

Tadeusz Cegielski

James Anderson (1679-1739) i Pierwsza Wielka Loża

Ars Regia : czasopismo poświęcone myśli i historii wolnomularstwa 11/18,
11-48

2008/2009

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Tadeusz Cegielski

(Warszawa)

JAMES ANDERSON

(1679 – 1739)

I PIERWSZA WIELKA ŁOŻA

Kolebka: Aberdeen, Szkocja

James Anderson to druga, obok Desuguliersa centralna postać nowej, ekspansywnej fazy historii wolnomularstwa; jej znaczenie związane jest przede wszystkim z autorstwem pierwszego (1723) i drugiego (1738) wydania *The Constitutions of the Free-Masons*. Bez względu na to, jak ocenimy działania pastora w okresie prac nad *Księgą Konstytucji*, a także jaką wartość przypiszemy zaprezentowanej w tym dziełku wizji wolnomularstwa, bezspornym pozostaje fakt, że *The Constitutions...* wyznaczyły standardy ideowe i organizacyjne brytyjskiego, a w ślad za nim światowego wolnomularstwa na czas bez mała stulecia.

Punktem wyjścia dociekań na temat przyczyn, dla których James Anderson zainteresował się wolnomularstwem – uważa David Stevenson – winna być biografia jego ojca, również Jamesa. James senior, urodzony 6 września 1649 roku, z zawodu szklarz, został w wieku lat 40 przyjęty w poczet mieszczan gildii kupieckiej miasta Aberdeen w północno-wschodniej Szkocji – wyraz społecznego awansu idącego w ślad za ekonomicznym sukcesem (nie wiemy przecież, czy w dziedzinie związanej z jego zawodem). Przez wiele lat był czołową postacią w loży w Aberdeen. Piastował funkcję sekretarza, a w latach dziewięćdziesiątych XVII wieku Czciwego loży; na użytek swojego warsztatu skompilował i opublikował drukiem *Lockit Buik* (ang. *The Mark Book*) – opis lokalnych zwyczajów, znaków i symboli mularskich. Mularstwu James senior pozostał wierny do końca życia:

jeszcze około 1719 roku pojawia się w źródłach jako sprawujący funkcję Odźwiernego (oryg. *Keymaster*) loży¹. Zmarł w czerwcu 1722 roku².

Legendarne początki wolnomularstwa w Aberdeen – całkowicie zdyskredytowane przez historyków – sięgają początku XIV wieku, kiedy to Peter d'Aumont z rozwiązanego zakonu templariuszy, ongiś wielki mistrz prowincjonalny Owerni, schronić się miał wraz z towarzyszami na terenie Szkocji i tu zainstalować sekretne struktury zakonu. To one miałyby stanowić źródło późniejszej masonerii spekulatywnej³. Pierwsze rzeczywiste źródłowe wzmianki na temat łóż – placówek o charakterze operatywnym – pochodzą z 1483 roku, kiedy to aż sześć z nich zaangażowanych zostało do prac budowlanych na terenie miasta⁴. Historia łóż nieoperatywnych sięga natomiast co najmniej drugiej połowy XVII wieku; na rok 1670 datowany jest dokument, zgodnie z którym uczeń (oryg. *Apprentice*) zapłacić musi „cztery dolary królewskie oraz sprawić wszystkim braciom lniany fartuch wraz z parą dobrych rękawic” – za przyjęcie do loży⁵. Cena nie taka mała; sugerująca bardziej ceremonialny, kulturowy charakter warsztatu niż jakikolwiek inny. Być może również przyjacielski (oryg. *friendly society*) – a więc i samopomocowy. Organizacje ostatniego typu jak grzyby po deszczu wyrastały tak w Szkocji, jak i Anglii w trudnym, przecież nie pozbawionym perspektyw okresie po zakończeniu wojny domowej (1640-1660). Z tego samego, 1670 roku pochodzi wspomniane już wydanie *Lock-it Buik* opracowanej przez Jamesa Andersona seniora – pośredni dowód na to, że loże z Aberdeen miały wówczas za sobą dłuższą, najpewniej operatywną tradycję.

Loże te wiodły nazwy od budynków, zazwyczaj reprezentacyjnych (wzniesionych z szarego granitu, z którego słynie Aberdeen), które używały im gościny. Nie wiemy, niestety, gdzie mieściła się – i jak nazywała się – loża z czasów Andersona seniora. Najbardziej znany w XVIII wieku warsztat zbierał się w dawnym ratuszu, Old Aberdeen Town House, przy High Street, w bogato udekorowanej sali radzieckiej na pierwszym piętrze. Jedenaście innych łóż świętojańskich, a także kapituły rytu the Royal Arch (Królewskie Sklepienie) znalazły pod koniec tego stulecia siedzibę w budynku przeznaczonym na cele wolnomularskie przy Crown Street 85⁶.

Biografowie Andersona zwracają przecież uwagę, że brak jakichkolwiek dowodów wskazujących na to, iż wiedza Jamesa juniora na temat wolnomularstwa bazowała na znajomości masonerii szkockiej, oraz że wiedział on o związkach ojca z „sztuką królewską”. Jedyne R. F. Gould, znany ze

śmiałyh hipotez na temat początków masonerii uznał, „że jest w najwyższym stopniu prawdopodobne”, iż Anderson młodszy został inicjowany w Szkocji; stamtąd zabrać miał do Anglii „znajomość masonerii równą przynajmniej tej, jaka była udziałem braci angielskich”. Inni historycy poszli jeszcze dalej, sugerując, że uzyskanie przezeń mandatu Wielkiej Loży stanowiło „uznanie wyższości [Andersona] jako znawcy *Sztuki Królewskiej*”⁷. Nowsze badania, także te prowadzone przez Stevensona, zdają się potwierdzać opinię Goulda, że autor *Księgi Konstytucji* wiedział o wolnomularskiej karierze swego ojca. Odnaleziona w British Library pieczęć pastora, powtarza motyw zwieńczenia herbu rodzinnego znany z wolnomularskiej pieczęci Jamesa seniora⁸.

James Anderson junior urodził się pod koniec 1678 roku (starego stylu) w Arbuthnot koło Aberdeen jako czwarte dziecko Jamesa i Jean z domu Campbell. Dokładna data narodzin nie jest znana; wiemy jednak, że został ochrzczony 16 stycznia 1679/80. Z ośmiorga dzieci państwa Andersonów przeżyło pięcioro: czterech chłopców (Robert, Dawid, James i Adam) oraz dziewczynka (Elizabeth). Życie trojga z nich, inaczej niż rodziców, nie upłynęło w środowisku mieszczańskim, wśród lokalnych kupców, rzemieślników i szyprów. David urodzony w 1673 roku, a także młodszy odeń James uzyskali doktoraty z teologii; James zrobił karierę akademicką i w latach 1711–1733 kierował katedrą teologii w katolickim King’s College w Aberdeen. Najmłodszy Adam, urodzony w 1692 roku, poświęcił się handlowi kolonialnemu: przez czterdzieści lat pełnił funkcję szefa biura South Sea House, wielkiego przedsiębiorstwa handlowego w Londynie. W 1762 roku opublikował dwutomową pracę na temat historii handlu: *The Historical and Chronological Deduction of the Origin of Commerce*. Elizabeth wydana została za mąż za Skandynawa nazwiskiem Georgeson, *skippera* w Arendal, norweskim porcie na Skagerraku⁹. Kariery Jamesa i dwóch jego braci to niewątpliwie zasługa wykształcenia, jakie otrzymali w Marischall College w Aberdeen. Ufundowana w 1593 roku protestancka, prezbiteriańska szkoła stanowiła przeciwwagę dla katolickiego college’u, w 1494 roku erygowanego bullą papieża Aleksandra VI. Znamienne, że starszy o 6 lat od Jamesa, David doktoryzował się w Marischall College, ale profesorem został w konkurencyjnym King’s College: to na małą skalę odbicie ducha tolerancji, jaki panował w tym samym czasie w Londynie, i który umożliwił karierę obu pastorów Désaguliers, ojca i syna.

Czasy były jednak burzliwe i młodzi Andersonowie, w tym James junior dzielili losy swej ojczyzny i Kościoła Szkocji. Aż do wybuchu „sła-

wetnej rewolucji” 1688-1689 roku kościół ten – identycznie jak Kościół Anglii – miał charakter episkopalny, a społeczność Aberdeen mocno stała po stronie swojego biskupa. Pozbawienie tronu Jakuba II Stuarta i osadzenie na nim Marii wraz z Wilhelmem Orańskim miało uchronić oba królestwa przed rekatolicyzacją oraz definitywnie odsunąć niebezpieczeństwo absolutyzmu. W polityce wewnętrznej oznaczało to ostry kurs na protestantyzm, zarazem wzmocnienie episkopalnego Kościoła Anglii. Polityka ta nie mogła jednak być realizowana w Szkocji, gdzie właśnie episkopat stanowił twierdzą stuartystów i głośno kontestował nowy porządek. W tej sytuacji, poparcie rządu brytyjskiego musieli otrzymać szkoccy prezbiterianie, w większości wyznawcy kalwinizmu, którzy też opowiedzieli się po stronie rewolucji. W 1690 roku król zaakceptował nowy, prezbiteriański ustrój Kościoła Szkocji – co pociągnęło głęboki konflikt w jego łonie. Większość kleru parafialnego trwała lojalnie przy swych ordynariuszach, a prezbiteriański konsystorz nie był w stanie mianować w krótkim czasie setek ministrów, aby zastąpili proboszczów wiernych Stuartom i dawnemu wyznaniu.

Szkolne lata Andersona upływały więc w atmosferze religijnych sporów, wzajemnych oskarżeń i podejrzeń. Kiedy w 1694 roku został studentem w Marischal College w Aberdeen, katedra teologii wakowała, ponieważ jej episkopalny kierownik został odwołany, a prezbiteriański następcą powołany na jego miejsce dopiero w 1697 roku. Anderson musiał być świadkiem, a może i uczestnikiem, wielu gorących dysput religijnych, także i tej z 1697 roku, odnotowanej w aktach konsystorskich. Wizytujący kolegium minister, który z trudem akceptował nowy prezbiteriański reżim, zaatakował innego funkcjonariusza kościelnego i stwierdził, że drogą do awansu na prezbiteriańskiego ministra jest wygłaszanie nonsensów. Kobieta przysłuchująca się spierającym się duchownym, zapytała jaka jest naprawdę różnica pomiędzy prezbiterianizmem a prałaturą¹⁰. Było to niewątpliwie trafne pytanie...

Anderson, wezwany przez konsystorz na świadka w tej typowo sekciarskiej sprawie, stał się z czasem przeciwnikiem wszelkich sporów o religijny charakter. David Stevenson, przywiązany do hipotezy o członkostwie przyszłego pastora w loży w Aberdeen (lub przynajmniej o wpływie ojca-wolnomularza na światopogląd syna), przypomina że atmosferą tolerancji i odrzucenia konfesyjnych sporów mógł James nasiąknąć w miejscowej placówce „sztuki królewskiej”. Kilku z aberdeenskich braci było kwakrami; jeden z nich wyemigrowawszy do amerykańskich kolonii stał się pierwszym znanym z imienia wolnomularzem w Ameryce Północnej¹¹.

Prezbiteriański minister *versus* „biskup Anderson”

James junior ukończył studia w listopadzie 1698 roku uzyskując tytuł magistra (oryg. *Master of Arts*). Dzięki finansowej pomocy Johna Johnstona z Aberdeen mógł przez następne cztery lata kontynuować studia jako *student of divinity* (teologii), które zakończył w 1702 roku, uzyskując prawo do ubiegania się o stanowisko w Kościele Szkocji. W tym zasadniczym dla kształtowania się umysłowości okresie, jednym z profesorów Jamesa był znany matematyk Goerge Lidell, członek łoży w Aberdeen, prawdopodobnie też przyjaciel ojca¹². Szukając początków widocznej w *Księdze Konstytucji* fascynacji Andersona matematyką (geometrią), traktowanej jako główne (pochodzące od Boga i widoczne w jego objawieniach) źródło ludzkiej wiedzy, trudno byłoby nie wskazać na jego związki z Lidellem.

Na siedem lat, aż do 1709 roku tracimy z oczu świeżo wyświęconego duchownego; najprawdopodobniej wypełnił ten czas poszukiwaniem jakiegoś wakującego proboszczostwa. Zamiar ten nie powiódł się, ale James znalazł zatrudnienie jako prywatny kapelan pewnego, nie znanego nam z nazwiska szlachcica. Z jego to najpewniej przyczyny przeniósł się do Londynu: po zawarciu w 1707 roku parlamentarnej unii z Anglią wielu wysoko urodzonych Szkotów wyjechało na południe, niektórzy z nich zasiedlili nową, brytyjską od tej chwili Izbę Lordów.

W Londynie Anderson poznał i poślubił „angielską wdowę”, osobę posiadającą pewien kapitał. Małżeństwo i ustabilizowana sytuacja materialna umożliwiły mu staranie się o posadę prezbiteriańskiego ministra. Znalazł ją w 1709 roku w zborze przy Glasshouse Street, grupującym emigrantów ze Szkocji; w roku następnym przeniósł się do dawnej kaplicy hugenockiej przy Swallow Street w Westminster, tej samej, w której sprawował swą funkcję w latach 1692-1696 Jean Désaguliers, ojciec Jean-Theophile’a. W tym też miejscu James szybko ustanowił prezbiteriańską kongregację¹³. Angielski *Toleration Act* z 1689 roku zezwalał większości protestanckich, tzw. nonkonformistycznych kościołów, grup i sekt na organizowanie się i uprawianie kultu, chociaż w mocy pozostały niektóre ograniczenia ich dotyczące. Nie mniej, osoby takie jak Anderson posiadały w Anglii swobodę tworzenia własnej wspólnoty religijnej (oryg. *congregation*), bez oczekiwania na zgodę przejęcia wakującego stanowiska¹⁴. „Paradoksalnie, prezbiteriańska Szkocja odmówiła Andersonowi możliwości zostania prezbiteriańskim ministrem – komentuje David Stevenson – podczas gdy episkopalna Anglia pozwoliła mu na to”¹⁵. Jak jednak wytykano jeszcze za życia Andersona, nazywanie go ministrem prezbiterialnym było nieuza-

sadnione, ponieważ żadna prezbiterialna (konsystorska) władza nie sprawowała nad nim zwierzchności. Choć nie *de iure*, to przynajmniej *de facto* swą działalność duszpasterską Andersona rozwijał w łonie episkopalnego Kościoła Anglii. Sytuacja nietypowa i dowodząca tolerancyjnego stosunku biskupa Londynu Henry Comptona do potrzeb szkockiej mniejszości prezbiteriańskiej – a więc analogia do już znanego nam „międzykonfesyjnego” usytuowania pastorów Désaguliersa ojca i syna.

Postawa biskupa nie zyskała jednak – jak pamiętamy – zrozumienia ze strony anglikańskiego „Wysokiego Kościoła” (oryg. *High Church*). W 1710 roku popularny kaznodzieja Henry Sacheverell wygłosił oskarżycielskie i wrogie w tonie kazanie na temat niebezpieczeństwa ze strony nonkonformistów. Na skutki nie trzeba było długo czekać: podjudzony tłum ruszył na londyńskie zgromadzenia dysydentów; sześć najbardziej popularnych miejsc kultu zostało zniszczonych. Kaplica przy Swallow Street ocalała, ponieważ mało kto wiedział o jej istnieniu¹⁶.

Prezbiteriańska ministrantura nie stanowiła szczytu duchownej kariery Andersona. Około 1723 roku został prywatnym kapelanem hrabiego Davida Buchana, wolnomularza, jednego z szesnastu szkockich parów, którzy na mocy unii z 1707 roku zasiedli w brytyjskim parlamencie. Być może dzięki tej – i podobnym znajomościom zawartym na forum wolnomularskim – skromny dotąd duchowny pojawia się w siedzibie królewskiego rządu, Whitehall, aby prosić o pomoc finansową dla ubogiej gminy szkockiej i remont jej siedziby¹⁷. Anderson staje się, w pewnym sensie, osobą publiczną – także z powodu publikowanych drukiem kazań oraz prac historycznych, o czym poniżej. Jego nazwisko pojawia się, obok nazwisk arystokracji, dżentelmenów i zamożnych przedstawicieli klasy średniej przy okazji różnych inicjatyw charytatywnych i kulturalnych, na przykład jako subskrybenta podróźniczej relacji ze Szkocji i Północnej Anglii, odbytej przez Alexandra Gordona. W dniu 17 maja 1731 roku dziennik „London Daily Courant” donosił, iż Marischall College w Aberdeen, a więc macierzysta uczelnia Andersona, nadał mu tytuł doktora teologii (oryg. *Doctor's Degree In Divinity*). Duchowny przedstawiony został jako „dżentelmen dobrze znany z racji rozległej erudycji”; dziennik nie wspomniał jednak, że Anderson jest ministrem prezbiteriańskim¹⁸. Wniosek z przemilczenia taki, że niełatwy awans Andersona do pozycji dżentelmena, o którą zabiegał w Anglii każdy przedstawiciel *middle classes*, nie byłby możliwy w przypadku prezbiteriańskiego duchownego¹⁹.

Podstawowe źródło naszej wiedzy o duchownej karierze Jamesa Andersona stanowią przecież drukowane teksty jego kazań. Konwencjonalnej

treści kazań towarzyszy podobna forma; ich autor starał się za wszelką cenę nie mieszać do konfliktów pomiędzy anglikanami i dysydentami, torysami i wigami. Jeśli gotów był stanowczo bronić swego kościoła, to w różnych materiałach publicznych przyjmował postawę pojednawczą i kompromisową. W opinii człowieka wiernego rewolucji 1688 roku – której to zawdzięczał możliwość uprawiania protestanckiego kultu – dobrodziejstwa tolerancji i pokoju religijnego nie rozciągały się na katolików. Tych zaś podejrzewano – a nasz bohater nie był wyjątkiem – że popierają jakobitów w ich diabolicznych planach obalenia nowej dynastii i przywrócenia absolutyzmu. Podobnie odnosił się Anderson do radykalnych sekt, podważających pryncypia wiary chrześcijańskiej; jak zauważył jego biograf: „nonkonformiści znajdowali się poza granicami jego kurtuazji”²⁰.

Szukając w zachowanych tekstach kazań (nie wszystkie przetrwały do naszych czasów; niektóre znamy jedynie ze wzmianek prasowych lub dzięki polemikom, jakie wywołały) refleksu nie tylko poglądów Andersona, czy bardziej jeszcze obranej linii postępowania, lecz także jego życia, pamiętać musimy, jak doniosłą rolę spełniały niedzielne kazania w życiu publicznym późnonowożytnej Anglii. Tematyka kazań, podobnie jak rozgłos towarzyszący niektórym kaznodziejom, znacznie przekraczały obszar religii i wychodziły daleko poza mury świątyń. Kaznodzieje wszystkich wyznań chrześcijańskich dbali nie tylko o to, aby przyciągnąć możliwie wielu słuchaczy, szczególnie tych spoza własnego grona współwyznawców, ale także, aby publikować je drukiem. W ostatnim wypadku wystąpienia duchownych zaczynały żyć własnym, całkowicie niekościelnym już życiem; wywoływały polemiki, na które kaznodzieje odpowiadali z ambon – i tak prawie *ad infinitum*. Splot problematyki teologicznej, etycznej, społecznej i politycznej we wszelkich publicznych – nie tylko kościelnych – wystąpieniach stanowił specyfikę czasów i tworzył klimat, w którym możliwe było zgładzenie króla w majestacie praw boskich i ludzkich z jednej strony, z drugiej zaś powoływanie nieskończonej liczby formalnych i półformalnych instytucji trudniących się charytatywnością, przyjacielską samopomocą, wreszcie interesujących nas tu struktur zwanych łożami.

Kazania stanowiły niekiedy popisy kunsztu oratorskiego, gwarantując główną, na równi religijną i świecką atrakcję niedzielnych dni, a więc dni, w których surowo zakazane były wszelkie zabawy i rozrywki. Jak odnotowuje Samuel Pepys w swoich *Dziennikach* z lat 1660-1669, w niedziele udawał się – zazwyczaj w towarzystwie żony – na kazania wybranych duchownych, układając kościelną marszrutę tak, aby zdążyć na najciekawsze z nich²¹. Anglikanin Pepys stosunek do wiary miał więcej niż chłodny, ale

ciekawość powodowała, że uczęszczał także na kazania różnych odcieni religijnych nonkonformistów. Znamienne, że autor *Dzienników* komentował niedzielne kazania – na przykład pożegnalne kazanie dr. Batesa, niepokornego prezbiterianina, którego władze świeckie zmusiły latem 1662 roku do opuszczenia Londynu – w podobny sposób, jak recenzował spektakle teatralne; ocena formalnej strony tych wydarzeń stanowiła ważny element jego opinii²². Granica pomiędzy świątynią i teatrem, pomiędzy teatrem i życiem, czy wreszcie *sacrum* i *profanum*, zacierała się. Nie tylko w świecie katolickiego, kontrreformacyjnego baroku.

Pierwsze z zachowanych kazań, wygłoszonych przez Andersona, kazanie z 1712 roku, dobrze ilustruje poglądy, nastawienie i taktykę obroną przez młodego, niepewnego swej sytuacji duchownego. Mówił w nim o błogosławionych czasach od chwili, gdy dzięki „sławetnej rewolucji” Wielką Brytanią włada protestancki władca, a społeczeństwo uwolnione zostało od groźby „papizmu i niewolnictwa” (oryg. *Popery and Slavery*)²³. Niebezpieczeństwo nie zostało przecież definitywnie odegnane: oto katolicy uznali cudzoziemca – jakobickiego pretendenta – za prawowitego władcę. Mało tego, rysuje się groźba „zarazenia się sceptycyzmem i deizmem” (oryg. *The Contagion of Scepticism and Deizm*). Jest wielu takich – głosił – „którzy myślą, że albo Bóg jest biernym obserwatorem spraw tego Świata, i którzy przypisują mu nie więcej zwierzchności nad nimi niż posiada Zegarmistrz lub Architekt”²⁴. Zapamiętajmy andersonowską definicję deizmu, gdyż będzie nam niezbędna przy analizie Artykułu I *Konstytucji wolnych Mularzy*, odnoszącego się do „Boga i religii”. Kaznodzieja wyraźnie dystansuje się tu wobec tendencji właściwej dla jego czasów, aby wyjaśniać funkcjonowanie świata w kategoriach ustalonych przez Boga praw naturalnych, a samego zaś Stwórcę postrzegać jako odległego od swego dzieła inżyniera (dosłownie „konstruktora zegarów” – *clockmaker*), względnie architekta, który zaplanował świat z matematyczną precyzją i może pozostawić go własnemu losowi. Być może – sądzi David Stevenson – „mógłby zaakceptować metaforę, która opisuje Boga jako »wielkiego architekta wszechświata« w tradycyjnym sensie, znanym od średniowiecza, ale [Anderson] był wrogi takiej interpretacji określenia, które prowadziło do uznania deizmu”²⁵.

Drugie z zachowanych kazań Andersona, zatytułowanych *No king killers*, wygłoszone zostało 30 stycznia 1715 roku, w rocznicę egzekucji Karola I w 1649 roku. Sądząc z publicznej reakcji na wystąpienie ministra ze Swallow Street, nie zostało ono zaakceptowane przez anglikanów – zwolenników nowego reżimu. Intencją kaznodziei było wykazanie, że szkoccy

prezbiterianie nie są odpowiedzialni – jak utrzymywało wielu anglikanów – za śmierć monarchy. Anderson odnotowuje we wstępie do drukowanej wersji kazania, że tak jak był przeciwny podejmowaniu w nim materii politycznych, tak i nie życzył sobie jego publikacji. Do wygłoszenia kazania na temat odpowiedzialności za królobójstwo skłonili go jego współwyznawcy; publikacji zaś podjął się, aby ukrócić lub sprostować nieżyczliwe pogłoski krążące na temat kazania²⁶. Sytuacja, która „jest wspólnym losem tych wszystkich, których zwą prezbiterianami” – skarży się duchowny i dodaje, że „starał się, aby nikogo nie urazić” swoim kazaniem²⁷. Nie jest przecież zaskoczeniem, że nawet autoryzowana przez Andersona wersja kazania spowodowała „urazę” i ataki na jego autora.

Anderson nie zamierzał uznać winy protestantów; atakował polemistów przyjmując argumentację radykalnego skrzydła Wigów na temat prawa do oporu wobec władcy, w określonych rzecz jasna okolicznościach. Spełniwszy swą powinność wobec prezbiterianizmu, składał wyrazy szacunku dla Kościoła Anglii, jego kleru i laików. Na koniec wyrażał przekonanie, że miast pograżać się w sporach na temat odległej już w czasie wojny domowej, należy kultywować lojalność wobec króla Jerzego I oraz „wobec naszej szczęśliwej Konstytucji”, dążyć do przekazania następcom „brytyjskich wolności i przywilejów”²⁸.

Jedną z kwestii po części widocznych w tekstach kazań, po części zaś przekazywanych „między wierszami”, były wewnętrzne konflikty wokół wyboru lub nominowania nowych ministrów, lojalnych wobec ukształtowanej po 1688 roku władzy. Konflikty, które odżyły około 1718 roku, podzieliły nie tylko społeczność prezbiteriańskiego Kościoła Szkocji – o czym była już mowa – ale także episkopalny Kościół Anglii. Anderson starał się przecież zachować maksymalną neutralność; do kwestii „co winny zrobić kongregacje, jeśli podzielą się w wyborze nowych ministrów”, odniósł się w kazaniach dwukrotnie, ale nie zdecydował się na ich druk, ponieważ przedmiot powodował zbyt wiele kontrowersji w łonie Kościoła anglikańskiego, „z którym to nie miał żadnego interesu” (oryg. *with whom I had no business*). Dopiero, gdy w 1720 roku poświęcił sprawie nominacji trzecie już kazanie, zdecydował, że konflikt wygaś już na tyle, aby opublikować jego tekst bez obaw, że będzie się posądzonym o zamiar prowokowania stron konfliktu²⁹.

Niezależnie od widocznej niechęci duchownego do angażowania się w sekciarskie waśni oraz pomimo deklarowanej przez niego niezależności od Kościoła Anglii, czy też obojętności wobec jego spraw, bieżące wydarzenia kościelne znajdowały się niezmiennie w centrum jego uwagi.

Anderson wykonał też szereg pozytywnych gestów w stronę anglikanów i ich Kościoła. Śmierć biskupa Londynu (w 1713 roku) uczcił publikacją stronicy łacińskiego wiersza; w ten sam sposób uhonorował zgony arcybiskupów Yorku (w 1724 roku) i Canterbury (w 1737 roku). Nie przeoczył również okazji uczczenia śmierci króla Jerzego I (w 1727 roku). Owe deklaracje lojalności wobec rządzącej dynastii i kościoła nie wywołały – jak się zdaje – ani protestów ze strony prezbiteriańskich współwyznawców, ani nie zostały dostrzeżone i pozytywnie ocenione przez adresatów³⁰. Pozytywnych (lub negatywnych) reperkusji nie wywołała również publikacja z 1733 roku, wymierzona w „bałwochwalców, współczesnych żydów i antytrynitarzy” w której pastor zaprezentował się jako zwolennik tradycyjnej teologii chrześcijańskiej, ześrodkowanej na dogmacie o Świętej Trójcy³¹. Zjadliwe satyry wymierzone generalnie w prezbiteriańską mniejszość, oraz w Andersona osobiście, nie tylko nie ustawały, ale przybierały na sile. Polemiki i ataki po publikacji kazania z 1715 roku *No king killers...* były niczym w porównaniu z satyrycznym wierszem, który ukazał się drukiem około roku 1720 i stanowił odpowiedź lub ewentualną kontynuację tekstu satyrycznego wymierzonego w Szkotów – być może nigdy nie publikowanego – zatytułowanego *Priapeia Presbyteriana, or the Presbyterian peezele (Priapeia Presbyteriana, czyli „prezbiteriański głupek”)*³². Już sam obsceniczny tytuł – nawiązujący do Priapa i „priapizmu”, a także do rzekomej ignorancji wyznawców – dezawuował prezbiteriańską kongregację³³. Upřednio nazywano szkockiego pastora co najwyżej „tym drobnym dysydentem” (oryg. *this petty Dissenter*), a na zachowanym w National Library of Scotland egzemplarzu kazania z 1712 roku³⁴ ktoś dopisał współcześnie pod nazwiskiem autora: „*a Little prig of a Mass John*” – „duchowny-kołtun”, „ograniczony klecha”³⁵. W fikcyjnym liście Konwentu Generalnego Szkocji do jego misji londyńskiej – który stanowił treść satyry *Anti-Priapeia*³⁶ – Anderson pojawia się jako „szkocki rudzielec” i degenerat przeżarty chorobą weneryczną. Obsceniczność wiersza może dziś szokować, szczególnie w kontekście materii religijnych; w czasach w których wiersz powstał, obsceniczna forma stanowiła – jak się jeszcze przekonamy – wręcz normę. Tekst można rozumieć literalnie: anonimowy autor wykorzystał fakt, że Andersona oskarżano o libertynizm – choroba stanowi więc jego żałosny skutek, zarazem nieuchronną karę. To stereotypowe przedstawienie libertyna, utożsamianego z rozpustnikiem. Można przecież – jak proponuje David Stevenson – interpretować jako metaforę: prezbiterianie są nosicielami korupcji – opisaney w kategoriach seksualnych³⁷. Wiersz piętnuje Andersona jako „obcego agenta”, dążącego do ustanowienia w An-

glii cudzoziemskiego wyznania, podległego cudzoziemskiej władzy. Jak stwierdziliśmy wcześniej, ostatni zarzut nie był całkiem bezpodstawny, jako że prezbiteriańskie zgromadzenie przy Swallow Street, aczkolwiek w pełni lojalne wobec Kościoła Anglii, formalnie mu nie podlegało.

Atakowany przez nieprzyjaciół prezbiterianizmu, spotykał się równocześnie z przejawami wrogości ze strony współwyznawców, a to z powodu swojej tolerancji z jednej strony, z drugiej zaś nieskrywanych dążeń do odgrywania głównej roli w londyńskiej wspólnocie Kościoła Szkocji. Trudno przecież rozstrzygnąć, czy epitet „biskup Anderson” przydany mu przez krajan, stanowił wyraz krytyki jego przywódczych ambicji – jak sądzi szkocki biograf – czy przeciwnie, wyraz uznania dla nieformalnej roli skromnego pastora³⁸.

„Królewskie genealogie” pastora Andersona

Praca nad *Księgą Konstytucji* Wielkiej Łoży Londynu zakończona w 1723 roku³⁹ pobudziła zainteresowanie Andersona działalnością literacko-naukową. Nie zaprzestał publikacji wybranych kazań, ale od połowy lat dwudziestych poświęcił się nowej pasji – genealogii. Pozostanie jej wierny do końca życia, choć publikowanie genealogii wielkich tego świata okaże się nie tylko czasochłonne i wymagające pracy przerastającej jego siły, ale i nie przyniesie spodziewanych korzyści. Wspomniany już tytuł naukowy z teologii, nadany w 1731 roku przez macierzysty Marischal College w Aberdeen, nie miał – jak się wydaje – związku z dokonaniem Andersona w materii dziejopisarstwa. Przyznanie doktoratu skromnemu pastorowi dowodzi przecież, że przynajmniej w ojczyźnie dostrzeżona została jego duszpasterska praca na rzecz prezbiteriańskiej wspólnoty w Londynie. Na pewno też nie uszła uwadze ziomków odważna obrona Kościoła Szkocji podjęta w kazaniach – znanych szerzej dzięki ich drukowanym wersjom.

Środki na kosztowne wydanie przekładu z „górnioniderlandzkiego” (oryg. *The High Duch*) opracowanych przez Johanna Hübnera „tablic genealogicznych wszystkich cesarzy, królów i panujących książąt” – z obszernymi dodatkami samego tłumacza – przynieść miała ogłoszona około 1725 roku subskrypcja⁴⁰. Jej rezultat musiała być na tyle zadowalający, aby pastor zabrał się do wyteźonej pracy. Zapowiedź dzieła w formie genealogii Chrystusa ukazała się w 1731 roku jako dodatek do tekstu bożonarodzeniowego kazania z roku poprzedniego⁴¹; wreszcie w 1732 roku – po siedmiu latach pracy – światło dzienne ujrzało znacznej objętości dzie-

ło zatytułowane *Royal Genealogies: or, the Genealogical Tables of Emperors, Kings, and princes, from Adam to These Times*⁴². Tekst Hübnera powiększony został o noty historyczno-chronologiczne, dołączone do każdej zaprezentowanej w tablicach postaci, ale i ta część dzieła nie była w całości oryginalna⁴³. Ambicją autora nie było przecież tworzenie własnej, oryginalnej wersji dziejów powszechnych, ale skompilowanie i udostępnienie angielskiemu czytelnikowi sumy aktualnej wiedzy na temat genealogii oraz chronologii panowania władców „od Adama do naszych czasów”. Także czytelnikowi elitarnemu, jak wynika z długiej listy subskrybentów z nazwiskami przedstawicieli dworu, szlachty, wolnomularzy – łącznie z Désaguliersem. Najbardziej prestiżowe z dzieł Andersona, oraz najlepiej znane współczesnym, przyniosło mu też niejakie uznanie w świecie uniwersytetów z jednej i dworu z drugiej strony, wraz z nagrodą królowej w wysokości 200 funtów szterlingów. Sytuacja materialna autora – jak wynika z zachowanej korespondencji z ostatnich lat jego życia – nie polepszyła się – a była w tym czasie opłakana. Nie poprawiły jej na pewno problemy w karierze duchownej: w 1734 roku Anderson musiał opuścić zgromadzenie przy Swallow Street i wraz z częścią swej kongregacji przenieść się na Lisle Street przy Leicester Square. Odzwierciedleniem pogarszającej się sytuacji życiowej pastora było też na pełne współczucia kazanie wygłoszone 3 lipca 1737 roku do dłużników osadzonych w więzieniu Old Bailey⁴⁴ – o czym poniżej.

Po kilkuletniej przerwie, spowodowanej zapewne pracą nad drugą edycją *Księgi Konstytucji*, pracą ukończoną pod koniec 1738 roku, James Anderson powrócił do genealogii, już nie w charakterze kompilatora, lecz samodzielniego badacza. O badaniach nad genealogią lorda Percevala, syna hrabiego Egmonta, a także o innych pracach z tej dziedziny, dowiadujemy się z dwóch listów pastora, a to z kwietnia roku 1738 i maja 1739 roku, jedynych zachowanych do dziś i przechowywanych w British Library⁴⁵. List z 1739 roku, adresowany do Sir Philipa Parkera a Morley'a Longa i podpisany „wasz genealog” (oryg. *your genealogist*) dowodzi nie tylko opłakanej sytuacji materialnej Andersona, ale i złego stanu zdrowia, które – jego zdaniem – mógłby poprawić wyjazd na wieś. Kłopot w tym – donosi – że długa choroba pozbawiła go wszystkich oszczędności i „zmusza go, wbrew swojemu charakterowi, prosić o jeszcze trochę pieniędzy” (oryg. *to request the favour [of] some more money*). Nie jest bowiem jego zwyczajem – tłumaczy – oczekiwanie zapłaty przed ukończeniem dzieła; tym razem potrzeba okazuje się tak pilną, że autor listu zapytuje, czy jego „córka,

którą posyła z listem, nie mogłaby również bezpiecznie dostarczyć mu tego, co Pan prześle” (oryg. *the bearer will bring safely what you send*)⁴⁶. Nie wiemy, czy adresat spełnił prośbę pastora; na pewno Anderson nie zdążył wyjechać na wieś, jako że dwa tygodnie później, 28 maja 1739 roku zmarł w swym londyńskim mieszkaniu.

Życie prywatne

O prywatnym życiu prezbiteriańskiego duchownego wiemy rzeczywiście niewiele, nie znamy – na przykład – nazwiska panińskiego jego żony Rebecci⁴⁷. Nieco wiadomości zachowało się na temat potomstwa Jamesa Andersona: wspomnianej już córki, imieniem Anna, urodzonej około 1717 roku, oraz syna, również Jamesa. Ta pierwsza wyszła za mąż za oficera; kolejny sygnał dotyczący społecznego awansu jej ojca. Podobnie w przypadku młodszego brata, urodzonego 26 października 1733 roku, który podjął studia na tym samym uniwersytecie co ojciec. We wrześniu 1755 roku uzyskał tam doktorat z medycyny⁴⁸.

Biografowie Andersona wspominają zazwyczaj, że większość posagu jego żony utracona została w wyniku pęknięcia słynnej *South Sea Bubble* – „Bańki Morza Południowego”, pod którą to nazwą przeszła do historii największa spekulacja giełdowa nowożytnej Anglii. „Bańka”, jaką stanowił gwarantowany przez rząd projekt finansowy *South Sea Scheme* (projekt Kompanii Mórz Południowych), zaczęła rozdymać się wiosną 1720 roku i pękła we wrześniu tegoż roku. Wartość akcji rosła początkowo z 128 funtów w styczniu do 890 w czerwcu i do 10 tysięcy funtów w lipcu; kiedy pękła, spadła do 124 funtów w październiku. Tysiące drobnych inwestorów zbankrutowało, wielu popełniło samobójstwo; rozplynęła się również polityczna fortuna ekipy rządowej Stanhope’a i Sunderlanda. Kryzys „bankowy” zachwiał pozycją Wigów i wyniósł do władzy Roberta Walpole’a (1676-1745), który choć maczał palce w spekulacji, w porę się z niej wycofał i aktualnie bił na alarm. Potem zaś wykazał wielką zręczność w ratowaniu skarbu państwa, Banku Angielskiego, a nawet sprawcy całego kryzysu – Kompanii Mórz Południowych. Liczni historycy, jak Niemiec Wilhelm Begemann, Anglicy Robbins i Bernard E. Jones, czy Francuzi Alec Meller i Daniel Ligou oraz cytowany tu już wielokrotnie Méreaux, do liczby ofiar *South Sea Bubble* skłonni są wliczać również rodzinę Andersonów. Twierdzą, że w wyniku bankructwa pastor znalazł się w więzieniu za długi – na krótko, na szczęście, ponieważ jego długi po-

kryli łożowi i polityczni przyjaciele, ksiązę Montagu i John Theophilus Désaguliers⁴⁹. Sprawcą cierpień Andersona, osobą która pozwała go do sądu miałyby, w dodatku, być ktoś z najbliższego otoczenia pastora, członek jego rodziny. Autorzy ci powołują się przy tym na wspomniane już wcześniej – kazanie wygłoszone przez Jamesa wiele lat po opisanych tu wydarzeniach – a to w 1737 roku, z okazji uchwalenia przez parlament aktu amnestionującego niewypłacalnych dłużników, zarazem w rocznicę sławetnego krachu. Miejsce, w którym Anderson wygłosił kazanie, miało wymiar symboliczny, czytelny i dziś: była nim sala cieszącego się ponurą sławą sądu Old Bailey w Londynie⁵⁰. Stąd wielu skazańców – mówił Anderson – powędrowało na pobliski szafot, a za niewinnymi często ludźmi zatrzasnęły się bramy więzienia Newgate. Kazanie przepojone współczuciem dla skrzywdzonych, zawierało też różne aluzje, które odczytać można jako wspomnienie własnych cierpień, zadanych przez bliskich: „bywa, że największymi wrogami człowieka są ci spośród jego własnego domu, jego własnej krwi”. Tym nieprzyjaciołom „karmionym na własnym łonie” kaznodzieja przeciwstawia ludzi pozornie tylko obcych. Owe odniesienia do „życzliwości i hojności”, jakich doznają od swych przyjaciół „zwykli cudzoziemcy” czy też „biedni więźniowie”, każą nam domyślać się osobistych doświadczeń – dowodzą zwolennicy tezy o uwięzieniu współtwórcy Wielkiej Łoży. Właśnie na tak wątlej przesłance Pierre Méreaux buduje swą teorię o „potężnych przyjaciółach”, którzy mieliby uwolnić Andersona z więzienia, i którzy dali mu szansę zarobienia pieniędzy na publikacji *Księgi Konstytucji z 1723 i 1738 roku*⁵¹. Słusznie chyba zauważa Stevenson, który broni swego bohatera przed zarzutami ze strony dziejopisów, że powyższe twierdzenia oparte są „raczej na uprzedzeniach niż oczywistości”⁵². Niezależnie od owych zbyt daleko posuniętych historiograficznych spekulacji, prawdopodobieństwo uwięzienia z powodu długów nie wydaje się tak małe w czasach Andersona. Inaczej niż w następnym, XIX stuleciu, kiedy kara tego rodzaju – i jej dramatyczne konsekwencje – rozślawiona została dzięki powieściom Charlesa Dickensa (*Klub Pickwicka*, *Mała Dorrit*, *Nasz wspólny przyjaciel* i inne), a w rzeczywistości była już tylko odległą historią. Moralność średniej klasy miejskiej, do której należał James Anderson, daleka była też w XVIII stuleciu od rygoryzmu i surowości, jakie zyskała w epoce wiktoriańskiej. Fakt znalezienia się na dłuższy czy krótszy czas w więzieniu – z przyczyn natury politycznej lub finansowej – nie taki rzadki w karierze wielu sławnych Brytyjczyków, nie pociągał nieuchronnie ani śmierci cywilnej, ani nie prowadził do definitywnej ruiny finansowej, co było losem bohaterów Dickensa.

Wędrowki wolnego mularza: łoże operatywne

Na temat początków wolnomularskiej drogi Jamesa Andersona wiemy równie mało, jak w przypadku jego protektora, pastora hugenockiego i uczonego-fizyka Johna Theophilusa Désaguliersa⁵³. Łożowa kariera Szkota nie była przecież równie szybka, nie zawiodła go też na szczyty wolnomularskiej hierarchii. W dokumentach Wielkiej Łoży jego nazwisko pojawia się po raz pierwszy w czerwcu 1721 roku, kiedy to za kadencji księcia Montagu, Désaguliers wybrany został zastępcą wielkiego mistrza, zaś Anderson wielkim sekretarzem powołanej w 1717 roku obediencji. Są przecież dowody na to, że zanim otrzymał funkcję w londyńskiej obediencji, posiadał już kilkuletni staż w łożach operatywnych – czy raczej „kulturowych”. Anderson poszedł w ślady swojego ojca, zaangażowanego – jak pamiętamy – w prace łoży „kulturowej” w Aberdeen. Przypomnijmy w tym miejscu opinię historyków, ostatnio Davida Stevensona, iż nazwiska obu „obcokrajowców” na londyńskim bruku powiązane zostały ze sobą niewidocznymi, ale silnymi nićmi: kiedy 15 lutego 1710 roku Anderson po rocznym pobycie w Londynie obejmował zbór francuski przy Swallow Street – była to wspólnota, której w latach 1692-1696 przewodził Désaguliers ojciec. W tymże samym 1710 roku, 4 czerwca Désaguliers syn otrzymał od biskupa Londynu Comptona funkcję diakona, zaś kilka tygodni wcześniej James Anderson stanowisko kapelana w założonej przez muzyków w 1691 roku typowo „kulturowej” „The Old Saint Paul’s Lodge” („Przy Starym Kościele Świętego Pawła”), które to stanowisko biskup piastował aż do przeprowadzki do nowej świątyni katedralnej⁵⁴. Łoża, zanim stała się warsztatem zatrudnionych w katedrze muzyków, działała przez pewien czas od 1675 roku, jako prawdziwie operatywna placówka budowniczych pierwszej katedry pod wezwaniem św. Pawła⁵⁵. Dziś znana jest powszechnie jako „The Goose and Gridiron” – „Pod Gęsią i Rusztem” – ponieważ zbierała się w piętrowej tawernie o tej nazwie – przy dawnym placu katedralnym. Być może właśnie śpiewakom z pobliskiego św. Pawła, lokal zawdzięczał sławę pierwszej publicznej sali koncertowej w Londynie⁵⁶. Łoży tej poświęcił Anderson specjalną uwagę w drugiej edycji swoich *The Constitutions...* (rok 1738), wymieniając ją pośród tych „licznych łoż” (w domyśle operatywnych), które „spotykały się regularnie”⁵⁷. Znamienne, że autor identyfikuje tylko siedem pośród nich, a jedynie cztery w pełni. Są to: łoża „Przy Starym Kościele Świętego Pawła”, a więc „Pod Gęsią i Rusztem”, łoża „W Poblizu Opactwa Westminster”, czyli „Szklarnica i Winne Grona” (oryg. „The Rummer and Grapes”) zbierająca się przy

Channel Row, dalej łoża w Holborn zwana „Pod Koroną” („The Crown”) spotykająca się w gospodzie o tej nazwie przy Parker’s Lane, na koniec „Drzewo Jabłoni” („The Apple Tree”) z Apple Tree Tavern przy Charles Street w Covent Garden⁵⁸. Wymienione cztery warsztaty, to oczywiście te, które 24 czerwca 1717 roku powołały do życia *Premier Grand Lodge*. Należały – nie tylko z racji położenia – do najbardziej znanych w Londynie. Ostatnia znajdowała się około stu metrów od macierzystej placówki Andersona, ta zaś mieściła się w jednym z najpopularniejszych lokali stolicy. Innymi słowy – wszystkie szlaki nie tylko wolnomularskich, ale i kościelnych, kulturalnych, czy po prostu pijackich wędrówek prowadziły do tych kilku miejsc na mapie Londynu. Tutaj biło serce wielkiego, około sześciuset tysięcy miasta⁵⁹.

Niewiele wiadomo – o czym pisaliśmy – o charakterze tych łoż, czy o podejmowanych w nich rytuałach. Bez względu na to, czy kultywowały one tradycje angielskie, czy też – jak sądzi wielu autorów – jakieś „starodawne” szkockie oraz jakobickie, nie miały one jeszcze charakteru spekulatywnego. Tajemniczo prezentuje się też funkcja „kapelana łoży”, jaką sprawował James Anderson, a przed nim biskup-mularz Henry Compton. W tych sprawach dysponujemy mało znanymi opracowaniami powstałymi na przełomie XIX i XX wieku w Anglii i Ameryce Północnej. Autorzy to ludzie różnych zawodów, raczej antykwaryści i historycy-amatorzy, co nie dezawuuje przecież rezultatów ich pracy: Clement Edwin Stretton, Thomas Carr, John Yarker oraz Amerykanin Charles Merz. Odkryli oni istnienie w Anglii w połowie XIX stulecia nie-cechowej struktury organizacyjnej łoż operatywnych, nazwanej *The Honorable Society of Free Masons*. Jej charakter podkreślała już nazwa: *society* („towarzystwo”, „stowarzyszenie”), a nie *company* („kompania”) lub *guild* („cech”, „gildia”). Gromadziła przecież ludzi całkiem konkretnych specjalizacji: „budowniczych wielkich gmachów, stawiaczy murów, dekarzy, posadzkarzy, sztukatorów oraz ceglarzy”. Jej członkowie praktykować mieli „siedmiostopniowy ryt” (sic!), o bliżej nie określonym temacie (legendzie)⁶⁰.

Tyle na temat nie znanych wcześniej historykom inicjacyjnych, wielostopniowych struktur mularstwa operatywnego, organizacji działających – przypomnijmy – w XIX wieku. Problem wszak w tym, że w poprzednich stuleciach nie odnajdujemy żadnych wzmianek źródłowych o podobnych warsztatach. Wiemy jednak, że w nowożytnym angielskim systemie operatywnym w każdym warsztacie istniała funkcje Lekarza (felczera) oraz Kapelana, obsadzone przez osoby nie będące rzemieślnikami, a więc posiadające status *accepted masons* – „przyjętych mularzy”⁶¹. Z tego też powodu,

aby zostać „przyjętym” do łoży musiały one przejść tradycyjne rytualne próby. Były zobowiązane do dyskrecji, jeśli idzie o sprawy warsztatu. Lekarz uczestniczył przy przyjęciu nowych członków i jego zadanie polegało na sprawdzeniu, czy kandydat nie posiada jakiegoś defektu fizycznego lub psychicznego. Artykuł IV *Obowiązków Wolnego Mularza*, a więc drugiej części *Księgi Konstytucji* z 1723 roku ujmował tę kwestię następująco: Mularz musi być osobą „bez okaleczeń lub defektów ciała, które mogłyby uczynić go niezdolnym do przyswojenia Sztuki lub też do służby Panu swego Mistrza i stania się Bratem, a we właściwym czasie, po odświeżeniu terminu, jak nakazuje zwyczaj jego kraju, Członkiem Cechu”⁶². Historyk idei, Francuz Robert Ambelain wskazuje na „ostracyzm wobec litery B”, mając na myśli wady dyskwalifikujące kandydata na robotnika, a w języku francuskim opisywane słowami zaczynającymi się na tę literę. Nie może on być „jednooki [oryg. *borgnes*], koślawy [oryg. *bancals*], chromy [oryg. *boiteux*], [oryg. *bigles*], garbaty [oryg. *bossus*], [oryg. *bâtards*] oraz szelmą [oryg. *bougres*]”, co oznacza w tym wypadku homoseksualistę⁶³. Późniejsze od cechowych, osiemnastowieczne źródła milczą przecież na temat funkcji Lekarza; najwyraźniej symboliczne wolnomularstwo nie potrzebowało już funkcjonariusza zajmującego się rekrutacją siły roboczej.

Co się tyczy Kapelana, jego rola ograniczała się do recytowania i intonowania modlitw, psalmów, etc. – i dlatego przyrównywana jest niekiedy – jak w łożach północnoamerykańskich – do roli Mówcy. Jeśli była nim osoba duchowna, to nie sprawowała ona w łoży funkcji duszpasterskiej⁶⁴. Najbardziej kompetentny, jeśli idzie o rytualistykę i landmarki dzisiejszej angielskiej Wielkiej Łoży, Harry Carr, wykląda w swojej *The Freemason at Work* (rok 1976):

„Regularnymi” Oficerami Łoży będą Czcigodny Mistrz i jego dwóch Dozorców, Skarbnik, Sekretarz, dwóch Diakonów [...]. Czcigodny Mistrz może także mianować [oryg. *appointed*] dodatkowych [oryg. *additional*] oficerów: Kapelana, Mistrza Ceremonii, Asystenta Mistrza Ceremonii [...], Stewarda, Źalmużnika, Organisty”⁶⁵, wreszcie licznych asystentów tych ostatnich, tak że liczba „dodatkowych” urzędów znacznie przewyższa te „regularne”.

Pamiętając, że struktura łoż mogła po upływie stuleci ulec znacznej modyfikacji, przy czym w brytyjskiej kolebce wolnomularstwa symbolicznego (spekulatywnego) zachowała stosunkowo wiele pierwotnych, „operacyjnych” elementów, możemy stwierdzić, że hipoteza o sprawowanej

przez Andersona funkcji kapelana łóż operatywnych (czy raczej niespekulatywnych) wydaje się dość wiarygodna. Mało tego, jeśli nie udowodniona, to przynajmniej „falsyfikowana” może okazać się hipoteza René Guénona, przedstawiona w pracy *Aperçus sur l'initiation* (rok 1946), że inaczej niż w łóżach spekulatywnych funkcja kapelana miała specjalny charakter; loża operatywna nie mogła pracować bez jego udziału. Owi „przyjęci” (oryg. *accepted*) bracia-kapelani inicjowani byli odrębnie, w specjalnej loży zwanej „Jakin” (fran. *dans une loge de Jakin*)⁶⁶. Pierre Méreaux, zwolennik też Guénona przyznaje, że trudno szukać w oficjalnym organie naukowym *United Grand Lodge of England*, czasopiśmie „*Ars Quatuor Coronatorum*” jakiegokolwiek opracowania lub choćby wzmianki na temat „łóży Jakin” w nowożytnej Anglii. W sukurs przychodzą mu wszak wolnomularze i historycy-dysydenci spod różnych sztandarów, głównie antropologii kulturowej, wcześniej zaś, w XIX wieku, teozofii. Francuski historyk cytuje obszerny fragment artykułu Mariusa Lepage, redaktora renomowanego magazynu „*Le Symbolisme*” z 1950 roku⁶⁷, zgodnie z którym inicjacja kapelanów, podobnie jak „doktorów” odbywała się w szóstym stopniu zwanym *Jachin*, stanowiącym element siedmiostopniowego rytu praktykowanego jeszcze w XIX wieku w hrabstwie Leicester!

Lepage powołuje się na korespondencję wspomnianego już wcześniej autora, Johna Yarkera (1833-1913) z inżynierem robót publicznych Clementem Edwinem Strettonem (1850-1915), członkiem loży „*Saint John*” numer 279 w Leicester. Inżynier Strétton ujawnia w listach do Yarkera z lat 1908-1909, że w okresie od 1867 do 1908 roku inicjowany został do wszystkich siedmiu stopni lokalnej loży operatywnej. Inicjacje te towarzyszyły paralelnym postępom Strettona w spekulatywnej placówce Wielkiej Zjednoczonej Loży Anglii, w latach 1871-1915, czyli do jego śmierci. Autor tych sensacyjnych enuncjacji zdołał też wprowadzić do dwóch takich łóż operatywnych doktora medycyny Thomasa Carr (1859-1924), członka korespondenta naukowej loży londyńskiej „*Quatuor Coronati*”. Z początkiem drugiej dekady XX stulecia loże te liczyć miały około trzystu członków⁶⁸!

Rewelacje zawarte w nigdy dotąd niepublikowanej korespondencji Yarkera ze Strettonem potwierdza niezależnie amerykański historyk, Charles H. Merz, przewodniczący kolegium wolnomularskiej biblioteki Sandusky w Ohio. Jest on autorem monografii historycznej zytułowanej. *Gild Masonry in the Making* (rok 1918)⁶⁹, poświęconej w całości owemu tajemniczemu *Honorable Society of Free Masons*, praktykującemu siedmiostopniowy ryt, do którego inicjowany został Stretton. Są one w pełni tożsame ze stop-

niami opisanymi przez tego ostatniego: 1) ucznia, 2) czeladnika, 3) superczeladnika (nadczeladnika), 4) nadczeladnika-konstruktora, 5) intendenta i superintendenta prac, 6) mistrza, 7) instalowanych trzech mistrzów. W ostatnim stopniu „trzej mistrzowie” zostają pozdrowieni jako *Hiram-Abif* („książę wolnomularzy”). Również w zgodzie z relacją Strettona „trzej mistrzowie” kierują łożą „na Wschodzie, pod górą Moriah”, a wiec wzniesieniem w Jerozolimie, na którym zbudowano pierwszą Świątynię. Usytuowany pośrodku Mistrz reprezentuje króla Salomona, po prawicy ma króla Tyru, Hiram, po lewicy budowniczego Hiram Abif. Inicjowany w szóstym stopniu Kapelan, zasiadający na Południu pod górą Synaj, reprezentuje *Jakin*, na Północnym Wschodzie, pod górą Tabor znajduje się (kolumna) *Boaz*⁷⁰.

Można mieć poważne wątpliwości, czy opisany tu piękny rytuał, łączący doświadczenia nowoczesnej, powiedzmy dziewiętnastowiecznej organizacji pracy budowlanej, z elementami biblijnej mistyki, praktykowany był w czasach Andersona, tak jak zastrzeżenia musi rodzić obdarzenie go mianem „operatywnego”. Gdyby znany był już w XVII stuleciu, jak pragnie Pierre Méreaux, jego wpływ na rodzącą się dopiero rytualistykę masonerii spekulatywnej musiałby okazać się przemożny, a Wielka Łoża Londynu nie potrzebowałaby kilkudziesięciu lat, aby wykształcić trzy pierwsze stopnie wtajemniczenia! Nie negując istnienia w wiktoriańskiej Anglii ani (pseudo) operatywnego *Honorable Society of Free Masons*, ani jego skomplikowanego rytuału, zauważmy że musiał on stanowić zrozumiałą reakcję środowisk prowincjonalnych na innowacje płynące z Londynu, mimo kwazi-cechowej terminologii i obyczajowości dezawuuujące tradycję rzemieślniczą.

Aby udowodnić swoją tezę, zgodnie z którą Anderson jako kapelan łoż operatywnych musiał znać skomplikowaną procedurę i terminologię „łoży *Jakin*”, Méreaux cytuje fragmenty *Historii* z 1723 roku, zawierające pojęcia i tytuły zbliżone do tych z rytuału siedmiostopniowego, na przykład: „mądry król Salomon był Wielkim Mistrzem Łoży w Jeruzalem, uczony król Hiram Wielkim Mistrzem w Tyrze, zaś natchniony Hiram Abif Mistrzem pracy”⁷¹. Lub dalej, z *Historii* w poszerzonej wersji z 1738 roku: „brat Payne zainstalowany został na tronie (katedrze) Salomona”, zaś „John Beale, namiestnik wielkiego mistrza na katedrze Hiram Abbif”⁷² itd. Podobnie: nie negując dostrzeżonych przez francuskiego entuzjastę związków pomiędzy tekstami *Księgi Konstytucji* i rytuałami znanymi z XIX wieku, skonstatujmy banalny fakt przepływu idei od środowiska starszego do młodszego, z XVIII do następnego stulecia.

Odrębnym problemem pozostaje to, że wiarygodność wielu informacji, wychodzących spod pióra Andersona, jest ograniczona. W nowym wydaniu *Księgi Konstytucji* Anderson dodawał nie tylko splendoru dziejom masonerii oraz Wielkiej Łoży, lecz także i własnym dokonaniom. Bez wątplenia, kontakty Andersona z różnymi środowiskami wolnomularskimi Londynu były imponujące. Związki z hugenockimi uchodźcami trwały i po ukonstytuowaniu się Wielkiej Łoży; w 1725 roku znajdujemy nazwisko Andersona jako czcigodnego mistrza „w obrazie” francuskojęzycznej loży „Au Temple de Salomon” („Pod Świątynią Salomona”), zbierającej się wówczas – wraz z innymi placówkami utworzonymi przez Francuzów – w kwartale pomiędzy Piccadilly Circus i Trafalgar Square. Należała do nich loża „Au Duc de Lorraine” („Pod Księciem Lotaryngii”), usytuowana przy Suffolk Street, a która odegrać miała pewną rolę w historii londyńskiej masonerii. Jednak, gdyby brać literalnie rozsiane po tekście aluzje i szyfry, to tak cztery „łoże założycielki”, jak i sama Wielka Loża zawdzięczałyby swoje istnienie i aktywność... głównie Andersonowi.

Wędrówki wolnego mularza: budowa ideowych fundamentów Wielkiej Łoży

Brak systematycznie prowadzonej dokumentacji prac Wielkiej Łoży w latach 1717-1723 powoduje zapewne, że w okresie przed publikacją *Księgi Konstytucji* w 1723 roku nazwisko Andersona pojawia się w jej źródłach jedynie sporadycznie. Zgodnie z zasadami przyjętymi przez obediencję w 1720 roku i zapisanymi w *Konstytucjach* w Artykule XII *Przepisów Generalnych*: „Wielka Loża składa się i jest formowana przez Mistrzów i Dozorców wszystkich regularnych łóż”⁷³, toteż na początku trzeciej dekady XVIII wieku pastor musiał już pełnić jedną z tych funkcji. W 1723 roku obraz Wielkiej Łoży wymienia Andersona jako członka loży „The Horn”, gromadzącej społeczną elitę Londynu. Dwa lata później pojawia się w obrazie francuskojęzycznego warsztatu „Salomon’s Head” przy Hemmings Row w Londynie jako „Jacques Anderson Maitre [de] Arts”, którego to Mistrzem był wówczas Désaguliers. W latach trzydziestych Anderson obecny był na posiedzeniach Wielkiej Łoży jako „były Wielki Dozorca”⁷⁴. Wydaje się więc, że na tej funkcji skończyła się jego rola w organizacji *The Premier Grand Lodge*; przepustką do historii wolnomularstwa miał okazać się fakt opublikowania przezeń pierwszego kodeksu praw i obyczajów Wolnych Mularzy: w 1723 roku i ponownie, po wprowadzeniu szeregu zmian i uzupełnień, w roku 1738.

Opisaliśmy już wcześniej hipotetyczną rolę Jamesa Andersona przy opracowaniu *Księgi Konstytucji* z 1723 roku, a zwłaszcza w niechlubnym dziele niszczenia niewygodnych dla twórców Wielkiej Łoży Londynu rękopisów dotyczących dziejów bractwa⁷⁵. Wielebnym powodowało przecież głębokie przekonanie, że – jak wzmiankował w tekście *Historii* towarzyszącej *Statutom* z 1723 – dawne dobre prawa zostały zapomniane lub co gorsza uległo zatarciu i ogólnej „barbaryzacji”. Pisał bowiem: „wiele spośród starożytnych kronik Bractwa w Anglii zostało zniszczonych lub zagubionych podczas wojen między Sasami i Duńczykami”. Dlatego też „Mularze ci przekonali króla [Athelstana], by poprawił *Statut* łóż angielskich według wzoru cudzoziemskiego, oraz by podniósł płace”, co więcej, aby „zaprosił wielu Mularzy z Francji, którzy mianowani zostali nadzorcami, a wraz z nimi sprowadził *Obowiązki* i *Regulaminy* łóż zachowane od czasów rzymskich”⁷⁶. Te wspaniałe osiągnięcia w dziedzinie legislacyjnej, pochodzące z X wieku, kiedy to panować miał legendarny Athelstan, zostały zaprzepaszczone w późniejszych wiekach, a to „pod wpływem niepiśmiennego kleru, który ani nie należał do przyjętych Mularzy, ani nie rozumiał Architektury”⁷⁷. Przeinaczenia lub wręcz fałszerstwa w treści dokumentów cechowych, wprowadzone przez ciemny kler katolicki, wymagały więc – wynika jasno z wywodu Andersona – stosownej reakcji w chwili odbudowy Zakonu, a więc zniszczenia „zainfekowanych” rękopisów – tak, aby już nikt nie mógł się powołać na nie ze szkodą dla Bractwa. W tle tych szczytnych intencji jarzył się przecież całkiem przyziemny konflikt o panowanie nad lożami i kierunek ich ideowej ewolucji.

Właśnie troska o ten ostatni stanowi zasadniczy motyw przyświecający autorowi sześciu pierwszych, bez wątpienia fundamentalnych dla masonerii artykułów *Obowiązków Wolnego Mularza*. Szczególnie pierwsze dwa, *O Bogu i Religii* oraz *O władzy państwowej najwyższej i podległej* obrosły z czasem tak wielką liczbą komentarzy zarówno ze strony wtajemniczonych, jak i profanów, zwolenników i przeciwników ruchu, że nasuwa się naturalne porównanie tej części *Konstytucji* z Biblią lub nawet Talmudem. Historycy idei oraz historycy kultury, których głos zdominował dyskusję ostatnich dwóch dekad, przenoszą problem *religii*, tak jak została ona zdefiniowana w Artykule I, tym samym religijności wolnomularzy, w szeroki kontekst duchowości przełomu XVII i XVIII wieku, z wiodącą dla Anglii tego okresu koncepcją **prywatnej religijności**, która zakładała swobodę sumienia, przy jednoczesnym skrupulatnym wypełnieniu obowiązków wobec Kościoła Anglii⁷⁸. Powszechnie akceptowane dziś racje tych badaczy nie wykluczają innych perspektyw – na przykład strategii w komuni-

kacji społecznej obranej przez Wielką Lożę. Historycy brytyjscy podkreślają wielką otwartość andersonowskiej formuły religii, zamiar określenia możliwie szerokich ram dla religijności braci, tak aby nie urazić i nie utracić nikogo:

*Mularz stosownie do swego stanu winien być posłuszny prawu moralnemu; jeśli prawdziwie pojmuje Sztukę, nie będzie nigdy [ani] głupim ateistą ani niereligijnym libertynem*⁷⁹.

Najdalej chyba w tej interpretacji poszedł David Stevenson, który sugeruje, że „choć Masoneria była elastyczna, należało w celu uniknięcia skandalu narzucić pewne ograniczenia”⁸⁰. W tym momencie wyłania się przecież trudność interpretacyjna: przesłanie do ateistów i libertynów okazuje się mocno ambiwalentne:

Jakkolwiek w dawnych czasach Mularze zobowiązani byli w każdym kraju wyznawać religię tego [właśnie] kraju lub narodu, jaką by ona nie była, uważa się dziś za bardziej stosowne, by wyznawali tę Religję, co do której zgadzają się wszyscy ludzie, poszczególne sądy zachowując dla siebie.

Nie napotykamy tu kategorycznego nakazu wyznawania „religii, co do której zgadzają się wszyscy ludzie”, ani tym bardziej groźby ukarania, usunięcia z loży wszystkich niedowiarków i odszczepieńców, którzy „pojmują Sztukę nieprawidłowo”⁸¹. Jeśli przypomnimy, że w *Historii* wspomniano Chrystusa bez wskazania na jego boskość, to fakt, iż Artykuł I *O Bogu i Religii* nie tylko nie przywołuje konkretnego przedstawienia Boga, lecz odsyła nas jedynie do „prawa moralnego”, staje się szczególnie wymowny. Anderson uchyla się w dodatku przed zdefiniowaniem owego prawa; uczyni to dopiero w nowym wydaniu *Konstytucji* z 1738 roku, w którym to rozwinięciem koncepcję „religii Noego” i mularzy jako „prawdziwych” Noachidów. Niechęć autora do definiowania zasadniczych dla kodeksu pojęć i wynikających z nich zasad, ucieczka w sformułowania w rodzaju „prawdziwe chrześcijaństwo” (oryg. *true Christianity*) lub „poważna religia” (oryg. *serious Religion*) nie wydaje się przypadkowa. Podobny koncept znajdujemy w dedykacji Andersona do kazania adresowanego do hrabiego Buchana, jednego ze szkockich parów zasiadających w londyńskim parlamencie⁸².

Często artykułowany pogląd, że enigmatyczna religia („co do której zgadzają się wszyscy ludzie”) wspomniana w *Obowiązkach*, winna być utożsa-

miana z deizmem (który starsza historiografia przypisywała szczególnie Newtonowi⁸³) nie znajduje w tym wypadku żadnego zastosowania; wynika zazwyczaj z nieostrej definicji deizmu lub jej zupełnego braku. Formułę andersonowską powtarza – w niemal identycznym brzmieniu – *Ahiman Rezon*, zbiór praw i obowiązków wolnych mularzy, konkurencyjny wobec *Księgi Konstytucji*, a opublikowany w 1756 roku przez Irlandczyka Lawrence'a Dermotta. Kodeks przepojony jest duchem chrześcijańskim i nie pozostawia najmniejszych wątpliwości, że jego autor akceptuje religię objawioną przez Boga.

Brytyjscy historycy wolnomularstwa, którzy podjęli problem rzekomej ewolucji wczesnego wolnomularstwa spekulatywnego od chrześcijaństwa do deizmu, słusznie zwracają uwagę na sztuczny, ahistoryczny charakter podobnego ujęcia. Zapewne, religijność Newtona, Desaguliersa i wielu innych miała nieortodoksyjny charakter i wykazywała wiele cech wspólnych z wiarą wcześniejszej formacji Różokrzyżowców, uznających Boga objawionego w Naturze. „Ewolucja intelektualna nie przebiegała w kierunku deizmu – konstatują D. Knoop i G. P. Jones – ale w stronę włączenia” (oryg. *to being inclusive*), włączenia w pewien szerszy, uniwersalny nurt religii monoteistycznej⁸⁴.

Czymżesz więc jest religia w ujęciu twórcy *Konstytucji*? Moglibyśmy nazwać ją „naturalną”, gdyż w świetle nowożytnej, głównie jednak osiemnastowiecznej – jak dowodzi Arthur O. Lovejoy – definicji Natury, „zgodne z naturą” jest właśnie to, co do czego „zgadzają się wszyscy ludzie”⁸⁵. Jeśli jednak – wciąż pamiętając o współczesnym Andersonowi rozumieniu terminu „natura” – uznany owa „religię naturalną” za rodzaj prareligii, z której zrodziły się religie historyczne, to będziemy musieli także stwierdzić, że w oczach koncyliacyjnie nastawionych mularzy była to religia stanowiąca wspólny pień dla Starego i Nowego Testamentu – a więc dla judaizmu i chrześcijaństwa. Tak przynajmniej wniosek nasuwa się po lekturze drugiej edycji *Księgi Konstytucji* – z 1738 roku – w której mowa jest o tajemniczych „trzech wielkich artykułach Noego”, stanowiących „cement łoży”⁸⁶.

Anderson wzmiankuje zaledwie trzy artykuły pradownej „religii Noego”; z treści *Konstytucji* z 1738 roku nie wynika wszakże, jakie mogło by być ich brzmienie. Tymczasem w dobie Wielkiej Łoży znano ich aż siedem. Austriacki historyk Eugen Lennhoff, współautor znakomitego Międzynarodowego leksykonu wolnomularstwa (rok 1932) podaje, że zgodnie z utartym poglądem, pierwszych sześć artykułów (w tym pięć w formie zakazów najróżniejszych praktyk) Bóg objawić miał już Adamowi. Siód-

my artykuł otrzymał od Stwórcy Noe: „nie spożywać ani żywych, ani też własną krwią zaduszonych zwierząt”⁸⁷. Brak tu, na przykład, tak charakterystycznego dla Biblii zakazu cudzołóstwa, Mamy zaś w zamian podniesiony do naczelnej rangi przez protestantyzm zakaz oddawania czci wizerunkom Boga i likwidację kultu świętych (artykuł pierwszy). Zasada „nie zabijaj” rozszerzona została o racjonalną i „naturalną” maksymę „i sam nie daj się zabić!” (artykuł trzeci). Zaakceptowanie tej ostatniej musiało godzić nie tyle, lub nie tylko, w chrześcijański ideał pokory, co w katolicki ideał męczeństwa za wiarę. Zakaz kazirodztwa i sodomii (Artykuł IV) wspólny jest wszystkim religiom monoteistycznym. Bardziej tajemniczo brzmi natomiast siódmy, ostatni artykuł, ów jakoby objawiony Noemu. Być może chodzi tu o zdroworozsądkowy, „naturalny” zakaz spożywania mięsa zwierząt chorych; zapewne także o talmudycznej proveniencji zakaz przyjmowania „nieczystego” jadła, a więc spożywania zwierząt zabitych w sposób nie rytualny.

Propagując synkretyczną, etyczną „religię Noego”, Anderson i twórcy Wielkiej Łoży dążyli do zawieszenia teologicznych sporów pomiędzy głównymi odłamami chrześcijaństwa, zapewne też do unikania konfliktu między chrześcijanami i Żydami. Ci ostatni odgrywali też coraz istotniejszą rolę w publicznym życiu Królestwa: prawo Żydów do publicznego kultu zatwierdzone zostało w 1698 roku. Portugalską i hiszpańską synagogę wzniesiono w Londynie w 1701 roku; w 1722 roku powstały po jednej synagoga niemiecka i polska! Nie pozostało to bez wpływu na rosnącą obecność Żydów w wolnomularstwie. Około roku 1721, kiedy to Wielka Łoża zatwierdziła *Konstytucje* Andersona, przynajmniej dwóch wolnomularzy-Żydów odnajdujemy w „obrazach” łóż londyńskich; w 1730 roku jeden z nich został mistrzem, a więc zgodnie z ówczesną nomenklaturą, przewodniczącym (Czcigodnym) loży⁸⁸.

Wszystkie rywalizujące na terenie Wysp Brytyjskich religie były monoteistyczne; toteż intencją twórców Wielkiej Łoży było „włączenie” braci w ramach możliwie szerokiej formuły monoteistycznej. James Anderson unikając tworzenia nowych barier pomiędzy lożowymi adeptami pozostał posłuszny tej tendencji; w jego *Obowiązkach* jedynym ograniczeniem pozostaje więc wiara w „jednego Boga”, który pojawi się w tytule Artykułu I. W praktyce organizacyjnej oznaczało to – jak zauważa David Stevenson – że „łoże przyjmowały, kogo przyjąć chciały, nie wyłączając libertynów i osób, które bliskie były ateizmowi”⁸⁹. Dalsze losy tych niedowiarków pokazują, że niekiedy powracali na łono Kościoła Anglii, jak w przypadku przyjętego do loży w 1721 roku Williama Stukeley’a, wybitnego fizyka

i członka *The Royal Society*, który został nawet anglikańskim ministrem i odciął się od dawnych towarzyszy z klubów libertyńskich. Częściej jednak deprawowali innych, jak – zgodnie z relacją Stukeley’a – Martin Folkes, namiestnik Wielkiego Mistrza w latach 1724-25, który założywszy w Londynie w 1720 roku klub libertynów (oryg. *hell-fire club*) przyciągnął doń Wielkich Mistrzów: książąt Montagu (kadencja 1721-1722) i Richmonda (kadencja 1724-1725) oraz wielu przedstawicieli szlachty⁹⁰.

Religijna formuła zawarta w Artykule I dzieła Andersona pozwalała przecież wstąpić w szeregi zreformowanego mularstwa członkom Kościoła katolickiego. Nie wiemy, ilu z nich zasiadło w londyńskich lożach obok anglikanów, protestantów, żydów i religijnych heterodoksów. W 1730 roku Wielka Loża obrała na swego zwierzchnika pierwszego katolika (a w głębi serca jakobitę) księcia Norfolk. Awans ten stał się przyczyną satyrycznych komentarzy prasy, ale zaniepokojenia ani ze strony publiki, ani czynników rządzących nie wywołał⁹¹. Wielkim sukcesem stawiającego pierwsze kroki wolnomularstwa spekulatywnego było – jak wskazuje przykład księcia Norfolk – że w zewnętrznym odbiorze prezentowało się jako organizacja ludzi być może dziwacznych, przecież nie niebezpiecznych!

Do sukcesu tego walenie przyczyniła się, obok światopoglądowej formuły zawartej w Artykule I *Obowiązków* Andersona, równie oryginalna formuła dotycząca sfery polityki, zarysowana w Artykule II: *O władzy państwowej najwyższej i podległej*. Przestrzega on adeptów przed pokusą zwrócenia się przeciwko praworządnej władzy, stwierdzając kategorycznie, że: „mularz, gdziekolwiek by nie przebywał i pracował, jest pokojowym poddanym władz państwowych; nigdy nie angażuje się w spiski i konspiracje przeciwko pokojowi i dobrobytowi narodu, ani też nie odnosi się lekceważąco do władz niższych rangą”, z ważnym zastrzeżeniem, że „jeśli któryś z braci zbuntuje się przeciw państwu, nie powinien być popierany w swym buncie, jakkolwiek mógłby być żałowany jako człowiek nieszczęśliwy”⁹².

Uwagę zwraca inny jeszcze *passus*, odnoszący się wprost do ewentualnego buntu przeciwko władzy: „jeśli jednak [pozostający w konflikcie z władzą członek loży] nie zostanie uznany winnym innego przestępstwa, to choć lojalne Bractwo powinno i będzie musiało odżegnać się od jego buntu, aby chwilowo nie dawać rządowi pretekstu lub podstaw do politycznej podejrzliwości, nie będzie można wydalic go z Loży, a jego stosunek do niej pozostanie niezmienny”⁹³. Szczególnie zaimek „chwilowo” (oryg. *for the time being*) miałby dowodzić, że twórcy Wielkiej Loży nie wykluczali możliwości stworzenia takiego pretekstu⁹⁴. Zastosowano tu dwie różne, pozornie wykluczające się zasady: nieodwołalności braterskiego związku

w połączeniu z deklaracją lojalności wobec państwa. Brat-buntownik będzie nadal akceptowany, ale łoża jako społeczność nie poprzez jego działalność. Można przytoczoną tu formułę interpretować, jak następuje: zdradą, przestępstwem jest akcja przeciw rządowi, ale nie sam „wywrotowy” pogląd.

Jeśli te i inne wzmianki na temat stosunku łoż do państwa rozważymy w szerszym kontekście polityki czasów Jerzego I (od 1714 roku króla Wielkiej Brytanii i Irlandii), dojdziemy do wniosku, że autor *Księgi Konstytucji* miał rzeczywiście długofalowe cele na widoku. Jednym z nich było – o czym pisaliśmy wcześniej⁹⁵ – związanie młodej, nieokrzepłej jeszcze obediencji z hanowerską dynastią i dworem; pośrednio również zaktywizowanie monarchy, biernego dotąd w sprawach królestwa. Byłoby to więc przymierze dwóch środowisk niepewne poruszających się po grząskim gruncie londyńskiej polityki.

Te długofalowe cele widoczne w dziełku Andersona, stopniowa recepcja przedstawionych w nim formuł, o czym wspomniano powyżej, nie zmienia faktu, że publikacja pierwszego wydania *Konstytucji* przeszła bez echa. Jeśli spotkała się z zainteresowaniem ze strony członków Wielkiej Łoży, to głównie z powodu *General Regulations (Przepisów Generalnych)*, „zebranych po raz pierwszy przez Pana Georga Payne’a, Anno 1720, kiedy był on Wielkim Mistrzem, i przyjęte przez Wielką Łożę w dzień św. Jana Chrzciciela, Anno 1721, w Stationer’s Hall, w Londynie” – jak głosiło pierwsze zdanie tej części dziełka. Łoże londyńskie wyraziły przecież obiekcje wobec niektórych zawartych tu regulacji, toteż Wielka Łoża wprowadziła doń w następnych latach szereg poprawek⁹⁶.

Nakład *Księgi Konstytucji* rozchodził się powoli i spodziewanych korzyści finansowych nie przyniósł ani autorowi, ani wydawcom. Pastor Anderson – jak pamiętamy – poświęcił się w nadchodzących latach badaniom genealogicznym i do kwestii ponownej edycji powrócił dopiero w marcu 1735 roku, kiedy to zaproponował Wielkiej Łoży wznowienie *Konstytucji* wraz z niezbędnymi zmianami i uzupełnieniami. Wielka Łoża przystała na ten projekt i powołała nową „komisję historyczną”, złożoną głównie z członków łoży „The Horn”, do której należał mianowany jej szefem Anderson. Bezpośrednim impulsem dla akcji pastora okazała się prawdopodobnie konkurencyjna edycja z 1735 roku: Willima Smitha *Pocket Companion for Free-Masons*, opublikowany w Dublinie i wykorzystujący materiał z andersonowskiej edycji z 1723 roku⁹⁷ – pośredni dowód zainteresowania dziełkiem pastora. Prace komisji i samego Andersona postępowały teraz szybko i z początkiem 1738 roku zostały zakończone. Nowa wersja w miej-

se 91 stron pierwszego wydania, zawierała aż 231 stron, tak więc objętość *Księgi Konstytucji* została podwojona. Rejestrowała szybką ekspansję *Premier Grand Lodge*, jaka dokonała się od lat dwudziestych XVIII wieku: od Hiszpanii do Polski i Rosji, od Południowej Ameryki do Nowej Anglii w Ameryce Północnej. Odzwierciedlała równocześnie rosnące aspiracje wolnomularstwa spekulatywnego w dziedzinie ideowego przywództwa z jednej, głębokich korzeni intelektualnych sięgających antyku z drugiej strony. Zastrzegając sobie prawa autorskie do wydania drugiego, Anderson zadbał również, inaczej niż w przypadku wydania z 1723 roku, o oficjalną aprobatę tekstu ze strony Wielkiej Łoży, teraz już obediencji ogólnokrajowej, Wielkiej Łoży Anglii. Otrzymał ją w styczniu 1738 roku.

Nowa edycja *Księgi Konstytucji* okazała się sukcesem i uutorowała drogę następnym wydaniom: w roku 1756, 1767 i w latach późniejszych. Niestety, śmierć autora w dniu 28 maja 1739 roku nie pozwoliła mu nacieszyć się tym sukcesem.

W oczach współczesnych i potomnych

Bez względu na to, czy w biografii Andersona pojawił się epizod więzienny, czy też nie, a także bez względu na uprzedzenia anglikanów oraz emocje, jakie wywoływała duszpasterska aktywność prezbiteriańskiego pastora, w pamięci współczesnych zapisał się jako pisarz i erudyta, „autor różnorodnych prac teologicznych i historycznych: *Royal Genealogical Tables* oraz *Konstytucji Starożytnego i Czcigodnego Stowarzyszenia Wolnych i Przyjętych Mularzy*” – jak czytamy w obszernym nekrologu, który ukazał się po zgonie Andersona w maju i czerwcu 1739 roku na łamach popularnych dzienników i czasopism: „The York Courant”, „The Gentleman’s Magazine” i „The London Daily Post”. W jednobrzmiącym tekście, zamieszczonym najprawdopodobniej przez lożowych przyjaciół, czytamy też, że był „osobą o wielkiej wiedzy i wielkiego talentu, cenioną jako bardzo dowcipny kompan”. „The London Evening Post” i „The Newcastle Journal” informowały krótko w maju, że „w swoim mieszkaniu przy Exeter Court zmarł niedawno doktor Anderson, profesor prezbiteriański”, ale już w następnym miesiącu opisywały pogrzeb pastora na protestanckim cmentarzu na Bunhill Fields przy City Road (miejscu pochówku Daniela Defoe, autora *Przypadków Robinsona Crusoe*). Kondukt żałobny otwierało

[...] pięciu profesorów prezbiterialnych oraz Wielebny doktor Désaguiers, towarzyszyło im [...] dwunastu wolnomularzy, którzy otoczyli

grób; po tym jak doktor Earle rozprawił na temat zmienności losu, etc, bez jednego choćby słowa o zmarłym, bracia [wolnomularze] wzniesli ręce w poważnym geście żałobnym, wydając westchnienie i razem uderzając trzykrotnie w fartuchy dla uczczenia zmarłego⁹⁸.

Poza cennym dla historyka najstarszym zachowanym opisem funeralnej ceremonii ku czci brata-wolnomularza, uwagę zwraca brak wzmianki o dzieciach i rodzeństwie zmarłego, wreszcie nieobecność na pogrzebie dostojników Wielkiej Loży, jeśli pominąć osobę, która nie piastowała już żadnej funkcji – Johna Theophilusa Désaguliersa. Zgromadzeni nad grobem duchowni, poza doktorem Earle, oraz wszyscy wolnomularze pozostają anonimowi. Trzeba zgodzić się z Pierrem Méreaux, że anonimowość postaci towarzyszących ostatniej drodze autora *Konstytucji* nie wynikała z chęci zachowania przez nie *incognito*, lecz jedynie z tego, że były to osoby mało znane. Brytyjska, szczególnie londyńska prasa starała się – jak stwierdziliśmy wcześniej – możliwie dokładnie relacjonować, kto uczestniczył w najróżniejszych wolnomularskich spotkaniach i uroczystościach. Na kilka dni przed pogrzebem Andersona, 8 maja 1739 roku gazety opisywały z wszystkimi szczegółami orszak wolnomularski, z aktualnym Wielkim Mistrzem markizem Caernarvon i wielkim mistrzem-elektem, lordem Raymondem, który udał się na zebranie w gospodzie „Braund’s Head przy New Bond Street”⁹⁹. Méreaux dodaje, że w żadnym z protokołów lożowych interesującego nas okresu, a także żadnej z *Minut* Wielkiej Loży nie znajdujemy wzmianki o śmierci Andersona. Tymczasem odnotowywały one zgony znacznie mniej zasłużonych i znanych współbraci.

Zastanawia również powściągliwość doktora Jabeza Earle, autora skrytykowanej przez prasę londyńską mowy pogrzebowej. Dobry znajomy zmarłego, był również pastorem prezbiteriańskim, wolnomularzem i – podobnie jak Anderson – słynął z ciętego języka oraz skłonności do żartów. Dlaczego nie wymienił imienia zmarłego i nie przywołał jego niekwestionowanych zasług? Czy surowości takiej wymagał funeralny obrządek wolnomularski, czy też brat-Anderson zasłużył na podobne traktowanie? Alfred Robinson, oficjalny dziejopis Wielkiej Loży Anglii, który w 1910 roku zwrócił uwagę na obecność Wielebnego Earle na pogrzebie autora *Konstytucji*, wyjaśnienia zagadkowego zachowania pastora nie starał się przedstawić¹⁰⁰. Słabiutkie tylko światło na zagadkę milczenia braci nad trumną Andersona oraz swoistego bojkotu, jaki towarzyszył jego ostatniej drodze, rzucają opinie wyrażone wiele lat później. W numerze popularnego „Gentleman’s Magazine” ze stycznia 1783 roku, anonimowy autor

podpisujący się literą „B.” zajmuje się osobą Adama Andersona, najmłodszego brata Jamesa, znanego – jak wspomnieliśmy – jako szef biura *South Sea House*. Firma ta – dodajmy – miała udział w spekulacjach giełdowych 1720 roku i jak wszystkie podmioty zamieszane w *South Sea Bubble* poniosła wielkie straty. Jeśli by podejrzenia Pierre’a Méreaux co do udziału najbliższych krewnych Jamesa w doprowadzeniu go do ruiny finansowej, a w konsekwencji do więzienia za długi, miały podstawę mocniejszą niż dedukcja w stylu Sherlocka Holmesa, to właśnie jego brat Adam musiałby stać się głównym podejrzanym. Korespondent szkocki „Gentleman’s Magazine” w notce o Adamie Andersonie nadmienia, że:

[...] był on bratem Wielebnego Jamesa Andersona, doktora teologii, autora [...] *Royal Genealogies* [...] szkockiego pastora presbiteriańskiego przy *Swallow Street Piccadilly*, dobrze znanego w swoim czasie [...] jako „biskup Anderson”, człowieka wykształconego, ale nierozsądnego, który utracił znaczną część majątku w fatalnym roku 1720¹⁰¹.

Tak więc zasadna czy, przeciwnie, krzywdząca opinia o „nierozsądnym” podejściu Jamesa do kwestii finansowych przeżyła jej bohatera o prawie pół wieku.

Echo tej opinii usłyszymy jeszcze w XIX stuleciu; w opublikowanym w 1814 roku w czwartym tomie pracy Waltera Wilsona, zatytułowanej *The History and Antiquities of Dissenting Churches and Meeting Houses in London, Westminster and Southwork*¹⁰², odnajdujemy wiele informacji, często anegdotycznych, na temat londyńskich zborów protestanckich. Należy fragment poświęcił autor wspólnocie hugenockiej, później zaś presbiteriańskiej, gromadzącej się w XVIII wieku przy *Swallow Street*. Charakteryzując jej duszpasterza, Jamesa Andersona, powołał się na anonimowy osiemnastowieczny rękopis zatytułowany *Churches Dissenting*:

[...] pan Anderson jest dżentelmenem wykształconym, przecież obdarzonym umysłem niespokojnym, nie panujący nad swym postępowaniem, tak jak życzyłby sobie prawdziwy chrześcijanin; był jednak dobrym człowiekiem i wspomógł wiele osób w czasie swego ministerium.

Ten sam anonimowy autor dodawał: „mówi się o doktorze Andersonie, że jest on autorem dzieła zatytułowanego *Konstytucje Wolnych Mularzy*, których to jest kapelanem”¹⁰³. Nie wiemy, skąd czerpał wiedzę na temat owej funkcji piastowanej przez Andersona. Brak śladów istnienia w *The Premier*

Grande Lodge funkcji kapelana, ale – jak pamiętamy – funkcja taka istniała w lożach operatywnych i informacja zawarta w osiemnastowiecznym źródle być może odnosi się do wcześniejszej kariery pastora w warsztatach takich, jak „Pod Gęsią i Rusztem”.

W obszarze niepamięci znalazł się również wizerunek Jamesa Andersona. Publikowany w maju 1809 roku na łamach „Gentleman’s Magazine” portret, a później reprodukowany w licznych monografiach Wielkiej Loży¹⁰⁴, owszem przedstawia osobę o tym samym imieniu i nazwisku, a także posiadającą naukowy tytuł doktora, ale jest nią doktor medycyny, naczelny lekarz East India Company, żyjący w latach 1739-1809¹⁰⁵. Pierre Méreaux, krytycznie nastawiony do wszystkich „oficjalnych” wersji dziejów najstarszej obediencji wolnomularstwa spekulatywnego, zauważył że ów fałszywy portret pojawiał się wielokrotnie w publikacjach Wielkiej Loży Belgii; ostatni raz w styczniu 1994 roku¹⁰⁶. Dodajmy tu od siebie, że również w klasycznej już dziś pracy Austriaka Dietera Bindera, *Die diskrete Gesellschaft*, wydanej po raz pierwszy w 1988 roku¹⁰⁷.

Skąd aż tyle emocji

W cytowanym tu wielokrotnie artykule poświęconym Andersonowi, jego szkocki biograf zastanawia się nad przyczynami, dla których postać ta budziła tak wielkie emocje wśród potomnych, dlaczego powstało na jej temat tak wiele sprzecznych opinii? Przez cały wiek XIX i znaczną część następnego pokutowało wśród historyków wolnomularstwa, a także różnych jego reformatorów, interpretatorów, czy wreszcie przeciwników, przekonanie że Anderson na całe pokolenia zwiódł wolnomularzy fałszywą wizją ich własnej historii. Ten i podobne sądy bazowały – zdaniem Stevensonsona – na niezrozumieniu specyfiki czasów, w których powstała Pierwsza Wielka Loża i *Księga Konstytucji*. Ahistoryczne podejście do genezy i dziejów masonerii u jednych, u drugich szło w parze z determinacją, aby pokazać światu, jak wysokie, „naukowe” standardy przyjęte zostały w trakcie historycznego badania¹⁰⁸. Jak mieliśmy okazję stwierdzić, ów krytyczny wobec dokonań Andersona i jego środowiska kierunek w historiografii wolnomularstwa, zainaugurowany w ubiegłym stuleciu syntezami Begemana, ujawnił się ostatnio w pracach Barlesa, Mellora, Méreauxa i innych. Znamienne, że w grupie tej nie brakło dziejopisów angielskich. Stevensonson cytuje opinie renomowanych historyków okresu międzywojen-

nego, prezentowane na łamach naukowego organu Wielkiej Zjednoczonej Łoży Anglii „Ars Quatuor Coronatorum”: Louisa Edwarda i Lionela Viberta. Edwards jest zdania, że zainteresowanie pastora wolnomularstwem wynikać miało z odkrycia, że stanowi ono „urodzajne pole dla twórczości literackiej”. Kiedy w trzeciej dekadzie XVIII wieku wstąpił do Wielkiej Łoży, to tylko po to, „aby uzyskać patronat dla swojego pisarstwa”¹⁰⁹. Vibert, z kolei, zarzuca Andersonowi, że zadbawszy o *copyright* obu wydań *Księgi Konstytucji*, uczynił z niej – w miejsce oficjalnej publikacji – prywatny druk i źródło dochodu¹¹⁰.

Wydaje się że częste ataki na Andersona to rezultat tego, że jako człowiek nie pozbawiony był różnych słabości. Sędziowie Andersona zapomnieli przecież – zauważa David Stevenson – iż oskarżając autora *Księgi Konstytucji* „oskarżają równocześnie Wielką Lożę i samo wolnomularstwo”. W opinii szkockiego historyka, Anderson „okazał się *outsiderem* aż na trzy sposoby. Był nonkonformistycznym duchownym, był Szkotem, był wreszcie ubogi”¹¹¹. Anglicy nie mogli pogodzić się z faktem – konkluduje Stevenson – że to właśnie Szkotowi przypadło w udziale opracowanie zasad angielskiego wolnomularstwa. Najważniejszy – zdaniem szkockiego historyka – był przecież zarzut ostatni. Bieda stawiała automatycznie w kręgu podejrzeń – przynajmniej w oczach purytanów.

Skoro był ubogi – to jest rzeczą oczywistą, że kierowały nim przyziemne motywy, że cynicznie wykorzystał masonerię do zarabiania pieniędzy.

Dodajmy na zakończenie, że skądinąd intrygujący wątek biograficzny schodzi w badaniach nad początkami masonerii spekulatywnej na plan dalszy.

Ostatnie dwa-trzy dziesięciolecia wypełniają przede wszystkim dokonania historyków idei, antropologów kultury czy historyków społeczeństwa, którzy wyrwawszy się z zakłętego kręgu ujęć (neo)pozytywistycznych i roztrząsania w nieskończoność kwestii „jak to było naprawdę”, skoncentrować się mogli na bardziej zasadniczej problematyce mentalności bohaterów historycznego dramatu, dominujących w ich czasach norm obyczajowych, przyjętych standardów etycznych, intelektualnych lub estetycznych. Ujęcia tego rodzaju mają tę zaletę, że **wyjaśniają** fakty i zjawiska, **odsłaniają** motywacje jednostek i grup. Innymi słowy, historiografia wolnomularstwa wyszła – przynajmniej w tym swoim fragmencie – z etapu ustalania faktów, dochodząc do etapu ich wyjaśniania.

Przypisy

- ¹ Funkcję Odźwiernego tradycyjnie powierzano byłym Czcigodnym loży. Zwyczaj ten przetrwał do dziś, również w wolnomularstwie polskim.
- ² A. L. M i l l e r, *The Connection of Dr. James Anderson of the „Constitutions” with Aberdeen and Aberdeen University*, „Ars Quatuor Coronatorum. Transactions of Quatuor Coronati Lodge No. 2076” [cyt. dalej: „AQC”] 1923, vol. 36, s. 91. Por. także: i d e m, *Notes on the Early History and Records of th Lodge, Aberdeen*, Aberdeen 1919; D. S t e v e n s o n, *The First Freemasons: Scotland’s Early Lodges and Their Members*, Aberdeen 1988, s. 126; P. M é r e a u x, *Les Constitutions d’Anderson. Vérite imposture*, préfacé de M. S c h m i e d e r, Paris 1995, s. 42.
- ³ Legenda odnotowana już w XVII wieku, miała zrobić karierę w XVIII, potem zaś XX wieku. Tezę o pochodzeniu wolnomularstwa świętojańskiego (symbolicznego) od zakonów rycerskich upowszechnił – w wersji joannickiej – kawaler Andrew Ramsay w mowie lożowej wygłoszonej w Paryżu w 1737 roku. W wersji o templariuszach wykorzystał legendę baron von Hund und Altgrotkau, w połowie XVIII wieku, założyciel obediencji wyższych stopni wtajemniczenia: Ścisłej Obserwy Templariuszy (S.O.T.), por. T. C e g i e l s k i, *Kawaler Ramsay i jego „Mowa” z 1737 roku. U źródeł masonerii stopni wyższych*, „Ars Regia. Czasopismo poświęcone myśli i historii wolnomularstwa” 1995-1996, nr 9-10, s. 122-136. Brytyjscy dziennikarze Michael Baigent, Richard Leigh i Henry Lincoln, na kanwie tej i pokrewnych legend wyprodukowali w latach 60. XX wieku cykl programów dla telewizji BBC, później zaś opublikowali dwie paranaukowe monografie: M. B a i g e n t, R. L e i g h, H. L i n c o l n, *Holy Blond, Holy Grail*, London 1982, New York 1983 i n. (wyd. polskie: i i d e m, *Święty Graal. Święta krew*, tł. R. S u d o ł, Warszawa 1994) oraz M. B a i g e n t, R. L e i g h, *The Tempel and the Lodge*, New York 1989 i n. (wyd. polskie: i i d e m, *Świątynia i loża*, Warszawa 1994 i n.). Posługując się apokryfami i fałszywymi wnioskowaniami (np. z milczenia źródeł) starali się dowieść m.in. tezy o bezpośrednim pochodzeniu szkockich łóż spekulatywnych od rzekomej tajnej gałęzi templariuszy. Pseudonaukowe metody zastosowali także w innych sensacyjnych publikacjach; wywołali też falę naśladownictwa, także w formie beletrystycznej. Właśnie owe „naukowe” ambicje spowodowały przegraną trzech autorów w sporze sądowym z pisarzem Danem Brownem, autorem bestsellerowego *Kodu Leonarda da Vinci* (D. B r o w n, *The Da Vinci Code*, 2003). Brown odparł z łatwością zarzut o plagiat wykazując, że pisząc powieść wykorzystał jedynie „naukowe ustalenia” zawarte w wymienionych tu publikacjach.
- ⁴ Umowa z lożami w Aberdeen wyprzedza o kilka lat słynne *Scharw Statutes* z 27 grudnia 1598 roku, na mocy których William Schaw zatrudniony jako wielki mistrz i nadzorca wszystkich mularzy pracujących na rzecz króla Jakuba VI, zreformował cechowe organizacje szkockich muratorów. Por. H. C a r r, *The Freemason at Work*, Seventh and Revised Edition, revised by F. S m y t h, Runnymede 1992, s. 53, 132, 300; por. także: D. S t e v e n s o n, *The Origins of Freemasonry: Scotlands’s Century, 1590-1710*, Cambridge 1988, s. 76.
- ⁵ A. L. M i l l e r, *Notes*, op. cit., s. 61; cyt. także w: H. C a r r, op. cit., s. 306. Dokument interesujący z punktu widzenia kwestii ewolucji stopni i struktur wolnomularstwa „przedspekulatywnego”. Wynika z niego jednoznacznie, że w ówczesnej Szkocji

praktykowany był tylko jeden stopień mularski (*the Fellow Craft*), oraz że uczniowie nie byli członkami loży.

- ⁶ J. C a r t e r, *Crown and Gown: Illustrated History of the University of Aberdeen 1495–1995*, Aberdeen 1994; A. K e i t h, *A Thousand Years of Aberdeen*, Aberdeen 1987.
- ⁷ „[...] a recognition of his supremacy as a votive of the royal art [Masonry]”, por. R. F. G o u l d, *Masonic celebrities, No. 5 – The Rev. William Stukeley, M.D.*, „AQC” 1893, vol. 6, s. 135.
- ⁸ Na temat pieczęci Andersonów, por. A. L. M i l l e r, *The Connection*, op. cit., s. 91; i d e m, *Notes*, op. cit., po s. 27.
- ⁹ Nie wykluczone, że w portowym mieście Aberdeen, położonym pośrodku północno-wschodniego wybrzeża Szkocji już w XVII wieku mieszkała niewielka grupa Duńczyków i Norwegów, skoro podobna kolonia egzystowała tam jeszcze w XIX wieku. Te oraz inne szczegóły z życia ojca i rodzeństwa Jamesa juniora w: A. L. M i l l e r, *The Connection*, op. cit., s. 91–97; przytaczają je zarówno P. M é r e a u x, op. cit., s. 42–44, jak i D. S t e v e n s o n, *James Anderson: Man and Mason*, „Heredom. The Transactions of the Scottish Rite Research Society” 2002, vol. 10, s. 94 i n.
- ¹⁰ A. L. M i l l e r, *The Connection*, op. cit., s. 96 i n.; D. S t e v e n s o n, *James Anderson*, op. cit., s. 95.
- ¹¹ D. S t e v e n s o n, *The First Freemasons*, op. cit., s. 140, 145; i d e m, *James Anderson*, op. cit., s. 96.
- ¹² Na ten moment biografii Jamesa Andersona zwraca uwagę Pierre M é r e a u x, op. cit., s. 43.
- ¹³ A. L. M i l l e r, *The Connection*, op. cit., s. 94–96. Informacja na temat przeprowadzki Andersona do Londynu i objęcia tam stanowiska ministra prezbiteriańskiego pochodzi z pamfletu krytykującego jego kazanie wygłoszone w kaplicy przy Swallow Street, zatytułowanego: *No king-sellers: or, a brief detection of the vanity and villany in a sermon entitul'd, No king-killers*, Preached by the Scotch-Presbyterian of Swallow-Street, Picadilly, London 1715, s. 4. Na temat samego kazania por. niżej.
- ¹⁴ Por. przedmowę do kazania Andersona z 1715 roku, cyt. za: W. J. C. C r a w l e y, *The Rev. Dr Anderson's Non-Masonic Writings, 1712–1739*, „AQC” 1905, vol. 18, s. 30.
- ¹⁵ D. S t e v e n s o n, *James Anderson*, op. cit., s. 96.
- ¹⁶ Ibidem.
- ¹⁷ P. M é r e a u x, op. cit., s. 48.
- ¹⁸ Cyt. za: ibidem, s. 49 i n.
- ¹⁹ Na temat rangi społecznej oraz zmieniających się w czasie stereotypów dżentelmena, por. znakomitą monografię Philipa M a s o n a, *The English Gentleman. The Rise and Fall of an Ideal*, London-Sydney 1993.
- ²⁰ D. S t e v e n s o n, *James Anderson*, op. cit., s. 96.
- ²¹ Pod datą 29 września 1661 roku, na przykład, odnotowuje: „do kościoła rano i po południu”; pod datą 16 marca tegoż roku: „rano z kościoła do kościoła; tu trochę posłuchałem i tam trochę”, por. S. P e p y s, *Dzienniki*, wybór, przekład i przypisy M. Dąbrowska, posłowie J. H o c h f e l d, Warszawa 1952, t. 1, s. 114, 128.
- ²² Zapisek z 17 sierpnia 1662 roku (tej niedzieli Pepys odwiedził dwa kościoły, aby wysłuchać dr. Batesa), por. ibidem, s. 153. Wiele kazań oceniał przecież negatywnie,

- np.: „kazanie dr Fullera [...] zdało mi się bardzo mizerne i oschłe”; „proboszcz Mills miał gnuśne kazanie”; „biskup Morley [...] miał liche kazanie, ale długie”; „słuchaliśmy naszego kapelana morskiego, który miał smętne kazanie pełne nonsensów i złej łaciny”; „po obiedzie znów kazanie, na którym, Boże odpuść, zasnąłem”, por. *ibidem*, s. 31, 133, 147, 173. Krytykował też duchownych za mieszanie spraw religijnych z politycznymi: „biskup Chichester miał kazanie przed królem i srodze mu pochlebiał, czego nie lubię, żeby kler wtrącał się do spraw państwa”, por. *ibidem*, s. 64.
- ²³ J. A n d e r s o n, *A Sermon preach'd in Swallow-Street, St James's, on Wednesday, Jan. 16. 1711/12. being the national fast-day*, wyd. 1., London 1712, s. 5, 8, 9.
- ²⁴ „Too many, that either think God is an idle Spectator of the Affairs of the World, and will allow him no further Superintendency over it than a Clockmaker or an Architect”, por. *ibidem*, s. 11.
- ²⁵ D. S t e v e n s o n, *James Anderson*, op. cit., s. 97.
- ²⁶ Zajadła krytyka kazania Andersona, por. *No king-sellers: or, a brief detection of the vanity and villany in a sermon entitul'd, No king-killers*, op. cit.
- ²⁷ „Which is the common Lot, of all those call'd Presbyterians [...], I had studied to avoid giving Offence”, por. J. A n d e r s o n, *No king killers. A Sermon preached in Swallow-Street, St James, on January 30, 1714*, wyd. 2., [London 1715], s. 3.
- ²⁸ *Ibidem*, s. 16.
- ²⁹ J. A n d e r s o n, *Contend earnestly for the faith. A Sermon preach'd to a religious society in Goodman's Fields. On Monday, 1 August 1720*, [London 1720].
- ³⁰ D. S t e v e n s o n, *James Anderson*, op. cit., s. 98.
- ³¹ J. A n d e r s o n, *Unity In Trinity, and Trinity In Unity*, [London 1733]; por. W. J. C. C r a w l e y, op. cit., s. 33 i n.
- ³² Wzorem dla tego pamfletu był bez wątpienia tekst z 1690 roku, pt. *Priapus perichlitans*, szkalujący katolików, cyt. w: D. J a n e s, *The rites of man: The British Museum and the sexual imagination in Victorian Britain*, „Journal of the History of Collections” 2008, vol. 20 (1), s. 101-112.
- ³³ Por. J. S. F a r m e r, W. E. H e l e n y, *A Dictionary of Slang. An Alphabetical History of Colloquial, Unorthodox, Underground and Vulgar English*, Book 2, 1890, reprint Hertfordshire 1987, s. 287, hasło: „Priap” (*Priapus*). Pewną trudność nastęrcza ustalenie znaczenia rzeczownika *a peezele*; pojawia się on we współczesnym slangu amerykańskim i oznacza kogoś, kto nie zna lub nie rozumie rzeczy powszechnie znanych, czyli ignoranta, głupka. Wydaje się, że podobne było jego znaczenie w Anglii XVII i XVIII wieku.
- ³⁴ Cyt. za: W. J. C. C r a w l e y, op. cit., s. 29.
- ³⁵ *Mass John* to popularne w czasach Andersona pejoratywne określenie duchownego, odpowiednik polskiego „klechy”.
- ³⁶ Satyra ukazała się pod tytułem: *Anti-Priapeia: or, an answer to Priapeia Presbyteriana, or the Presbyterian Peezele. In a letter from the General Assembly of Scotland, to their missionary at London, intercepted and paraphrased by Ille ego qui quondam*, [London 1720 ?]. Trudno dziś dostępny druk (przechowywany m.in. w British Museum), opublikowany został przez University of Southern California jako dokument internetowy: www.gandhara.usc.edu/data/a7f4/10/06/98/21/34.html.

- ³⁷ D. Stevenson, *James Anderson*, op. cit., s. 98 n.
- ³⁸ Ibidem.
- ³⁹ Obszernie piszę na ten temat w pierwszej części mojego artykułu: T. Cegielski, *Początki wolnomularstwa spekulatywnego, czyli Wielkiej Loży Londynu zmagania z historią i polityką*, „Ars Regia” 2007/2008, nr 17, s. 49-116, zwłaszcza s. 56-66.
- ⁴⁰ Patrz: *Proposals for printing by subscription the translation of the genealogical tables of all the emperors, kings, and sovereign princes, collected by J. Huebner, with additions by James Anderson*, [London, ca 1725] – druk ulotny cyt. przez: W. J. C. Cra w l e y, op. cit., s. 32 i n.
- ⁴¹ J. A n d e r s o n, *The Word made flesh, or, the logos incarnate. A sermon preached on Christmas Day, 1730. To the Scots Church [...] Westminster [...] to which is annexed, the genealogy and family of Jesus of Nazareth*, [London 1731].
- ⁴² London 1732, cyt. za: W. J. C. Cra w l e y, op. cit., s. 32 i n.
- ⁴³ W części tablic dotyczącej starożytności Anderson wykorzystał dzieło Humphrey’a P r i d e a u x, *The Old and New Testaments Connected*, [b.m.w.] 1716-1718; por. D. S t e v e n s o n, *James Anderson*, op. cit., s. 123.
- ⁴⁴ J. A n d e r s o n, *The Lord looseth the prisoners: a sermon preach’d In Prujean Court Old Bailey, London, on Sunday the 3d of July 1737. To the prisoners for debt that reside in the rules of the Fleet-Prison*, London 1737.
- ⁴⁵ Odnalezione i cyt. w: D. S t e v e n s o n, *James Anderson*, op. cit., s. 128 i n.
- ⁴⁶ Cyt. za: ibidem, s. 128.
- ⁴⁷ Nie jest przecież prawdą, jak twierdzi D. S t e v e n s o n, „że nie znamy nawet jej imienia”, por. i d e m, *James Anderson*, op. cit., s. 99.
- ⁴⁸ P. M é r e a u x, op. cit., s. 51.
- ⁴⁹ Por. ibidem, s. 46 i n., 80-87.
- ⁵⁰ Złą sławę miejsca, Old Bailey, głównego sądu karnego XVIII-wiecznego Londynu, wspomina Charles D i c k e n s w *Opowieści o dwóch miastach* (oryg. *A Tale of Two Cities*): „obok [sądu] mieściło się więzienie Newgate, siedlisko zaraźliwych chorób, co wraz z więźniami trafiały do sądu i czasami z ławy oskarżonych rzucały się na samego prezesa trybunału i porywały go z dostojnego fotela”, por. i d e m, *Opowieść o dwóch miastach*, tł. T. J. D e h n e l, posłowie J. W i l h e l m i, Warszawa 1960, s. 69 i n.
- ⁵¹ P. M é r e a u x, op. cit., s. 46 i n.
- ⁵² D. S t e v e n s o n, *James Anderson*, op. cit., s. 99.
- ⁵³ Biografię Johna Theophilusa Désaguliersa prezentuję w: T. C e g i e l s k i, *Początki wolnomularstwa spekulatywnego*, op. cit., s. 79-87.
- ⁵⁴ Por. ibidem, s. 82.
- ⁵⁵ F. T r i s t a n [wyd.], *Franc-Maçonnerie: documents fondateurs*, „Éditions de l’Herne”, Paris, November 1992.
- ⁵⁶ Ibidem, s. 52 i n.
- ⁵⁷ J. A n d e r s o n [ed.], *The New Book of Constitutions of the Antient and Honourable Fraternity of Free and Accepted Masons. Containing Their History, Charges, Regulations, etc.*, Collected and Digisted by Order of the Grand Lodge from their old Records, faithful

Traditions and Lodge-Books, For the Use of the Lodges, By [...], London 1738 [cyt. dalej: *Constitutions*, 1738], s. 107 (wszystkie cytaty w przekładzie T. Cegielskiego).

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ W półwieczu od 1700 do 1750 roku ludność miasta gwałtownie wzrosła: od 550 do 700 tysięcy; populacja Wysp Brytyjskich wyniosła w 1750 oku około 10,5 mln, por. N. Davies, *The Isles, A History*, Oxford 1999, s. 770.

⁶⁰ P. Méreaux, op. cit., s. 244, 253 i n.

⁶¹ W odróżnieniu od pozostałych, „zwykłych” członków loży, którzy zostali *made masons*, czyli „uczynieni” lub „ustanowieni” mularzami; por. *Przepisy Generalne*, art. VIII: „Żadna grupa lub pojedynczy Bracia nie porzucają, ani nie oddziela się od Loży, w której zostali ustanowieni Braćmi”, cyt. za: J. Anderson [ed.], *The Constitutions of the Free-Masons containing the History, Charges, Regulations, etc. of that most Ancient and Right Worshipful Fraternity. For the Use of the Lodges*, London: Printed by William Hunter, for John Senex at the Globe, and John Hooke at the Flower-de-luce over-against St. Dunstan's Church, in Fleet-street, In the Year of Masonry 5723, Anno Domini 1723 [cyt. dalej: *Constitutions*, 1723], s. 60 (wszystkie cytaty w przekładzie T. Cegielskiego).

⁶² Por. *Constitutions*, 1723, s. 51, por. s. 108 niniejszej edycji „Ars Regia”.

⁶³ Cyt. za: P. Méreaux, op. cit., s. 244.

⁶⁴ Por. ibidem, s. 245. Podobnego zdania jest John Hamill, bibliotekarz Wielkiej Zjednoczonej Loży Anglii; w klasycznej dziś monografii pt. *The Craft* informuje, że we współczesnych lożach angielskich urzędnik ten wypełniał „ekstraordynaryjne” zadania, dlatego też nie pochodzi z wyboru, lecz mianowany jest przez Czcigodnego. Rzecz jasna nie musi on być anglikaninem, ani też jego funkcja nie posiada *strictae* religijnego charakteru, por. J. Hamill, *The Craft*, London 1986, s. 110.

⁶⁵ H. Carr, op. cit., s. 86.

⁶⁶ Wszystkie cytaty z tej i innych prac R. Guénona za: P. Méreaux, op. cit., s. 245-247.

⁶⁷ Cyt. za: ibidem, s. 247 i n.; „Le Symbolisme”, nr 9/293, Juin 1950.

⁶⁸ Por. P. Méreaux, op. cit., s. 250 i n.

⁶⁹ Wydanie: Louisville, Kentucky 1918.

⁷⁰ Cyt. za: P. Méreaux, op. cit., s. 251 i n.

⁷¹ *Constitutions*, 1723, s. 14.

⁷² *Constitutions*, 1738, s. 113.

⁷³ *Constitutions*, 1723, s. 61, por. s. 118 niniejszego numeru „Ars Regia”.

⁷⁴ D. Stevenson, *James Anderson*, op. cit., s. 122.

⁷⁵ T. Cegielski, *Początki wolnomularstwa spekulatywnego*, op. cit., s. 56, 58.

⁷⁶ *Constitutions*, 1723, s. 32, 73.

⁷⁷ Ibidem, s. 37, przyp. 22.

⁷⁸ C. A. Patrides [wyd.], *The Cambridge Platonists*, Cambridge 1969, s. 36, 39-41. W literaturze polskiej, na przykładzie biografii sir Moray'a, por. T. Cegielski, „Ordo ex Chao”. *Wolnomularstwo i światopoglądowe kryzysy XVII i XVIII wieku*, Warszawa 1994, s. 177-179.

- ⁷⁹ *Constitutions*, 1723, s. 50, por. s. 106 niniejszej edycji „Ars Regia”.
- ⁸⁰ D. Stevenson, *James Anderson*, op. cit., s. 118.
- ⁸¹ Przyjdzie mi w tym miejscu wycofać się z twierdzenia zawartego w pracy *Ordo ex Chao*, że odrzucenie ateizmu i libertynizmu było w *Konstytucjach* z 1723 roku „kategoryczne”, por. T. Cegielski, *Ordo ex Chao*, op. cit., s. 212.
- ⁸² D. Stevenson, *James Anderson*, op. cit., s. 119.
- ⁸³ Tezę, zgodnie z którą Newton miał być „klasycznym” deistą, obecna jeszcze w dziele Paula Hazaarda (*Kryzys świadomości europejskiej 1680-1715*, tł. J. Lalewicz, A. Siemek, wstęp M. Żurowski, Warszawa 1974), pogrzała ostatecznie publikacja po II wojnie światowej religijno-alchemicznych rękopisów uczonego, nieznanych wcześniej nauce. Niezliczone wręcz rękopisy alchemiczne Newtona zostały po raz pierwszy zanalizowane w pracy Betty Teeter Dobbs, *The Foundation of Newton Alchemy*, Cambridge 1975. Na temat religijności Newtona por. także: F. E. Mandle, *A Portrait of Isaac Newton*, Cambridge 1968, s. 160-190; T. Cegielski, *Ordo ex Chao*, op. cit., s. 129 i n.
- ⁸⁴ D. Knopp, G. P. Jones, *Freemasonry and the Idea of Natural Religion*, „AQC” 1943, vol. 56, s. 38-57, tu: s. 39; E. Ward, *Anderson's Freemasonry not Deistic*, „AQC” 1967, vol. 80, s. 36-57.
- ⁸⁵ A. O. Lovejoy, „Nature” as aesthetic Norm, [w:] idem, *Essays in the History of Ideas*, New York 1960, s. 69-77.
- ⁸⁶ *Constitutions*, 1738, s. 144.
- ⁸⁷ Artykułami tymi miały być następujące zakazy: 1) hołdowania bałwochwalstwu; 2) bluźnierstwo przeciw Bogu; 3) rozlewania cudzej krwi i wystawiania się samemu na śmiertelny cios; 4) uprawiania kazirodstwa i sodomii; 5) kradzieży i rabunku; por. E. Lenhoff, O. Posner, *Internationales Freimaurerlexikon*, Wien 1932, reprint Graz 1962, szp. 1122. Por. także T. Cegielski, *Ordo ex Chao*, op. cit., s. 212 i n.
- ⁸⁸ Tą słabo wciąż rozpoznaną kwestią zajęli się: J. M. Shaftesley, *Jews in English Freemasonry in the 18th and 19th Centuries*, „AQC” 1979, vol. 92, s. 26 i n. Por. także: E. Ward, op. cit., s. 42, 271.
- ⁸⁹ D. Stevenson, *James Anderson*, op. cit., s. 121.
- ⁹⁰ Ibidem, s. 122.
- ⁹¹ D. Knopp, G. P. Jones, *The Genesis of Freemasonry*, London 1947, s. 184 n.
- ⁹² *Constitutions*, 1723, s. 50; por. s. 106 niniejszego zeszytu „Ars Regia”.
- ⁹³ Ibidem.
- ⁹⁴ Wątpliwości mnożą historycy pokroju Bernarda Faÿ’a, zwolennicy bądź to „rewolucyjnej”, bądź to „spiskowej” teorii masonerii. Już londyńskie loże miałyby być przykrywką dla działalności filozoficznych i politycznych radykałów. Rewolucja Francuska, to – oczywiście – dzieło masonerii. Por. B. Faÿ, *La Franc-Maçonnerie et la révolution intellectuelle du XVIII^e siècle*, Paris 1976.
- ⁹⁵ Por. T. Cegielski, *Początki masonerii spekulatywnej*, op. cit., s. 66 i n.
- ⁹⁶ D. Knopp, G. P. Jones, *The Genesis of Freemasonry*, op. cit., s. 197.
- ⁹⁷ R. F. Gould, *History of Freemasonry*, H. P. O. L. E. [wyd.], London 1951, t. 2, s. 196 i n.

⁹⁸Cyt. za: P. M é r e a u x, op. cit., s. 52.

⁹⁹Ibidem, s. 52 i n.

¹⁰⁰A. R o b b i n s, *Dr Anderson of the Constitutions*, „AQC” 1910, vol. 23, s. 18 i n.

¹⁰¹„Gentleman’s Magazine” 1783, vol. 53 (January), s. 41 i n., 321.

¹⁰²*The History and Antiquities of Dissenting Churches and Meeting Houses in London, Westminster and Southwork*, t. 1-4, London 1808-1814.

¹⁰³Ibidem, t. 4, s. IV, 34.

¹⁰⁴A. F. C a l v e r t, *History of the Grand Lodge of England*, London 1917, s. 92. Publikuje ów portret, jako źródło podając londyński magazyn: „No” (mai 1809). Tytuły niderlandzkich i belgijskich wydawnictw wykorzystujących fałszywy wizerunek Andersona podaje P. M é r e a u x, op. cit., s. 56 i n.

¹⁰⁵Pomyłkę popełnioną przez autora z „Gentleman’s Magazine” można było sprostować dopiero dzięki publikacji: R. B u r g e s s, *Portraits of Doctor and Scientists in the wellcome Instytut of the History of Medicine*, London 1973, pozycja 67.

¹⁰⁶P. M é r e a u x, op. cit., s. 57.

¹⁰⁷Por. D. A. B i n d e r, *Die diskrete Gesellschaft. Geschichte und Symbolik der Freimaurer*, Graz 1988, rozdz. I.

¹⁰⁸D. S t e v e n s o n, *James Anderson*, op. cit., s. 94.

¹⁰⁹L. E d w a r d s, *Anderson’s Book of Constitutions of 1738*, „AQC” 1933, vol. 45, s. 363: „to get authority for his literary work or to obtain patronage for his publications”.

¹¹⁰L. V i b e r t, *Anderson’s Constitutions of 1723*, „AQC” 1923, vol. 36, s. 41 oraz L. E d w a r d s, op. cit., s. 408 i n.

¹¹¹D. S t e v e n s o n, *James Anderson*, op. cit., s. 94.