

Cegielski, Tadeusz

"Ordo in Chao" : wolnomularstwo wobec kryzysów doby Oświecenia

Ars Regia 1/1, 7-24

1992

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.

STUDIA

Tadeusz Cegielski (Warszawa)

„ORDO IN CHAO” WOLNOMULARSTWO WOBEC KRYZYSÓW DOBY OŚWIECENIA

Masoneria jako system otwarty

W historiograficznej tradycji, prowadzącej od Spencera i Toynbe'ego do Paula Hazarda i żywej do dziś, utrwalił się obraz osiemnastowiecznego wolnomularstwa jako „ekspozytury”, względnie nawet „awangardy” Oświecenia. Na gruncie tej tradycji ruch wolnomularski traktowany jest jako manifestacja intelektualnych i społecznych aspiracji „nowej klasy” – burżuazji – a także warstwy intelektualnej (inteligencji). Równocześnie Oświecenie pojmowane jest jako program wymienionych i innych grup społecznych, zainteresowanych rozluźnieniem, bądź też całkowitą likwidacją systemu feudalnego¹.

Podejmowane w ostatnich dziesięcioleciach badania rzuciły nowe światło na genezę i ideowe oblicze tak Oświecenia jak i „sztuki królewskiej”, jednak daleko jeszcze do nowoczesnej syntezy wzajemnych związków pomiędzy intelektualnymi strukturami XVIII stulecia i wolnomularstwem. Ujmując kwestię skrótowo, możemy stwierdzić, że rezultatem tych badań jest konstatacja pluralistycznego charakteru – tak myśli oświeceniowej jak i ideowych podstaw masonerii.

Powyższe stwierdzenie stanowi punkt wyjścia dla rozważań, których przedmiotem będą wzajemne relacje między masonerią, pojmowaną jako ruch intelektualny, a ideowymi i społecznymi kryzysami XVIII w. „Sztuka królewska” traktowana jest tu jako wielokierunkowa reakcja światopoglądowa na występujące w różnych okresach i w różnych miejscach Europy kryzysy społeczne i związane z nimi kryzysy wartości. Interpretacja taka zaprzecza tradycyjnemu ujęciu osiemnastowiecznej masonerii jako wyłącznie „awangardy” czy też „forpocztu” Oświecenia, równocześnie zaś – rzadziej spotykanemu – przedstawieniu masonerii jako ideologicznego sojusznika „starego porządku” (argument z udziału w ruchu monarchów, arystokracji rodowej i dostojników Kościoła katolickiego – późniejszych przeciwników rewolucji francuskiej). Autor proponuje w zamian dynamiczny, zmienny w czasie i przestrzeni obraz wolnomularstwa.

W opinii autora „sztuka królewska” spełniała różnorakie funkcje – od religijnej poczynając na politycznej kończąc – zawsze dzięki tworzeniu

praktycznej alternatywy dla danego problemu czy dylematu światopoglądowego. Wielość funkcji myśli wolnomularskiej wynikała wprost z jej e z o t e r y c z n e g o charakteru². Eklektyczny, zarazem synkretyczny charakter systemu, odziedziczony w znacznej mierze po nowożytnych hermetystach (niemieckich i angielskich różokrzyżowcach XVII w.) powodował, iż na jego gruncie ścierać się mogły i przetapiać w nową całość najróżniejsze, często sprzeczne ze sobą, tendencje epoki. Stąd, na przykład, łatwość z jaką przyswajał on nowatorskie koncepcje społeczne z jednej i zdobycze naukowego przyrodoznawstwa z drugiej strony. Jako system otwarty wolnomularstwo było w stanie udzielić odpowiedzi na wiele pytań, jakie stawiały czasy, rozwiązać wiele problemów – i to na różne sposoby.

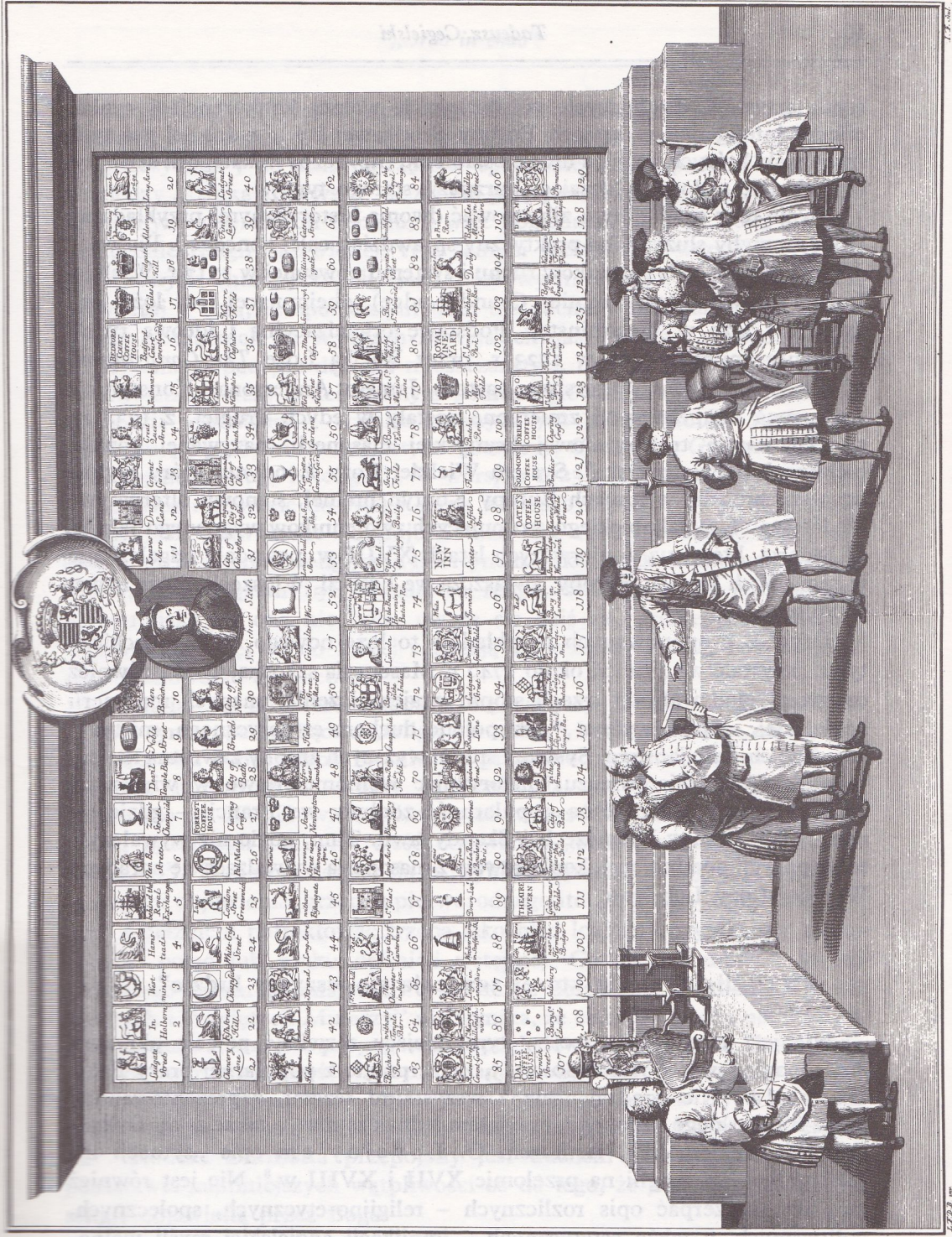
Konkretne rozwiązanie, a więc interpretacja ogólnych założeń, zależało w masonerii od samych zainteresowanych. Posługując się jednym uniwersalnym językiem, językiem symboli i alegorii, mogła ona przemawiać wszystkimi językami świata. Mogła też zwracać się do wyznawców różnych religii i do przedstawicieli różnych środowisk, do ludzi o różnym poziomie intelektualnym.

Zbliżając się do wielkich religii poprzez swój uniwersalizm, wolnomularstwo odróżniało się od nich z racji poznawczego indywidualizmu i subiektywizmu. W przeciwieństwie do religii pozytywnych nigdy nie stworzyło skończonego systemu, nie wypracowało doktryny. W ścisłym związku pozostaje z tym fakt, iż masoneria nie posiadała ani swojego papieża, ani też soboru. Nigdy też – wbrew obiegowym opiniom – nie tworzyła jednej lub jednolitej organizacji. Od momentu swoich narodzin w Anglii na przełomie XVII i XVIII w. była ruchem rozpadającym się na szereg ostro konkurujących ze sobą odłamów – mimo energicznych prób ujednoczenia i centralizacji³. Po trzystu latach istnienia na ruch ten składa się ponad trzysta organizacji i stowarzyszeń (tzw. obediencji), grupujących około 8 mln ludzi wyznających wszystkie wielkie religie, reprezentujących różne grupy społeczne i różne poglądy polityczne – za wyjątkiem skrajnej lewicy i radykalnej prawicy⁴.

Zaproponowane tu ujęcie problemu wolnomularstwa pozwoliłoby przeprowadzić – w odniesieniu do XVIII w. – następujące, powiązane ze sobą tezy:

1. Ruch wolnomularski stanowił platformę, na której ujawniły się społeczne i światopoglądowe konflikty „epoki światła”. Dzięki „sztuce królewskiej” ulegały one, przynajmniej do pewnego stopnia i do pewnego czasu, rozładowaniu. Dlatego też mówić można o kompensacyjnej czy psychoterapeutycznej funkcji oświeceniowego wolnomularstwa⁵.

2. Wewnętrznie zróżnicowany pod względem ideowym ruch wolnomularski był w XVIII w. zwierciadłem niepokojów i frustracji z jednej strony tych grup, które awansując przeżywały trudności adaptacji do nowych ról społecznych, politycznych etc. („nowej szlachty”, burżuazji nowego



Lista łóż podległych Wielkiej Łoży Londynu; 1735 r. Na pierwszym planie grupa wolnomularzy przygotowująca się do rytualnej „pracy masonskiej”. Miedzioryt z: B. Picard, Ceremonies et Coutumes religieuses de tous peuples du monde, Amsterdam 1736.

typu, artystów działających w warunkach wolnej konkurencji i rynku, młodej inteligencji w krajach Europy Środkowej itp.), z drugiej zaś tych środowisk, których pozycja uległa osłabieniu (np. różnych kategorii szlachty, arystokrację rodową włączając, burżuazji starego typu).

Swoje tezy pragnąłbym zilustrować dwoma historycznymi przykładami, które mogłyby służyć jako praktyczny sprawdzian całej koncepcji. Pierwszy dotyczy angielskich początków ruchu i systemu powstałej w 1717 r. Wielkiej Łoży Londynu (tzw. Premier Grand Lodge), obejmującej trzy loże londyńskie i lożę w Westminster. Podstawę organizacyjną i ideową ruchu stanowiły opublikowane w 1723 r. przez Wielką Lożę *The Constitutions of the Free-Masons*, autorstwa pastora Jamesa Andersona. Konstytucje Andersona uzupełnione i zmienione zostały w edycji drugiej, z 1738 r., tworząc kanon trójstopniowej brytyjskiej masonerii, nazywanej później błękitną lub świętojańską⁶. System Wielkiej Łoży Londynu, który szybko upowszechnił się w krajach Europy Kontynentalnej, stanowił alternatywę dla łóż typu tzw. jakobickiego, grupujących zwolenników wygnanego Jakuba II Stuarta, które już w pierwszych latach XVIII w. posiadały odgałęzienia w katolickich krajach Europy, zwłaszcza we Francji, Włoszech, może nawet w Polsce.

Drugi z proponowanych przykładów to loże nowego, tzw. szkockiego typu, powstałe we Francji około 1740 r. Masoneria szkocka, zwana również czerwoną, dodawała do trzech stopni wtajemniczenia, znanych masonerii angielskiej, stopnie wyższe – przepojone duchem ezoterycznego, mistycyzującego chrześcijaństwa. Systemy stopni wyższych zrobiły zawrotną karierę w następnym ćwierćwieczu, majoryzując wolnomularstwo w większości krajów Europy. Szczególną popularność zdobyły we Francji – gdzie się narodziły – oraz w Niemczech i Skandynawii. Tam, gdzie nie wywalczyły sobie pozycji dominującej, konkurowały z masonerią wywodzącą się z tradycji Wielkiej Łoży Londynu.

„Religia, co do której zgadzają się wszyscy ludzie”

Nie jest możliwe szerzej w tym miejscu rozwinąć pojęcie „kryzysu światopoglądowego” lat 1680–1715, zaczerpnięte z popularnej pracy Paula Hazarda⁷. Nie zgadzając się z wszystkimi tezami, zaprezentowanymi przez francuskiego uczonego, przyjąłem jednak za nim, a także za amerykańskim historykiem idei, Arthurem O. Lovejoy’em opis „sytuacji intelektualnej” w Anglii na przełomie XVII i XVIII w.⁸. Nie jest również możliwe wyczerpać opis rozlicznych – religijno-etycznych, społecznych, politycznych, a także estetycznych – implikacji angielskiej myśli wolnomularskiej tego i następnego okresu. Pragnąłbym więc skoncentrować się na kwestii pierwszej, to znaczy na wolnomularskich alternatywach dla obu

wiodących idei religijnych wczesnego Oświecenia angielskiego: deizmu z jednej, ateizmu i libertynizmu z drugiej strony.

„Klasyczne”, do dziś najczęściej spotykane ujęcie podkreśla związki pomiędzy „sztuką królewską” a szeroko pojętym racjonalizmem, szczególnie zaś różnymi wariantami deizmu, a więc poglądami, których istotę stanowi odrzucenie religii objawionej, tym samym traktowanie wszystkich religii pozytywnych (historycznych) jako fałszywych. Pogląd taki łączony jest zazwyczaj z tezą, iż społecznym tłem dla ruchu wolnomularskiego – tak w jego początkach na Wyspach Brytyjskich, jak i później na kontynencie – były emancypacyjne dążenia mieszczaństwa, czy też burżuazji⁹.

Zwolennicy tezy o deistycznym podłożu głównego manifestu wczesnej masonerii angielskiej – wzmiankowanych już „Konstytucji” Andersona – powołują się głównie na ich artykuł pierwszy: *Concerning God and Religion* („Oдноśnie do Boga i Religii”). W wersji z 1723 r. brzmi on jak następuje:

„Mason stosownie do swego stanu winien być posłuszny prawu moralnemu. Jeśli prawdziwie pojmuje Sztukę (the Art) nie będzie nigdy ani głupim ateistą, ani niereligijnym libertynem. Jakkolwiek w dawnych czasach Masoni zobowiązani byli wyznawać religię swojego kraju lub swojego narodu, jaką by ona nie była, uważa się dziś za bardziej stosowne, by wyznawał religię, co do której zgadzają się wszyscy ludzie, poszczególnie sądy zachowując dla siebie...”¹⁰

„Religia, co do której zgadzają się wszyscy ludzie” identyfikowana bywa w tym wypadku bądź z „religią naturalną”, bądź z deizmem, najczęściej jednak z obu koncepcjami łącznie. Za prawomocną uznać możemy jedynie pierwszą interpretację – przy założeniu, iż przez „religię naturalną” rozumiano w XVIII w. wspólny pień wszystkich religii pozytywnych, rodzaj „prareligii”, a więc treść objawienia „pierwotnego”, udzielonego Adamowi¹¹. Ponieważ koncepcja ta wyklucza pogląd deistyczny, bazujący na negacji objawienia, grzechu pierworodnego itd., łączenie „religii naturalnej” z deizmem potraktować trzeba jako błąd logiczny, wynikający z nieostrości pojęć lub braku definicji wstępnej. Co do deizmu zaś, to ani z dalszego tekstu „Konstytucji”, ani też z dołączonej do nich „Historii Wolnych i Przyjętych Mularzy” nie wynika, że celem – choćby pobocznym – wolnomularstwa jest propagowanie poglądów deistycznych. Znamienna jest przy tym okoliczność, iż formułę andersonowską powtarza – w niemal identycznym brzmieniu – zbiór praw opublikowany w 1756 r. przez konkurencyjny wobec Wielkiej Łoży system Irlandczyka Laurence Dermotta¹². Kodeks Dermotta przepojony jest duchem chrześcijańskim i nie pozostawia najmniejszych wątpliwości co do tego, że jego autor akceptuje religię objawioną przez Boga.

„Konstytucje” z 1723 r. odrzucając kategorycznie tak ateizm, jak i libertynizm, określane jako „głupie” i „niereligijne”, nakazują masonom pozostać przy owej religii, „co do której zgadzają się wszyscy ludzie”. Co

to za religia? Moglibyśmy, w istocie, określić ją jako „naturalną”, gdyż w świetle osiemnastowiecznej definicji „natury”, zgodne z „naturą” jest właśnie to, co do czego zgadzają się wszyscy ludzie¹³. Jeśli jednak – wciąż pamiętając o współczesnej Wielkiej Łoży rozumieniu terminu „natura” – uznamy ową „religię naturalną” za rodzaj prareligii, z której zrodziły się religie historyczne, to będziemy musieli także stwierdzić, że w oczach mularzy była to religia stanowiąca wspólny pień dla Starego i Nowego Testamentu, a więc dla judaizmu i chrześcijaństwa. Taki przynajmniej wniosek nasuwa się po lekturze drugiej edycji „Konstytucji” – z 1738 r. – w której to mowa jest o „trzech wielkich artykułach Noego” stanowiących „cement łoży”¹⁴.

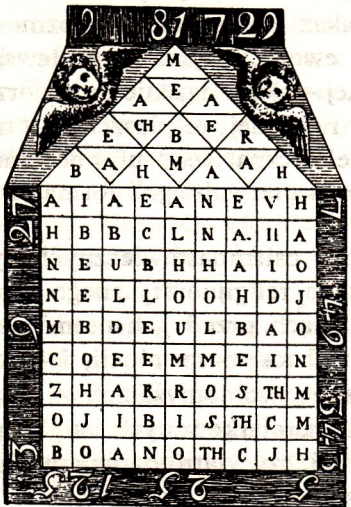
Pastor Anderson wzmiankuje trzy artykuły pradawnej „religii Noego”; z treści „Konstytucji” 1738 r. nie wynika wszakże, jakie jest ich brzmienie. Tymczasem w dobie Wielkiej Łoży znano ich w Anglii aż siedem. Niemiecki masonolog Eugen Lennhoff, za którym referuję tę sprawę, podaje że zgodnie z utartym poglądem, pierwszych sześć artykułów Bóg objawić miał już Adamowi¹⁵. W świetle tego objawienia nie wolno było:

„1) hołdować bałwochwalstwu oraz czcić posągi i wizerunki; 2) bluźnić przeciwko Bogu; 3) rozlewać cudzej krwi i samemu wystawić się na śmiertelny cios; 4) uprawiać kazirodztwa i sodomii; 5) kraść i rabować”; na koniec zaś (6) należało: „żyć w sposób prawy i sprawiedliwy”. Siódmy artykuł otrzymał od Boga Noe: „nie spożywać ani żywych, ani też własną krwią zaduszonych zwierząt”¹⁶.

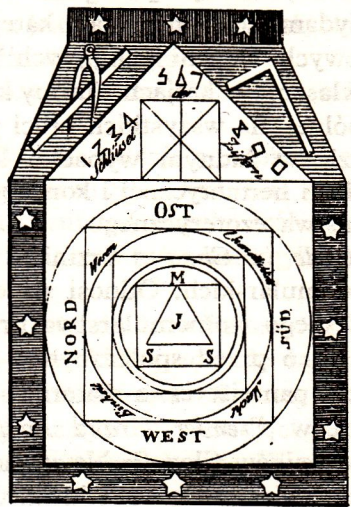
Siedmioma artykułami wiary Adama i Noego rządzi ten sam duch, co i „Konstytucjami” – religijnego synkretyzmu. „Religia, co do której zgadzają się wszyscy ludzie” miała więc w praktyce nie deistyczny, nie tyle nawet „pierwotny” czy „naturalny” charakter, co synkretyczny. W siedmiu zasadach odnajdujemy religijne i etyczne zasady o różnej historycznej proveniencji: biblijnej (a więc judeo-chrześcijańskiej), talmudycznej oraz współczesnej, związanej z protestancką etyką. Brak tu, na przykład, tak charakterystycznego dla Biblii zakazu cudzołóstwa, mamy zaś w zamian podniesiony do naczelnej rangi przez protestantyzm problem czci oddawanej wizerunkom Boga i świętych. Zasada „nie zabijaj!” rozszerzona została o racjonalną maksymę „i sam nie daj się zabić!”. 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 wspólny jest wielkim systemom religijnym. Bardziej tajemniczo brzmi natomiast siódmy, ostatni artykuł, objawiony Noemu. Czy chodzi tu o zdroworozsądkowy, „naturalny” zakaz spożywania mięsa zwierząt chorych, czy również o talmudycznej proveniencji zakaz przyjmowania „nieczystego” jedła, a więc spożywania zwierząt zabitych w sposób niezgodny z rytuałem? Czy jest to raczej – w odniesieniu do zwierząt żywych – dezaprobata dla praktyk magicznych? Kwestię tę pozostawić musimy otwartą.

Größe Schalle des heiligen Gewölbes.
Cubischer Stein.

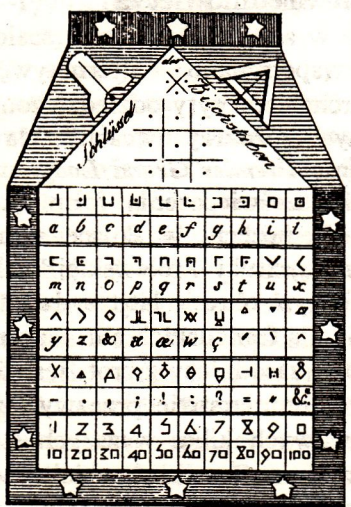
1. Ansicht.



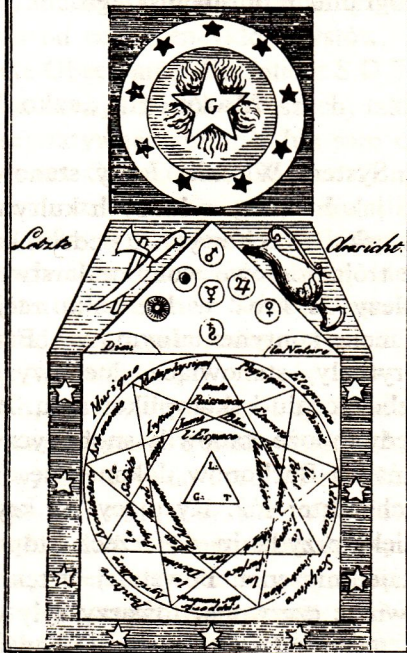
Cubischer Stein?
Rechte Seite.



Cubischer Stein.
Linke Seite.



Cubischer Stein
oben.



Symbolika XIV Stopnia Rytu Szkockiego Dawnego Uznanego. Miedzioryt z: Maurerisches Handbuch, Leipzig [ok. 1821].

Proponując synkretyczną, etyczną „religię Noego” twórcy Wielkiej Łoży dążyli do zawieszenia teologicznych sporów pomiędzy głównymi odłamami chrześcijaństwa, zapewne też do wyciszenia konfliktu między chrześcijanami i Żydami¹⁷. Płynął stąd kategoryczny zakaz poruszania w rozmowach lożowych kwestii religijnych¹⁸. Jeśli zaś ewolucja „sztuki królewskiej” – zwłaszcza w krajach Europy kontynentalnej – ukaże dążenie do stworzenia wspólnej dla wszystkich braci płaszczyzny religijnej, to płaszczyzną tą nie będzie w żadnym wypadku koncepcja deistyczna, lecz ufundowana na tradycji hermetycznej i koncepcji „objawienia pierwotnego” forma chrześcijaństwa ezoterycznego.

Ordo in Chao – brzmiała dewiza wielu osiemnastowiecznych rytów wolnomularskich. Odnosi się ona również do religijno-etycznego aspektu wczesnego wolnomularstwa brytyjskiego. Strach przed „chaosem” – i to nie tylko przed społecznym i politycznym chaosem rewolucji, lecz także przed panteistyczno-materialistyczną filozofią wolnomyślicieli – związał twórców *Premier Grand Lodge* z obozem umiarkowanych anglikanów, zwolenników filozofii Newtona¹⁹. Z ostatnimi, tzw. latitudarianami, łączył masonów wspólny cel i ideał: utrzymanie społecznego, politycznego i konfesyjnego (kościelnego) *status quo* – poprzez harmonizowanie historii człowieka z boskim porządkiem świata. Koncepcje te realizowane były w opozycji do programu Johna Tolanda, Anthony Collinsa i Roberta Clayтона, którzy na gruncie religijnego i politycznego radykalizmu budowali fundamenty programu republikańskiego.

Masoneria „szkocka” i kult Średniowiecza

System Wielkiej Łoży stanowił – jak wspomniano – alternatywę dla łóż jakobickich, w których kultywowano archaiczne ryty odziedziczone po związkach cechowych i siedemnastowiecznych różokrzyżowcach²⁰. Na tym tle trójstopniowe wolnomularstwo w wydaniu *Premier Grand Lodge* uznać należy za krok w kierunku racjonalizacji i zeświecczenia formuły. Na gruncie kontynentalnym, we Francji, w Niemczech, w Polsce symbole i rytuały, stanowiące duchowy fundament „sztuki królewskiej” uległy wzbogaceniu i skomplikowaniu. Po przejściowym okresie lat trzydziestych, kiedy to loże stanowiły snobistyczną atrakcję dla francuskich elit, na terenie państwa Burbonów dokonał się około 1740 r. zasadniczy zwrot, jeśli idzie o charakter łóż. Rysujący się kryzys w wolnomularstwie przezwyciężono dzięki przydaniu do trzech stopni podstawowych kilku wyższych stopni wtajemniczenia. Powstałej w ten sposób tzw. masonerii szkockiej, zwanej również czerwoną, towarzyszyły dwa zjawiska wielkiej wagi:

1. Narodziny i szybkie upowszechnienie legendy o rycerskiej genezie stowarzyszeń masonskich. Na plan dalszy zesłała odziedziczona po

Anglikach „legenda założycielska” związku, łącząca jego powstanie ze średniowiecznymi bractwami muratorów i architektów. W ślad za kawalerem Andrew Ramsay’em (1686–1743), który w swoim głośnym *Discours* z 1737 r. przypisał początki masonerii jerozolimskim joannitom, zrodziły się liczne wersje wiążące genezę ruchu z rycerskim zakonem templariuszy²¹.

2. Zwrot ku tradycji ezoterycznej, najczęściej w chrześcijańskim, rzadziej alchemiczno-kabalistycznym wydaniu²².

Oba nurty, rozwijające się przez pewien czas oddzielnie (około 1750 – około 1770) połączyły się w ostatnim ćwierćwieczu XVIII stulecia w jeden eklektyczny kierunek, który zdominował kontynentalną „sztukę królewską”, ale też uległ dekadencji i organizacyjnej dezintegracji tuż przed wybuchem rewolucji francuskiej.

Jakkolwiek masoneria „szkocka” zapożyczyła od Andrew Ramsay’a fikcję o pochodzeniu stowarzyszenia od zakonu rycerskiego, to cele i zasady nowych związków były rozbieżne z intencją autora *Discours*. Ramsay kreślił wizję ponadnarodowego związku uczonych i artystów, pracującego nad kodeksem całej wiedzy ludzkiej – „biblioteką uniwersalną”²³. Wizję taką zaczerpnął niewątpliwie z powstałego jeszcze z początkiem XVII w. programu niemieckich, później zaś angielskich różokrzyżowców, programu częściowo zrealizowanego w 1662 r. dzięki powołaniu w Londynie akademii nauk, *The Royal Society*²⁴. Przetworzenie łóż – zgodnie z zamysłem Ramsay’a – w europejską akademię nauk okazało się zamiarem nierealnym. Ideę encyklopedii podjęli w połowie stulecia Francuzi, tymczasem główny nurt wolnomularstwa wiódł ku celom odległym od celów encyklopedystów.

Statuty i rytuały Ścisłej Obserwy (Stricte Observance Templière S.O.T., 1751–1779), obediencji wpływowej w Niemczech, Francji, Włoszech, także w Polsce, wprowadzają nas w świat konserwatywnej utopii²⁵. Już sam cel S.O.T. – wytyczony przez jej twórcę, barona Carla Gotthelfa von Hund und Altengrotkau (1722–1776) – jest wielce znamienny: restytucja zlikwidowanego za panowania Filipa Pięknego (1285–1314) zakonu templariuszy. „Rycerze świątyni” ucieleśniają w oczach von Hunda feudalny ideał – rycerskości i poświęcenia za wiarę. Bohaterowie legendy Ścisłej Obserwy prezentowani są jako członkowie ponadnarodowej, uniwersalnej wspólnoty, niezależnej tak od Papiestwa, jak i władzy świeckiej.

Konserwatywny stał się nie tylko duch, ale i litera stopni rycerskich. Po raz pierwszy w dziejach wolnomularstwa złamana została zasada doskonałości i zasługi jako jedynych kryteriów przyjęcia do bractwa i awansu w jego hierarchii. W statutach S.O.T. (i podobnych jej systemów) pojawił się przepis zastrzegający wyłączność szlachty rodowej przy obejmowaniu godności w zakonie. Rytuały eksponowały elementy kultury rycerskiej. Wprowadziły barwne, bogate stroje – reminiscencje kostiumów wieków średnich – oraz pseudorycerski ceremoniał. Wykreowanym z protoromanicznej wyobraźni rycerzom-zakonnikom przydano fantastyczną tytulaturę,

w rodzaju „kawalera Wschodu”, „kawalera szkockiego”, „księcia Wschodu i Zachodu”, także herby i zakonne imiona. W latach siedemdziesiątych, za sprawą ekspastora Johanna Augusta Starcka (1741–1816) pojawiła się „kapłańska” gałąź templariuszy. Niewinna dotąd zabawa w średniowiecznych rycerzy nabrała religijnych podtekstów, które ćwierć wieku później stały się podstawą poważnych oskarżeń ze strony Kościoła: masoni mieli naigrywać się z katolickiego kultu²⁶. Tymczasem „kanonicy świątyni” Starcka, przebrani w równie bajkowe stroje jak „świecka” gałąź zakonu, z najgłębszą powagą ruszyli na poszukiwanie tajemnic zakonu templariuszy. Ślubowali czystość, oddawali się postom i ascezie²⁷.

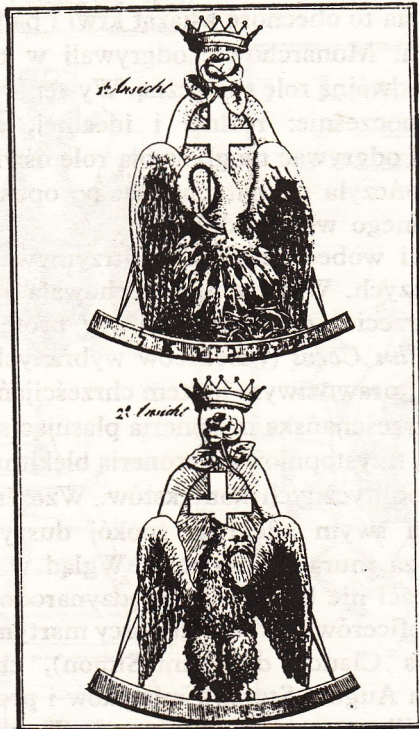
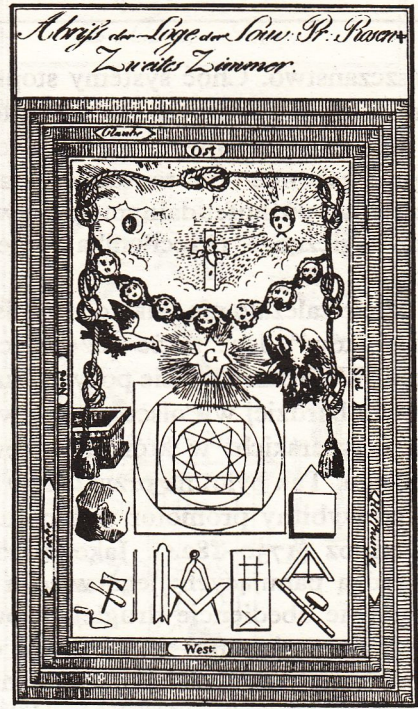
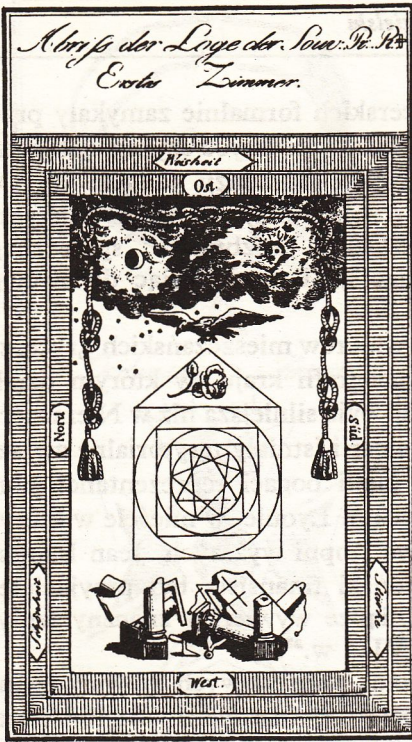
Dzięki ponawianym w lożach inscenizacjom legendy o św. Grału, francuska, niemiecka czy włoska szlachta przyglądać się mogła swojej pełnej chwały przeszłości. Kończył się właśnie „złoty wiek” tej klasy; symptomy dekadencji stawały się coraz wyraźniejsze. Rycerska legenda nie tylko więc wypełniała zapotrzebowanie na egzotyzm i atrakcyjną rozrywkę. Dostarczała ideologicznej legitymacji klasie, której słabnąca pozycja polityczna przestała dorównywać wysokiemu nadal prestiżowi społecznemu. Kult chrześcijańskiej rycerskości mógł wypełnić choćby w części przepaść między ideą a rzeczywistością.

Ideologia Ścisłej Obserwy i pokrewnych jej rytów (np. templariuszy Johanna Wilhelma Kellner von Zinnendorfa, 1753–1782) ma również aspekt polityczny. Podkreślenie zbrodniczej roli, którą odegrała monarchia francuska przy likwidacji zakonu templariuszy, pretensja do odbudowy ponadpaństwowej, przy tym niezależnej od władzy świeckiej struktury, tworzą zręby antyabsolutystycznego programu. S.O.T. przepojona jest duchem feudalnej wolności, rozumianej jako niezależność od władzy politycznej. Urzędniczej hierarchii absolutnego państwa przeciwstawia własną, opartą o szlachectwo krwi i ducha.

Pozorów wiarygodności nadawała temu programowi pieczęć tajemnicy. Głęboka konspiracja, w jakiej toczyły się prace nad odbudową zakonu, pokaźne sumy zbierane na ten cel sugerować mogły, że nowi templariusze realnie zagrażają świeckim potęgom, z monarchią Burbonów na czele. Mistyfikacja historyczna i polityczna, bazująca na snobizmie, ignorancji i tęsknotach szlachty świeciła pełny triumf.

Wraz z błędnymi rycerzami Hunda i Zinnendorfa znaleźliśmy się na antypodach Oświecenia encyklopedystów i „republiki literackiej” Woltera. Oświeceni potępiali w kolejnych wystąpieniach „ciemnotę i przesady”, religijność Średniowiecza, przywileje stanowe. Antyklerykalizm szedł w parze z uznaniem krucjat za *un crime historique de l'Eglise*, wreszcie z apologią współczesnych despotów na tronie.

Swój sukces masoneria „szkocka” zawdzięczała nie tylko frustracjom szlachty deklasującej się, marzącej o odzyskaniu władzy. Elitarny, pseudo-rycerski charakter nowych związków przyciągał do nich spragnione awansu



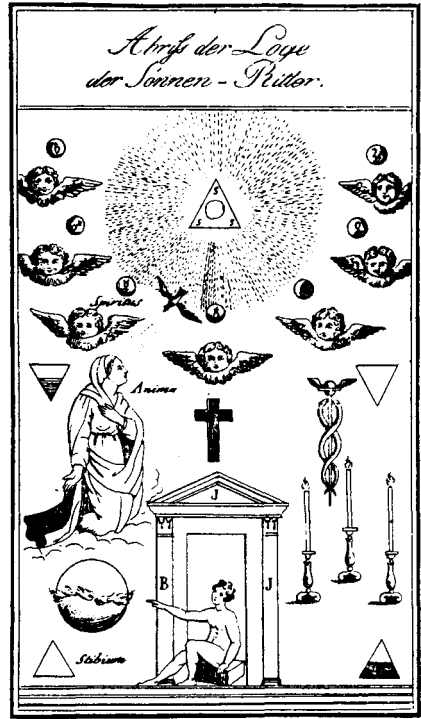
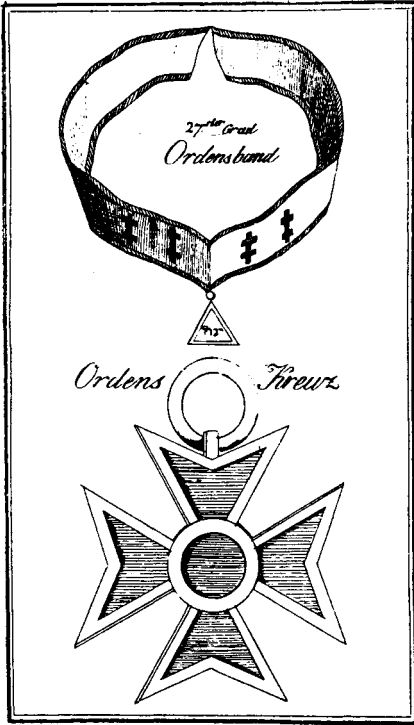
Symbolika XVIII Stopnia (Kawaler Różanego Krzyża) Rytu Szkockiego Dawnego Uznanego.
Miedzioryt z: Maurerisches Handbuch, Leipzig [ok. 1821].

mieszczaństwo. Choć systemy stopni rycerskich formalnie zamykały przed nimi drogę do wyższych godności, to przecież w praktyce czyniły ustępstwa od tej reguły. Najwybitniejsi przedstawiciele burżuazji osiągnęli wysokie stopnie zakonne – na tej samej zasadzie, dzięki której piastowali najwyższe urzędy w późnofeudalnym państwie. Szlachta „rozbrajała” społeczne i ideologiczne przeciwnika, przekupując go i przeciągając do swojego obozu.

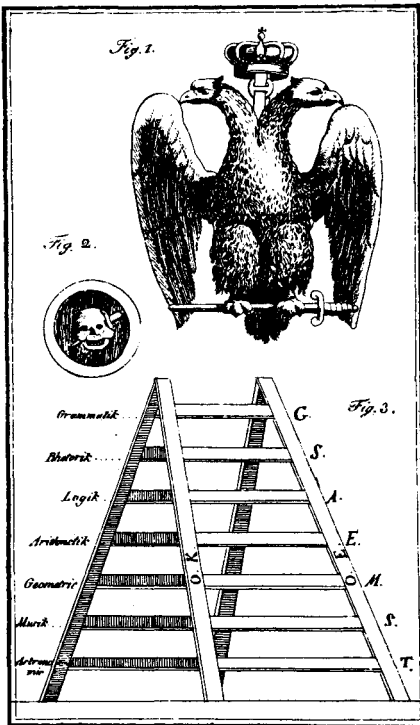
Wiele zależało nie tylko od osobistych walorów mieszczańskich „rycerzyzakonników”, lecz także od społecznej geografii kraju, w którym działał zakon. We Francji (gdzie pozycja burżuazji była silniejsza niż w Niemczech, czy tym bardziej w Polsce), także w Szwajcarii istniały terytorialne związki stopni rycerskich, w których przewagę mieli bogaci reprezentanci stanu trzeciego. Tak było, na przykład, w kupieckim Lyonie, w mieście w którym działał wybitny promotor wolnomularstwa stopni wyższych, Jean Baptiste Willermoz (1730–1824). Jako mason, lyoński finansista był przyjacielem i doradcą panujących; jego wiedza i pieniądze wywierały znaczny wpływ na główne obediencje drugiej połowy XVIII w.²⁸.

Owiane tajemnicą i niezależne od władz państwowych stowarzyszenia stopni wyższych (całkowicie też niezależne od masonerii świętojańskiej) mieściły się przecież w marginesie wolności, którą gwarantowały absolutne monarchie. Potwierdzała to obecność książąt krwi i panujących (szczególnie niemieckich) w lożach. Monarchowie odgrywali w nich – podobnie jak wielu innych braci – podwójną rolę społeczną. Występowali bowiem w dwóch różnych sferach równocześnie: realnej i idealnej, coraz częściej także – irrealnej. W idealnej odgrywać mogli swoją rolę oświeconych, „filozofów na tronie”. Rola ta kończyła się natychmiast po opuszczeniu loży; filozof przemieniał się w żadnego władzy despotę²⁹.

Iluzję niezależności wobec państwa podtrzymywał zakonny charakter związków stopni wyższych. Wiele z nich cechowała autentycznie religijna atmosfera – daleka przecież od katolickiej czy protestanckiej ortodoksji. W takich rytach jak *Elus Coëns* („mędrców wybranych”) wolnomularstwo utożsamione zostało z „prawdziwym kultem chrześcijańskim” – ezoteryczną religią wybranych. Chrześcijańska masoneria plasując się ponad kościołami, również ponad zwykłą, trzystopniową masonerią błękitną, siłą faktu odrywała się od społecznych i politycznych kontekstów. Wzorem zakonów kontemplacyjnych obiecywała swym adeptom spokój duszy – pod warunkiem zerwania ze światem za murami klasztoru. Wgląd w skład łóż tego typu pokazuje, że wśród braci nie brakowało międzynarodowych awanturników i byłych zawodowych oficerów (jak współtwórcy martylizmu, Don Martinés de Pasqually i Louis Claude de Saint-Simon), zbuntowanych księży i pastorów (jak Johann August Starck), mistyków i proroków (jak Tadeusz Grabianka, przywódca illuminatów z Awinionu)³⁰. Wszyscy ci ludzie, których temperament, poglądy i koleje losu zepchnęły na margines podzielonego



Symbolika XXVII i XXVIII Stopnia Rytu Szkockiego Dawnego Uznanego. Miedzioryt z: Maurerisches Handbuch, Leipzig [ok. 1821].



Symbolika XXX i XXXII Stopnia Rytu Szkockiego Dawnego Uznanego. Miedzioryt z: Maurerisches Handbuch, Leipzig [ok. 1821].

stanowo i religijnie, zhierarchizowanego społeczeństwa, szukali bezpiecznego miejsca i możliwości samorealizacji w zamkniętych, ezoterycznych bractwach. Rewolucja schyłku XVIII w., która prawnie i faktycznie rozładowała szereg napięć i problemów społecznych, charakterystycznych dla „starego porządku”, położyła też kres rycerskich i ezoterycznych związków masonskich³¹. W tej ostatniej okoliczności, a nie w oskarżeniach i prześladowaniach ze strony Kościoła katolickiego, dopatrywałbym się głównej przyczyny zmięczeniu masonerii „szkockiej”, przynajmniej w tym kształcie, jaki zyskała w epoce Oświecenia³². Wraz z konkretną formacją historyczną z areny dziejowej zesła stworzona przez tę formację instytucja.

Reakcja na masonierię rycerską i ezoteryczną: wolnomularstwo etyczne i polityczne

Dominacja arystokratycznych rytów rycerskich, podjęcie trudnej dla przeciętnego adepta problematyki ezoterycznego chrześcijaństwa, wszystko to zrodziło sprzeciw pragmatycznych braci z kręgów mieszczaństwa. U schyłku XVIII w. zarysowuje się nowa tendencja, zwłaszcza w protestanckiej części Niemiec: „sztuce królewskiej” przydany został czysto etyczny charakter. Wolnomularstwo interpretowane jest jako świecka wersja protestanckiej etyki³³. Równość i braterstwo, tolerancja i wiedza z całą powagą traktowane są jako dyrektywy, dyrektywy wszakże czysto etyczne, pozbawione konkretnej społecznej, politycznej czy religijnej treści. Zwrot ku enigmatycznemu humanitaryzmowi nie ograniczał jednak /socjo/psycho-terapeutycznej funkcji masonerii. Przeciwnie, wolnomularstwo nie aspirujące do „wyższej” wiedzy religijnej, uwolnione od serwitutów na rzecz klasy feudalnej, lepiej spełniać mogło swój integracyjny cel.

Podobną funkcję łagodzenia rodzących się napięć i konfliktów w sferze społecznej i politycznej spełniała rozkwitająca masoneria polska. W latach osiemdziesiątych, po utworzeniu w Warszawie loży narodowej, wolnomularstwo gromadziło przedstawicieli wszystkich wiodących – i często zantagonizowanych – grup społecznych: arystokracji, średniej szlachty, tworzącej się inteligencji, bogatego mieszczaństwa i *last but not least* cudzoziemców (Francuzów, Niemców, Anglików, na ogół wywodzących się ze stanu trzeciego). Urząd wielkiego mistrza piastował lider antykrólewskiej i antyrosyjskiej opozycji, Ignacy Potocki (1750–1809). W warunkach liberalnego państwa szlacheckiego, enigmatyczne gdzie indziej zasady równości i braterstwa łatwiej nabierały społecznej treści. Szybkie upolitycznienie polskiego wolnomularstwa, a więc sprzeniewierzenie się pierwotnej zasadzie, która nakazywała lożom nie zajmować stanowiska w materiach polityki, pociągnęło dezintegrację związku w dobie Sejmu Czteroletniego. Trzej główni autorzy Konstytucji 3 Maja: król Stanisław August, ksiądz

Scipione Piattoli oraz Ignacy Potocki byli wolnomularzami. Każdy z nich wywodził się wszakże z innej tradycji masońskiej z jednej i politycznej z drugiej strony; jeśli osiągnęli ostatecznie kompromis w sprawach ustroju Rzeczypospolitej – to nie dzięki „sztuce królewskiej”. Ta ostatnia zaś płaciła za uwolnienie się od dotychczasowych ograniczeń i sprzeniewierzenie się pierwotnym zasadom.

Nie inaczej potoczyły się losy masonerii francuskiej w dobie rewolucji. Wolnomularze znaleźli się we wszystkich obozach politycznych, choć najwięcej było ich wśród szlacheckich emigrantów i przeciwników nowego ustroju. We Francji loże nie były dotąd platformą polityczną (wbrew późniejszym zarzutom ze strony Kościoła katolickiego; bezpodstawne oskarżenia stały się podstawą „heroicznej” legendy masońskiej, przypisującej wolnomularzom dzieło rewolucji)³⁴. Również tutaj polityka zniszczyła masonerię; reaktywowana przez Napoleona i podporządkowana ściśle cesarzowi i jego zausznikom, stała się – mimo wzrostu liczebnego – już tylko cieniem, jeśli nie karykaturą siebie samej. Podobne skutki przyniosło „upaństwowienie” wolnomularstwa w Austrii, w okresie osobistych rządów Józefa II (1780–1790). Objęcie łóż policyjnym nadzorem, ograniczenie ich liczebności do jednej w każdej prowincji, stało się preludium do całkowitej likwidacji za następców cesarza-reformatora³⁵. W warunkach policyjnej monarchii Habsburgów zakaz działalności lożowej był już tylko formalnością; „sztuka królewska” pozbawiona właściwej sobie formy i treści przestała być atrakcyjną formułą aktywności społecznej.

Fakt upadku związków wolnomularskich w krajach objętych rewolucją (również tą „odgórną”, jak w Austrii), ułatwia nam odczytanie ich społecznych funkcji: mediacyjnej oraz integracyjnej, a także, w sferze psychiki jednostki, terapeutycznej. Obiektywna rola ruchu wolnomularskiego w większym stopniu polegała na konserwowaniu społecznego status quo, niż jego naruszaniu. Była więc masoneria faktycznym sojusznikiem „starego porządku”. Paradoks historii zasadał się na tym, iż oskarżono ją właśnie o zburzenie tego porządku. Wina, którą tak historia jak i sami wolnomularze pocztyli z czasem za zasługę, ciąży na „sztuce królewskiej” do dnia dzisiejszego³⁶.

Przypisy

¹ Spośród wielu pozycji wymieniamy tylko niektóre, po szczegółowsze informacje odsyłając Czytelnika do dostępnej w Polsce pracy Matthew Smitha Adnersona, *Historians and the Eighteenth-Century Europe*, 1715–1789, Oxford 1979, s. 106–118; J. Bartier, *Laïcité et Franc-Maçonnerie*, Bruxelles 1958; P. Chevallier, *Histoire de la Franc-Maçonnerie française*, t. I: *La Maçonnerie, École de l'Égalité, 1725–1799*, Paris 1974; K. Epstein, *The Genesis of German Conservatism*, New Jersey 1966, s. 84–111; P. Hazard, *Mysł europejska w XVIII wieku Monteskiusza do Lessinga*. Przetłóżył H. Suwała. Wstępem poprzedził S. Pietraszko, Warszawa 1972, s. 242–45. Stanowisko powyższe przyjął konsekwentnie Ludwik Hass,

w licznych monografiach i artykułach poświęconych wolnomularstwu polskiemu i środkowo-wschodnioeuropejskiemu; por. np.: tenże, *Z dziejów wolnomularstwa w Toruniu*, w: *Pamiętki masonskie w zbiorach Muzeum Okręgowego w Toruniu*, Toruń 1970, s. 5–28; tenże, *Sekta farnazonii warszawskiej. Pierwsze stulecie wolnomularstwa w Warszawie (1721–1821)*, Warszawa 1980; tenże, *Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej w XVIII i XIX wieku*, Wrocław 1982. Szczegółowszą analizę poglądów prof. Hassa na filozoficzne i społeczne oblicze oświeceniowego wolnomularstwa zajmujemy się w nr 2 „Ars Regia”.

² Szerzej na ten temat autor wypowiedział się w artykule: „Sztuka królewska” a chrześcijaństwo (*Exoteryzm wolnomularski w XVII i XVIII w.*), „Kwartalnik Historyczny”, r. 92: 1984, s. 727–746, a zwłaszcza w pracy: „Ordo ex Chao”. *Wolnomularstwo i światopoglądowe kryzysy XVII i XVIII w.*, t. I: „Oświecenie Różokrzyżowców” i początki masonerii spekulatywnej 1614–1740, Warszawa 1992.

³ Por. G. Bord, *La Franc-Maçonnerie en France des origines à 1815*, Paris 1908, s. 342–355; L. Hammermayer, *Der Wilhelmsbader Freimaurer-Konvent von 1782*, Heidelberg 1980.

⁴ Brak w polskiej literaturze masonologicznej pracy, która prezentowałaby dzień dzisiejszy światowego wolnomularstwa. Aktualne dane na temat składu i liczebności łóż, zasad ideowych i sposobów ich realizacji prezentują biuletyny i czasopisma, publikowane przez większość wolnomularskich obediencji. Niektóre z nich, szczególnie wielkich łóż niemieckich, dostępne są w Bibliotece Uniwersyteckiej w Poznaniu, w czytelni Samodzielnej Sekcji Zbiorów Masonskich.

⁵ Funkcja ta wiąże się niewątpliwie z symbolicznym charakterem „Sztuki królewskiej”, o którym to szeroko traktuje zamieszczony w niniejszym numerze artykuł Karola Seriniego.

⁶ Por. J. Anderson., *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 Lodge. By ...*, London 1723 (cyt. dalej: *Constitutions*, 1723); tenże, *The New Book of Constitutions of the Antient and Honourable Fraternity of Free and Accepted Masons [...]*, London 1738 (cyt. dalej: *Constitutions*, 1738). Istnieje wiele reprintów, edycji krytycznych i przekładów obu wydań andersonowskich Konstytucji; w zbiorach Samodzielnej Sekcji Zbiorów Masonskich w Ciężeniu znajdują się, niemiernie rzadkie, egzemplarze oryginalne.

⁷ P. Hazard, *Kryzys Świadomości europejskiej 1680–1715*. Przekład J. Lalewicz, A. Siemek, Warszawa 1974.

⁸ A.O. Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*, New York 1960.

⁹ Poglądy takie prezentują m.in.: John Bartier, Pierre Chevallier, Winfried Dotzauer, Klaus Epstein, Bernard Faÿ, Paul Hazard, Bernard E. Jones, Helmut Reinalter (por. przypis 1); w Polsce głównie Leon Chajn, Maria Ossowska i Józef Ujejski, por.: L. Chajn, *Wolnomularstwo w II Rzeczypospolitej*, Warszawa 1975, s. 34 nn; M. Ossowska, *Mysł moralna Oświecenia angielskiego*, Warszawa 1966, s. 121; J. Ujejski, *Król Nowego Izraela. Karta z dziejów mistyki wieku oświeconego*, Warszawa 1924, s. 18.

¹⁰ *Constitutions*, 1723, tłum. moje, T.C.

¹¹ Na temat osiemnastowiecznego rozumienia terminu „natura” por. zwł. A.O. Lovejoy, „Nature” as aesthetic Norm, w: tenże, *History of Ideas*, op. cit., s. 69–77.

¹² L. Dermott, *Ahiman Rezon: or a Help to all that are, or would be Free and Accepted Masons*, cyt. B. Faÿ, *La Franc-Maçonnerie et la révolution intellectuelle du XVIII^e siècle*, Paris 1935, s. 275 n. Trzecie wydanie *Ahiman Rezon* z 1778 r. w zbiorach ciężęńskich.

¹³ A.O. Lovejoy, „Nature”, op. cit., s. 69–72.

¹⁴ *Constitutions*, 1738, s. 144.

¹⁵ E. Lennhof, O. Posner, *Internationales Freimaurerlexikon*, Wien 1932, reprint Graz 1965, szp. 1122.

¹⁶ Ibid.

17. Szerzej na temat koncyliacyjnej roli wczesnej masonerii brytyjskiej por. M.C. Jacob, *The Newtonians and the English Revolution 1689-1720*, Hassocks 1976, s. 223 nn.

¹⁸ *Constitutions*, 1723, s. 94.

¹⁹ M.C. Jacob, *Newtonians and the English Revolution*, op. cit., s. 22-71, 162-200.

²⁰ Na temat siedemnastowiecznych rytuałów lożowych i ich genezy obszernie D. Stevenson, *The Origins of Freemasonry. Scotlands' Century, 1590-1710*, Cambridge 1988.

²¹ G.D. Henderson, *Chevallier Ramsay*, London 1962, s. XI n.; W. Degener, *Andreas Michael Ramsays Reden über Freimaurerei*, Leipzig 1927, s. 29 nn; E. Lennhoff, O. Posner, *Freimaurerlexikon*, op. cit., szp. 497 n, 1277 n.

²² T. Cegielski, „Sztuka królewska” a chrześcijaństwo, op. cit., s. 735 nn.

²³ Tekst *Discours* m.in. w: W. Degener, *Ramsays Reden*, op. cit., s. 29 nn.

²⁴ Na temat roli różokrzyżowców w upowszechnieniu idei encyklopedii i międzynarodowej akademii nauk por. zvl. F.A. Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, London 1972.

²⁵ K.R.H. Frick, *Die Erleuchteten. Gnostisch-theosophische und alchemistisch-rosenkreuzerische Geheimgesellschaften bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, Graz 1973, s. 214-34.

²⁶ Historia, reguła i ryt S.O.T. w odpisie z archiwum kapituły związku w Sztokolmie, Biblioteka Narodowa w Warszawie, Biblioteka Ordynacji Zamoyskich, rkps. nr 913. Na temat działalności J.A. Starcka por. J. Blum, *J.A. Starck et la querelle du crypto-catholicisme*, Paris 1912; L. Guinet, *Zacharias Werner et l'ésotérisme maçonnique*, La Haye 1962, s. 40-3; K.R.H. Frick, *Erleuchteten*, op. cit., s. 246-85. Oskarżenie o parodiowanie kultu katolickiego wysunął zwłaszcza eksmason, ks. Augustin Barruel; por.: tenże, *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme*, vol. 1-4, Hamburg 1803; tenże, *Święte tajemnice Massonerii sprofanowane*, Lwów 1805 (jest to swobodny przekład polski „Mémoires”).

²⁷ Opisy ceremonii m.in. w: Ch.C.F.W. Nettelbladt, *Geschichte der freimaurerischen Systeme in England, Frankreich und Deutschland*, Berlin 1879, Neudruck 1973, s. 318-324; J. Blum, *Starck*, op. cit., s. 67-73.

²⁸ A. Joly, *Un mystique lyonnais et les secrets de la Franc-Maçonnerie, 1730-1824*, Maçon 1938; odnośnie do wpływu Willermoza na patrona niemieckich wolnomularzy, landgraфа heskiego Karola (1744-1836) por. także: L. Hammermayer, *Wilhelmsbader Freimaurer-Konvent*, op. cit.

²⁹ H. Möller, *Die Gold- und Rosenkreuzer*, w: *Geheime Gesellschaften*, hrsg. von P.Ch. Ludz, Heidelberg 1979, s. 153-201, tu: s. 172.

³⁰ Na temat martynistów i rytu Elus Coëns por.: A. Joly, *Mystique*, op. cit., s. 20-5, 36-9, 92-7, 118 n., 129, 135 n., 162 (literatura przedmiotu *ibid.*, s. 20). Odnośnie do działalności polskiego masona stopni wyższych i mistyka Grabianki, por. J. Ujejski, *Król Nowego Izraela*, op. cit.

³¹ Por. L. Hass, *Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej*, op. cit., s. 191-221 (rozdział V: „Miażdżeni rewolucją”); autor uwypukla problem dezintegracji wolnomularstwa jako całości. Inaczej prezentuje interesującą nas kwestię Daniel Ligo u w zamieszczonym w nin. numerze artykule *Wolnomularstwo francuskie i władza*.

³² Na temat represji obszernie L. Hass, *Wolnomularstwo*, op. cit., s. 195-207.

³³ Por. H. Brauweiler, *Deutsche und romanische Freimaurerei*, Köln 1916, s. 51-3; G. Schenkel, *Die Freimaurerei im Lichte der Religions- und Kirchengeschichte*, Gotha 1926, s. 6-24; A. Wolfstieg, *Werden und Wesen der Freimaurerei*, Abt. I, Bd. 1, wyd. 2, Berlin 1923, s. 146, 265.

³⁴ A. Mellor, *Histoire de l'antimacaronisme français*. Nouv. éd., Paris 1978, s. 208-19; podobnie L. Hass, *Wolnomularstwo*, op. cit., s. 191 nn, chociaż przychyła się ku pogładowi, że wolnomularze częściej walczyli po rewolucyjnej stronie barykady.

³⁵ Na temat masonerii francuskiej doby I Cesarstwa obszernie D. Ligo u, *Wolnomularstwo francuskie i władza* (w nin. numerze); represje w Austrii omawia L. Hass, op. cit., s. 196, 198-203, *ibid.* literatura przedmiotu.

³⁶ Na temat „czarnej” i „białej” („heroicznej”) legendy wolnomularstwa por. L. Hass, *ibid.*, s. 9-12.

Prezentujemy poniżej tekst wybitnego masonologa francuskiego, profesora Uniwersytetu w Dijon, Daniela Ligou. Tekst ten, udostępniony nam przez Autora, jest referatem wygłoszonym w Paryżu w roku ubiegłym. Redakcja „Ars Regia” wprowadziła doń śródtytuły; przekładu z języka francuskiego dokonała Maria Cegielska

Daniel Ligou (Dijon)

WOLNOMULARSTWO FRANCUSKIE I WŁADZA

I. Elitarny charakter związku

Wolnomularstwo, które skupia wokół kolumn tej samej świątyni ludzi należących do różnych klas czy warstw społecznych, eliminuje z niej w zasadzie szerokie masy. Przepojone silnym poczuciem „elitaryzmu”, pozwalającym odsuwać dyskretnie i zarazem bezwzględnie wszystkich tych, którzy wydają się niepożądanymi, pod względem wewnętrznej administracji stanowi przecież znakomite laboratorium idei konstytucyjnych. Bywa, lub nie, w zgodzie i harmonii z instytucjami świata profanów, wyprzedza je lub pozostaje w tyle, znajduje się pod ich wpływem, albo wpływa na nie w sposób dialektyczny, częstokroć trudny do uchwycenia. Owa interakcja zawsze irytowała. Czyż nie posunięto się aż do zarzutu, że zgromadzenia rewolucyjne lub zgromadzenia III Republiki nie były niczym innym jak świeckimi transkrypcjami zgromadzeń wolnomularskich? Barwny Augustin Cochlin ma jeszcze swych zwolenników, podczas, gdy dwusetlecie Rewolucji francuskiej przywróciło nam „nieocenionego” Barruella, uważanego przez awangardowych myślicieli za *nec plus ultra* historiografii.

Pierwszy punkt analizy stanowią będą stosunki wolnomularstwa z władzą państwową, a przede wszystkim fakt, iż aż do ustawy z 31 lipca 1901 r., wprowadzającej wolność stowarzyszeń, masoneria wiodła egzystencję paralegalną. Za czasów *Ancien Régime'v* nie była ona „ciałem” wyposażonym w przywileje, czy tytuły, stowarzyszeniem kulturalnym, ani też akademią uznaną i protegowaną przez monarchiczne państwo, które z mocą ustawy nie przyznawało poddanym prawa do swobodnego zrzeszania. W czasach II Cesarstwa aż po III Republikę, opierając się na świeckiej dotąd tradycji, wolnomularstwo mogło uniknąć ograniczeń ustanowionych przez kodeks karny dla „stowarzyszeń liczących ponad 20 osób” i w konsekwencji – „wstępnej autoryzacji”. Jednak pod tym względem to wielkie zwycięstwo wolności nad wszystkimi reżimami – z wyjątkiem kilku miesięcy terroru jakobińskiego w 1794 r. i rządu Vichy – zostało już dokładnie zbadane i nie mielibyśmy tu niczego ważnego do dodania.