

Cegielski, Tadeusz

"Oświecenie Różokrzyżowców" : z genezy Oświecenia i wolnomularstwa spekulatywnego : część 2

Ars Regia 3/1 (6), 31-64

1994

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)

OŚWIECENIE RÓŻOKRZYŻOWCÓW

Z genezy Oświecenia i wolnomularstwa spekulatywnego

Część II

Symbolika związku: „róża i krzyż”

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Symbolika związku: „niewidzialny gmach” i jego budowniczy

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

Erudycja jako typ poznania

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

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

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

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



**SYMBOLA AVREAE
MENSÆ DVODECIM
NATIONVM.**

HOC EST,
HERMÆ SEV. MERCVRII FESTA
*ab Herisibus duodenu selectu, artis Chymica vsu, sa-
pientia & auctoritate PARIETIS celebrata, ad Pyrgo-
polyntem seu Adversarium illum tot annis
inhabundum, virgini*

CHEMIE
Iniuriam argumentis tam viciosis, quam conuictis argu-
tis inferentem, confundendum & exarandum, Ac-
tiffices verò optimè de ea meritos suo honori & fame
restituendum,
Vbi & artis continuatio & veritas iniusta 36. rationibus,
& experientia librisque authorum plus quam trecentis
demonstratur,
Opus, vt Chemia, sic omnibus aliis Antiquitatis & re-
rum scitis dignissimarum pœcupidis, vtilissimum,
11. libris explicatum & traditum, figuris cupreo incisus
passim adiectis,

AUTHOR
MICHAEL MAIERO COMITE
*Imperialis Consistorii, Nobili, Exempto, Med.
Doct. P. C. olim Austro Cas.*

FRANCOFVRTI
Typis Antonij Hummij, impensis Luce
Iennis. M. DC. XVII 1/2 2

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

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

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

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

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

we Francji) nie mogły zapewnić rządu dusz. Na plan pierwszy wysunęła się propaganda jako najskuteczniejsze narzędzie polityki i religii. Ostatni aspekt „oświecenia Różokrzyżowców” uszedł uwadze badaczom zagadnienia. Tymczasem wydaje się on ważny z punktu widzenia genezy masonerii spekulatywnej. Powszechność i dostępność głoszonych za pośrednictwem druku programów zapowiadała powszechność zasad nowoczesnego wolnomularstwa. Znajomość ideologii Różokrzyżowców wśród umysłowych elit XVII w. torowała drogę recepcji mniej przecież złożonego i bardziej spójnego wewnętrznie programu angielskiej masonerii nowego typu. Klucz do popularności tej ostatniej tkwił więc w egalitarnych tendencjach umysłowości Wielkiego Wieku.

Stowarzyszenie Słońca w Znaku Barana.

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

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

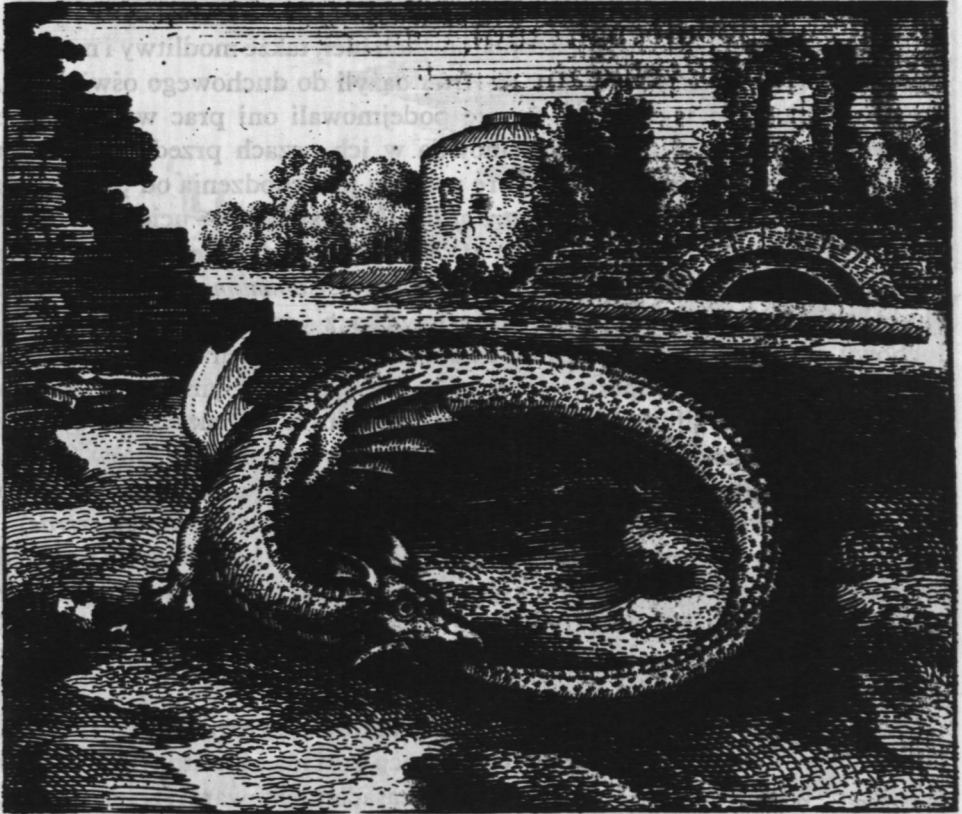
alchemia dostarczyła filozoficznych i religijnych pojęć i instrumentów, umożliwiających indywidualną, metaforyczną interpretację *Biblii*, zwłaszcza *Starego Testamentu*. Anonimowy tekst angielski z pierwszej połowy XVII w., który porównuje zasady „odnowy duchowej” przyjęte w kalwinizmie z ideą transmutacji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

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

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

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

na granie alchemii. Pierwsza stanowiła tekst szczególnie często alegorycznie interpretowany przez hermetystów; podobnie, jeśli idzie o Deuteronomium, czyli Księgę Powtórnego Prawa oraz Księgę Mądrości, Józef, Salomon, także Mojżesz to postaci bliskie renesansowym i siedemnastowiecznym alchemikom. Wszystkie należały w ich oczach do kręgu wieszczyńskich.



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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

Elias Ashmole

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

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

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



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

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

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

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

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

Przełom połowy XVII w. Angielska i szkocka gałąź Różokrzyżowców

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Prehistoria Royal Society

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

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

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

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

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

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

Izaak Newton Różokrzyżowcem

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

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

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

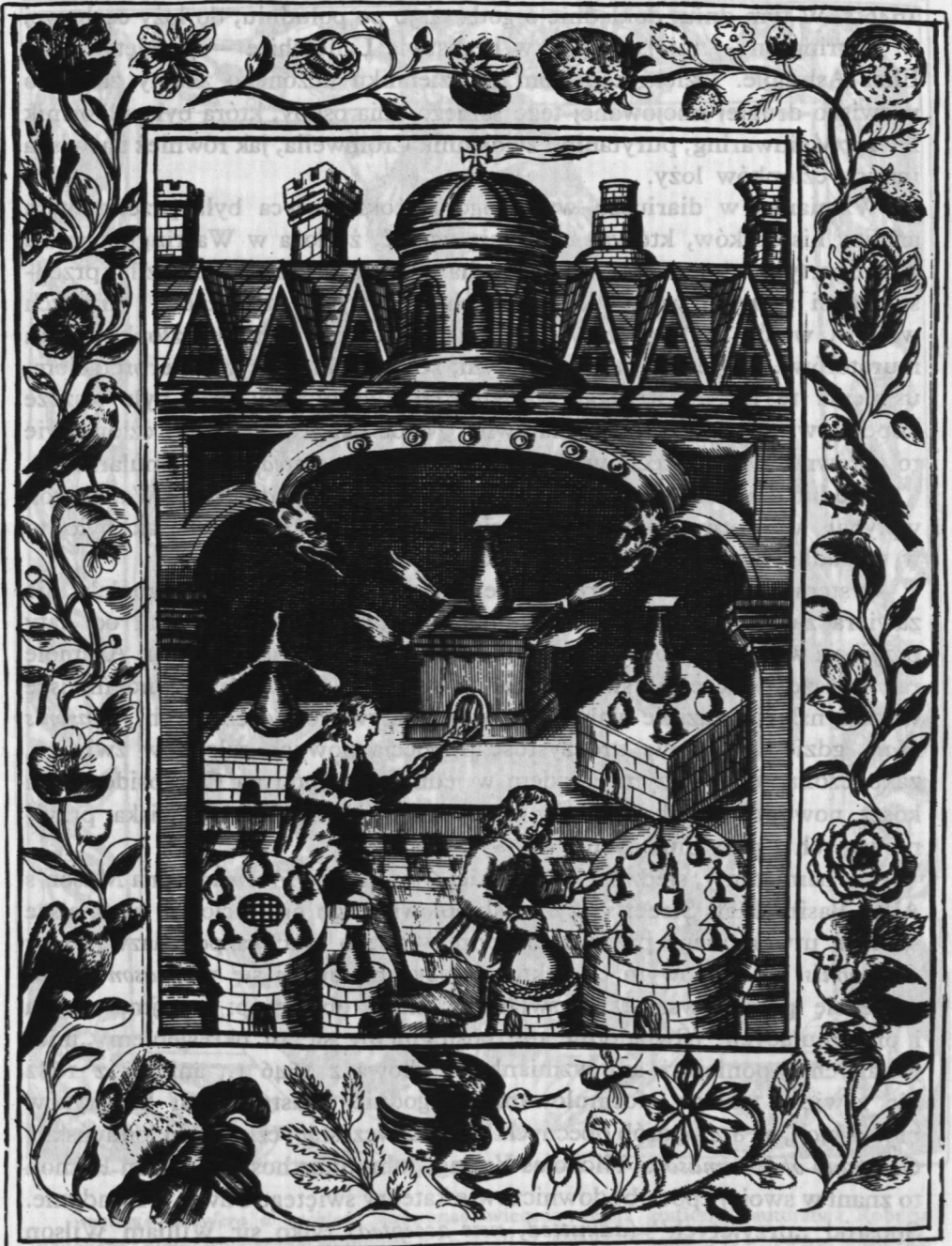
logicznie koniecznym i wyzwala Wszechświat z nadmiernej mechanizacji, jaką przypisywał mu Kartezjusz”. Bóg Newtona nie ograniczał się więc do „pierwszego impulsu”, który wprowadził w ruch zegar Wszechświata, lecz pilnował porządku ciągle i zawsze.

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

Różokrzyżowcy w lożach muratorów

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

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



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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

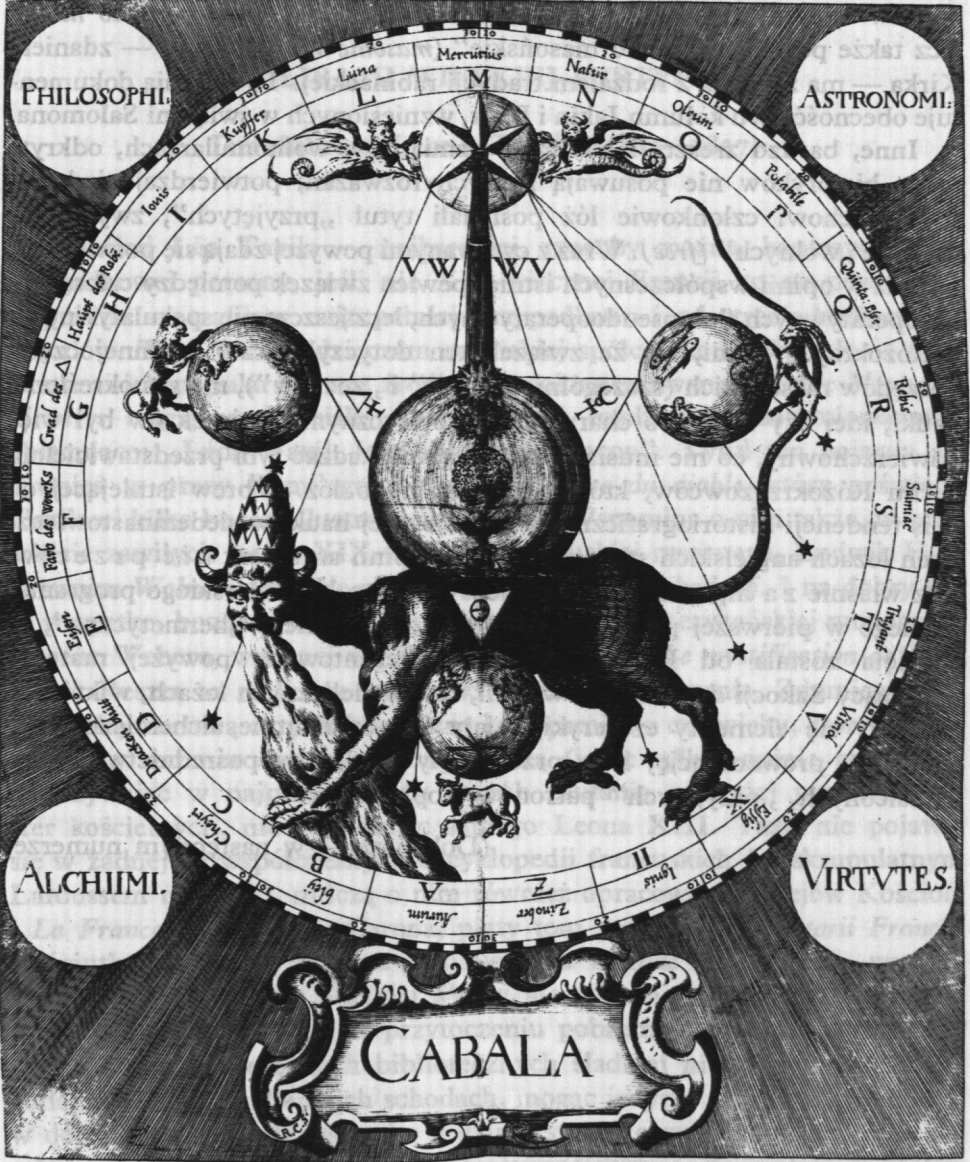
Into which Society when any are admitted, they call a meeting (or Lodg as they term it in some places), which must consist at least of 5 or 6 of the Ancients of the Order, whom the candidats present with gloves, and so likewise to their wives, and entertain with a collation according to the Custom of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

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

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

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

ANFANG EXALTATION



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

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

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

(Dokończenie w następnym numerze)