność grecka łączyła się też z moralnością – z ideą dobra i sprawiedliwością. I w tym twierdzeniu nie podzielanym przez wielu badaczy autor ma chyba rację.

Wywody rozdziału V na temat stosunku wzajemnego świata ludzi i świata bogów uzupełniają dotychczasowe rozważania na temat granicy między tym co boskie, a tym co ludzkie. Zaczyna autor od interpretacji poglądu Pindara (Oda Nemejska VI) o wspólnym pochodzeniu ludzi i bogów, poglądu wyrażonego wcześniej w *Pracach i dniach* Hezjoda. I w tym poemacie, i w *Theogonii* Hezjod stara się wyjaśnić los ludzki. Autor analizuje na kartach swojej książki zarówno przekazany przez Hezjoda mit o pięciu pokoleniach, jak i mity o Ptolemeuszu i Pandorze. Analizuje także i inne kosmogonie stworzone przez Greków, sporo miejsca i tutaj poświęcając doktrynie orfickiej, którą obszerniej omówił w II rozdziale.

Istniało więc w wierzeniach Greków przekonanie o wspólnym pochodzeniu ludzi i bogów, a jednocześnie wiara w istnienie nieprzekraczalnej granicy między ich światami – według mitu o Prometeuszu od czasu jego podstępów. Obok omawianego w poprzednim rozdziale przekonania o bogach jako strażnikach porządku świata i sprawiedliwości, występują też tutaj bogowie jako dalekie i obojętne na los ludzki istoty, choć czasem decydują o losach poszczególnych ludzi, których otaczają sympatią lub niechęcią. Autor podkreśla (s. 169), że nigdzie nie spotykamy śladów miłości bóstwa do ludzi, ani człowieka dla bóstw. „Świat jest wyraźnie podzielony i zhierarchizowany. Z jednej strony zimni, potężni bogowie nie mający nic wspólnego ze słabym rodzajem śmiertelnych, z drugiej – nieszczęśliwe istoty ludzkie, niezdolne nigdy osiągnąć stanu podobnego do boskiego". Szczęśliwi i nieśmiertelni bogowie, cierpienie i krótkie trwanie po stronie ludzi.

Śledzi dalej autor, czy w wierzeniach Greków nie ma możliwości przekroczenia tej granicy. To go prowadzi do kwestii herosów, mających niejako status pośredni między światem ludzkim i boskim. Jest to kwestia niezmiernie dyskutowana, autor słusznie skupia tu uwagę nie na sprawie mitycznych, odległych czasowo herosów, lecz na pojawieniu się od VIII w. i później jednostek, które za szczególne zasługi, czy piękną śmierć zostają uznane za herosów i otoczone kultem. Uznaje autor, że nieraz wchodziły tu w grę względy społeczno-polityczne, ale odnajduje także i wierzenia religijne w możliwość przekroczenia granicy świata boskiego. Nawiązuje tu do

Komeński, Jan Heweliusz, Jan Herburt, Marcin Opitz. Pomimo, że mistrz Andrzej sprawował wysokie godności w swoim cechu, władze miejskie Gdańska nie darzyły go zaufaniem aż do roku 1625, w którym uzyskał opiekę króla Polski Zygmunta III. Konserwatywna Rada Miejska musiała obawiać się radykalnego programu religijno-politycznego, który propagowały druki z oficyny Andrzeja Hunefelda. Mistrz Andrzej współpracował ze zborami kalwińskimi oraz zborami braci czeskich z Wielkopolski, Małopolski oraz Litwy. W Zbiorze Rękopisów MM Archiwum Państwowego w Gdańsku, w papierach omawianego drukarza zachował się tajemniczy druk o tytule: *Prob und Abdruk, Aller schrifften so an die Hunefeldts Burgers und Buchdruckers in Danzing Druckerei dieser zeit vorhanden[...] Anno 1615.*[11] Druk nie jest wzorem drukarskich czcionek ale stanowi szyfr, dzięki któremu możemy prawidłowo odczytywać ezoteryczne pisma z oficyny Andrzeja Hunefelda. Bractwo Różokrzyżowców stawiało sobie za jeden ze swoich celów stworzenie uniwersalnego języka, sposobu porozumienia uczonych posługujących się różnorodnymi językami narodowymi. *Prob und Abdruk* jest taką nieśmiałą próbą zrealizowania tego celu w oparciu o numerologię alfabetu łacińskiego. Musimy także pamiętać, że gdańska edycja manifestu Różokrzyżowców *Fama fraternitatis* (A. Hunefeld, Gdańsk 1615) nie jest wiernym reprintem pierwowzoru. Najważniejsza różnica tkwi w pionowym układzie czcionek oraz rozmieszczeniu akapitów. Jeżeli powrócimy jednak do dzieła magistra Juliusza *Echo der von Gott* to należy w tym miejscu przypomnieć opinię Tadeusza Cegielskiego dotyczącą tego utworu. Badacz ten stwierdził, że dla Sperbera celem istnienia bractwa Różokrzyżowców nie była ani religijna, ani naukowa reforma, lecz kabalistyka. Treścią zaś objawienia „pierwotnego", prawdziwa magia. Krytyka luterańskiego wykładu Biblii przeprowadzona przez Sperbera polegała na wskazaniu na Chrystusa jako uczonego maga, który wtajemniczał apostołów. Nauka chrześcijańska jest więc zgodna z treścią objawienia, ale wymaga uzupełnienia o treści hermetyczne.[12] Tajny druk Andrzeja Hunefelda *Prob und Abdruk* stanowi więc klucz do odczytania gdańskiego dzieła Juliusza Sperbera a w pewnym sensie do innych pism ezoterycznych jakie opuściły oficynę mistrza Andrzeja. Symboliczny język *Echo* także był bezpieczną zasłoną dla radykalnie „heretyckich" treści, jakie propaguje ten utwór. Indywidualizm stanowił dla naszego autora punkt wyjścia. Najważniejszy był jednak eschatologiczny lęk połączony z zadumą nad tajemniczością wyroków Boga. W języku polskim możemy przedstawić ten centralny fragment utworu w tej formie: „Ale kogo odkryje Ramię Boga? I czym można tę tajemnicę ogarnąć? Tutaj prowadzą dwa środki i dwie drogi, przez to Człowiek jako jeden, wszystko co znajduje się w tamtym dalekim świecie, widzialnego i niewidzialnego, przeszłego, teraźniejszego i obejmującego przyszłość, przywłaszczyć może, i jakby samemu się stworzyć, i samemu stać się wszystkim"[13]

„Ramię Boga" swoim ruchem decyduje o „oświeceniu" człowieka i przyłączeniu jego osobowości do grona wybranych, zbawionych. Musimy

pamiętać, że sławny teozof Jakub Boehme w 1612 roku rozpoczął rozpowszechniać na Śląsku swoje dzieło: *Aurora czyli wschodząca jutrzenka.*[14] Boehmego i Sperbera łączy pogląd, że Bóg (poprzez swoje „Ramię") rozdwaja swoją łaskę, aby jednym nadawać ciemność, innym światło. Światło (prawda) u magistra Sperbera ogarnia człowieka w trzech wymiarach czasu: przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Działanie światła przypomina blask alchemicznego płomienia, który wydobywa z natury Wielkie Magisterium, Demiurga zaklętego w rzeczach świata. Ezoteryka chrześcijańska posługiwała się zaś dwoma centralnymi pojęciami: „nadzieją" (*elpis*) i *parousia* (zbliżające się drugie przyjście Chrystusa). Zbawienie dokonywało się według Ojców Kościoła przy pomocy Chrystusa a nie „Ramienia Boga". Celem ezoteryki chrześcijańskiej było „nawrócenie" (*metanoia*) a celem nauki Sperbera i Boehmego opanowanie tajemnic wszechświata dzięki dwóm drogom: studiowaniu Biblii i Księgi Natury.

Sperber i Boehme wyciągnęli wszystkie konsekwencje z koncepcji Erazma z Rotterdamu, który w 1516 roku poprzedził grecki tekst Nowego Testamentu czteroma sławnymi rozprawami. Juliusz Domański twierdzi, że Erazm określa filozofię chrześcijańską pojęciami *philosophia evangelica, philosophia divina, philosophia caelestis* i już około 1490 samo pojęcie filozofii złączył z osobą Chrystusa w formule: *Christus philosophiae parens.* Dla Erazma *philosophia Christi* funkcjonuje jako synonim pierwotnego, autentycznego chrześcijaństwa.[15] Erazm nie poszukiwał autentycznego Objawienia w tradycji gnostyckiej lub kabalistyce, ale zawsze dążył do możliwie najgłębszego zrozumienia słów czterech Ewangelii jako jedynego, wiarygodnego przesłania Chrystusa. Erazma ze Sperberem łączy pojmowanie rozumu jako najcenniejszego elementu ludzkiej osobowości. Juliusz Sperber uczynił z rozumu element boski i wieczny dzięki temu, że wiara (*Glaube*) tylko poprzez niego może ogarniać osobowość człowieka:

„Rozum i wiara. Odkrywa dzieło stworzenia – Rozum. Przez Rozum poznaję, ale też sprawdzam siebie, poznaję Naturę przez Boga ludziom daną, albo miejsca zbawienia, przez które, On sąd [dokona] przez inne miejsca bojaźni, i przez konsekwencję, odrzucone prawa i oglądanie porządku, który istnieje we wszystkich rzeczach, który posiada każdy swój Porządek i Szranki" [16]

*

Juliusz Sperber w europejskim konflikcie rozumu i wiary całkowicie stoi po stronie rozumu. *Lux ex oriente* – Objawienie Chrystusa rozbiło racjonalną koncepcję wszechświata uwiecznioną w dialogu Platona, *Timajos.* Świat grecko-rzymski uległ zagładzie zarówno jako cywilizacja, jak też jako kultura duchowa obejmująca basen Morza Śródziemnego. Objawienie Chrystusa pozostaje w ostrej sprzeczności ze zdobyczami greckich filozofów, z ich techniką myślenia. Juliusz Sperber nawiązuje do gnozy, a w wielkim sporze pomiędzy Atenami i Jerozolimą (jaki stanowi oś rozwoju kultury europej-

omawianych w rozdziale drugim pism Empedoklesa – gdzie właśnie wiedza i odpowiednie życie pozwalają przejść do świata bogów, a także do postaci znanych z mitów herosa Heraklesa i boga Dionizosa. Podsumowując ten rozdział (s. 180), raz jeszcze autor podkreśla rozmaitość wierzeń Greków, uważając jednak, że w V w. przeważało zapewne przekonanie o wspólnym z bogami pochodzeniu i możliwości bytowania z nimi po śmierci.

„Życia po śmierci" dotyczy właśnie rozdział VI (ss. 182–206). I tutaj podkreśla autor różnorodność wyobrażeń Greków. Światem umarłych rządzi bóg podziemi Hades i nikt inny z bogów nie ma nad nim władzy. I tutaj przekazy są zgodne. Natomiast poglądy na losy zmarłych, a właściwie ich cieni znajdujących się w Hadesie (Królestwo Zmarłych nosi imię rządzącego nimi boga), jakie występują w rozmaitych przekazach, nie pozwalają sformułować ogólnie obowiązującego przekonania. Zarówno w pismach filozoficznych, jak i w dziełach literatury spotykamy się z obrazem nagród i kar po śmierci w zależności od postępowania za życia. Ale z innych przekazów dowiadujemy się, że cienie zmarłych nie mają pamięci, ni świadomości.

Z opisów pochówku, z analizy świąt poświęconych zmarłym i bogom chtonicznym wynika czasem wiara w istnienie duszy opuszczającej ciało w momencie śmierci, ale także wiara w istnienie nie tylko dobrych, ale i złych mocy tkwiących w ciele zmarłego, przed którymi trzeba się chronić.

Z wywodów autora wynika, że i w tym zakresie wierzenia Greków wieku V i IV były różne i chyba także w okresie klasycznym przeważała wiara w możliwość bytowania po śmierci i zbliżenia się do świata bogów.

Książkę kończy bardzo piękny wybór ilustracji podzielony na 4 rozdziały: I. Bogowie, II. Mit, III. Świątynia, obrzęd, święto, IV. Śmierć, pogrzeb, grób. Ilustracje wybrał autor i właściwie stanowią one istotną część książki. Szkoda, że zapewne względy techniczne nie pozwoliły na połączenie ilustracji z tekstem.

W powyżej skreślonym zarysie treści książki i osiągnięć autora uwzględniono tylko część omówionego w niej materiału i poszczególnych zagadnień. Starałam się omawiając treść, podkreślić najważniejsze osiągnięcia autora. Sądzę, że cel założony – zrozumienie wierzeń i przeżycia religijnego Greków V–IV w. autor osiągnął. Zbliżył także czytelnikom najważniejsze dyskusje religioznawstwa nowożytnego.

Praca omawiana łączy się ze współczesnymi nurtami w nauce i rozwija je. Z cytowanej literatury może najbliższa jest ujęciom Mircei Eliadego, ale wchodzi w znacznie szersze nurty – od lat kilku zarówno w historii sztuki, teatru i literatury badacze starają się o charakterystykę odbiorców owych dzieł. O ile dawniej koncentrowano się na dziejach twórców dzieł kultury, to teraz staramy się dotrzeć do społeczności ich odbiorców. I w tej książce mamy też do czynienia z udaną próbą ujęcia znaczenia przeżycia religijnego dla społeczności polis. A że rzecz dotyczy religii mającej ogromne znaczenie w społeczeństwach antycznych, tym ważniejsze są osiągnięte przez autora rezultaty.

Iza Bieżuńska-Małowist

Carl L. Becker, *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, tłum. Janusz Ruszkowski, wyd. Zysk i S-ka Poznań 1995, ss. 119

Zapewne jest trochę amerykańskiej przesady w stwierdzeniu Franka M. Turnera (na którego autorytet powołuje się także polski wydawca), że „ta książka to kamień milowy w dziejach badań nad Oświeceniem"; niemniej warto ją przeczytać. Oczywiście nie zamierzam streszczać wywodów Carla Beckera. Książka do opasłych nie należy, zaś jej styl budzi zapewne najmniej kontrowersji. Treść natomiast bez wahania należy uznać za dyskusyjną, o czym najlepiej świadczy prowokacyjny tytuł: *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*.

Zwykliśmy uważać Oświecenie za bezpośrednie źródło naszej współczesności, za epokę, z którą prawie wszystko nas łączy i o której myślimy niczym o własnej. Tymczasem prof. Becker przekonuje, byśmy zrewidowali sądy w tej sprawie. Przeciwstawiając średniowiecznemu nowoczesny pogląd świata (nazywany w książce *klimatem opinnii*), odmawia on filozofii osiemnastowiecznej przełomowego znaczenia. Oświecenie byłoby jedynie przewrotem pałacowym, w którym tradycyjny Bóg został co prawda obalony, ale ustrój Jego państwa nie uległ zasadniczej zmianie.

Wynikajacego stąd powinowactwa oświeceniowych filozofów ze średniowiecznymi teologami, rzecz jasna, nie sposób było wykazać przez proste porównanie. Różnice są zbyt oczywiste i Becker nie zamierzał ich negować. Zakwestionował natomiast poznawczą wartość tego rodzaju obserwacji. Analizując bowiem pisma jednych i drugich ulegamy nieskomplikowanemu złudzeniu.: „Łatwiej nam sie czyta Voltaire'a niż Dantego, łatwiej zrozumieć wywody Hume'a niż Tomasza z Akwinu" (s. 28). Innymi słowy język pisarzy osiemnastowiecznych wydaje się bardziej znajomy i wyłącznie na tej podstawie, jeśli oczywiście nie liczyć deklaracji samych zainteresowanych, wnioskujemy o nowoczesnym charakterze myśli oświeceniowej.

By dowieść swojej tezy autor musiał z kolei poczynić założenie, zawsze ryzykowne, że nie tylko my myliliśmy się w ocenie dorobku *philosophes*, ale oni sami rówież nie mieli pełnej świadomości tego, co chcieli przekazać. Dlatego też do prawidłowej interpretacji ich twórczości potrzebny jest jakiś klucz. W wypadku Beckera takim kluczem (ktoś powie: wytrychem) są *preconceptions* czyli *przedzałożenia*. Pod tą niezgrabną nazwą kryją się uniwersalne struktury albo lepiej: schematy, determinujące ludzkie myślenie. To one zniekształcają obraz przeszłości, bo ulegając zmianom pozostają wzajemnie nieprzekładalne. Mówiąc prościej, od naszych średniowiecznych przodków odróżnia nas panujący obecnie *klimat opinii*, jesteśmy więc głusi na subtelności Tomaszowych wywodów. Trudno w tym miejscu nie przyznać racji amerykańskiemu uczonemu. Dziwi dopiero wiara, iż taką wrażliwością obdarzeni byli Locke, Hume, Diderot, czy Voltaire. Tymczasem Carl Becker twierdzi, że *philosophes* i dawni teologowie chrześcijańs-

cy działali w obrębie podobnych *przedzałożeń*, które jego zdaniem, przynajmniej od wieku XIII nie uległy zmianie. Dalej następują właściwe refleksje nad myślą oświeceniową. Nie muszę bowiem dodawać, że autor dopuszczał jednak możliwość przeniknięcia innego niż nasz własny *klimat opinii*.

M.O.

Janusz Ryba, *Jan Potocki (1761–1815)* w: *Pisarze polskiego oświecenia* red. T. Kostkiewiczowa, Z. Goliński. PWN Warszawa 1994 t. II. ss. 424–450

Poprzestanę na zaprpopnowaniu kilku poprawek. W aneksie do biografii Potockiego, na który składają się urywki z różnych dzieł pisarza, Janusz Ryba postanowił przypomnieć także mniej znaną roaprawę naukową, publikując jej fragment we własnym przekładzie (s. 449–450).

Niestety, tytuł pracy spolszczony został nazbyt swobodnie. *Histoire Ancienne du Gouvernement de Cherson* to nie jest bynajmniej *Dawna Historia Państwa Chersońskiego*, tak jak *Histoire Ancienne du Gouvernement de Podolie* nie mogłaby być *Dawną Historią Państwa Podolskiego* a *Histoire Ancienne du Gouvernement de Wolhynie* – wołyńskiego. Wszystkie trzy monografie, pisane – jak głosi podtytuł każdej z nich – *Pour servir de suite L'Histoire Primitive Des Peuples De La Russie*, dotyczą po prostu dziejów starożytnych i wczesnośredniowiecznych wymienionych gubernii, o czym, już prawidłowo[1] poinformował w szkicu biograficznym sam Janusz Ryba (s. 428).

Z kolei przesadna wierność wobec tekstu rozprawy kazała tłumaczowi powtórzyć ewidentny błąd drukarski oryginału. Jeśli nawet istniał kiedyś historyk nazwiskiem Jornandés nie o niego tu chodzi. Przypomnijmy: Potocki przywołuje świadectwo owego „Jornandesa" wspominając o Huno-Ujgurach: *Hunojugrowie są znani, ponieważ są to ci, którzy dostarczają nam „skór myszy"* (s. 449). Nie trudno zidentyfikować ten cytat. Pochodzi on z dzieła *O czynach i pochodzeniu Gotów* Jordanesa (Jord. *Getica* roz. 37; por. tłum. pol.: Edward Zwolski *Historia Gocka czyli Scytyjska Europa*, TN KUL Lublin 1984 s. 97), które jest skrótem niezachowanej *Historii Gockiej* innego pisarza późnoantycznego, Kasjodora.

Kilka wersów poniżej do tekstu polskiego zakradła się kolejna nieścisłość. *Kraj, skąd pochodziły te myszy (to znaczy gronostaje), to była właśnie Juhra albo Jugoria leżąca na zachód od Archangielska. Węgrzy byli pochodzenia tureckiego; pobili w tym czasie ludy o rodowodzie fenickim. Język Węgrów stopniowo przybierał obecną postać; to wyrazy fenickie wyposażono w rdzeń turecki.* Tłumacz najwyraźniej sam był zaskoczony przekładem skoro obok zamieścił wersję oryginalną: *des mots fenniques sur des racines turques*, która nawiasem mówiąc, brzmi trochę inaczej: *des mots fenniques entes sur des*

racines turques (por. wyd. I. Petersburg 1804 s. 49). Rzecz jednak w tym, że „fenicki" to po francusku *phenicienne*, zaś *fennique* znaczy tyle co „fennicki", „należący do plemienia Fennów". Idzie tu zatem nie o kupców sydońskich ale o znanych dobrze choćby z *Germanii* Tacyta (Tacit. *Germ.* roz. 46, i inne) protoplastów dzisiejszych Finów oraz Estończyków.

Poza tym mylnie i to aż dwukrotnie (ss. 438, 449) podano, że przełożone przez Janusza Rybę fragmenty rozdziału XII, opisujące wędrówki Węgrów, pochodzą z rozdziału XIII, w rzeczywistości dotyczącego Pieczyngów. Bez wyraźnej przyczyny pominięty został również odnośny nagłówek: *epoque des Hongrois Sobarto-Asphales depuis l'an 885, jusqu'a 895.*, a także cytowany uprzednio podtytuł całości.

Na zakończenie niech mi wolno będzie wyrazić jeszcze pewną wątpliwość natury ogólnej. Dlaczego właśnie taki tekst uznany został za reprezentatywny dla tej niemal zupełnie zapomnianej części dorobku pisarza? Dokonanego wyboru nie uzasadnia przecież ani wartość merytoryczna opublikowanego fragmentu, ani ranga całej *Histoire Ancienne du Gouvernement de Cherson*. Szkoda, bo w swoim szkicu Janusz Ryba dał na ogół trafną charakterystykę dorobku naukowego krajczyca (s. 431), z której jasno wynika, że *Histoire* należy do dokonań drugo, jeśli nie trzeciorzędnych.[2] Ponadto zaproponowany wybór pism hrabiego, mimo, iż z konieczności bardzo skromny, jest naprawdę udany.

Michał Otorowski

Przypisy

[1] Chyba tylko przez przypadek. Wskazuje na to powtórzenie błędnego zapisu w bibliografii (s. 438).

[2] Zarówno tę rozprawkę, jak i dwie pozostałe z tego cyklu krytycznie oceniał nawet Wojciechowski, jeden z niewielu historyków poważnie traktujących naukowe pretensje autora *Rękopisu*. (por. Tadeusz Wojciechowski ***Chrobacya, Rozbiór starożytności słowiańskiej***, Kraków 1873, t. I, ss. 92–93).

LISTY, OPINIE, PROPOZYCJE

Florencja, 21 marca 1995
GRADUS
NOTIZIARIO DEL R.S.A.A. DELLE VALLI DELLA TOSCANA

[...] dzięki uprzejmości Najcz. Br. Emila Dracha miałem możność zaznajomienia się z pięknie wydawanym kwartalnikiem „Ars regia". Zostało mi także podane streszczenie artykułów, których tematyka jest tak bliska idei naszego pisma.

Proponuję zatem rozpoczęcie stałej współpracy pomiędzy kwartalnikiem „Ars Regia" i dwumiesięcznikiem „Gradus". Współpraca ta mogłaby polegać na wzajemnym udzieleniu sobie zezwolenia, nie wymagającego każdorazowych uzgodnień, na publikowanie materiałów z „Gradus" w „Ars Regia" i odwrotnie.

Z mojej strony, wyrażam zgodę na przedruk bez limitu na łamach „Ars Regia" w całości lub w części materiałów zamieszczonych w dwumiesięczniku „Gradus", jedynie z podaniem nazwiska autora i źródła, ale bez kompensaty pieniężnej.

Oczekuję odpowiedzi [...], będąc przekonanym, że nasza współpraca stanie się cennym wkładem jakościowym dla obu elitarnych wydawnictw.
z braterskim pozdrowieniem

Rolando Senatori

POLSKA AGENCJA PRASOWA 5. marca 1995
Jedyne w Polsce muzeum masońskie ma powstać w Dobrzycy

Polscy masoni podjęli starania o utworzenie w XVIII-wiecznym pałacu w Dobrzycy (woj. kaliskie) jedynego w kraju muzeum tego ruchu, w którym znajdą się przedmioty i wydawnictwa związane z rozwojem i działalnością wolnomularstwa na ziemiach polskich – poinformował dziennikarza PAP kustosz zbiorów masońskich w Bibliotece Głównej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Andrzej Karpowicz.

Realizacją tego przedsięwzięcia zajmuje się powołana przed ponad dwoma laty na zjeździe w Ciążeniu (woj. konińskie) przez członków Wielkiej Loży Narodowej Polski i współpracujących z nimi wolnomularzy zachodnioeuropejskich Fundacja „Ars Regia" („Sztuka Królewska"), mająca sie-

dzibę w Warszawie. Jej zadaniem jest też ochrona zabytków architektury masońskiej oraz gromadzenie wolnomularskiego piśmiennictwa i dzieł sztuki w naszym kraju. Wiele z nich znajduje się w rozproszeniu, stanowiąc fragmenty zbiorów różnych placówek muzealnych. Fundacja prowadzi ponadto zakupy pojawiających się na rynku masoników dla przyszłego muzeum.

Zbudowany w końcu XVII w. (na planie trójkąta wolnomularskiego) dla potrzeb ruchu masońskiego pałac w Dobrzycy jest obecnie oddziałem Muzeum Narodowego w Poznaniu, przy pomocy którego ma powstać muzeum masońskie. Fundacja „Ars Regia" zaprosiła także do współpracy przy jego tworzeniu osoby spoza kręgów wolnomularskich, zajmujące się jednak tą tematyką ze względów naukowych.

Zdaniem A. Karpowicza, obecnie w naszym kraju oprócz Wielkiej Loży Narodowej Polski i podległych jej lóż w stolicy i Krakowie istnieje – niezależnie od niej – pięć dalszych lóż innego odłamu masonierii, którego „głową" jest Loża Wielkiego Wschodu Francji. Wielka Loża Narodowa Polski stara się o uznanie jej jako tzw. loży regularnej przez Lożę Matkę Świata z Londynu, założoną 24 czerwca 1717 r. w tym mieście w oberży „Pod gęsią i rusztem".

„W dzisiejszych czasach do polskich lóż należy nie więcej, niż kilkaset osób. Być może odrodzą się też loże kontynuujące tradycje swych przedwojennych poprzedniczek – lóż rytu mieszanego „Prawa Człowieka" – nielicznych wprawdzie, ale grupujących duży potencjał intelektualny" – powiedział A. Karpowicz. Dodał, że jednym z członków takiej loży był gen. Michał Karaszewicz-Tokarzewski, który w czasie tworzenia Związku Walki Zbrojnej po klęsce wrześniowej w 1939 r. powstający oddział łączności specjalnej oparł m.in. na swoich przyjaciołach z loży.

Polscy wolnomularze mają także swoje wydawnictwa. Fundacja „Ars Regia" wydaje pod tą nazwą od września 1992 r. periodyk, którego redaktorem naczelnym jest Tadeusz Cegielski. Natomiast Adam Wysocki redaguje czasopismo informacyjno-publicystyczne „Wolnomularz Polski".

Polska może poszczycić się drugim, co do wielkości – po liczącej 130 tys. woluminów kolekcji Wielkiej Loży Anglii (znajdującej się w Wielkiej Brytanii) – zbiorem masoników w Europie, należącym do Biblioteki Głównej UAM. Jest on przechowywany w filii biblioteki, mieszczącej się w XVIII-wiecznym pałacu w Ciążeniu dokąd, przez Poznań, trafił bezpośrednio ze Sławy Śląskiej (woj. zielonogórskie). Kolekcja ta, obejmująca ok. 80 tys. pozycji, była częścią Biblioteki Fachowej Reichsfuehrera SS, Heinricha Himmlera w Berlinie, w której, na jego polecenie, gromadzono wszelką literaturę i zbiory masońskie z terenów Niemiec i okupowanej Europy.

„Z zachowanych spisów wynika, że biblioteka Himmlera liczyła ponad 200 tys. dzieł, a zatem w Sławie znajdowało się tylko dwie piąte całości. Co się stało z resztą, nie wiadomo. Prawdopodobnie zbiór podzielono i rozlokowno w różnych miejscach, w obawie przed skutkami nalotów alianckich na stolicę Rzeszy. Do Sławy trafiły księgozbiory bibliotek lóż masońskich ze

Śląska i Pomorza oraz fragmenty większych zbiorów podobnych dzieł z innych terenów Niemiec, w tym biblioteka pięciu zjednoczonych lóż hamburskich" – podkreślił kustosz. Ocenił on, że z przejętych w 1945 r. w Sławie masoników poznańscy badacze opracowali dotąd ponad 62 tys. pozycji.

W ciążeńskich zbiorach znajdują się m.in. XVII i XVII-wieczne druki różokrzyżowców, iluminatów, wszystkie niemieckie encyklopedie wolnomularskie, publikacje związków nawiązujących do tradycji templariuszy, żydowskiej organizacji B'nai B'rit, druidów, rotarian, niemal kompletny spis członków lóż niemieckich z lat 1871 – 1919 oraz wolnomularskie wydawnictwa biograficzne, filozoficzne, polemiczne, literackie, nuty, teksty rytualne i periodyki masońskie, jak również publikacje antywolnomularskie. Zbiory są udostępniane naukowcom z kraju i zagranicy. (PAP)

Gazeta Poznańska
60-782 POZNAŃ
ul. Grunwaldzka 19
Nr 56 z dn. 7-3-95. Echa naszych publikacji. Masoni w Dobrzycy

We wczorajszej „GP" ukazała się informacja PAP o staraniach polskich masonów o utworzenie w pałacu w Dobrzycy muzeum wolnomularstwa. Powołano się na mnie jako źródło tej informacji. Rzeczywiście, powiedziałem o tym dziennikarzowi PAP. Ze względu na moje stanowisko i miejsce pracy mogłoby jednak powstać wrażenie, że moja osoba i Biblioteka Uniwersytecka w Poznaniu ma związek z powstawaniem tej placówki. Dlatego pozwalam sobie na kilka dodatkowych wyjaśnień.

Muzeum w Dobrzycy jest oddziałem Muzeum Narodowego w Poznaniu. Biblioteka Uniwersytecka posiada jeden z największych zbiorów literatury i dokumentów masońskich w Europie, przechowywanych w pałacu w Ciążeniu. Z tego powodu ściśle współpracujemy z oddziałem Muzeum Narodowego w Dobrzycy, w ramach fundacji „Ars Regia".

Andrzej Karpowicz
kustosz zbiorów masońskich
w Bibliotece Głównej UAM

Opole, 27 października 1994 r.

Wielce Szanowny Panie,

Bezpośrednim powodem napisania tego listu jest chęć podzielenia się z kimś swymi uwagami o niedawno przeczytanej książce „Ordo ex chao". A któż byłby najbardziej odpowiednią osobą, jeśli nie sam autor? Zanim

jednak przejdę *ad rem*, pragnę wyjaśnić, dlaczego przeczytałem ją dopiero teraz, choć ukazała się kilka miesięcy temu i choć od dawna na nią czekałem. Po prostu dlatego, że dopiero teraz książka była dostępna w bibliotece, a mnie niestety nie stać było na jej kupno wcześniej. Wyjaśniając to, nie chciałbym zostać źle zrozumiany; słowa te oznaczają tylko tyle i nic więcej.

Pańska teza o pozaracjonalistycznych źródłach ideologii i myśli wolnomularskiej jest ze wszech miar interesująca i wydaje się solidnie udokumentowana. Świadczy o tym olbrzymi materiał bibliograficzny, dla mnie skądinąd przytłaczający. Słusznie też, o ile mogę tu coś powiedzieć, zwraca Pan uwagę na symboliczny język wolnomularstwa, analogiczny do symbolicznych języków gnozy, alchemii, kabały czy magii. Ale powtarzanie za Panem tez, zawartych w książce, wydaje się zajęciem jałowym. O wiele ciekawsze, jak sądzę, będzie wskazanie na jej słabości.

Podstawowym mankamentem, jeśli wolno się tak wyrazić, jest brak wyraźnego rozgraniczenia między ideami, symbolami i pojęciami. Rzecz jasna, nie mam absolutnie żadnej podstawy twierdzić, że nie spełnił Pan tego warunku w sensie ogólnym, formalnym. Mnie idzie o coś całkiem innego, mianowicie o tego diabła, który ukrył się w szczegółach. Jeśli bowiem idea emanacji, na przykład, wspólna jest kabale i neoplatonizmowi, a co więcej, została prawdopodobnie przejęta przez kabałę właśnie z neoplatonizmu, to jednak całkowicie odmiennie pojmuje się ją w każdym z tych systemów. Z grubsza biorąc, przez emanację neoplatonizm rozumie procesy zachodzące na zewnątrz Boga. W kabale natomiast dotyczy ona procesów, zachodzących wewnątrz tej Istoty. Podobnie ma się rzecz z symboliką metali w kabale i w alchemii. Posługujący się nią kabaliści oznaczali symbolami metali poszczególne sefiry, albo emanacje En-Sof. Natomiast w alchemii, przynajmniej w jej wersji jungowskiej, symbole te służą do oznaczenia treści, pochodzących z nieświadomości. Inaczej też pojmowana jest idea *deus absconditus* w teozofii kabalistycznej, a inaczej ta sama idea w teozofii gnostyckiej. Różnica wynika stąd, że kabała, mimo rozmaitych zawirowań w swym rozwoju, pozostała na gruncie monoteizmu. Teozofia gnostycka zaś pozostała nadal dualistyczna. Ukryty Bóg ma tu swego konkurenta.

Konkludując zatem: jeśli stwierdza Pan w którymś miejscu swej książki, że te rozmaite systemy leżą u podstaw instrumentarium pojęciowego wolnomularstwa, to zachodzi pytanie, które z pojęć wolnomularstwa pochodzą z którego konkretnego źródła. Brak takiego rozgraniczenia może w efekcie prowadzić do pojęciowego zamieszania.

Sprawa druga. Osobiście nie przeceniałbym znaczenia tzw. kabały chrześcijańskiej, ale to rzecz do dyskusji. Moje przekonanie zasadza się nie tylko na tym, że jest ona wtórna, stanowiąc niejako historyczny epifenomen. Zbyt słabo znam się na historii, aby zdecydowanie twierdzić, że to, co z jednego punktu widzenia wydaje się wtórne, nie może być pierwszorzędne z innego. Dyskusyjny natomiast wydaje mi się powód zainteresowania kabałą nie-

których wybitnych chrześcijan epoki Odrodzenia. Czy była to przyczyna w pewnym sensie teoretyczna, wynikająca z duchowej atrakcyjności samej kabały, czy też przeciwnie – praktyczna, w sensie ideologicznej manipulacji, wykorzystującej kabałę dla potwierdzenia prawdziwości doktryny chrześcijańskiej, prowadząc w konsekwencji do nawracania Żydów na tę wiarę? Do mnie przemawia raczej ta druga, praktyczna wersja, choć niewykluczone, że obie są jakoś ze sobą powiązane. Istnieją bowiem w kabale pewne przesłanki, zwłaszcza doktryna trzech świateł, mogące przy dość daleko idącej obróbce stać się podstawą dla uzasadnienia chrześcijańskiej doktryny o Trójcy św. Tak czy owak, kabała chrześcijańska nie stworzyła ani tak znaczących dzieł i w takiej ilości, ani systemu duchowego tej miary, co kabała w ścisłym znaczeniu, czyli kabała żydowska. Istnieje ponadto jeszcze jeden powód, dla którego miano kabały przysługuje moim zdaniem wyłącznie jej wersji żydowskiej. Tym powodem są nie tylko idee, symbole i pojęcia, zaczerpnięte z tradycji judaistycznej, bo – jak wiadomo – kabała korzystała nie tylko z niej. Jest nim przede wszystkim język. Kabała jest tak ściśle związana z językiem hebrajskim, czy – w przypadku przeważającej części *Zohoru* – z hebrajską z ducha wersją języka aramejskiego, że trudno ją sobie wyobrazić inaczej niż w tym języku. Tylko brak miejsca i szacunek dla Pańskiego czasu nie pozwalają mi szerzej rozwinąć tego tematu. W każdym razie nawet sam Jan Reuchlin, chcąc uzasadnić boskość Jezusa, dokonywał językowych „igraszek" na jego hebrajskim imieniu, wiążąc je przy tym z imieniem Jahwe.

Kolejna sprawa, może mniej istotna. Posłużył się Pan zniekształconą brzmieniowo wersją tytułu kanonicznej niejako księgi kabały, *Sefer ha-Zohar*. Właśnie tak: *Sefer* („s" wymawiane tak jak zostało napisane), a nie *Zepher*, jak Pan podaje. *Sefer* to hebrajskie słowo oznaczające „księgę", „ha" – słówko funkcyjne, jak w niemieckim rodzajniki określone „der, die, das", czy w angielskim „the", *Zohar* – blask. *Sefer ha-Zohar*, czyli *Księga blasku*.

I wreszcie kwestia ostatnia, kwestia uświadamiania sobie przez historyczne postacie znanych masonów pochodzenia, źródeł czy zależności wolnomularstwa od systemów irracjonalistycznych, czy wręcz mistycznych. Taki J.U. Niemcewicz na przykład wyśmiewał się z kabały, uważając ją za źródło zabobonów ciemnego żydowstwa. A inni? Czyżby Niemcewicz był w swych poglądach odosobniony? Nie sądzę. Albo więc wolnomularze znali swe duchowe źródła, ale się od nich odcinali, albo tak jak ów przysłowiowy pan Jourdain nie zdawali sobie sprawy z tego, że sami mówią prozą. Ale co to ma wspólnego z Pańską książką? Jeśli wolno mi tak powiedzieć, odczuwam w niej brak pewnego rodzaju ideowej dramaturgii: ścierania się racjonalizmu z irracjonalizmem, czy też wyraźniejszego uwypuklenia pewnej gry ideowej, zasadzającej się na przedstawieniu czy wydobyciu irracjonalnych przesłanek racjonalizmu i na odwrót.

Wielce szanowny Panie Tadeuszu [...] byłbym niepocieszony, gdyby tych kilka uwag potraktował Pan jako wymierzone w siebie mędrkowanie dyletanta. Jeśli nawet w wielu dziedzinach jestem dyletantem, to moje krytyczne uwagi wypływają z całkiem innego źródła: jest nim niewątpliwa sympatia dla Pana, dla formacji duchowej, która stała się przedmiotem Pańskich dwu książek, jakie dane mi było poznać oraz duża wartość, jaką ich lektura dla mnie miała. Właśnie dlatego, że dobrze Panu życzę, pozwoliłem sobie na powyższe uwagi. [...]

Z serdecznymi pozdrowieniami
Tadeusz Kasprowicz

Chętnie przyjmuję Pańskie uwagi krytyczne, w szczególności te, które dotyczą „rozgraniczenia między ideami, symbolami i pojęciami". W istocie, brak w mojej książce należytej analizy tego problemu. Być może, uległem tu sugestii źródeł, których twórcy, siedemnastowieczni Różokrzyżowcy dość niefrasobliwie, czy nawet nonszalancko odnoszą się do tradycji neoplatońsko-hermetycznej, wybierając z niej i przetwarzając to, co było im potrzebne – nie bacząc na systemowe i pojęciowe różnice w tradycji tej obrębie. To samo zresztą tyczy się późniejszej, wolnomularskiej formacji; jest zasadniczą cechą jej myśli i sposobu obrazowania. Wspomniane przez Pana problemy emanacji i kabały nie mają przy tym zasadniczego znaczenia dla omawianych w mojej książce tekstów; choć pośrednio wpłynęły na dzieło kilku nowożytnych formacji intelektualnych. Odrębny problem to stosunek wolnomularstwa do jego własnej ezoterycznej genezy. W swoim wykładzie nie doszedłem jeszcze do czasów Niemcewicza (tom drugi, który aktualnie przygotowuję,doprowadzę do 1789 r.), nie ulega jednak wątpliwości, że założyciele Wielkiej Loży Londynu, o których mowa w rozdz. VII, mieli pełną świadomość ideowej genezy swego ruchu – byli z niej dumni! Nie przeszkadzała im w tym typowa dla Oświecenia racjonalistyczna postawa. Konflikt pomiędzy racjonalistycznym i irracjonalnym sposobem myślenia nie był tak silny, jakby wynikało z tekstów Woltera czy Niemcewicza. W praktyce oświeceni nie bez wdzięku godzili obie postawy – ulegając czasami pokusom „rozumu mistycznego". Konflikt ów dotyczył bardziej sfery społeczno-obyczajowej niż intelektualnej; oświeceni atakowali „zabobony i przesądy" (kojarzone na ogół z „wiekami średnimi") w życiu społecznym, szczególnie na gruncie praktyk religijnych; chętnie też rozprawiali się z „ciemnym klerem". Równocześnie pasjonowali się alchemią, astrologią, magią itp.; znakomitym przykładem może tu być postawa Stanisława Augusta Poniatowskiego: racjonalisty, reformatora... i zapalonego alchemika. Oczywiście, w świadomości polskiego „filozofa na tronie" nie zachodziła jakakolwiek sprzeczność między wyznawanymi zasadami Oświecenia i wiarą w cudowną moc kamienia filozoficznego (choć jego doradca

w dziedzinie nauk tajemnych, Fryderyk August Moszyński starał się pewne wątpliwości zaszczepić). Jeszcze u schyłku XVIII w. dziedziny tajemne, takie jak alchemia, uchodziły za naukowe – mimo protestów niektórych uczonych.

Problemy powyższe omówię szerzej w następnym tomie *Ordo ex Chao*, tutaj szkicuję jedynie ich znaczenie.

Z poważaniem
Tadeusz Cegielski

Raz jeszcze o grocie masońskiej przy ulicy Książęcej w Warszawie

[...]

Trzy lata po pierwszym rozbiorze Polski, brat królewski, ex-podkomorzy, książę Kazimierz Poniatowski zakupił wzgórza miejskie w okolicy, która dziś tworzy przestrzeń między gmachem Muzeum Narodowego a szpitalem na Solcu. Według projektu słynnego architekta warszawskiego, Szymona Bogumiła Zuga powstał kompleks architektoniczny, noszący nazwę Ogrodu na Książęcem. Było to zgodne z intencją księcia Kazimierza, który chciał zadziwić współczesnych – „żeby panowie nawet zagadali o cudach jego z niczego wywołanych". Zachował się opis Zuga z 1794 roku:

Ogród [...] *chociaż przed siedmiu laty zaczęty, dotychczas nie jest jeszcze ukończony; wszakże są już niektóre piękne części całkowicie wykonane; takimi są: grota i wodozbiory w skale kute, oraz kaskada, spadająca u stóp góry* [...] *Obszerna sadzawka z wyspą, na niej wybudowano pawilon chiński; wyspa ta łączy się z brzegiem sadzawki prostym mostem, a zarośnięta jest gęstymi krzewami drzew. Z drugiej strony wchodzi się do wąwozu, na początku którego stoi stara, wiejska gospoda, mieszcząca także kilka pięknych pokoi. W końcu tej drogi widać na wzgórzu świątynię okrągłą, wznoszącą się na jońskich kolumnach ponad otaczajacymi drzewami.* [...] *Na wzgórzu znajduje się jeszcze wieża turecka, czyli minaret ze schodami krętymi* [...]

Odrobinę informacji na temat Elizeum wnosi artykuł Wandy Puget Tomickiej z 1953 roku, na którym oparł się z kolei dr Marek Kwiatkowski pisząc do „Stolicy" andegdotę pt. *Gdzie królewski brat przyjmował panie:*

W sali tej, mającej w czterech wnękach o zaokrąglonych narożach głębokie kanapy, przyjmowano gości. Całość oryginalnego rzutu przypomina zarys czterolistnej koniczyny. Na marmurowych ścianach zamieszczonych było osiem popiersi cezarów, a podniebienie kopuły zdobiły kasetony, wnętrze to przypominało więc odkrywane wówczas pod ziemią sale starożytne, czym tak się pasjonował wiek XVIII. Rotundę na Książęcem oświetlał okrągły otwór w sklepieniu jednak nie bezpośrednio, a przez zewnętrzną latarnię, mającą kształt pawilonu chińskiego na rzucie ośmioboku. Do Elizeum można się było

dostać przez sztuczną grotę w zboczu skarpy, uformowaną tak udatnie, że sprawiała wrażenie naturalnego zagłębienia w skale obrośniętej mchami. Z groty tej ciemnym korytarzem podziemnym, w części zachowanej do dzisiaj, przechodziło się do sali. Tę ostatnią otaczały sklepione kolebkowe korytarze, biegnące częściowo na dwóch poziomach. Korytarz górny otwiera się do rotundy szeroką arkadą, tworzącą rodzaj loży. To tędy dochodziły niegdyś dźwięki muzyki uprzyjemniającej pobyt [...]

[...] Jesteśmy spadkobiercami gestu dłoni arystokraty z sygnetem Poniatowskich, gestu jakby od niechcenia. Kim był brat króla? jakie były jego zamiary? Czy był to gest lekkoducha, który na hulankach i przyjemnostkach chce przeczekać złe czasy? A może tym gestem wezwał wtajemniczoną elitę masońską do podziemi? Elitę, która nawiasem mówiąc, przyczyniła się do powstania Konstytucji 3 Maja? Czy historia milczy? A potomkowie rodu? Czy nikt nie posiada dokumentów, mogących rzucić więcej światła?

Zabory i Powstanie Kościuszkowskie przetoczyły się nad Polską; matczyne wnętrze Ziemi ocaliło Elizeum.

Na początku naszego wieku odkryto zaciszny chłód podziemnej groty wykorzystując ją do przechowywania latem beczek z piwem i lodu. Z okresu I wojny światowej pochodzi dokumentacja fotograficzna: ściany bez tynków, malowideł, kopuły, zrujnowane kasetony. Następna wojna kontynuowała zniszczenia – w grocie były niemieckie magazyny. Historia lat powojennych przyniosła heroiczną próbę zbudowania szklanych domów Żeromskiego z pustych butelek po wódce. Dziejowa sprawiedliwość zmieniła podziemną grotę, miejsce wytwornych rozrywek księcia Kazimierza Poniatowskiego – na miejsce uciech lumpenproletariatu i tylko jakieś litościwe dusze próbowały naonczas zabezpieczyć Elizeum przed pijaczkami.

Nostalgia każe wrócić w przeszłość, do opisu angielskiego podróżnika Wiliam Coxa z 1778 roku:

Szliśmy przez długie i kręte podziemne chodniki, tu i ówdzie oświetlone lampą rzucającą migotliwe światło, aż w końcu stanęliśmy przed drewnianymi drzwiami, które nam się wydały wejściem do jakiejś szopy, lecz kiedy się te drzwi otwarły, znaleźliśmy się nagle, ku swemu niezmiernemu zdumieniu, we wspaniałym salonie, oświetlonym niezliczoną ilością lamp. Była to rotunda – to jest okrągła sala sklepiona z prześliczną kopułą o najdoskonalszych proporcjach; w obwodzie jej znajdowały się cztery otwarte nisze pomiędzy kolumnami ze sztucznego marmuru, malowane al fresco, a przedstawiające triumfy Bachusa, Syleny, Amora oraz zwycięstwo cesarzowej rosyjskiej nad Turkami. W niszach stały wygodne kanapy. Kiedyśmy się wszyscy unosili nad tą pięknością i elegancją rotundy uszy nasze zachwycił nagle koncert wybornej muzyki wykonanej przez jakąś niewidzialną orkiestrę. Słuchając tych tonów zastanawialiśmy się, z którego zakątka mogły one nas dochodzić, gdy nagle spostrzegliśmy na środku salonu stół, nakryty tak wspaniale i tak błyskawicznie, iż odnieśliśmy wrażenie, że dzieją się jakieś cuda. Natychmiast zasiedliśmy do

kolacji z królem, księciem i resztą wyborowego towarzystwa, w nastroju miłym i podniosłym dzięki piękności otoczenia, gościnności księcia i uprzejmości króla, który nie tylko, że nie krępował nikogo swoją osobą, ale jeszcze rozweselał wszystkich własną żywotnością i wydawał się duszą zebrania [...]

Nie tak dawno dwóch młodych ludzi oprowadzało mnie po Elizeum. W każdym z czterech listków koniczyny stała zapalona świeca, migocząca od naszych wibrujących głosów. Głos tu rzeczywiście brzmi mocno, niezwykle czysto... nieziemsko pięknie! Miejsce dla orkiestry zachowało się na półpiętrze, a na dole kominek... pierścień wokół sprawia wrażenie labiryntu... czarodziejska grota!

Moi przewodnicy opowiedzieli mi najnowszą historię Elizeum. Czterech (!) romantycznych i szalonych studentów założyło Fundację Elizeum. Młodzi ludzie zrobili trochę porządku, powynosili gruz i potłuczone szkło butelek. Dzięki życzliwości głównego konserwatora miasta Warszawy sporządzono ekspertyzy konserwatorskie. Co dalej? Niszczeje zabytek klasy europejskiej, może światowej.

Tomasz Stańko po zagraniu tu koncertu dla przyjaciół był zachwycony warunkami akustycznymi Elizeum (budowanym przecież z myślą o koncertach), uznał je za lepsze od francuskiej groty będącej ponoć ewenementem, w której znane zespoły dokonują nagrań. Bogata firma amerykańska ma ochotę urządzić tu wystawę fotograficzną aktu. Lecz te jednorazowe imprezy nie odmienią na stałe dzisiejszego Elizeum.

Ale gdyby...

Gdyby najbogatsi ludzie w Polsce odbudowali podziemną grotę według wskazań konserwatorskich i urządzili w niej swój klub, byłby to chyba jedyny klub na świecie w takim zabytku królewskim. A może Rotary Club zainteresowałby się tym ekscentrycznym miejscem owianym tajemniczą legendą? A gdyby spadkobiercy loży masońskiej zechcieli przypomnieć i ocalić budowlę związaną z ich historią, przypominającą jedną z najpiękniejszych kart masonerii, a mianowicie jej wkład w przygotowanie Konstytucji 3 Maja?

Być może jest możliwe wydrążenie w skarpie dodatkowych pomieszczeń (gdyby komuś Elizeum wydało się za małe) w taki sposób, by nie naruszyć charakteru zabytku. Zamożny, ekscentryczny biznesmen mógłby stać się w ten sposób właścicielem niezwykłego klubu, restauracji, tym bardziej, że władze miasta Warszawy w swoim czasie deklarowały za pośrednictwem prasy chęć oddania za darmo Elizeum – by je po prostu uratować od dalszego niszczenia.

Drodzy Czytelnicy, pomyślcie o tym! Może po upływie ponad dwustu lat, jakie minęły od wizyty angielskiego podróżnika w Elizeum, ktoś ponownie je odkryje? I ocali od ostatecznej ruiny?

Elżbieta Manthey
Paweł Zawadzki (Warszawa)

FOREIGN LANGUAGES SECTION

PALAIS IN CIĄŻEŃ

Ciążeń liegt auf dem rechten Wartheufer, auf einer Böschung, von der aus ein schönes Panorama des Tales um Konin und Pyzdry zu bewundern ist. Ein hier bestehendes Dorf wurde erstmals in der zweiten Hälfte des 12.Jahrhunderts erwähnt.

Ciążeń blieb in den Jahren 1260–1818 im Besitz der Poznaner Bischöfe und war deren Sommerresidenz. Der polnische Chronist Janko aus Czarnków erwähnt in seiner Chronik wunderschöne Gärten, die den bischöflichen Sitz umgaben. In anderen historischen Quellen aus dieser Zeit wurde eine in Ciążeń bestehende kleine Wehrburg verzeichnet. Ihre Spuren sind nicht erhaltengeblieben. Am Anfang des 18.Jahrhunderts hat der Bischof Jan Tarło hier ein kleines Schloß bauen lassen, das schnell zerstört wurde.

Das heutige Palais wurde im Auftrag des Bischofs Teodor Czartoryski in den Jahren 1760–1788 erbaut. Der Bischof, ein bedeutender Repräsentant der „Familie" Czartoryski, hat sich eben in diesen Jahren auf die Aktivitäten konzentriert, die die Bedeutung seiner „Partei" in Großpolen vergrößern sollten. Deren Ausdruck war ein von Czartoryski entwickeltes Bauprogramm. Einer seiner Hauptteile war mit dem Bau einer stattlichen Dorfresidenz verbunden, in der der umfangreiche Hof des Bischofs untergebracht und große gesellige Treffen abgehalten werden könnten. Der Bischof selbst – wie der polnische Historiker Kitowicz mitteilt – zog es vor, in einem schlichten hölzernen Landhaus in Dalsk zu wohnen. Ein, aus dem Kreis der Erbauer der Warschauer Residenzen stammender Architekt, wahrscheinlich Józef Sacco, entwarf ein Palais, das aus einem hohen, dreistöckigen Hauptgebäude bestand. Daran stießen von Osten und Westen die mit ihm durch Galerien verbundenen Pavillons und Parterrehinterhäuser.

Wegen des Todes von Teodor Czartoryski konnte das Palais nicht fertiggestellt werden. Die östlichen Pavillons und Hinterhäuser wurden nicht erbaut. Die Nachfolger Czartoryskis haben für Ciążeń kein Interesse gezeigt. Erst Ignacy Raczyński, seit 1794 Bischof von Poznań, hat aus politischen Gründen Ciążeń zu seiner Hauptresidenz gewählt. Er hat auch die Bauarbeiten im Palaisgebäude zu Ende geführt und ihm heutige Form verliehen. Trotz der Ernennung zum Erzbishof von Gniezno in Jahre 1806 hat Raczyński weiterhin seine Residenz in Ciążeń gehabt. Nachdem er mit der Regierung des Herzogtums Warschau und dann des Königreichs Polen

in Streit geraten war, legte er 1818 sein erzbischöfliches Amt nieder und trat in ein Kloster ein. Ein Manifest, in dem er seinen Rücktritt bekanntgab, wurde von ihm in Ciążeń unterschrieben.

Die Güter von Ciążeń gingen in den staatlichen Besitz über und wurden dem Oberst Wacław Graf Gutakowski verliehen. Wacław Gutakowski war Sohn von Ludwik, der Präses des Senats des Herzogtums Warschau und Großmeister der polnischen Freimaurerei war. 1818 war Wacław Gutakowski Adjutant des Zaren Alexander I. als polnischen Königs. Durch seine Frau Józefa geborene Grudziński war er mit dem Großfürsten Konstantin und General Dezydery Chłapowski verschwägert. Im Besitz von Wacław Gutakowski blieb Ciążeń bis 1860. Später wurde es zum Eigentum anderer Familien des Landadels. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde im Palais von Ciążeń eine Grundschule untergebracht. Im Jahre 1968 wurde das Palais zur Zweigstelle der Universitätsbibliothek in Poznań und zum Haus der wissenschaftlichen Arbeit der Adam-Mickiewicz-Universität umgewandelt.

*

Das Palais

Das Palais von Ciążeń ist ein dreistöckiges Gebäude, das von einem Mansardendach gedeckt ist. Der Erdgeschoß wurde durch ein stark betontes Gesims herausgestellt. Das Körper des Palais wurde durch flache Risaliten, die in der Gartenfassade durch Giebel mit Skulpturen verziert sind, zergliedert. Die architektonische Form des Gebäudes wird durch hohe Fenster im ersten Stock belebt. Sie verleihen ihm Eleganz und Leichtheit, die auch durch die über zwei Etagen verlaufenden Pilaster betont wird. Pilaster und Fensterbögen werden von einer zarten Rokokodekoration geschmückt. Die auf der südlichen Seite befindlichen Tympanona sind mit allegorischen Stuckdarstellungen gefüllt. Die Fassade des Erdgeschosses wurde mit Stuckarbeiten, die Motive der Trophäen sowie der bischöflichen Wappen enthalten, verziert.

Das Innere des Palais hat in den zwei unteren Stockwerken eine fluchtförmige Zweitraktform, im dritten Stockwerk sind die Zimmer durch einen Flur miteinander verbunden. Das Hauptreppenhaus führt in die Empfangsräume im ersten Stock. In den zwei Empfangsräumen dieses Stockwerks blieb auf den Decken eine Rokokostuckdekoration erhalten, die den künstlerisch wertvollsten Teil des Palais darstellt. In einem Repräsentationssalon befindet sich eine reich dekorierte Facette, die die symmetrisch verteilten mit Vögeln und Rosenzweigen verzierten Kartuschen enthält. In den Kartuschen und der Facette treten Elemente von Architektur und mit Phantasie behandelter Landschaft auf. In der Mitte des Plafonds befindet sich eine Ornamentik in Form einer Rosette aus Muscheln und kleinen Zweigen mit Röschen. Im von der rechten Seite

anstoßenden Salon sind lediglich Kartuschen dekoriert. Das Hauptmotiv der Stuckarbeiten bleiben Genrebilder aus dem Landleben. Die Dekoration dieser Räume ist durch Leichtheit, Charme und Vornehmheit gekennzeichnet. Die Weichheit der plastischen Formen gibt starke Halblichteffekte sowie Übersichtlichkeit und Zartheit.

Der Park

Das Palais ist von einem Park mit einer Gesamtfläche von 9,7 Hektar umgeben. Er ist sehr schön auf einer Böschung gelegen, die gegen das Warthetal abfällt. Nördlich und östlich des Palais erstreckt sich ein im 18.Jahrhundert errichteter Landschaftspark, mit vielen prächtigen alten Bäumen. Zwei von ihnen sind ins Register der Naturdenkmäler eingetragen worden: eine kleinblättrige Linde mit einem Stammumfang von 520 Zentimetern und einer Höhe von 28 Metern sowie eine Korbweide mit einem Umfang von 330 Zentimetern. Vom Einfahrtstor in östlicher Richtung her wird der periphere Teil des Parks durch eine Lindenallee abgeschlossen. Der südliche Teil des Parks fällt über drei Terrassen gegen Warthe ab. Auf der Mittelterasse befinden sich zwei Weiher sowie ein Aussichtshügel, der von der Bevölkerung Kamienna oder Tatarska Góra (Stein – oder Tatarenberg) genannt wird.

Seit über zehn Jahren werden Renovierungsarbeiten im Park durchgeführt.

Sammlung

Die Poznaner Universitätsbibliothek hat in ihrer Zweigstelle in Ciążeń eine der größten Sammlungen der freimaurerischen Literatur in Europa untergebracht.

Die Sammlung stammt aus den früheren Bibliotheken der schlesischen und pommerschen Freimaurerlogen. Sie umfaßt ungefähr 80 000 Bände, wovon bis 1992 über 61 000 Bände bibliographisch bearbeitet werden konnten.

Den ältesten Teil der Sammlung bilden seltene Drucke der als Vorläufer der Freimaurerei geltenden Rosenkreuzer aus dem 17. Jahrhundert, dann kommen die Freimaurerschriften des 18.Jahrhunderts sowie der neuere Teil aus dem 19. und 20. Jahrhundert (bis 1933–35). Zur Sammlung gehört auch eine Auswahl aus der zeitgenössischen Freimaurer-Literatur.

Die Sammlung enthält Dokumente, die allgemeine freimaurerische Fragen betreffen, die die Philosophie, Ethik und das soziale Denken der Freimaurer sowie ihr Verhältnis zu großen Religionen behandeln. Viele Werke sind der Geschichte der Freimaurerei in einzelnen Staaten und Städten gewidmet. Zu den interessantesten Dokumenten gehören Schilderungen von maurerischen Ritualen sowie Arbeiten, die die Bedeutung der Freimaurerischen Symbolik erläutern.

Den Hauptteil der Masonica-Sammlung bilden freimaurerische Periodika in vielen Sprachen sowie Almanache und freimaurerische Kalender und Berichte der Logen und Mitgliederverzeichnisse. Die Masonica aus Ciążeń sind fast in der ganzen Welt unter Fachleuten bekannt und geschätzt.

Ciążeń – ein attraktiver Ort für wissenschaftliche Arbeit und Erholung

Das Palais von Ciążeń erfüllt neben seiner Funktion als Bibliothek auch die Funktion eines Hauses der wissenschaftlichen Arbeit der Adam-Mickiewicz-Universität in Poznań. Es beherbergt auch 10 doppelte Gästezimmer, die im ersten und zweiten Stock untergebracht sind. Sie sind mit eleganten Möbeln ausgestattet. Von den Zimmerfenstern aus bietet sich eine wunderschöne Aussicht auf das umfangreiche Wiesenland, das auf dem anderen Wartheufer liegt.

Zur Verfügung der Hotelgäste stehen ein Speiseraum sowie eine Küche, wo sich die Gäste ihre Mahlzeiten zubereiten können. Gemäß der Bibliotheksordnung können diejenigen Gäste, die nach Ciążeń kommen, um die freimaurerischen Schriften zu erforschen, die bestellten Bücher in die Zimmer mitnehmen.

Das Palais von Ciążeń wird auch gern von den wissenschaftlichen Mitarbeitern besucht, die hierher kommen, um in Ruhe sich anderen Forschungsthemen zu widmem. Das ganze Jahr über kann man Ciążeń auch sonnabends und sonntags besuchen. Für diejenigen, die nach Ciążeń zum Wochenende kommen, sind als schönste Jahreszeiten der späte Frühling und der frühe Herbst besonders empfehlenswert.

Das Konferenzzentrum

Im Palais von Ciążeń können zwei Arten von wissenschaftlichen Konferenzen veranstaltet werden. Die größeren Konferenzen mit 40–50 Teilnehmern werden im Konferenzraum im Palais abgehalten. Sie können als ein- oder mehrtägige Konferenzen eingeplant werden, wobei eine Möglichkeit besteht, daß ein Teil der Teilnehmer in nahe gelegenen Hotels untergebracht und täglich zum Konferenzort nach Ciążeń gebracht wird.

Im Falle kleinerer Konferenzen, bis 20 Teilnehmern, werden alle Gäste im Palais untergebracht. Dadurch wird die bei solchen Gelegenheiten so erstrebenswerte Integration gefördert. Nach einer besonderen Absprache kann das Personel für eine Vollverpflegung sorgen.

Achtung!

Nach Renovierung und Adaption eines im Jahre 1993 übernommenen Hinterhauses für Hotelzwecke wird die Zahl der Übernachtungsplätze im Palais erheblich steigen.

Praktische Hinweise

1. Touristische Gruppen können das Palais nach früherer Vereinbarung besichtigen, werktags von 8.00 bis 15.00 Uhr. Für die Besichtigung werden der Repräsentationsteil und Leseraum für Masonica zugänglich gemacht.

2. Die Interessierten, die das Haus der wissenshaftlichen Arbeit der Adam-Mickiewicz-Universität in Anspruch nehmen möchten sowie Wochenendegäste sind gebeten, eine Voranmeldung im Sekretariat des Direktors der Universitätsbibliothek in Poznań, ul. Ratajczaka 38/40 Zi.103 Tel. 0-61 52-29-55 oder 0-61 52-74-16 App.33 zu machen.

Diejenigen, die die freimaurerischen Schriften erforschen möchten, sind gebeten, eine Voranmeldung im Pracownia Zbiorów Masońskich (Arbeitsstelle für Masonica-Sammlung) Zi.166 Tel. 0-61 52-74-16 App.6 zu machen.

Organisatoren von Konferenzen möchten eine schriftliche Vorbestellung dem Direktor der Universitätsbiliothek Fax. 52-29-55 zukommen lassen.

3. Informationen über die Höhe der Gebühren für die Unterbringung der Gäste und Vermietung der Konferenzräume können im Sekretariat der Universitätsbibliothek Zi. 136 Tel. 0-61 52-74-16 int. 32 oder beim Leiter der Zweigstelle eingeholt werden.

Die Höhe der Tagessätze wird durch einen Beschluß des Senats der Adam-Mickiewicz-Universität festgelegt. Sie werden etwas über dem Niveau der Selbstkosten, also relativ billig, berechnet.

4. Zufahrtswege:

– von Poznań 70 Kilometer über Landstraße Nr. 2 und Autobahn A-2 in Richtung Konin. Ausfahrt beim 250. Kilometer in Richtung Pyzdry; mit der Eisenbahn nach Słupca und weiter mit dem Bus von Słupca nach Ciążeń (Busse Richtung Pyzdry oder Konin über Ciążeń).

– von Warszawa über Landstraße Nr. 2 und Autobahn A-2 in Richtung Poznań. Ausfahrt beim 250. Kilometer in Richtung Pyzdry. (Achtung! keine Ausfahrt beim 264 Kilometer in Richtung Ciążeń–Golina nehmen); mit der Eisenbahn nach Konin und dann mit dem Bus von der Haltestelle „Konin skrzyżowanie" (Konin Straßenkreuzug) im neuen Stadtteil (Busse in Richtung Pyzdry und Słupca über Ciążeń)

5. Postanschrift:

Filia Biblioteki Uniwersyteckiej w Poznaniu
ul. Wolności 33, 62-404 Ciążeń durch Operator
Tel. Ciążeń 24.
Poznań 061 52 74 16 int. 6 Masonica

CENA: 97 000 ZŁ
PRICE: 29 USD



Znak, miecz i fartuch Kawalera Różanego Krzyża – 18° Rytu Szkockiego Dawnego Uznanego. Litografia barwna, pocz. XIX w.

W NASTĘPNYCH NUMERACH:

* Kawaler Ramsay
* Cagliostro. Wolnomularz – mag – awanturnik
* Pomnik Pracy w Warszawie
* Dobrzyca. Pałac i park pod Węgielnicą
* Magiczna siła słowa

NA STRONIE I OKŁADKI:

Dewizy i krzyże zakonu Templariuszy jako emblematy wolnomularskie. Akwarela i sepia z rękopisu Josepha Baurnjöpela, XVIII w.