

# Protas, Bartosz

---

## Ruch Różokrzyżowców a twórczość angielskich myślicieli i poetów

---

Ars Regia 9/15 - 16, 11-44

---

2006

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez **Muzeum Historii Polski** w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

# WOKÓŁ RÓZOKRZYŻOWCÓW

---

**Bartosz Protas**

(Warszawa–San Francisco)

## **RUCH RÓZOKRZYŻOWCÓW A TWÓRCZOŚĆ ANGIELSKICH MYŚLICIELI I POETÓW<sup>1</sup>**

*Niemal wszystko, co odróżnia świat współczesny  
od wieków minionych można przypisać nauce*

Bertrand Russell

*Lektura wielkiej księgi natury  
jest jedynym celem filozofii*

Gallileusz

### **Ruch Różokrzyżowców**

#### **– narodziny i upadek nadziei na generalną reformację**

Pierwsza dekada XVII wieku była czasem narodzin konstelacji intelektualnej zwanej ruchem Różokrzyżowców. Program filozoficzny formacji stanowił nowatorskie połączenie tradycji hermetyczno-kabalistycznej z osiągnięciami „nowej filozofii”. Brytyjski historyk Frances A. Yates dowodzi<sup>2</sup>, że ruch ten miał znaczny wpływ na klimat intelektualny XVII stulecia pomimo faktu, że nie udało się nigdy zidentyfikować jakiegokolwiek struktury formalnej z nim związanej. Ścisła tajność o bardziej religijnej niż praktyczno-społecznej genezie, to jedna z cech charakterystycznych Różokrzyżowców. Program ich poddawany był więc często powierzchownym analizom, skupiającym się głównie na nieodłącznych mu ponoć, elementach okultystycznych i magicznych. Fakt ten znacznie zniekształcił obraz Różokrzyżowców. Odrzucenie uprzedzeń, narosłych wokół ruchu na przestrzeni wieków jest niezbędnym warunkiem jego naukowej oceny. Przeanalizujemy więc to zjawisko w odpowiednim kontekście historycznym oraz politycznym. Wzorem

będzie pionierska praca Yates *The Rosicrucian Enlightenment*, której tezy zostały rozwinięte przez Tadeusza Cegielskiego w *Ordo ex Chao*. W pierwszej kolejności trzeba nakreślić historyczno-polityczne okoliczności powstania ruchu.

Początek XVII w. to okres wzrostu potęgi Habsburgów, który spowodował, co zrozumiale, zjednoczenie się protestanckiej części Europy. Ostoję antyhabsburskiej opozycji stanowiła Anglia oraz księstwa zachodnioniemieckie, szczególnie Palatynat i Wirtembergia. Zjednoczone Prowincje Niderlandów były również głęboko protestanckie, nie tworzyły jednak potęgi politycznej. Ówczesne standardy dyplomatyczne jako najefektywniejszą formę sojuszu uznawały małżeństwo dynastyczne. Powstanie antykatolickiej unii przyrzętowniane więc zostało związkiem księżniczki Elżbiety, córki króla Anglii Jakuba I, z Fryderykiem V, elektorem Palatynatu. Zaślubiny miały miejsce w Heidelbergu w lutym 1613 r.

Wydarzenie to miało wielką wagę polityczną, jak również kulturową, połączyło bowiem dwa istotne nurty europejskiej tradycji doby Renesansu. Książę Fryderyk V reprezentował świecką kulturę dworską kwitnącą od lat w stolicy Palatynatu. W owych czasach Heidelberg był centrum naukowym, promującym nauki ścisłe i sztuki wyzwolone, w tym studia nad kabałą i alchemią, a sam dwór stanowił perłę architektury. Księżniczka Elżbieta natomiast wywodziła się z tradycji solidarności wyznaniowej z ewangelikami w Rzeszy Niemieckiej oraz innych krajów Zachodu; wychowana została w kulcie angielskiej rycerskości. Celebracja zaślubin trwała siedem dni i była pokazem monarszego splendoru. Przyciągnęła wielu angielskich artystów, w tym kilku dramaturgów. Symbolika otoczenia, w którym ślub miał miejsce, podkreślona została w wystawieniu kilka tzw. masek dworskich, nawiązujących do motywu symbolicznego przymierza Renu i Tamizy w osobach nowożeńców. Autorem scenografii do masek był wybitny architekt Inigo Jones. Ponadto wystawiono kilka sztuk Williama Shakespeare'a, a tekst *Burzy*<sup>3</sup> został ponoć specjalnie na okoliczność królewskiego wesela rozszerzony<sup>4</sup>. Małżeństwo postrzegane było nie tylko jako nadzieja na odrodzenie protestanckiej Europy, ale także jako symboliczna fuzja najcenniejszych osiągnięć kultury niemieckiej i angielskiej. W pewnych środowiskach zrodziło się przekonanie, że zaślubiny palatynackie to remedium na kryzys integralności europejskiej.

Przypomnieć tu należy, że ostatnie lata rządów królowej Elżbiety charakteryzowały się aktywną polityką zagraniczną Anglii. Pomimo zdarzających się zarzutów o religijny indyferentyzm, królową postrzegano zarówno w jej ojczyźnie, jak i na kontynencie, jako gorącą orędowniczkę obozu protestanckiego. Po objęciu tronu przez Jakuba I nadzieje na kontynuację

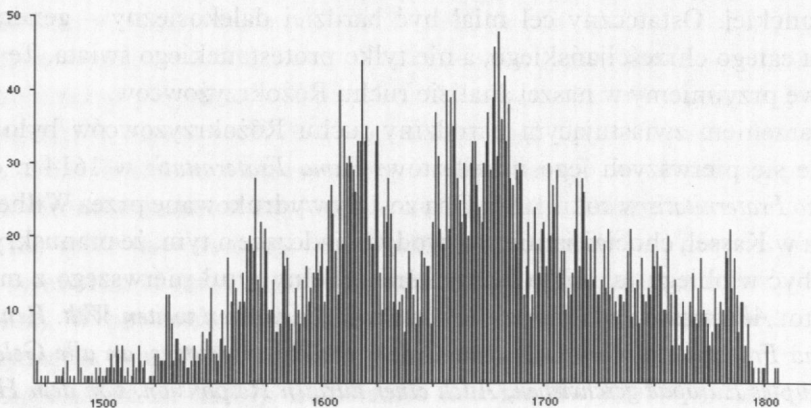
tej polityki utrzymały się. Wielu protestanckich książąt niemieckich, m.in. Christian Anhalt-Bernburg, wierzyło, że heidelberskie małżeństwo odrodzi poparcie, jakie wobec protestanckiej Europy okazywała Korona angielska. Żywiąc takie przekonanie, Fryderyk V włączył się w intrygę zaplanowaną przez ks. Anhalt i we wrześniu 1619 r. przyjął koronę czeską oferowaną mu przez protestanckich rebeliantów. Fryderyk i Elżbieta rządili Czechami jedynie w latach 1619-1620, zyskując sobie miana „Zimowego króla i zimowej królowej Czech”. Nie otrzymali bowiem spodziewanej pomocy ze strony angielskiej. Następca królowej Elżbiety, Jakub I Stuart wybrał politykę ustępstw i odmówił poparcia swego zięcia. Pozbawiony wsparcia najważniejszego sojusznika, Fryderyk V pokonany został przez wojska habsburskie w bitwie pod Białą Górą w listopadzie 1620 r., co stanowiło punkt zwrotny w wojnie. Wkrótce potem Habsburgowie odzyskali Czechy i zajęli Palatynat. Wspaniały dwór heidelberski został zniszczony wraz ze swymi skarbami. Brutalne walki pogrzebały nadzieje na reformę chrześcijańskiej Europy. Zwolennicy reformacji, w tym Elżbieta i Fryderyk, schronili się w Holandii lub Anglii.

Frances A. Yates głosi tezę<sup>5</sup>, że równoległe z wydarzeniami politycznymi, rozgrywającymi się w Palatynacie i Czechach, nastąpiło ożywienie w dziedzinie studiów hermetycznych i alchemicznych. Zjawisko to ilustruje załączony wykres przedstawiający liczbę druków, umownie zwanych „księgami alchemicznymi”, opublikowanych w Europie od połowy XV do końca XIX stulecia<sup>6</sup>. Widoczne są dwa wyraźne maxima, z których pierwsze przypada na drugą dekadę XVII w. Nie jest to zbieg okoliczności. Dla elit protestanckich wydarzenia w Czechach nie stanowiły jedynie próby powołania do życia unii protestanckiej. Ostateczny cel miał być bardziej dalekosiężny – generalna reforma całego chrześcijańskiego, a nie tylko protestanckiego świata. Tę perspektywę przyjmujemy w naszej analizie ruchu Różokrzyżowców.

Wydarzeniem zwiastującym narodziny ruchu Różokrzyżowców było pojawienie się pierwszych jego manifestów: *Fama Fraternitatis* w 1614 r. oraz *Confessio Fraternitatis* w roku 1615. Oba zostały wydrukowane przez Wilhelma Wessela w Kassel, chociaż istnieją dowody świadczące o tym, że manuskrypty mogły być w obiegu już kilka lat wcześniej. Pełny tytuł pierwszego z manifestów to: *Allgemeine und General Reformation, der gantzen weiten Welt. Beneben der Fama Fraternitatis, Deß Löblichen Ordens des Rosenkreutzes, an alle Gelehrte und Häupter Europae geschrieben, Auch einer kurtzen Responcion, von dem Herrn Haselmeyer gestellet, welcher deßwegen von den Jesuitern ist gefänglich eingezogen, und auff eine Galleren geschmiedet: Itzo öffentlich in Druck verfertigt, und allen trewen Herten communiciret worden. Gedruckt zu Cassel, durch Wilhelm Wessel, anno MDCXIV*<sup>7</sup>.

Tytuł ten przytaczamy w całości, ponieważ odzwierciedla nie tylko przedmiot, ale i przesłanie ideowe manifestu. Otwiera go zapowiedź objawienia nowej, bardziej doskonałej wiedzy („ogólna i generalna Reformacja całego szerokiego świata”). Podstawą jej są pilne studia nad Księgą Natury, a celem ma być dogłębna, „globalna” reforma sztuki i nauki. W rezultacie – jak „można zrozumieć ludzką godność i wartość, a także dlaczego człowiek nazywany jest Mikrokosmosem, i jak daleko sięga jego wiedza na temat Natury”<sup>8</sup>. Stanowiący podstawę idei Różokrzyżowców koncept podwójnego objawienia, poprzez Biblię i Naturę, zrównał obydwie źródła pod względem wiarygodności. Prosty język Natury służyć miał rozwikłaniu i wyjaśnieniu nierzadko skomplikowanego i zawilego języka Pisma Świętego. W *Confessio Fraternitatis* czytamy: „te wielkie litery *characteres*, które Bóg PAN zapisał w cudownej kreacji nieba i ziemi”, a angielski przekład z 1652 r. dodaje „i włączył do Pisma Świętego” – *and there incorporated them in the Holy Scriptures, the Bible, so hath he imprinted them most apparently in the wonderful creation of heaven and earth*<sup>9</sup>.

Dalej dowiadujemy się, że powołane zostało „sekretne bractwo”, skupiające uczonych z całej Europy – *illuminati*, razem pracujących w kierunku generalnej reformy, czy też regeneracji chrześcijaństwa. Postacią kluczową jest tajemniczy założyciel bractwa, Christian Rosenkreutz. Poznajemy jego biografię: „Brat R.C”, jak nazywa się go w tekście, urodził się w Niemczech w 1378 r., odbył liczne podróże na Wschód i do Hiszpanii, gdzie spotkał „magów, kabalistów, lekarzy i filozofów” (w przekładzie angielskim: *magicians, cabalists, physicians,*



Tablica 1. Łączna liczba ksiąg alchemicznych opublikowanych w Europie od połowy XV do końca XIX w. = 4675

Źródło: Adam M c L e a n, [www.levity.com](http://www.levity.com)

and philosophers) oraz pojął „harmonię całego świata, cudownie widoczną we wszystkich epokach” (*the harmony of the whole world, wonderfully impressed on all periods of time*)<sup>10</sup>, po czym powrócił do Niemiec, gdzie zmarł w wieku 106 lat. Przed śmiercią Brat R.C. wznosił pałac poświęcony na studia nad filozofią i matematyką oraz konstruowaniu różnorodnych urządzeń, a ukoronowaniem jego działań było założenie Bractwa Różanego Krzyża, któremu przypisuje się rolę „niewidzialnego kolegium”. Po śmierci założyciela bractwo zwiększało liczebność. Jego ściśle przestrzegane zasady to, między innymi, „pobożne” czytanie Księgi Natury, a więc badania w dziedzinie przyrodoznawstwa, a w odniesieniu do świata zewnętrznego bezinteresowna pomoc medyczna udzielana wszystkim potrzebującym, niewyróżnianie się strojem (co implikowało tajność) oraz coroczne spotkania w „gmachu św. Ducha”. Grobowiec Christiana Rosenkreutza, ozdobiony symbolami alchemicznymi i geometrycznymi, był dla bractwa miejscem najwyższej wagi, a odkrycie krypty mieszczącej ten grobowiec oznaczać miało początek wielkiej Reformacji wspomnianej na początku niniejszego rozdziału. Drugi manifest rzekomego bractwa, *Confessio Fraternitatis*, wydany przez tego samego drukarza w Kassel, zasadniczo powtarza przekaz pierwszego. Autor przestrzega jednak czytelnika, iż zawartym w manifestach objawieniom nie należy wierzyć zbyt pochopnie.

Kwestia autorstwa manifestów nie została wyjaśniona, do czego powrócimy w dalszej części pracy. Pierwsze wydania *Fama* i *Confessio* ukazały się odpowiednio po niemiecku i po łacinie. Druga z tych pozycji zawierała także w charakterze wstępu *Consideratio Brevis* domniemanego autorstwa niejakiemu Philippe’a à Gabella – krótki tekst ściśle związany z hermetyczno-emblematycznym dziełem *Monas Hieroglyphica* Anglika Johna Dee i zawierający kilka cytatów z tego utworu. W obydwu manifestach odnaleźć można zresztą nawiązania do filozofii Johna Dee wyłożonej w *Monas Hieroglyphica*. Powiązania te sugerują inną niż tradycyjna interpretację nazwy ruchu: zgodnie z nią pierwszy jej człon wywodzi się łacińskiego słowa *ros* (rosa) zamiast *rosea* (róża). Na taką interpretację wskazuje cytat z Biblii: „Niechaj tobie Bóg użyć rasy z niebios i żyzności ziemi” (R 7, 28), który zamieszczony został w wersji łacińskiej na odwrocie karty tytułowej *Confessio*. Ten sam fragment odnajdujemy na frontispisie *Monas Hieroglyphica* Johna Dee (il. na s. 17). W tradycji alchemicznej rosa postrzegana była jako środek uwalniający z materii złoto; jako taki traktowana może być jako boski pierwiastek jednoczący. Wpływy filozofii hermetycznej doby elżbietańskiej na ruch Różokrzyżowców były silne. Uosabia je intrygująca postać doktora Johna Dee, którego rolę postaramy się teraz wyjaśnić.

Doktor John Dee, urodzony w roku 1527, to najwybitniejszy przedstawiciel tradycji hermetycznej w nowożytnej Anglii. Był alchemikiem – na dworze królowej Elżbiety, uczonym sławnym również na kontynencie – uosobieniem renesansowego maga. W swojej doktrynie, bardziej zaszyfrowanej i ukrytej niż wyłożonej w *Monas Hieroglyphica* oraz w przedmowie do angielskiego wydania *Elementów* Euklidesa, połączył zainteresowanie różnymi dziedzinami matematyki ze spuścizną hermetyczną i neoplatońską, pokrewną filozofii wyznawanej przez Giordano Bruno. Już w latach osiemdziesiątych XVI w. Dee wysunął koncepcję generalnej reformy hermetycznej. Autorka *The Rosicrucian Enlightenment*, Frances A. Yates<sup>11</sup> dostarcza dowodów na to, że rozpowszechnianie tej idei było celem jednej z jego misji do Czech, podczas której odwiedził cesarza Rudolfa II. Wydaje się prawdopodobne, że ruch Różokrzyżowców wywodzi się z kręgów, którym „hermetyczna” koncepcja wiedzy, jaką reprezentował John Dee, nie była obca<sup>12</sup>. Za rządów królowej Elżbiety John Dee stał się postacią niezwykle wpływową, lecz po jej śmierci w 1603 r. popadł w niełaskę<sup>13</sup>. Istniejący do niedawna szyderczy wizerunek Wielkiego Maga wywodzi się w znacznym stopniu z publikacji *A True and Faithful Relation of what passed for many years between Dr. John Dee [...] and some spirits* z roku 1659. Praca ta była dziennikiem zredagowanym przez Merica Casaubona ukazującym Johna Dee, jako przesądnego, naiwnego magika i zatarła tym samym jego faktyczne zasługi – tak jako matematyka, jak i filozofa.

Kolejną ważną dla ruchu Różokrzyżowców postacią był Johann Valentin Andreae (1586-1654), działający w luterzańskim środowisku Tybingi, prawdopodobnie świadek zaślubin w Heidelbergu w 1613 r. Andreae uznawany jest często za twórcę wczesnego ruchu Różokrzyżowców, a czasem również za autora pierwszych manifestów, choć autorstwo to nie zostało w pełni dowiedzione. Pewne jest natomiast, że Andreae napisał trzecie z wielkich dzieł Różokrzyżowców, *Chymische Hochzeit Christiani Rosenkreutz* („Alchemiczne zaślubiny Christiana Rosenkreutza”). Wydane w Strasburgu w 1616 r. „Alchemiczne zaślubiny” (termin *chymiae* tożsamy jest tu z alchemią) to symboliczna opowieść o siedmiodniowej ceremonii inicjacyjnej jej głównego bohatera, Christiana Rosenkreutza, do tajemnego „Zakonu rycerzy złotego kamienia i złotego runa”. Na poziomie alegorycznym historia ta stanowi opis alchemicznego procesu transmutacji – bohaterowie stopniowo przeobrażają się analogicznie do faz inicjacji Christiana Rosenkreutza<sup>14</sup>. Ostateczna inicjacja bohatera przedstawia więc obrazowo proces alchemii duchowej wiodący do samodoskonalenia i oparty na objawieniu Księgi Natury. Akcja „Alchemicznych zaślubin” rozgrywa się w niezwykłym zamku. Dokładna



Frontispis *Monas Hieroglyphica* Johna Dee,  
wyd. w Antwerpii 1564 r.

Źródło: Adam M c L e a n, [www.levity.com](http://www.levity.com)



analiza związanej z nim symboliki pozwoliła Frances A. Yates wysnuć hipotezę, zgodnie z którą opowieść ta to symboliczny zapis wydarzeń, które miały mieć miejsce podczas królewskiego wesela w Heidelbergu w 1613 r.<sup>15</sup> Podkreśliłoby to jeszcze bardziej rolę okoliczności i motywacji politycznych w powstaniu ruchu Różokrzyżowców.

Niedługo po pojawieniu się pierwszych publikacji, zaczęła się szerzyć w Europie, a szczególnie w Niemczech, „mania Różokrzyżowców”. Widoczne jest to na wykresie tablicy 1, zgodnie z którym okres ten zbiega się ze znacznym wzrostem liczby tematycznie pokrewnych publikacji w całej Europie. Niektórzy autorzy starali się określić rolę „niewidzialnego kolegium”, inni podawali się za jego członków. Istnienie ruchu nie podlegało więc wątpliwościom; mało kto jednak przyjmował do wiadomości apokryficzny charakter „opowieści założycielskiej”. Wieści o reformacji Różokrzyżowców dotarły wkrótce do Francji, gdzie z powodu swej protestanckiej genezy wzbudziły niepokój. Andreae zareagował na taki obrót wydarzeń publikacją kolejnych dwóch prac. W *Der Turm von Babel* (1619) wyraził ubolewanie, że idee „generalnej reformy hermetycznej” zostały źle zrozumiane przez licznych czytelników, którzy powierzchownie zinterpretowali je pod kątem alchemii transformatywnej (praktycznej), a nie duchowej. Wielu z zainteresowanych nie pociągało nowe podejście do nauki, fascynowała ich jedynie możliwość produkcji złota i – tym samym – wzbogacenia się. W tym samym dziele Andreae ujawnił, że „niewidzialne kolegium” było jedynie mistyfikacją i w rzeczywistości nigdy nie powstało:

*Wohlan, ihr Sterblihen, ihr dürft auf keine Bruderschaft mehr warten. Die Komödie is aus. Die Fama hat sie aufgeführt und auch wieder abeführt. Die Fama sagte ja, jetzt sagte sie nein*<sup>16</sup>.

Wizja generalnej reformacji nie została przez Andreae całkowicie zarzucona. Nadał on jej jednak nieco inny kształt, który przedstawił w *Christianopolis* (1619), utopijnym tekście w dużym stopniu opartym na *Citta del Sol* Campanelli. *Christianopolis* jest opisem kosmopolitycznego społeczeństwa opartego w znacznym stopniu na zasadach republikańskich. Państwo, zarządzane przez uczonych-kapłanów, kultywuje tolerancję religijną. Istotną rolę odgrywają tu badania naukowe i edukacja. Poszukiwanie wiedzy przestaje być celem samym w sobie, jest postrzegane instrumentalnie względem dyscyplin stosowanych. To sygnalizuje zmianę w porównaniu z programem Różokrzyżowców, znanym z wcześniejszych manifestów.

Ruch Różokrzyżowców miał wielu zwolenników, także w Europie Środkowej. Z grona interesujących postaci zaprezentujemy tu dwie. Comenius

(Jan Amos Komenský, 1592-1670) był czeskim teologiem protestanckim blisko związanym ze środowiskiem heidelberskim. Pierwotnie działał w Czechach i Polsce, po odzyskaniu władzy w Czechach przez Habsburgów wyjechał do Anglii. Prezentował zdecydowanie antykatolicką postawę i oddany był idei reformy Różokrzyżowców. Tekst *Via lucis* napisany przez Comeniusa w 1641 r. w Anglii stał się manifestem drugiej generacji Różokrzyżowców. Michael Maier (1568-1628), niemiecki lekarz i alchemik, zajmował się nieco innym aspektem programu Różokrzyżowców. Zainteresowany był nie tyle programem reformy moralnej, ile rozwinięciem filozofii przyrodoznawstwa. Jego wkład to księgi emblematów, spośród których najbardziej znana jest *Atalanta Fugiens*. Na ilustracji na s. 21 widzimy emblemat zatytułowany *Śladami natury*, prezentujący fundamentalne dla Różokrzyżowców pojęcie Drugiego Objawienia zawartego w Księdze Natury. Należy też wspomnieć o rodzinie De Bry, palatynackich drukarzach pozostających w związkach ze środowiskiem Różokrzyżowców. Inwencja w zakresie sztuki emblematycznej, a także niezrównana jakość druku dodawała atrakcyjności publikowanym przez nich dziełom Różokrzyżowców.

Jak dowodzi powyższa prezentacja, linia graniczna między programem Różokrzyżowców a tradycją hermetyczno-neoplatońską nie jest wyraźna. Niemniej, w celu uściślenia naszej analizy, należy wyszczególnić zespół cech charakterystycznych filozofii Różokrzyżowców. Będą one służyć jako podstawa do określenia przynależności danego dzieła literackiego do piśmiennictwa Różokrzyżowców<sup>17</sup>. Wymienione poniżej cechy uznamy więc za wyznaczniki tej filozofii:

1) wiara w Podwójne Objawienie: pierwsze, przekazane w formie Pisma Świętego, oraz drugie, w postaci Księgi Natury; w konsekwencji studia nad drugim były obowiązkiem religijnym i pomocą w zrozumieniu pierwszego;

2) postrzeganie matematyki jako uniwersalnego języka Natury: było to rezultatem poszukiwania symbolicznego metajęzyka na którym oparta byłaby wielka synteza;

3) nacisk położony na ideę powszechnego postępu, tj. poszerzania granic wiedzy człowieka, co prowadzić miało do poprawy warunków życia;

4) koordynacja działań naukowców poprzez „niewidzialne kolegium”, dążące do akumulacji wiedzy;

5) alchemia duchowa jako środek samodoskonalenia, pozwalający przekuć ideę powszechnego postępu na dobro jednostki, zakładający komplementarność transmutacji duchowych i alchemicznych;

6) zainteresowanie przemianami społecznymi, często połączone z aktywnym udziałem w życiu politycznym; ten aspekt pragmatyczny odziedziczony został po kręgach protestanckich, z których ruch Różokrzyżowców się wywodził;

7) tajność, czasami implikująca niewidzialność, jako pochodna tradycji hermetycznej, w której ruch miał swoje korzenie.

### **„Oświecenie Różokrzyżowców” w twórczości Francisca Bacona**

Przyjrzymy się śladom idei Różokrzyżowców obecnym w literaturze angielskiej XVII w. Jak ustaliliśmy wcześniej, ruch Różokrzyżowców narodził się w Niemczech, wywodził się jednak w znacznym stopniu z tradycji angielskiego Renesansu elżbietańskiego. Po wybuchu wojny trzydziestoletniej centrum ruchu przeniosło się z powrotem do Anglii. W angielskiej kulturze literackiej znaleźć możemy liczne, choć nie zawsze wyraźne, tego dowody. Nawiązania do idei Różokrzyżowców obecne są przede wszystkim w tekstach filozoficznych i politycznych, pamfletach, także w sztukach teatralnych (włączając w to maski) oraz w poezji. Poniżej przedstawiamy analizę wybranych przykładów.

Sir Francis Bacon (1561-1626), lord Verulam, to postać intrygująca. Znanym z jednej strony, jako jeden z najbardziej oryginalnych myślicieli XVII w., prekursor metody indukcyjnej w nauce, z drugiej, jako postać dwuznaczna moralnie, osoba winna korupcji podczas pełnienia wysokiej funkcji państwowej. Urodził się 1561 r. jako syn Lorda Strażnika Pieczęci. Jego dzieciństwo upłynęło w bezpośrednim kontakcie z polityką. W wieku 23 lat został członkiem Parlamentu, konsekwentnie kontynuował karierę ojca: w 1617 r. przejął odeń urząd Strażnika Pieczęci, rok później został lordem kanclerzem. Niedługo potem oskarżono go o przyjmowanie łapówek. Bacon przyznał się do tego procederu, utrzymywał jednak, że łapówki nie wpływały na jego decyzje – i rzeczywiście przyjmował on od ludzi pieniądze, po czym wydawał wyroki przeciwko nim! Bacon otrzymał wyrok 40 tys. funtów grzywny (suma wręcz niewyobrażalna), więzienia w Tower oraz dożywotni zakaz pełnienia urzędów. Bacon ostatecznie nie zapłacił grzywny, a w Tower spędził zaledwie cztery dni, niemniej skandal raz na zawsze zakończył jego karierę polityczną. Resztę pracowitego życia poświęcił systematyzacji swoich idei filozoficznych oraz badaniom naukowym. Zmarł w 1626 r. wskutek przeziębienia, którego nabawił się przeprowadzając eksperymenty z zamrażaniem żywności<sup>18</sup>.

W swoim *Postępie kształcenia* (*Advancement of Learning*) wydanym w 1605 r. i zadedykowanym królowi Jakubowi I, podobnie jak w *Novum Organum*



*Śladami natury.*

Emblemat XLII z *Atalanta Fugiens* Michaela Maiera

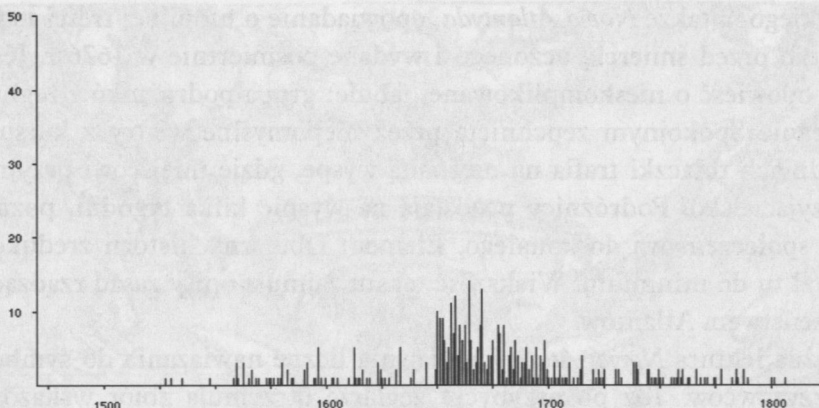
Źródło: Adam M c L e a n, [www.levity.com](http://www.levity.com)

opublikowanym po łacinie w 1620 r., Bacon przedstawił program radykalnej metodologicznej reformy nauki i filozofii. Przede wszystkim, podważył przejęte z nauki starożytnej, pesymistyczne przekonanie o stopniowym obumieraniu Natury i o tym, że wszelkie istotne odkrycia zostały już dokonane, a możliwości stojące przed człowiekiem współczesnym to zaledwie reprodukcja wcześniejszych osiągnięć. Przeciwwstawił im ideę powszechnego postępu. Bacon wierzył, że postęp cywilizacyjny jest realny, i że może zostać osiągnięty poprzez postęp w nauce. Granice wiedzy ustalone w starożytności mogą zostać przekroczone, pod warunkiem przyjęcia odpowiednich metod badawczych. Nowym mottem stało się *plus ultra*, wypierając wcześniejsze *non ultra*.

Najistotniejszy wkład Bacona związany jest z metodologią badań naukowych<sup>19</sup>. Był zażartym przeciwnikiem sylogistycznych poglądów perypatetyków i podtrzymywał, że arystotelejska metoda dedukcyjna jest nieefektywna i myląca. Postulował dominujące dziś w nauce podejście indukcyjne, w którym teorie oparte są na kompletnych i uporządkowanych danych uzyskanych drogą pomiarów. Tym samym położył nacisk na naukę eksperymentalną, mającą dostarczyć wiedzy z różnych dziedzin królestwa Natury. Z obecnej perspektywy stwierdzić możemy, że Bacon nie doceniał roli pierwiastka dedukcyjnego. Z tej przyczyny jego metoda nie została powszechnie zaakceptowana. Niemniej, w wieku XVII stanowiła ona istotny przełom.

Bacon podkreślał wagę nieskrępowanej komunikacji i wymiany myśli między naukowcami jako nieodzownego warunku działalności naukowej. Jego zasługą stała się idea akademii nauk. Proponował ustanowienie kolegiów poświęconych promocji i studiom różnorodnych dyscyplin wiedzy, co ułatwiłoby wiedzy tej akumulację. Sugerował także, iż członkowie poszczególnych kolegiów akademii winni być wyznaczani przez państwo. Z czasem idea ta zrealizowana została w postaci *Royal Society* (Towarzystwa Królewskiego), powołanego w latach 1660-1662, pierwszej akademii nauk w Europie o statusie publicznoprawnym.

Zaskakujące jest to, że Bacon, myśliciel zdecydowanie nowoczesny, nie uznał wielu ze współczesnych mu odkryć, które zostały ogólnie przyjęte. Odrzucał, na przykład, heliocentryczną teorię Kopernika. Z rezerwą przyjmował również odkrycia Harveya związane z krążeniem krwi oraz Wesaliusza w dziedzinie anatomii. Co więcej, nie doceniał znaczenia matematyki – nauki, która przeżywała w tamtych czasach rozkwit. Bacon przywiązywał natomiast – co interesujące – dużą wagę do alchemii. Była to w jego oczach dziedzina czysto eksperymentalna, a tym samym o wysokiej randze<sup>20</sup>.



Tablica 2. Łączna liczba ksiąg alchemicznych opublikowanych w języku angielskim od połowy XV do końca XIX w. = 432

Źródło: Adam M c L e a n, [www.levity.com](http://www.levity.com)

Popularność, jaką alchemia cieszyła się za Commonwealth'u widoczna jest na tablicy 2, która zestawia liczby ksiąg alchemicznych publikowanych w danych latach w języku angielskim. Co ciekawe, nasilenie takich publikacji następuje po rewolucji purytańskiej.

Idee rozpowszechniane przez Francisa Bacona trafiły na podatny grunt. Szczególną popularnością cieszyły się one w środowiskach postępowych, najczęściej zaangażowanych w promocję „nowej filozofii”. Ruch ten, zwany baconizmem, zaowocował licznymi publikacjami literackimi, głównie rozprawami socjologicznymi, politycznymi i naukowymi oraz pamfletami<sup>21</sup>. Jako wybitnych spadkobierców myśli Bacona przytoczyć możemy m.in. Gilberta, Roberta Boyle'a, Wilkinsa i Hartliba. Jak podkreślał Bacon, końcowym celem działań naukowych winna być poprawa warunków życia człowieka. Był to jeden z powodów, dla których baconizm nabrał impetu po rewolucji. Cele użyteczne pokrywały się z wizją Commonwealth'u propagowaną przez purytanów. Co więcej, zarzuty wysunięte przez Bacona przeciw perypatetykom pokrywały się dokładnie z linią reformy edukacyjnej, którą purytanie zamierzali przeprowadzić. Bacon gardził też próżnym wyrafinowaniem intelektualnym arystotelejczyków, którego rezultatem była koncentracja raczej na pustych słowach niż na rzeczach użytecznych. Tak jak podstawą religii jest pobożność, tak w jego opinii podstawą nauki winna być rzetelność, a nie zamiłowanie do debat.

Twórczość literacka Bacona to głównie teksty filozoficzne. Były jednak wyjątki – znakomite teksty poetyckie, które uczyniły Bacona klasykiem języka

angielskiego, a także *Nowa Atlantyda*, opowiadanie o utopijnej treści napisane krótko przed śmiercią uczonego i wydane pośmiertnie w 1626 r. Jest to krótka opowieść o nieskomplikowanej fabule: grupa podróżników żeglująca po Oceanie Spokojnym zepchnięta przez niepomyślne wiatry z kursu, po wielu dniach tułaczki trafia na nieznaną wyspę, gdzie miejscowi przyjmują ich przyjacielsko. Podróżnicy pozostają na wyspie kilka tygodni, poznając tajniki społeczeństwa doskonałego. Element fabularny historii zredukowany został tu do minimum. Większość tekstu zajmują opisy zasad rządzących społeczeństwem Atlantów.

Uważna lektura *Nowej Atlantydy* ujawnia liczne nawiązania do symboliki Różokrzyżowców. Tuż po przybyciu żeglarze otrzymują zbiór wskazówek. Dokument opatrzone znajomymi symbolami: zwitek dla dodania znaczenia opatrzone był w pieczęć, na której widniały zwisające z góry na dół i nieco rozłożone skrzydła cherubinów, a obok nich krzyż<sup>22</sup>. Przypomina to motto *W cieniu skrzydeł Jehowy*, figurujące na stronie tytułowej pierwszego manifestu Różokrzyżowców, *Fama Fraternitatis*<sup>23</sup>. Co więcej, sam motyw skrzydeł często pojawiał się w symbolice Różokrzyżowców (il. na s. 25). Kilka dni później wędrowcy poznają urzędnika, z głową nakrytą turbanem „białym z małym krzyżykiem czerwonym na wierzchu”<sup>24</sup>. W całym tekście *Nowej Atlantydy* przewija się motyw opieki medycznej powszechnie dostępnej w społeczeństwie Atlantów. Dysponują oni przeróżnymi udogodnieniami, np. „studniami i sztucznymi źródłami, urządzonymi na wzór źródeł i kąpielisk naturalnych”, których woda jest „zbawienna dla zdrowia i skuteczna jako lek oraz środek do przedłużania życia”<sup>25</sup>. Opiekujący się bohaterami urzędnicy odmawiają przyjęcia jakiegokolwiek zapłaty za swe usługi. Przypomina to bezinteresowne udzielanie pomocy medycznej wszystkim potrzebującym (*curing sick and that gratis*)<sup>26</sup>, co według niemieckich manifestów było jednym z podstawowych założeń ruchu Różokrzyżowców.

Najważniejszą instytucją Atlantydy jest Dom Salomona. Jego prezentacja zajmuje znaczną część tekstu. Sposób tej prezentacji sugeruje zresztą brak zacięcia fabularnego u Bacona. Zamiast pozwolić przybyszom na samodzielne odkrycie tajników instytucji, Bacon opisuje je ustami jednego z jej urzędników-kapłanów. Dom Salomona stanowił wspieraną przez państwo instytucję, której celem było skupienie mędrców z całego kraju i – poprzez ich współpracę – uczynienie nauki efektywniejszą:

*[...] założenie i urządzenie pewnego zgromadzenia czy stowarzyszenia, które zwiemy Domem Salomona. Wedle naszego szacunku – powiadam – jest to najznakomitszy zakład tego rodzaju na całej kuli ziemskiej [...].*



Niewidzialne Kolegium Bractwa Różokrzyżowców.

Grawiura z: Theophilus Schweighardt [właśc. Daniel Mögling],  
*Speculum Sophicum Rhodo-Stauroticum* [Frankfurt nad Menem 1618]

Źródło: Adam M c L e a n, [www.levity.com](http://www.levity.com)



*Dom ten oddaje się rozważaniom i badaniom dzieł oraz stworzeń Bożych. [Nazwa] [...] pochodzi od owego króla żydowskiego, który cieszy się sławą u was, a i nam też jest znany. Mamy nawet jakieś części jego dzieł, przez was już zagubione, a mianowicie „Historię naturalną”, w której opisał wszystkie rośliny od cedru libańskiego aż do hyzopu rosnącego na murze oraz wszystkie stworzenia żywe, zdolne do poruszania się<sup>27</sup>.*

Kilka stron dalej czytamy:

*Celem instytucji naszej jest zgłębianie stosunków, zmian i sił wewnętrznych natury tudzież rozszerzanie – jak tylko to będzie możliwe – granic władztwa ludzkiego nad nią<sup>28</sup>.*

Fragmenty te wyjaśniają perspektywę eschatologiczną przyjętą przez Dom Salomona. Celem jego są studia nad dziełami Boga tworzącymi Świat Natury. Przywodzi to na myśl koncept Podwójnego Objawienia, propagowany żarliwie przez Różokrzyżowców.

Wyraźną zbieżnością z programem Różokrzyżowców jest tajność okrywająca niektóre z działań naukowych. Oficjalną polityką państwa Atlantów było skumulowanie wiedzy o innych krajach, przy jednoczesnym zachowaniu pełnej izolacji:

*Mieszkańcy wyspy bowiem znają dokładnie języki europejskie i rozumieją się na bardzo wielu naszych sprawach, podczas gdy my w Europie, wręcz przeciwnie: pomimo tylu tak dalekich wypraw morskich przedsięwziętych w ostatnich czasach zupełnie nic o wyspie tej nie słyszeliśmy<sup>29</sup>.*

Corocznie Dom Salomona wysyła w tajemnicy grupę emisariuszy „dla uzyskania [...] światłości [...] rozwijającej się we wszystkich okolicach świata”<sup>30</sup>. Jest to zgodne z jedną z zasad bractwa Różokrzyżowców, zabraniającą jego członkom wyróżniania się strojem w czasie misji zagranicznych. W *Nowej Atlantydzie* wysłannicy ci zwani są „kupcami światłości” (*merchants of light*), co budzi skojarzenia z iluminatami, jak nazywali siebie wyznawcy idei Różokrzyżowców.

Interesującym aspektem życia w *Nowej Atlantydzie* wydają się hebrajskie korzenie społecznego i politycznego systemu władzy. Państwo to założone zostało przez osadników z Izraela. Co więcej, założycielem najważniejszych instytucji wyspy, w tym Domu Salomona, miał być „król żydowski”. Również „prawa, z których lud Bensalem dzisiaj korzysta, miały być rzekomo nadane w jakiejś Kabale przez Mojżesza”<sup>31</sup> (Bensalem to inna nazwa Atlantydy). Atlantów cechuje tolerancja religijna, szczególnie względem Żydów. Wielką wagę przywiązuje się do magii. Wszystkie te aspekty zdają się być bliskie tradycji hermetyczno-kabalistycznej, która odegrała tak znaczącą rolę w forma-

cji ruchu Różokrzyżowców. Równocześnie widać tu wpływ protestanckiego, zwłaszcza purytańskiego mesjanizmu, tak charakterystycznego dla siedemnastowiecznej Anglii.

W poprzednim paragrafie wskazaliśmy kilka wyraźnych odniesień do symboliki Różokrzyżowców. Pisząc *Nową Atlantyde*, Francis Bacon musiał znać treść manifestów Różokrzyżowców, lub przynajmniej którąś ich wersję. Społeczeństwo Atlantów wykorzystywało elementy doktryny apokryficznego bractwa. Autor chciał być może uświadomić czytelnikowi, że podróżnicy faktycznie dotarli do kraju Różokrzyżowców. Jednocześnie, Bacon wplótł w historię *Nowej Atlantydy* wiele własnych koncepcji społecznych i politycznych. Można zatem mniemać, że czuł się on w pewnym sensie dłużnikiem Różokrzyżowców. Kolejnego na to dowodu dostarcza reakcja na publikację *Nowej Atlantydy*. W 1662 r. niejaki John Heydon wydał dzieło o tytule *Holy Guide*. Była to adaptacja *Nowej Atlantydy*, w której wyraźnie powiązано oryginał z *Fama Fraternitatis*. W swojej wersji Heydon utrzymywał, że Atlantyda była wyspą Różokrzyżowców, a Dom Salomona to *Temple of the Rosie Cross* – „świątynia Różanego Krzyża”. Kolejny przykład związany jest z *Royal Society*, które wyłoniło się z nieformalnej grupy filozofów eksperymentalnych, spotykających się regularnie w Londynie już w latach czterdziestych XVII w.<sup>32</sup> Grupa ta często określana była mianem „niewidzialnego kolegium” (por. korespondencja Roberta Boyle’a, słynnego chemika i jednego z założycieli *Royal Society*)<sup>33</sup>. To samo „niewidzialne kolegium” tworzyło ważny element doktryny Różokrzyżowców. Obydwa przykłady pokazują, że skojarzenia programu Bacona z ruchem Różokrzyżowców były w XVII w. powszechne i oczywiste.

Wskazaliśmy istnienie analogii między filozofią Francisca Bacona a doktryną Różokrzyżowców. Obydwie podkreślają millenarystyczny aspekt nauki, wynikający z przekonania, że nauka tworzy fundament powszechnej reformy. Obie podkreślają wagę Księgi Natury jako drugiego źródła Objawienia, którego pilne studia są obowiązkiem religijnym i społecznym. Obie twierdzą także, że założenie akademii nauk lub „niewidzialnego kolegium” jest niezbędnym krokiem ku realizacji powyższych celów. Istnieją również różnice. Bacon niezmiennie podkreślał utylitarny aspekt nauki, podczas gdy Różokrzyżowcy skupiali się na jej implikacjach poznawczych i filozoficznych. Filozofia Różokrzyżowców zawdzięczała wiele tradycji neoplatońskiej i hermetycznej, usiłowała też godzić je z „nową nauką”. Bacon odrzucił pierwszą z nich, chociaż akceptował w pewnym stopniu alchemię. Ponadto nie doceniał znaczenia matematyki – nauki, która była tak ważna w oczach Różokrzyżowców.

Komentując poglądy Bacona i Różokrzyżowców na lingwistykę, amerykańska badaczka idei Marie de Grazia zauważyła<sup>34</sup>, że tendencje widoczne

w myśli późnego Renesansu to: dewerbalizacja przekazu boskiego oraz zanegowanie elementu boskiego w języku. Pierwsza z tych tendencji była wyrazem rosnącego przekonania, jakoby Słowo Boże przekazywane było głównie drogą niewerbalną. Pokrywało się to dokładnie z koncepcją Drugiego Objawienia zawartego w Księdze Natury. W *Postępie kształcenia*<sup>35</sup>, na przykład, czytamy:

[God put] before us two books or volumes to study, if we will be secured from error; first the Scriptures revealing the will of God, and then the creatures expressing his power, whereof the latter is a key unto the former<sup>36</sup>.

Powyższy cytat wyjaśnia związek zachodzący pomiędzy dwiema drogami objawienia i wykazuje zaskakujące podobieństwo z cytatem z *Confessio Fraternitatis*, przedstawionym w poprzedniej części artykułu. Druga tendencja dotyczyła źródła języka ludzkiego, które przestało nosić znamiona boskiego pochodzenia. W wyniku tego język mógł być opisywany w kategoriach konwencji i jako taki przydatny jedynie do prowadzenia czczych dysput. Ponieważ postrzegano go ogólnie, jako narzędzie nieprecyzyjne i mylące, Bacon zaliczył język ludzki do kategorii „złudzeń rynku”<sup>37</sup>. Podejście takie ewokowało zwrot ku językom sztucznym (np. językowi matematyki).

Interesujące wydaje się porównanie *Nowej Atlantydy* z innymi utopiami renesansowymi – *Utopią* Morusa oraz *Citta del Sol* Campanelli. Łączy je to, że społeczeństwa idealne przez nie opisane istnieją w izolacji od świata. *Nowa Atlantyda* prezentuje jednak inne podejście do własności prywatnej, jej autor nie podzielał poglądów komunistycznych propagowanych przez dwa pozostałe teksty.

### **Tropy idei Różokrzyżowców w elżbietańskim Teatrze Świata**

Odkryjmy teraz ślady idei Różokrzyżowców w dramacie angielskim XVII stulecia, w wybranych tekstach Williama Shakespeare’a i Bena Jonsona. Zaznaczmy, że najbardziej produktywny okres ich twórczości przypadają na dwie pierwsze dekady XVII w. i wyprzedził o kilka lat narodziny ruchu Różokrzyżowców, wyznaczone przez publikację manifestów i wydarzenia w Czechach. Tak więc elementy idei Różokrzyżowców pojawiające się w sztukach Shakespeare’a i Jonsona są raczej echem pierwotnych form ruchu niż jego ostatecznej, powszechnie uznanej postaci.

Jak stwierdziliśmy, nadrzędnym celem ruchu Różokrzyżowców pozostawała „generalna reformacja całego szerokiego świata”. Różokrzyżowcy zamie-

rzali osiągnąć go dzięki syntezie heterodoksyjnej tradycji z „nową nauką”. Istotnym założeniem było to, że Natura we wszystkich swoich emanacjach, włączając w to rodzaj ludzki, może być udoskonalona i zreformowana dzięki odwołaniu się do kierujących nią sił. Znaczyło to, że skumulowana wiedza władna była wyjaśnić mechanizmy Natury, które z kolei służyć mogły pożytkowi społeczeństwa. Zdawało się to również umożliwić dostęp do mechanizmów rządzących naturą ludzką, która mogła być poprawiana. Środki, które miały zostać użyte do kierowania ludźmi i zdarzeniami, jak również ich skuteczność, stanowiły ważny temat dramatu elżbietańskiego. Kolejnym związanym z tym zagadnieniem była możliwość doskonalenia Natury poprzez Sztukę.

Ze wszystkich sztuk Shakespeare’a *Burza* (*The Tempest*) zawiera najsilniejsze akcenty etyczno-filozoficzne. Jest to zagadkowy tekst, wymykający się jednoznacznej klasyfikacji i interpretacji. Z punktu widzenia naszych poszukiwań interesujące okazały się szczególnie dwie interpretacje tego dramatu. Pierwsza z nich przedstawia utwór jako dyskurs kolonialny<sup>38</sup>. Opiera się ona na koncepcie „bezpieczeństwa” i „nieokrziesania” jako charakterystycznych dla klimatu pierwszych spotkań z mieszkańcami Nowego Świata. Ten kierunek krytyki prezentuje Prospera w roli kolonizatora i skupia się na strategiach dyskursywnych używanych przez niego w celu uzyskania władzy nad Obcym. Jednocześnie dużą wagę przywiązuje się do różnorodnych reakcji wynikających ze spotkań z Nieznanym, szczególnie pod nieobecność źródła władzy. Niewolnictwo ukazane zostało jako niezbędne ogniwo pośrednie pomiędzy dzikością a ucywilizowaniem<sup>39</sup>. Interpretacja ta opiera się na założeniu, że pomimo licznych odniesień do geografii śródziemnomorskiej, wyspa Prospera jest *de facto* zlokalizowana w obszarze Nowego Świata<sup>40</sup>.

Kluczem do interpretacji tekstu okaże się taki czy inny status Kalibana. Mnogość potencjalnych opcji wynika z braku jednoznacznych wskazówek autorskich – Trinkulo, na przykład, głowi się:

*A to co znowu? Człowiek czy ryba?*<sup>41</sup>

podczas gdy Prosperowi nasuwają się skojarzenia łańcucha piekielnego:

*Diabie nasienie! Żadnym wychowaniem*

*Nie da się zmienić tej natury!*<sup>42</sup>

Analiza tekstu w kontekście tradycji hermetyczno-neoplatonickiej lokalizuje Kalibana na niższych stopniach „hierarchicznego łańcucha bytów”, nadając mu status istoty zaledwie „diabelskiej”<sup>43</sup>.

W naszych poszukiwaniach echa idei Różokrzyżowców kierować się jednak będziemy inną perspektywą. Każde ona postrzegając szekspirowską *Burzę*

jako opowieść o renesansowym magu. Prospero wykazuje istotnie wiele cech dla takiej postaci typowych: poprzez pilne studiowanie ksiąg posiadał wiedzę na temat tajnych powinowactw zachodzących we Wszechświecie, której to wiedzy używa do czarów.

*[...] zaćmiewałem Słońce,  
budziłem dzikie wichry.*

Wykorzystuje do tego istoty, takie jak duch Ariela, nad którymi posiada dzięki magii władzę. Jego czary okazują się silniejsze od czarów wiedźmy Sykoraks, pierwotnej mieszkanki wyspy. Panowanie Prospera wynika tylko i wyłącznie z jego czarodziejskich umiejętności. Realizuje dzięki nim dwa różne cele. Pierwszy z nich jest polityczny: restauracja dynastii, osiągnięta poprzez małżeństwo Ferdynanda i Mirandy. Drugi posiada charakter etyczny: skłonić krzywdzicieli Prospera do skruchy:

*Przypomnijcie sobie,  
Żeście wygnali – wy trzej – z Mediolanu  
Księcia Prospera wraz z niewinnym dzieckiem,  
Pozostawiając ich na łasce fal –  
Fal, co pomściły waszą zbrodnię, kiedy  
Powolne, ale sprawiedliwe moce  
Wzburzyły przeciw wam morza i lądy  
Ze stworzeniami, jakie na nich żyją.*

Prospero usiłuje również oczyścić wyspę ze złej magii uprawianej przez Sykoraks. Ucząc Kalibana języka, próbuje go ucywilizować.

Sugeruje się, że pierwowzorem postaci Prospera jest John Dee, filozof hermetyczny, matematyk i mag epoki elżbietańskiej<sup>44</sup>. Losy Prospera przed zesłaniem na wyspę są rzeczywiście zbieżne ze smutną historią Johna Dee. Był on szanowanym alchemikiem na dworze Elżbiety I, za jej następcy popadł przecież w niełaskę i został wygnany przez swoich wrogów. Wszystkie dobra filozofa, łącznie z imponującą biblioteką hermetyczną, zostały rozgrabione<sup>45</sup>. Historia Prospera jest podobna: jako władca zajęty głównie sztukami wyzwolonymi i nauką, nie był świadom intrygi knutej przeciw niemu – w wyniku zamachu stanu musiał uchodzić, zabierając ze sobą jedynie córkę i kilka ksiąg magicznych. Co ciekawe, John Dee przez całe swoje życie dążył, na co wskazuje jego udział w wydarzeniach w Czechach, do określonego celu politycznego – zniszczenia potęgi Habsburgów.

Jak widzimy, działalność Prospera na wyspie zgodna jest z propagowanym przez Różokrzyżowców planem „generalnej reformacji całego szerokiego świata” w oparciu o zasady magiczno-naukowe. *Burza* rozważana z tej zgod-

nej z duchem panującym na początku XVII w. perspektywy, jawi się jako historia naukowca-eksperymentatora pracującego dla udoskonalenia ludzkości. Niemniej, magiczno-naukowy program Prospera różni się radykalnie od etosu Różokrzyżowców. Prospero postrzega gromadzenie wiedzy jako działalność indywidualną, akumulacja jej nie ma na celu poszerzenia granic imperium ludzkiego:

*Tak więc, zaniedbując  
Sprawy doczesne, oddany jedynie  
Doskonaleniu umysłu – którego  
Walor zamykał się w ścianach pracowni  
Zamiast rozbłyskać z księżęcego tronu –  
Zbudziłem śpiące w moim bracie zło*

Baconowski postulat upowszechniania wiedzy jest więc obcy Prosperowi.

W *Burzy* Szekspir zawarł kilka komentarzy na temat skuteczności działań magicznych i naukowych<sup>46</sup>. Paradygmat magiczny Prospera zamienia istoty w pionki, jego poddani pozbawieni są wolnej woli do tego stopnia, że kontrolowana jest nawet ich seksualność. Ten rodzaj zniewalającej magii wystarcza być może do wymuszenia określonych zachowań, ale nie może skłonić do skruchy, jako że ta wymaga wolnej i nieprzymuszonej woli. Prospero zdawał sobie sprawę z faktu, że pomimo licznych podobieństw, rola maga zarządzającego swym własnym teatrem wyobraźni, nie może być zgodna z polityczną i społeczną rolą księcia. Jest pewnym paradoksem, że Prospero posługuje się magią do odzyskania swego księstwa, musi jednak się jej wyrzec przed ponownym objęciem tronu.

Ograniczenia magii ujawniają się również przy próbach ucywilizowania Kalibana. Posługiwanie się mową ludzką jest w sztuce wykładnikiem ucywilizowania. Efekt ostateczny wysiłków Prospera podsumowuje jednak sam Kaliban:

*Cały zysk z waszej nauki języka  
Że umiem teraz przeklinać. Zaraza  
Na was i wasze lekcje!*

Dowodzi to, że edukacyjne zapędy Prospera osiągnęły efekt przeciwny do zamierzonego.

Wskazaliśmy powyżej elementy programu Różokrzyżowców obecne w tekście *Burzy*. Poza tymi śladami istnieją jednak pewne niezależne przekazy źródłowe sugerujące, że pośród przyjaciół i współpracowników Shakespear'a mogły znajdować się osoby bezpośrednio związane z ruchem Różokrzyżowców<sup>47</sup>. Co więcej, udowodniono również, że *Burza* była jedną ze sztuk

wystawionych z okazji królewskiego wesela w Heidelbergu w 1613 r.<sup>48</sup> Dramat został ponoć specjalnie na tę okazję przerobiony – dodano doń maskę weselną w akcie czwartym<sup>49</sup>.

Doskonalenie społeczeństwa i służba dłań to zatem zadania przyjęte przez dramat elżbietański. Rosnąca popularność programu magiczno-naukowego, propagowanego przez ruch Różokrzyżowców, znalazła odbicie w utworach innego wybitnego dramaturga epoki, Bena Jonsona (1572-1637). Johnson zasłynął z umiejętności przenikliwej obserwacji współczesnego mu społeczeństwa. Bezlitośnie wyszydzał nowe mody i trendy. Nie szczędził swego przyjaciela i głównego konkurenta – Shakespeare'a. Spośród wszystkich utworów Bena Jonsona *Mercury Vindicated* oraz *Alchemik* kładą szczególnie nacisk na problemy alchemii. Podejście Jonsona do tej Sztuki różni się znacznie od poglądów Shakespeare'a.

Kwestia alchemii ukazana została najpełniej, chociaż w zdecydowanie nieprzychylnym świetle, w sztuce *Mercury Vindicated* („Merkury obroniony”), wystawionej dla króla Jakuba w Whitehall w 1616 r. Sztuka opisuje tyraniczne zakusy alchemika o imieniu Vulcan, mające na celu zniewolenie Merkuriusza. Ten ostatni był symbolicznym przedstawieniem rtęci, jednego ze składników niezbędnych do wytworzenia kamienia filozoficznego. Merkuriuszowi udaje się w końcu zbiec swojemu ciemńcy i odzyskać wolność. Slanton J. Linden przedstawia dowody na to, że treść *Mercury Vindicated* jest w znacznym stopniu zapożyczona z *Dialogus Mercurii, Alchymistae et Naturae* („Rozmowa Merkuriusza, Alchemika i Przyrody”) – traktatu autorstwa słynnego polskiego alchemika, Michała Sędziwoja (1566-1646)<sup>50</sup>. Dramat przedstawia walkę pomiędzy Naturą uosabianą przez Merkuriusza a poskromicielem-reformatorem Natury w osobie alchemika Vulcana. Konflikt ten jest pochodną głębszego zagadnienia – w jakim stopniu szeroko pojęta Sztuka jest w stanie kontrolować i udoskonalać Naturę. W rozstrzygnięciu tej kwestii Jonson opowiada się bezwarunkowo po stronie Natury. Alchemik w *Mercury Vindicated* jawi się jako postać głupia i żałosna, niezdarnie usiłująca zniewolić ulotnego Merkuriusza. Pomimo swej pozornej władzy i przewagi alchemik nie ma szans na powodzenie bez współpracy Merkuriusza. Merkuriusz odmawia posłuszeństwa i drwi bezustannie z alchemika, wytykając mu zaślepienie dumą i ignorancją. Wzgardliwe kpiny Merkuriusza przewijają się przez cały tekst sztuki:

*Vanish with thy insolence, thou and thy imposters, and all mention of you melt, before the Maiesty of this light, whose Mercury henceforth I professe to be, and never againe the Philosophers*<sup>51</sup>.

Pod koniec dramatu sama Natura, matka Merkuriusza wkracza na scenę, aby zganić alchemika.

W *Mercury Vindicated* Jonson przedstawił jednoznaczną ocenę działań alchemicznych jako próby naruszenia naturalnego porządku rzeczy. Wyraża to Merkuriusz narzekając:

*O the variety of torments that I have endured in the reign of the Cyclops  
[...]. Howsoever they may pretend under the spacious names of Geber,  
Arnold, Lully, Bombast of Hohenheim to commit miracles in art and  
treason again' nature*<sup>52</sup>.

Każda forma alchemii była więc przez Jonsona postrzegana jako wykroczenie przeciw Naturze. Pogląd to zdecydowanie sprzeczny z postrzeganiem *Sztuki* przez Różokrzyżowców. Jonson twierdził, że „mania alchemii” wywarła na społeczeństwo wyłącznie negatywny, korumpujący wpływ. Dotyczyło to w szczególności środowisk dworskich, najbardziej jakoby skażonych alchemią:

*It is through mee, they ha'got this corner o' the Court to coozen in, where  
they sharke for a hungry diet below the stairs, and cheat upon your un-  
der-Officers, promising mountains for their meat, and all upon Mercuries  
security*<sup>53</sup>.

Co ciekawe, pomimo drwiącej postawy wobec alchemii, Jonson zdradza w swych sztukach dogłębną jej znajomość. W *Alchemiku* (*The Alchemist*, wyd. 1616) Jonson przedstawia „sztukę królewską” alchemii jako jedną z przelotnych mód współczesnych mu czasów. Komedia opowiada historię kilku domorosłych adeptów usiłujących przeprowadzić transmutację alchemiczną. Groteskowy charakter utworu sugerują już imiona protagonistów: mamy tu Chytrusa (alchemika) oraz Gębę (dozorcę domu) – głównych konspiratorów, oraz Żartoluba (właściciela domu), Epikura Mamona (szlachcica) itd. Wszyscy uczestnicy zainteresowani są zyskiem z transmutacji alchemicznej prowadzonej przez Chytrusa. Bezgraniczna chciwość goldmacherów zostaje podsumowana przez Epikura Mamona:

*[...] Ja tej nocy zmienię  
Wszystko, co w moim domu jest metalem,  
W złoto. A wczesnym rankiem posłę ludzi  
Do wszystkich, którzy cyną i ołowiem  
Handlują, i wykupię od nich cynę  
I ołów, posłę także na Lothbury  
Po całą miedź*<sup>54</sup>.



Widzimy tu refleks fascynacji, jaką alchemia wzbudzała w ludziach łatwowiernych, zarazem żądnych bogactwa. Alchemia przedstawiona została jako trywialna rozrywka niewykształconych i znudzonych mieszczan. „Sztuka królewska” została całkowicie pozbawiona pierwiastka duchowego i emocjonalnego, pierwotnie z nią kojarzonego. Staje się to oczywiste w momencie, kiedy Gęba stawia bez wahania znak równości pomiędzy działaniami alchemicznymi a czarną magią:

*Gdy cała twoja alchemia, algebra,  
Twe minerały, rośliny, zwierzęta,  
Czary, oszustwa, twój tuzin zawodów,  
[...]  
Jam ci zbudował twoje palenisko,  
Ja ci ściągnąłem klientów i wszystkie  
Twe ciemne sztuczki zachwalałem, wreszcie  
Dla ich praktykowania użyzyłem  
Ci domu [...]*

Jonson okazuje jednak zainteresowanie pewnym aspektem alchemii. Fascynowała go przejawiana przez pseudomagików umiejętność zwodzenia publiczności. W opinii pisarza stanowiło to źródło potęgi alchemii, a tym samym niebezpieczeństwa z niej wynikającego.

Autor dokonuje więc zdecydowanie negatywnego osądu metod magiczno-naukowych. Ukazuje szkody wyrządzone przez szarlatanów i zwodniczy charakter Sztuki. Satyryczna ocena społecznych implikacji alchemii przypomina teksty Chaucera i Erazma. Jeżeli chodzi o opozycję Sztuka–Natura, Jonson podważa kompetencje tych, którzy twierdzili, że są w stanie stworzyć dzieła dorównujące w doskonałości tworum Natury. Klasyfikuje go to jako zdecydowanego krytyka programu Różokrzyżowców.

### **Elementy idei Różokrzyżowców w poezji XVII wieku**

Jeśli chodzi o metodę poznawczą to alchemia duchowa była jedną z tych, do których odwoływali się Różokrzyżowcy. Nie był to koncept nowy, Renesans przywrócił go jednak do łask. Jego punktem wyjścia było założenie, że prawidłowo przeprowadzona transmutacja alchemiczna pociąga za sobą analogiczny proces zachodzący w sferze duchowej – spirytualnej Bytu. Kilka wieków później Carl Gustav Jung (1875-1961) dodał – także w jaźni maga. Operacje te zachodzić miały równocześnie i były komplementarne. Koncept

alchemii duchowej oparty był na renesansowym systemie uniwersalnych analogii pomiędzy Mikro- i Makrokosmosem. W połączeniu z eschatologią i millenaryzmem tworzył on bogaty zasób metafor poetyckich, z których korzystali zarówno pisarze anglikańscy, jak i purytańscy. W niniejszym podrozdziale przyjrzymy się strategiom użycia motywów zaczerpniętych z filozofii Różokrzyżowców w poezji XVII w. Skupimy się na twórczości trzech poetów metafizycznych: Johna Donne'a (1593-1633), George'a Herberta (1572-1631) oraz Henry Vaughana (1621-1695).

Umysłowość doby Renesansu charakteryzuje skłonność do wysnuwania zawiłych analogii pomiędzy pierwiastkami niebiańskim a ziemskim, boskim a ludzkim, duchowym a fizycznym, itd. Symbolika alchemiczna, przepojona pierwiastkiem eschatologicznym, stała się więc punktem wyjścia dla licznych konceptów poetyckich. Jednym z najczęściej wykorzystywanych był motyw analogii pomiędzy transmutacją alchemiczną a progresją od śmierci do zmartwychwstania. Twórca „szkoły metafizycznej” – John Donne stosuje go w wierszu zatytułowanym *A Litania* („Litania”):

*My heart is by dejection, clay, and by self-murder, red.*

*From this red earth, O Father, purge away*

*all vicious tinctures, that new fashioned*

*I may rise up from death, before I am dead*<sup>55</sup>.

Progresja podmiotu lirycznego ukazana została jako alchemiczny proces regeneracji z początkowego stanu zwanego nigredo. Czerń jest tu symbolem „wnętrza ziemi”, pierwszego z żywiołów, w którym usytuowany został ów podmiot. Ten sam motyw pojawia się w *Elegie on Lady Marckham* („Elegia na lady Marckham”), w której złożenie do grobu ma dla zmarłego efekt oczyszczający. Proces ten opisany jest z użyciem alchemicznej symboliki:

*As men of China, after an ages stay,*

*Do take up Porcelane, where they buried clay;*

*So at this grave, her limbeck, which refines*

*The Diamonds, Rubies, Saphires, Pearles, and Mines,*

*Of which the flesh was, her soule shall inspire*

*Flesh of such stuffe, as God, when his last fire*

*Annuls this world, to recompense it, shall,*

*Make and name then, th'Elixir of this All*<sup>56</sup>.

Artystyczny zamysł opiera się na porównaniu grobu z alembikiem – naczyniem regeneracji i odrodzenia. Ostateczny rozkład ma dać początek nowej substancji o niemalże boskich właściwościach.

Najbardziej charakterystyczną okazuje się relacja pomiędzy kamieniem filozoficznym a Chrystusem. Kamień filozoficzny tworzył byt alchemiczny niezbędny do zamiany tzw. *materia prima* (materii pierwszej, pierwotnej) w złoto; stając się symbolem regeneracji i zmartwychwstania, a więc i symbolem Chrystusa, którego pośrednictwo niezbędne jest w planie powszechnego zbawienia. Donne wykorzystuje ten motyw w *Resurrection, imperfect* („Wielkanoc”):

*For these three daies [Christ did] become a mineral,  
Hee was all gold when he lay downe, but rose  
All tincture, and doth not alone dispose  
Leaden and iron will to good, but is  
Of power to make even sinfull flesh like his*<sup>57</sup>.

Cierpienia i śmierć Chrystusa zostały tu metaforycznie przedstawione jako „torturowanie” metalu. Znęcanie się, torturowanie materii jako metafora działań alchemii to figura często spotykana u poetów metafizycznych (por. analizę *Mercury Vindicated* Jonsona w poprzednim podrozdziale).

Rola, jaką odgrywa w alchemii duchowej Chrystus bardziej szczegółowo wyjaśniona została w ostatnim kazaniu Donne’a (który w 1615 r. przyjął święcenia kapłańskie, by zostać kapłanem króla Jakuba I). W kazaniu zatytułowanym *Death’s Duel* („Śmiertelny pojedynek”)<sup>58</sup> czytamy:

*Or here, where the action of the Stone in transmutation parallels the redemptive mission of Christ and the healing power of His sacrificial blood as the Philosophers; Stone [...] has virtue by means of its tincture and its developed perfection to change other imperfect and base metals into pure gold, so our Heavenly King and fundamental Corner Stone, Jesus Christ, can alone purify us sinners and imperfect men with His Blessed ruby-colored Tincture, that is to say, His Blood*<sup>59</sup>.

Donne prezentuje wysoce nieortodoksyjną naukę o zbawieniu: śmierć porównana i utożsamsana zostaje z rozpadem i obumieraniem w eksperymencie hermetycznym. **Materia pierwsza** reprezentuje grzeszną duszę, która pod wpływem działania kamienia filozoficznego ulega oczyszczeniu, a końcowa przemiana w złoto symbolizuje zmartwychwstanie<sup>60</sup>. *Nota bene*, użycie powyższych motywów w kazaniu sugeruje, że musiały one stanowić część ogólnie przyjętej symboliki czasów Donne’a, oraz że ludzie wykształceni, do których się zwracał jako kaznodzieja królewski, później zaś dziekan katedry św. Pawła w Londynie, musieli być świadomi ich znaczenia.

Donne wydaje się bardzo przywiązany do paradygmatu uniwersalnych „korespondencji”, czyli współzależności. Poeta sądzi, że „nowa filozofia”, na-

ukowy obraz świata pozbawiły Wszechświat wewnętrzznego znaczenia, wprowadzając na jego miejsce zasady całkiem już zdehumanizowane. Hierarchia skomplikowanych „korespondencji” miała być dowodem na istnienie Boga we Wszechświecie. W innym wierszu Donne rozpacza:

*What Artist now dares boast that he can bring  
Heaven higher, or constellate any thing,  
So as the influence of those starres may be  
Imprisoned in an Herbe, or Charme, or Tree,  
And doe by touch, all which those starres could do?  
The art is lost, and correspondence too*<sup>61</sup>

Jak widać, John Donne różni się zasadniczo od Różokrzyżowców, którzy poszukiwali cech wspólnych dla „nowej filozofii” i starego paradygmatu korespondencji (współzależności). Według poety pogodzenie tych dwóch koncepcji nie było już niemożliwe.

Jest przecież mało prawdopodobne, aby Donne był nieświadom istnienia ruchu Różokrzyżowców. Obchody królewskiego wesela w Heidelbergu były tematem jednego z jego wierszy – *On the Lady Elizabeth and Count Palatine*.

George Herbert, podobnie jak Donne snuje analogie pomiędzy kamieniem filozoficznym – lub złotem – a Chrystusem. Przytoczmy tu dwa przykłady. W wierszu zatytułowanym *Eliksir* czytamy:

*To jest ów słynny kamień  
Co w złoto świat obraca.  
Gdy Bóg swój znak wytłoczy na nim,  
Złotem jest każda praca*<sup>62</sup>.

W wierszu *Wielkanoc* koncept jest bardziej rozbudowany:

*A jako pierwwej Król ów start cię w proch swym zgonem,  
W złoto cię zmieni życiem, tobie poświęconem.*

Śmierć została tu porównana do procesu spopielenia (kalcynacji) – zamiany ciała stałego w popiół wskutek działania ognia<sup>63</sup>. Przypomina to męki w ogniu piekielnym. W tradycji alchemicznej spopielenie uznawane było za nieodzowną fazę przejściową w procesie produkcji złota.

Rozpatrzmy teraz inny problem poruszany w poezji Herberta – alternatywnych źródeł objawienia. Jest to problem szczególnej wagi, ponieważ wiara w Księgę Natury jako Drugie Objawienie była jednym z fundamentalnych założeń filozofii Różokrzyżowców. *Eliksir* rozpoczyna znamieną prośba podmiotu lirycznego:

*Naucz mnie, królu, Panie  
Widzieć Cię w każdej rzeczy;  
Naucz, by każde me działanie  
Twój miało zysk na pieczy.*

Natura została tu przedstawiona jako pełnoprawne źródło boskiego objawienia. W drugim dwuwierszu obecny jest koncept „pracy w Bogu”, wyraźny element etyki protestanckiej.

W poezji Herberta wyczuwalne jest też zainteresowanie inną niż dotąd stroną objawienia – samym człowiekiem. To przekonaniem, że dusza każdego człowieka zawiera w sobie odbicie Boga<sup>64</sup>. Zgodnie z analogią mikro- i makrokosmiczną, cały świat natury odzwierciedlony zostaje w duszy, a więc klucz do objawienia może być odnaleziony we wnętrzu człowieka. Ideę tę odnajdujemy w wierszu *Człowiek*:

*Bo sam jest wszystkim, każdą rzeczą;  
Więcej: jest drzewem, ale obfitym w owoce;  
Zwierzęciem, wyższym nad inne zwierzęta;  
Rozum i słowo są sprawą człowieczą.*

Fragment ten uzasadnia roszczenia człowieka do statusu i rangi „odrębnego Wszechświata”, związanego zależnościami, czyli korespondującego ze światem zewnętrznym. Zachodzi widoczne podobieństwo między powyższym cytatem a fragmentem *Corpus Hermeticum*:

*Jakże wielkim cudem jest człowiek!*<sup>65</sup>

Henry Vaughan, urodzony w 1621 roku, a więc kilka lat przed odejściem Donne'a i Herberta, reprezentuje kolejną generację poetów metafizycznych. W swych pracach rozwija motywy eschatologiczne i millenarystyczne obecne w twórczości Donne'a i Herberta. Posługuje się jednak odmiennym niż poprzednicy sposobem obrazowania. Wspomnieć wypada, że bliźniaczy brat Vaughana, Thomas stanowił czołową osobistość ruchu Różokrzyżowców połowy XVII w. Był wydawcą i tłumaczem pierwszego, cytowanego tu już angielskiego wydania manifestów *Fama Fraternitatis* i *Confessio Fraternitatis* w 1652 r. Brat Henry to praktykujący lekarz paracelsistą, co tłumaczy medyczne akcenty w jego poezji i zastosowanej w niej symbolice alchemicznej. Przyjrzyjmy się różnicom w prezentacji wątków alchemiczno-hermetycznych w tekstach Vaughana oraz Donne'a i Herberta.

Henry Vaughan jest zwolennikiem alchemicznej koncepcji Boga, zbawienia i postępu. Widoczne jest to m.in. w wierszu *White Sunday* („Biała niedziela”):

*O come! refine us with the fire!  
 Refine us! we are at a loss.  
 Let not thy stars for Balaams hive  
 Dissolve into the common dross!*<sup>66</sup>

Już tytuł utworu nawiązuje do symboliki alchemicznej i „białej” fazy procesu regeneracji (transmutacji) materii – *albedo*. Nadejście Chrystusa porównano w nim do oczyszczającego działania ognia w procesie transmutacji alchemicznej. Kolejny przykład możemy odnaleźć w wierszu *Affliction*:

*Give me, O give me Crosses here,  
 Still more afflictions lend,  
 That pill, though bitter, is most deare  
 That brings health in the end!*<sup>67</sup>

*Bitter pill* („gorzka pigułka”) to czytelna metafora ludzkiej egzystencji, w której cierpienia umożliwiają końcową regenerację. Symbolika doskonale też znana wolnomularzom, którzy podczas obrzędu inicjacji przyjąć muszą zawartość „czary goryczy”. Przytoczone fragmenty wyraźnie ilustrują zmianę, jaka zaszła w podejściu do symboliki alchemicznej. Język alchemii operatywnej, laboratoryjnej związanej głównie z pozyskiwaniem złota, zostaje stopniowo wyparty przez bardziej przystępny język medycyny.

Najważniejszą rozbieżnością między podejściem Henry Vaughana a filozofią Różokrzyżowców i postawą wcześniejszych poetów metafizycznych jest stosunek do możliwości gatunku ludzkiego. Różokrzyżowcy, jak również wcześniejsi poeci metafizyczni, a szczególnie George Herbert, podzielali wiarę w uprzywilejowaną pozycję człowieka względem innych form stworzenia. Pogląd Henry Vaughana jest skrajnie odmienny, czego dobitnym przykładem słynny *Człowiek*:

*Ptak nie żnie i nie sieje, a z głodu nie kona,  
 Kwiaty nie wiedzą, co ubranie,  
 A płatki ich piękniejsze od szat Salomona.  
 [...]  
 [człowiek] Puka do wszystkich drzwi, nigdy nie powie,  
 Dokąd dąży, rozumu mniej mając od głazu,  
 Co w głuchą noc pokaże dom w tajemnej mowie,  
 Którą otrzymał z Bożego rozkazu!*<sup>68</sup>

Tekst sugeruje, jakoby rodzaj ludzki nie dorównywał innym stworzeniom pod względem zaradności i zdolności umysłowych. Pogląd ten przeczy opinii George’a Herberta wyrażonej w wierszu o tym samym tytule (por. powyżej).

Perspektywa Vaughana kłóci się również z optymistycznym programem „oświecenia Różokrzyżowców”.

Eschatologia i millenaryzm naukowy Henry Vaughana nie pokrywa się poprzednikami poety przynajmniej z dwóch powodów. Choć symboliką alchemiczną posługiwał się często, traktował ją w sposób mało ostentacyjny, nie sugerował się modą i trendami. Mając niejaki doświadczenie w medycynie paracelsjańskiej, nie traktował alchemii wyłącznie jako źródła modnej i efektownej retoryki. Przeciwnie, próbował podkreślić jej bardziej przystępny i zrozumiały aspekt. Posiada to związek z zmianą podejścia do „sztuki królewskiej” alchemii, jaka miała miejsce w połowie XVII w. Wówczas to zaczęto odchodzić od niej jako sposobu produkcji złota, czy wręcz „kamienia filozofów”. W zamian, zaczęta postrzegać alchemię jako naukę stosowaną, podstawę dzisiejszej chemii i medycyny. Inną kwestią różniącą Vaughana od wcześniejszych poetów metafizycznych oraz Różokrzyżowców był głęboki pesymizm co do potencjału gatunku ludzkiego. Wynikało to prawdopodobnie z rozczarowania płynącego z nieszczęść angielskiej wojny domowej i niespełnionych nadziei na ogólną pomyślność, przepowiadaną przez protestanckich profetów.

Jak wykazuje powyższa analiza – poezja metafizyczna wyrosła z nowej symboliki. Nieliczne dzieła, w których występuje analogiczna gama motywów, to pisma Różokrzyżowców. „Alchemiczne zaślubiny Christiana Rosenkreutza”, jeden z najważniejszych tekstów ruchu przepełniony jest podobną symboliką<sup>69</sup>. Zarówno teksty Różokrzyżowców, jak i poezja metafizyczna wyrażają przekonanie, że zjawiska naturalne stanowią formę boskiego objawienia.



W niniejszym tekście prześledziliśmy okoliczności powstania ruchu Różokrzyżowców na kontynencie oraz w Anglii, po czym wskazaliśmy na jego ślady w XVII-wiecznej literaturze angielskiej. Dla potrzeb opracowania zdefiniowaliśmy ten ruch raczej jako zespół idei obecnych w myśli XVII w. niż w pełni ukształtowaną formację intelektualną.

Elementy idei Różokrzyżowców są bez wątpienia najbardziej czytelne w twórczości Francisca Bacona. Zgodnie z programem wyłożonym w anonimowych manifestach twórców ruchu w Niemczech, brytyjski filozof propagował ideę powszechnego postępu opartego na prawach naukowych. Podzielał również wiele poglądów społecznych Różokrzyżowców. I dla nich, i dla Bacona studia nad Księgą Natury były środkiem wiodącym do zrozumienia objawienia boskiego, a jako takie były obowiązkiem moralnym.

Bacon nie zgadzał się z Różokrzyżowcami co do źródła autorytetu w nauce, nie podzielał bowiem ich hermetyczno-gnostycznego podejścia. W zamian propagował metodę eksperymentalną i utrzymywał, że spektakularne efekty osiągnąć można poprzez odkrycie praw rządzących naturą i ich odpowiednie wykorzystanie, nie zaś przez ich przekraczanie. Ponadto *Nowa Atlantyda* zawiera kilka wyraźnych odniesień do symboliki Różokrzyżowców co oznacza, że Baconowi ruch ten nie był obcy.

Lektura wybranych sztuk Shakespeare'a i Jonsona odsłania różnice w podejściu obu dramaturgów do filozofii Różokrzyżowców. Shakespeare docenia władzę, którą daje wiedza, wątpi jednak w możliwość przeprowadzenia dogłębnej reformy społecznej. Jego zdaniem, nauka może być użytecznym narzędziem do czynienia „cudów”, jednak wobec woli ludzkiej jest bezradna. Natomiast Jonson całkowicie odrzuca alchemię jako wielką mistyfikację. Przedstawia ją wyłącznie przez pryzmat satyry i skupia się na jej destruktywnym wpływie na społeczeństwo. Obaj autorzy zdają się jednak uznawać istnienie pewnej analogii między laboratorium a teatrem. Swoista „teatralność” towarzyszyła zawsze Różokrzyżowcom, co podkreślali twórcy niemieckich manifestów i Andreae i co sugeruje, że owa „teatralność” postrzegana była jako potencjalna siła napędowa ruchu.

Inny jeszcze aspekt idei Różokrzyżowców ilustruje poezja metafizyczna. Donne i Herbert posługują się symboliką alchemiczną w celu wyjaśnienia konceptów eschatologicznych. Opisywanie alternatywnych źródeł objawienia wymaga przełamania ograniczeń mowy ludzkiej. W celu wyjaśnienia złożonych zagadnień wykorzystywane są więc nietypowe skojarzenia. Podobną symbolikę odnajdziemy w piśmiennictwie Różokrzyżowców.

Należy na koniec zastanowić się nad wpływem ruchu Różokrzyżowców na myśl europejską. Wysiłki tej „cywilizacji”, jak skłonna jest określać tę formację Francis Yates, w celu stworzenia syntezy tradycji hermetycznej i „nowej filozofii” – stanowią zakończenie pewnego rozdziału w dziejach poznania. Do tego czasu dociekania nad naturą Wszechświata pozostawały zasadniczo w zgodzie z poglądami religijnymi. Rewolucja naukowa XVII w. jest punktem, od którego te dwa paradygmaty zaczynają się rozchodzić. Ruch Różokrzyżowców jest pierwszym przykładem zorganizowanego działania dążącego do osiągnięcia celów społecznych i politycznych przy pomocy metod naukowych. Ukoronowaniem tych działań było utworzenie w Londynie w 1660 r. *Royal Society*, realizującego założenia „niewidzialnego kolegium” oraz przeprowadzenie reformy edukacyjnej w XVII w.

Przekład z angielskiego Iza Jabłońska,  
tekst uzupełnił i do druku podał Tadeusz Cegielski



## Przypisy

- <sup>1</sup> Tekst jest skróconą wersją pracy magisterskiej napisanej pod kierunkiem dr Małgorzaty Grzegorzewskiej w Instytucie Anglistyki Uniwersytetu Warszawskiego.
- <sup>2</sup> F. A. Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, London 1972.
- <sup>3</sup> Maski wystawione podczas heidelberskiego wesela to m.in. *The Lord's Masque, The Memorable Masque* oraz *The Masque of the Inner Temple and Gray's Inn*, przedstawiające odpowiednio żywioły ognia, ziemi i wody. Por. J. L. M. O. N., *The Masque of the Stuart Culture*, Newark 1990. Autor sugeruje, że szekspirowska *Burza* może być brakującą tu maską odnoszącą się do czwartego żywiołu – powietrza.
- <sup>4</sup> Szczegóły w pracy F. A. Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, *op.cit.*
- <sup>5</sup> *Ibidem.*
- <sup>6</sup> Źródło zestawienia: A. M. C. L. e. a. n., [www.levity.com](http://www.levity.com).
- <sup>7</sup> Por. T. V. o. u. g. h. a. n., *The Fama and Confession of the Fraternity of the R.C. [...] 1652*, ed. F. N. P. r. y. c. e., nakład własny, [b.m.w.] 1923.
- <sup>8</sup> *Ibidem.*
- <sup>9</sup> *Ibidem.*
- <sup>10</sup> *Ibidem.*
- <sup>11</sup> Por. F. A. Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, *op.cit.*
- <sup>12</sup> *Ibidem.*
- <sup>13</sup> F. A. Yates, *Theatre of the World*, London 1969.
- <sup>14</sup> Wątek ten rozwija R. E. d. i. g. h. o. f. f. e. r., *Les Rose-Croix*, Paris 1982.
- <sup>15</sup> Por. F. A. Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, *op.cit.*
- <sup>16</sup> J. V. A. n. d. r. e. a. e., *Turris Babel sive Judiciorum de Fraternitate Rosacae Crucis*, Argentorati 1619.
- <sup>17</sup> Kierujemy się tu kryteriami wyłożonymi przez T. C. e. g. i. e. l. s. k. i. e. g. o., „Ordo ex Chao”. *Wolnomularstwo i światopoglądowe kryzysy XVII i XVIII wieku*, t. 1: *Oświecenie Różokrzyżowców i początki masonerii spekulatywnej 1614-1738*, Warszawa 1994.
- <sup>18</sup> Więcej szczegółów na temat biografii F. Bacona w: P. R. o. s. s. i., *Francis Bacon. From Magic to Science*, London 1968.
- <sup>19</sup> R. F. J. o. n. e. s., *Ancients and Moderns. A Study of the Rise of the Scientific Movement in Seventeenth Century England*, New York 1982.
- <sup>20</sup> Więcej informacji na temat poglądów Bacona na alchemię znaleźć można w: S. J. L. i. n. d. e. n., *Francis Bacon and Alchemy: the Reformation of Vulcan*, „Journal of the History of Ideas” 1974, vol. 35 (4), s. 547-560.
- <sup>21</sup> Por. R. F. J. o. n. e. s., *op.cit.*, i odnośniki *ibidem*.
- <sup>22</sup> F. B. a. c. o. n., *Nowa Atlantyda*, przekład W. K. o. r. n. a. t. o. w. s. k. i., Warszawa 1954.
- <sup>23</sup> Por. T. V. a. u. g. h. a. n., *op.cit.*
- <sup>24</sup> F. B. a. c. o. n., *op.cit.*
- <sup>25</sup> *Ibidem.*
- <sup>26</sup> T. V. a. u. g. h. a. n., *op.cit.*
- <sup>27</sup> F. B. a. c. o. n., *op.cit.*
- <sup>28</sup> *Ibidem.*
- <sup>29</sup> *Ibidem.*
- <sup>30</sup> *Ibidem.*
- <sup>31</sup> *Ibidem.*
- <sup>32</sup> R. F. J. o. n. e. s., *op.cit.*
- <sup>33</sup> R. B. o. y. l. e., *Works*, ed. T. B. i. r. c. h., London [1744].

- <sup>34</sup> M. de G r a z i a, *The Secularization of Language in the Seventeenth Century*, „Journal of the History of Ideas” 1980, vol. 41 (1), s. 319-329.
- <sup>35</sup> F. B a c o n, *Advencement of Learning*, ed. W. A. W r i g h t, Oxford 1900.
- <sup>36</sup> „[Bóg] dał nam do studiowania dwie księgi, aby ustrzec nas od błędów; najpierw Pismo Święte, objawiające wolę Boga, a następnie stworzenia świadczące o jego potędze, druga księga jest tu kluczem do pierwszej” (tłum. I. J a b ł o Ń s k a).
- <sup>37</sup> Ze wstępu W. K o r n a t o w s k i e g o do *Nowej Atlantydy*: „*idola fiori* – złudzenie rynku – powstają w obcowaniu ludzi ze sobą i porozumiewaniu się za pomocą mowy, która używa określeń niedokładnych, wieloznacznych, nie odpowiadających często rzeczywistości”.
- <sup>38</sup> Por. P. B r o w n, „*This thing of darkness I acknowledge mine*”, [w:] „*The Tempest*” and the discourse of colonialism w *Political Shakespeares*, Manchester 1985 oraz P. H u m e, *Prospero and Caliban, Colonial Encounters – Europe and the Northern Carribean 1494-1797*, London & New York 1986.
- <sup>39</sup> *Ibidem*.
- <sup>40</sup> Teorię tę podważa J. B r o t t o n, „*This Tunis, sir, was Carthage*” – contesting colonialism in „*The Tempest*”, [w:] *Post-colonial Shakespeares*, London & New York 1998.
- <sup>41</sup> Fragment *Burzy* w przekładzie Stanisława B a r a Ń c z a k a, Poznań 1991.
- <sup>42</sup> Dyskusję na temat rozmaitych interpretacji roli Kalibana w zależności od kontekstu politycznego zawiera artykuł T. H a w k e n s a, *Swisser-Swatter: making a man of English letters*, [w:] *Alternative Shakespeares*, ed. J. D r a k a k i s, London & New York 1986.
- <sup>43</sup> Wyczerpującą prezentację tła filozoficznego zawiera klasyczne opracowanie W. C. C u r r y’ego, *Shakespeare’s Philosophical Patterns*, London 1937.
- <sup>44</sup> Np. A. P a w ł o w s k i, *Rzeczywistość i nierzeczywistość w ostatnich sztukach Williama Szekspira*, maszynopis pracy przewodu II stopnia, Akademia Teatralna, Warszawa 1998.
- <sup>45</sup> F. A. Y a t e s, *Theatre, op.cit.*
- <sup>46</sup> Szczegóły w: D. H u r l e s, *Magi Imagitionis: imagining alchemists and magicians in „New Atlantis”, „The Tempest”, and „The Alchemist”*, praca magisterska, York University 1998.
- <sup>47</sup> Zob. R. H e i s l e r, *The Impact of Freemasonry on Elisabethan Literature* oraz t e g o ż, *The Worlds that Converged: Shakespeare and the Ethos of the Rosicrucians*, „The Hermetic Journal” 1990.
- <sup>48</sup> F. A. Y a t e s, *The Rosicrucian Enlightenment, op.cit.*
- <sup>49</sup> *Ibidem*.
- <sup>50</sup> Por. S. J. L i n d e n, *Jonson and Sendivogius: some new light on „Mercury Vindicated” from „The Alchemists at the Court”, „Ambix”* 1977, vol. 24 (1).
- <sup>51</sup> „Zgińcie wraz ze swą bezczelnością, ty i twoi szarlatani, a pamięć o was niech stopi się przed majestatem tego światła, któremu to – a nie filozofom – od tej chwili będę służyć” (tłum. I. J a b ł o Ń s k a).
- <sup>52</sup> „O, wszystkie te tortury, jakie znosiłem pod władzą Cyklopów [...]. Jakkolwiek by nie udawali, kryjąc się za imionami Gebera, Arnolda, Lully’ego czy Bombasta z Hohenheim, że czynią cuda w sztuce a zbrodnię przeciw naturze” (tłum. I. J a b ł o Ń s k a).
- <sup>53</sup> „To dzięki mnie mają schronienie na dworze dla swych praktyk, pod schodami czyhają na okrucy i oszukują twoich podwładnych, obiecując krocie w zamian za posiłek – a wszystko to na zgubę Merkuriusza” (tłum. I. J a b ł o Ń s k a).
- <sup>54</sup> Fragmenty *Alchemika* w przekładzie Juliusza K y d r y Ń s k i e g o, por. B. J o n s o n, *Alchemik*, przełożył i posłowiem opatrzył J. K y d r y Ń s k i, Kraków 1982.
- <sup>55</sup> „Smutek zmienił moje serce w glinę, samobójstwo – w czerwień. / Oczyść tę czerwoną ziemię, Panie, / z wszelkich jadowitych tynktur, abym odnowiony / zmartwychwstał, zanim umrę” (tłum. I. J a b ł o Ń s k a).
- <sup>56</sup> „Tak jak Chińczycy po upływie wieków / wykopują porcelanę, gdzie pochowali glinę; / tak

- w tym grobie, jej alembiku, uszlachetniającym / diamenty, rubiny, szafiry, perły i minerały, / które tworzyły jej ciało, dusza jej / tak z ciałem uczyni, jak Bóg który, kiedy ostateczny ogień / pochłonie ten świat, / utworzy z niego eliksir” (tłum. I. J a b ł o ń s k a).
- <sup>57</sup> „Na te trzy dni [Chrystus] stał się minerałem, / był czystym złotem kładąc się, lecz powstał / jako tynktura, i nie tylko / wydiera z ołowiu i żelaza to, co dobre, ale / może też zmienić grzeszne ciało na swe podobieństwo” (tłum. I. J a b ł o ń s k a).
- <sup>58</sup> Zob. J. R. K e l l e r, *The Science of Salvation: Spiritual Alchemy in Donne's Final Sermon*, „The Sixteenth Century Journal” 1992, vol. XXIII (3).
- <sup>59</sup> „Lub tutaj, gdzie działanie kamienia podczas transmutacji odpowiada zbawczej misji Chrystusa i dobroczynnej mocy Jego ofiarnej krwi, jako że kamień filozoficzny [...] ma dzięki swej tynkturze i uzyskanej doskonałości moc zmiany niedoskonałych metali nieszlachetnych w czyste złoto. Podobnie nasz Król Niebieski i kamień węgielny, Jezus Chrystus, może oczyścić nas, grzeszników, swą błogosławioną rubinową tynkturą, czyli swoją krwią” (tłum. I. J a b ł o ń s k a).
- <sup>60</sup> Źródła symboliki alchemicznej w poezji XVII w. omawia S. J. L i n d e n, *Alchemy and Eschatology in Seventeenth-Century Poetry*, „Ambix” 1984, vol. 31 (3).
- <sup>61</sup> „Jakież artysta śmie teraz twierdzić, że może wznieść / niebo, lub stworzyć konstelację / tak, aby wpływ tych gwiazd / zawarty był w roślinie, zakłębciu lub drzewie / i czynić dotykiem to, co mogą czynić gwiazdy? / Sztuka zaginęła, zależności także” (tłum. I. J a b ł o ń s k a).
- <sup>62</sup> Fragmenty wierszy G. Herberta w przekładzie S. B a r a ń c z a k a, por. *Antologia angielskiej poezji metafizycznej XVII stulecia*, wyboru dokonał, przełożył, wstępem opatrzył i opracował S. B a r a ń c z a k, Warszawa 1982.
- <sup>63</sup> *Ibidem*.
- <sup>64</sup> Zob. M. d e G r a z i a, *op.cit.*
- <sup>65</sup> Zob. A. P a w ł o w s k i, *op.cit.*
- <sup>66</sup> „Przyjdź! Uszlachetnij nas ogniem! / Uszlachetnij – jesteśmy zagubieni. / Nie pozwól, by twe gwiazdy dla roju Balaama / zmieniały się w pospolity osad” (tłum. I. J a b ł o ń s k a).
- <sup>67</sup> „Obarcz mnie krzyżami, / użycz więcej cierpień, / nawet gorzka pigułka jest droga / jeżeli w końcu uzdrowia” (tłum. I. J a b ł o ń s k a).
- <sup>68</sup> Przekład S. B a r a ń c z a k a, por. *Antologia angielskiej poezji metafizycznej, op.cit.*
- <sup>69</sup> Szczegółowe omówienie tej symboliki: R. E d i g h o f f e r, *op.cit.*