

Cegielski, Tadeusz

"Oświecenie Różokrzyżowców" : z genezy Oświecenia i wolnomularstwa spekulatywnego

Ars Regia 2/3 - 4 (4 - 5), 19-50

1993

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 RÓZOKRZYŻOWCÓW

Z genezy Oświecenia i wolnomularstwa spekulatywnego

Ruch Różokrzyżowców jako problem

Jak wielu poprzedników, na relikty świata Różokrzyżowców natrafiłem poszukując źródeł wolnomularstwa spekulatywnego. Wejście w krąg „róży i krzyża”, do którego zachęcają dziś krzykliwe i raczej tandetne foldery wyznawców idei *New Age*, wymaga od profesjonalnego historyka niejakiej odwagi i determinacji. Z pewnego już dystansu – tak czasowego jak i intelektualnego – mogę wszak stwierdzić, że nie wracam z pustymi rękoma, choć – co było do przewidzenia – obiecwanego mi kamienia filozoficznego nie odnalazłem.

Jeżeli w ogóle podjąłem ryzyko podobnej naukowej ekskursji, to dzięki zaufaniu do naukowego warsztatu i filozoficznej intuicji Carla Gustava Junga – niestrudzonego badacza tradycji hermetycznej. Znaczną rolę odegrało tu również zaufanie do autorów późnego Oświecenia, z Janem hrabią Potockim na czele, którzy mogli nawet – jak autor *Rękopisu znalezionego w Saragossie* – bawić się hermetyczną materią i tym samym manifestować należyty wobec niej dystans, przecież nigdy nie przyszłoby im ją zlekceważyć. Jeśli Jan Potocki był dla mnie autorytetem najwyższym, to przecież nie jedynym. W poczet koryfeuszy oświeceniowej myśli w ogóle, wskazujących mi drogę w stronę „róży i krzyża” zaliczyć muszę pisarzy niemieckich – od Leibniza, poprzez maga Północy, Johanna Georga Hamanna – na Goethem (uczniu Hamanna) kończąc. Tradycja niemieckiej filozofii idealistycznej zbyt mocno wiąże się z ezoterycznym nurtem w reformowanym chrześcijaństwie – z pietyzmem na czele – aby i ten rozdział w historii myśli nowożytnej nie znalazł się w moim polu widzenia.

Łatwiej natrafić na wielkie nazwiska – i podeprzeć się ich autorytetem – niż odkryć nowego, wszakże interesującego autora. Masonologom, ale tylko im, znane jest nazwisko niemieckiego historyka, Johanna Gottlieba Buhlego (1763–1821) autora uzupełnianego przez wiele lat i poprawianego dziełka o ideowym rodowodzie nowoczesnej, spekulatywnej masonerii. (*Ueber den Ursprung und die vornehmste Schicksale der Orden der Rosenkreuzer und Freymaurer*, Göttingen 1804.) Buhle z właściwą niemieckiemu humaniście erudycją, obejmującą dwa tysiące lat europejskiej filozofii, wskazał na intelektualne związki masonerii spekulatywnej z siedemnastowieczną doktryną Różokrzyżowców. Teoria getyńskiego profesora stała się impulsem dla intensywnych badań historycznych, których celem było nie tylko wsparcie wyjściowej tezy, lecz także wskazanie konkretnych powiązań pomiędzy

wczesnymi lożami angielskimi a domniemanymi organizacjami Różokrzyżowców. (Hipotezę Buhle upowszechnił w Anglii w 1824 roku Thomas De Quincey, w opublikowanym na łamach „London Magazin” eseju pt. *Historico-Critical Inquiry into the Origins of the Rosicrucions and the Freemasons.*) Olbrzymi wysiłek badawczy przyniósł skromne rezultaty – nie tylko dlatego, że nieliczne wzmianki źródłowe na temat najstarszych związków wolnomularzy nie pozwalają prawomocnie orzekać ani o ich składzie ani też ideowym obliczu. Zasadniczy powód naukowego fiaska związany był z faktem, który w 1973 roku lapidarnie ujął historyk z Austrii, Karl R. Frick: „historia tzw. starszych – a więc siedemnastowiecznych – Różokrzyżowców jest jedynie historią ich piśmiennictwa”.

Jeśli brak przekonywających dowodów na istnienie jakiejś „łoży” czy też „kolegium”, a więc prawdziwej organizacji Różokrzyżowców, organizacji, która by nie była zwykłym kręgiem przyjaciół czy kolegów, rozczarował historiografów, to nie można tego powiedzieć o historykach idei. Badania ostatnich dwóch dziesięcioleci przyniosły odkrycie ważnego a zapomnianego – przynajmniej przez naukę – rozdziału w historii siedemnastowiecznej myśli europejskiej – programu „generalnej reformacji całego szerokiego świata”. Program ów sformułował i upowszechnił luterański teolog z Tybingi, zarazem popularny w Niemczech pisarz Johann Valentin Andreae (1586–1638); niemały wkład wniósł również szeroki krąg zwolenników idei Andreae, publikujących w kilku krajach naszego kontynentu, Polski nie wyłączając. Jednocześnie głośne prace angielskiej autorki, Frances A. Yates nad tradycją hermetyczną w myśli renesansowej (u nas znanej z przekładu *Art of Memory* – „Sztuki pamięci”) podniosły intelektualny ruch Różokrzyżowców do rangi „epoki”, a nawet „cywilizacji”. Odkryta przez autorkę z Londynu „cywilizacja” Różokrzyżowców trwała przecież krótko; narodziła się w pierwszych latach XVII wieku, w Anglii i Niemczech, zaś kres jej wyznaczył wybuch wojny trzydziestoletniej, konkretnie bitwa pod Białą Górą w 1620 roku i upadek „zimowego króla” Czech, księcia Palatynatu Fryderyka V Wittelsbacha.

Zdaniem Frances Yates, zagładę ruchu przyniosły wydarzenia polityczne, ponieważ u jego źródeł znajdowały się plany nie tylko religijnej i naukowej reformy „całego szerokiego świata”, lecz także politycznej rewolucji – na skalę chrześcijańskiej Europy. Właśnie stwierdzenie, że „epoka” Różokrzyżowców miała również aktualno-polityczne korzenie, stanowi jedno z najważniejszych odkryć autorki. Analiza znacznej części piśmiennictwa kręgu „róży i krzyża” pozwoliła Frances Yates sformułować generalny wniosek, że „z czysto historycznego punktu widzenia stanowi ono fazę europejskiej kultury pomiędzy Renesansem i tak zwaną rewolucją naukową siedemnastego stulecia”.

Charakter i historyczne znaczenie „epoki” Różokrzyżowców dają się – zdaniem Yates – opisać jako swoiste „oświecenie”, i to nie tylko dlatego,



Plany „generalnej reformacji całego, szerokiego świata” miały podtekst polityczny; na rycinie z 1619 roku Fryderyk V i Elżbieta Steward jako królewska para na tronie czeskim. Zgoda wśród teologów (grupa po lewej stronie) stała się możliwa dzięki „przegnaniu diabła” (grupa katolickich duchownych po prawej stronie; w tle płonący budynek kościelny z wieżą).

że siedemnastowieczni autorzy posługiwali się tym właśnie terminem (*Aufklärung, enlightenement*). Badaczka wskazuje również na liczne podobieństwa pomiędzy postulatami Różokrzyżowców a programem wczesnego Oświecenia w Anglii, Niemczech, Francji i innych krajach Zachodu. Problem ten – dla mnie najwyższej rangi – stanowi wszak margines zainteresowań autorki *Oświecenia Różokrzyżowców*; jeśli w ogóle go porusza, to jedynie w celu uzasadnienia tytułu pracy.

Koncepcję „oświecenia Różokrzyżowców” podjął w 1981 roku austriacki historyk z Grazu, Michal W. Fischer w książce zatytułowanej *Die Aufklärung und ihr Gegenteil*. Obszerny wywód tego autora służy przeprowadzeniu tezy o degeneracji utopijnego programu „starszych Różokrzyżowców” – na gruncie doktryny i w praktycznym działaniu ich osiemnastowiecznych następców, Zakonu Złoto- i Różokrzyżowców. Pod wieloma względami dyskusyjna praca Fischera porządkuje przecież olbrzymi materiał źródłowy dotyczący dwóch „oświeceń” – XVII i XVIII stulecia – ułatwiając tym samym kontynuowanie badań nad tym zagadnieniem.

Tak Frances Yates, jak i Michael W. Fischer zwrócili uwagę na ideowe związki pomiędzy „oświeceniem Różokrzyżowców” a wczesnym wolnomularstwem brytyjskim. Praktycznie jednak nie wyszli w tej materii poza tezy przedstawione na przełomie XVIII i XIX wieku przez Johanna Gottlieba Buhlego, uściślając jedynie poszczególne twierdzenia lub poprawiając błędy faktograficzne i bibliograficzne popełnione przez tego autora. Fischer, zgodnie z główną tezą swojej rozprawy, wskazał na stopniowe w XVIII wieku odejście „utopii tajnego związku” od jej pierwotnych założeń – tym samym na „błędy i wypaczenia” masonerii doby Oświecenia. Tymczasem materiał dowodowy zgromadzony przez Fischera pozwala sformułować wnioski zasadniczo różniące się od tych, które sam wyciągnął. Wydaje się, a uzasadnieniu opinii poświęcona została znaczna część artykułu, że wpływ ruchu Różokrzyżowców na następną epokę wcale nie musiał prowadzić „na manowce” czy też do „antypodów” głównego nurtu Oświecenia. Przeciwnie, jeśli uznać za dominujący kierunek wyznaczony dokonaniem takich myślicieli jak Leibniz i Newton, jak Moteskiusz i Rousseau, jak wreszcie Lessing, Kant i Goethe, to stwierdzić będziemy musieli, że zasady programu z XVII wieku przetrwały – choć w różnym stopniu u poszczególnych autorów – aż do schyłku epoki światła.



Główny przedmiot artykułu stanowią wzajemne relacje pomiędzy *Rosenkreuzerei* i masonerią z jednej, zaś pomiędzy programem Różokrzyżowców i Oświeceniem XVIII w. z drugiej strony. Rozważania te mogą stanowić więc przyczynek do genezy obu zjawisk, często łączonych ze sobą, lecz niesłusznie utożsamianych: „sztuki królewskiej” wolnomularstwa i Oświe-

cenia. Zaproponowane tu ujęcie pozwoliłoby przeprowadzić – w odniesieniu do XVII i XVIII wieku – dwie powiązane ze sobą tezy:

– Część swoich zasad ideowych, ale równocześnie wszystkie swoje funkcje, a także symboliczny język i inicjacyjny charakter, wolnomularstwo przejęło bezpośrednio lub pośrednio od ruchu Różokrzyżowców XVII wieku. „Sztuka królewska” masonerii stanowiła praktyczną, *hic et nunc* realizację programu odnowy duchowej chrześcijaństwa, zaproponowanego przez Różokrzyżowców. Inaczej mówiąc, wolnomularstwo spekulatywne uaktualniło (w arystotelejskim tego terminu znaczeniu) i zinstytucjonalizowało utopię Różokrzyżowców o „reformacji całego, szerokiego świata”.

– Kwestia ideowych związków pomiędzy ruchem Różokrzyżowców i masonerią może być stosunkowo łatwo rozstrzygnięta, jeśli obie formacje przeanalizujemy nie tylko pod kątem zawartości programów, lecz także – lub nawet głównie – z punktu widzenia podjętych przez nie intelektualnych funkcji. Te ostatnie więc powinny znaleźć się w centrum refleksji przyszłych badaczy zagadnienia.

Program „generalnej reformacji”

Reinterpretując, zarazem syntetyzując w jeden eklektyczny system rozliczne wątki myśli Renesansu: filozofii neoplatonickiej, hermetyzmu, filozofii przyrody i w końcu reformacji luterańskiej, pierwsze pokolenie Różokrzyżowców ogłosić mogło swój program „generalnej reformacji”. Anonimowe wystąpienia organizatora ruchu, pastora z Tybingi Johanna Valentina Andreae miały miejsce w latach 1614–1616; spotkały się z silnym i szerokim oddźwiękiem wskazującym, iż program zaprezentowany w manifestach *Fama* i *Confessio* oraz w powieści Andreae *Chymische Hochzeit* („Chemiczne zaślubiny”) dotknął ważnych problemów współczesności. Zdaniem autorów z Wirtembergii, zażegnanie tak religijnego jak i społecznego i politycznego kryzysu nękającego społeczność chrześcijańską nastąpić mogło jedynie dzięki harmonijnemu połączeniu obu wielkich intelektualnych ruchów minionego, XVI stulecia: reformacji i filozofii przyrody. Hasło odnowy wpisane zostało w wizję definitywnego zjednoczenia ludzkości poprzez zjednoczenie wszystkich chrześcijan.

W świetle manifestów, tak szeroko nakreślone cele przyświecać miały gronu uczonych zgromadzonych w tajnym, a właściwie „niewidzialnym” (*unsichtbares*) kolegium świętego Ducha, które założone zostało jeszcze w Średniowieczu przez Christiana Rosenkreutza (urodzonego w 1378 roku). Środki zapewniające realizację celów związku to przede wszystkim postęp naukowy i współpraca uczonych różnych krajów. Istotną rolę w krzewieniu wiedzy przyznano przyszłej encyklopedii, kodyfikującej całą wiedzę ludzką. Interesujące z naszego punktu widzenia, jest to, że polityczne

warunki dla „generalnej reformacji” stworzyć mogliby jedynie władcy oświeceni, dobrze rozumiejący potrzeby i wyzwania epoki, prawdziwi patrioci i chrześcijanie. Krytykując aktualny stan rzeczy autorzy manifestów wyrażali wiarę w możliwość naprawy stosunków europejskich dzięki „reedukacji” monarchów, konkretnie dzięki powierzeniu edukacji następców tronu członkom bractwa Rosenkreutza. Pomysł zjedwania monarchów dla programu moralnego i intelektualnego odrodzenia Europy stał się filarem programu Różokrzyżowców; w XVIII wieku nawiązały doń środowiska wolnomularskie, które spopularyzowały ideał „filozofia na tronie”.

Niezwykłym zadaniem, jakich podjęli się członkowie domniemanego „niewidzialnego kolegium” Rosenkreutza, odpowiadał niecodzienny status tego bractwa, przewidujący aż stuletni okres „ukrytej” działalności, w związku z czym bracia zobowiązani zostali do całkowitego wtopienia się w środowisko, w którym przyszło im żyć. Status nakładał na członków kolegium obowiązek corocznych spotkań w „gmachu świętego Ducha”, jak również zapewnienia sobie odpowiedniego sukcesora.

Ważnym rysem bractwa Christiana Rosenkreutza był jego chrześcijański charakter; jednocześnie nie brak w manifestach aluzji i bezpośrednich odniesień do pradawnych „misteriów”, do „mądrości Azji i Afryki”, a nawet do samego Islamu. Jeśli weźmiemy również pod uwagę, iż wiedza jaką dysponowali Różokrzyżowców, posiadać miała tajemny charakter, i że parali się oni alchemią, kabałą a nawet nekromancją, przyznać będziemy musieli, iż chrześcijaństwo członków „niewidzialnego kolegium” dalekie było od ortodoksji. Racjonalistyczny program, który zapowiadał ideały Oświecenia (postęp wiedzy osiągnąć dzięki współpracy uczonych całej Europy, postęp moralny dzięki wpływowi „filozofów” na monarchów, wiara w zbawienne skutki edukacji itp.) „ukryty” został pod religijno-mistyczną i alchemiczną symboliką.

Enuncjacje rzekomego tajnego bractwa uczonych, czytane i komentowane również poza granicami Niemiec, we Francji, Anglii, Holandii, Polsce i Czechach wywołały szeroki ruch intelektualny, przez współczesnych nazwany „manią Różokrzyżowców”. Owa, nieszkodliwa raczej „mania” spowodowała, iż pierwotny program kręgu przyjaciół z Tybingi uległ znacznym modyfikacjom: w kierunku ściśle alchemiczno-hermetycznym oraz w kierunku związanym z projektem powołania międzynarodowej akademii nauk. Nurty te, rozwijające się w XVII wieku na terenie Wysp Brytyjskich, dały praktyczne owoce, inspirując łoże wolnomularskie nowego typu (złożone z „przyjętych” – *accepted* – a więc niecechowych mularzy), a także działania twórców londyńskiego *The Royal Society*, pierwszej brytyjskiej akademii nauk (1660–1662).



Alegoryczny miedzioryt z pierwszego tomu *Encyklopedii* Denisa Diderota (1713–1783). Dzieło, publikowane począwszy od 1751 roku, stanowiło zwieńczenie podjętej przez Różokrzyżowców inicjatywy skodyfikowania całej wiedzy ludzkiej.

Alchemia duchowa i dwa objawienia

Wielkim dokonaniem intelektualnym dwóch generacji Różokrzyżowców, dokonaniem którego świadomość miało wielu ich przedstawicieli, było wyodrębnienie systemu pojęciowego nauk hermetycznych (zwłaszcza alchemii i świętej kabaly) od samych tych nauk. Oderwanie symboliki alchemicznej od „sztuki królewskiej” alchemii i stworzenie kategorii „alchemii duchowej” było zabiegiem nieprawomocnym z punktu widzenia hermetyzmu, którego zasadami były symultaniczność i komplementarność procesów rozgrywających się w duchowej i materialnej sferze bytu. Rezygnacja z fizykalno-alchemicznej części procesu transmutacji oznaczała kres praktycznej alchemii. Pociągała za sobą rezygnację z poszukiwań kamienia filozoficznego, tym samym rezygnację ze wszystkich korzyści (złoto, „eliksir nieśmiertelności”), jakie obiecywała alchemia klasyczna.

System alchemii duchowej kształtował się – na co już wskazywałem – na gruncie myśli renesansowej, przekształcając ją wszakże i wydobywając z niej to, co aktualne w zmienionych warunkach historycznych. Zrodziły go potrzeby reformy religijnej, naukowej, a nawet politycznej, zarazem przeświadczenie, że pomiędzy teologią chrześcijańską i nauką nie istnieje zasadnicza sprzeczność. Podejmowane przez pokolenia Różokrzyżowców próby godzenia religii reformowanych z nowoczesnym przyrodoznawstwem nie oznaczały jednak powrotu do systemów średniowiecznych, które sprzeczności te usuwały podporządkowując filozofię teologii. Intencją siedemnastowiecznych autorów, zawartą jeszcze tylko *implicite* w manifestach *Fama* i *Confessio*, a zwerbalizowaną przez innych autorów (m.in. Daniela Möglinga-Schweigharta, Michaela Maiera i Roberta Fludda) było odnalezienie wspólnego źródła tak religii jak i nauki. Pragnęli oni stworzyć system religijno-filozoficzny, który byłby zdolny wydobyć z mroku i opisać uniwersalne prawa rządzące obu światami: ducha i materii.

W przekonaniu Różokrzyżowców oba światy przenikały się wzajemnie; duch Boży „objawiał się w Naturze”, toteż „studiowanie ksiąg Natury”, a więc badania naukowe, stanowiło obowiązek religijny. Deifikacja Natury była znamienym rysem pism wszystkich Różokrzyżowców. Daniel Mögling, autor traktatu *Rosa Florescens* z 1617 roku, śladem Paracelsusa, a także dzieła Jacoba Böhme’ego *Morgenröte*, identyfikując Naturę z Bogiem nazywał wiedzę o niej „wiedzą najwyższą” – Pansofią. Zapewne właśnie Möglingowi termin *Pansophia* zawdzięczał swoją popularność w kręgu „róży i krzyża”, ugruntowaną później przez pisma Comeniusa.

„Księga Natury” w interpretacji Möglinga to „księga życia” (*Buch de Lebens*), „księga świata” (*Liber Mundi*), źródło prawdy objawionej na równi z Biblią. Myśl zawarta w *Rosa Florescens* jest łatwo czytelna; uwypukla ona założenia pierwszych manifestów Andreae: istnieją dwa objawienia,

TRIPVS AVREVS,

Hocest,

TRES TRACTATVS

CHYMICI SELECTISSIMI,

Nempe

- I. BASILII VALENTINI, BENEDICTINI ORDINIS monachi, Germani, PRACTICA vna cum 12. clauibus & appendice, ex Germanico;
- II. THOMÆ NORTONI, ANGLI PHILOSOPHI CREDE MIHI seu ORDINALE, ante annos 140. ab auctore scriptum, nunc ex Anglicano manuscripto in Latinum translatum, phrasi cuiusque authoris vt & sententia retenta;
- III. CREMERI CUIUSDAM ABBATIS WESTMONASTERIENSIS Angli Testamentum, haectenus nondum publicatum, nunc in diuersarum nationum gratiam editi, & figuris supro affabre incisis ornatopera & studio

MICHAELIS MAIERI Phil. & Med. D. Com. P. &c.



Alchémiey (Thomas Norton, Abbot Cremer, Basil Valentine), strona tytułowa z: Michael Maier, *Tripus Aureus* (Frankfurt 1618).

których treść jest komplementarna. Pierwsze to „objawienie Biblii”, drugie „objawienie Natury”; analogicznie istnieją dwie księgi objawione – Biblia i Natura.

W tym punkcie twórcy systemu pansoficznego natknęli się na zasadniczą trudność tak logicznej, jak i teologicznej natury. Treść objawienia biblijnego nie łatwo dawała się pogodzić z treścią objawienia naturalnego – z takim trudem odkrywanego przez pokolenia uczonych przyrodnawców. Różnice pomiędzy nauką i teologiami chrześcijańskimi pogłębiały się, wbrew deklarowanej już przez hermetystów poprzedniego stulecia wierze, iż nie zachodzi pomiędzy nimi jakakolwiek sprzeczność. Dla ratowania jedności nauki i religii trzeba było jawnie poświęcić wszystkie wersje oficjalnej teologii.

Próby weryfikacji teologii Kalwina i Lutra podejmowali praktycznie wszyscy przedstawiciele ruchu Różokrzyżowców. Kompromisowe – wydawało by się – propozycje, jak te prezentowane przez publikującego w Gdańsku Juliusa Sperbera (pseudonim Julianus de Campis), zawężające pojęcie przyrodnawstwa do wiedzy tajemnej, „bezpośrednio objawionej” Adamowi, a następnie przekazywanej z pokolenia na pokolenie i nauczanej przez Chrystusa – wyraźnie trąciły herezją. Najdalej w teologicznym „rewizjonizmie” postąpił angielski lekarz, filozof i alchemik w jednej osobie, Robert Fludd (1574–1637), który w licznych łacińskich (przez to czytanych w całej Europie) traktatach dowodził, że prawdziwa „wyższa” wiedza, na której winny się oprzeć tak religia jak i nauka, to wiedza o istocie kamienia filozoficznego, *de secreto lapidis Philosophorum*. Z dzieła Fludda wynika niedwuznacznie, iż z dwu „ksiąg objawionych” – Biblii i Natury – większą wartość ma dla człowieka ta druga – księga Natury! Wniosek, na którego sformułowanie nie odważył się żaden z poprzedników Fludda, wypływa bezpośrednio z przyjętej przez filozofa koncepcji dwóch języków, za pomocą których Bóg komunikuje się z ludźmi: „żywego” i „martwego”, z których pierwszy to „język symboliczny”. Kwestią języka i sposobów jego zapisu zajmę się w następnym paragrafie; w tym miejscu odnotowuję, że fluddowska apologia „objawienia w Naturze”, odsuwająca w konsekwencji na plan drugi „objawienie Biblii”, wiąże się z krytyką „martwego języka”, którym jest język pisany, w tym również język Biblii. Zdaniem Fludda głębsze prawdy i tajemnice Boga mogą być komunikowane wyłącznie ustnie. Tylko Słowo, które „było na początku” (Jan, I, 1) posiada kreatywną moc „zapisywania się w cielesnych tablicach serc”. Dlatego też prawdy objawione nie zostały „zapisane atramentem”, lecz zawierają się w Słowie Bożym, to zaś „pozostaje w wieczności”. Sugerując, iż tekst Biblii winien być odczytywany alegorycznie, jako że znaczenie ma jedynie jej „duch” (w przeciwieństwie do „litery”), Fludd koncentruje się na różnorodnych „tajemnych znakach” zapisanych w księdze Natury. Różnorodność tych

znaków („widzialnych” i „niewidzialnych”) nie pozostała bez konsekwencji dla struktury nauki. Jej głównymi dyscyplinami są „magia naturalna i matematyczna”, kabała i astrologia, przy czym pierwsze określenie – „magia naturalna” – moglibyśmy zastąpić tu terminem „przyrodoznawstwo”.

Język uniwersalny: matematyka

Dążenie Fludda i innych przedstawicieli „oświecenia Różokrzyżowców” do zastąpienia ortodoksyjnych teologii chrześcijańskich doktryną alchemii duchowej miało na celu uniwersalny system, który obejmowałby wszystkie dziedziny poznania. W praktyce – widać to dobrze na przykładzie tekstów Michaela Maiera – niemieckiego filozofa i lekarza, przyjaciela Fludda – efektem były eklektyczne (i synkretyczne) summy filozoficzno-religijne, łączące tradycję arystotelejską z platońską, renesansowy animalizm z racjonalizmem itp. Z punktu widzenia historii idei wartość tych zabiegów polegała głównie na podjęciu kwestii języka i pojęciowego instrumentarium, służącego owym summom. Trudno oprzeć się wrażeniu, iż autorzy tacy jak Daniel Mögling, Michael Maier, a szczególnie Robert Fludd zdawali sobie sprawę z tego, że poznanie języka stanowi klucz do wszelkiego poznania. Na zagadnienie to nie zwrócił dotąd uwagi żaden historyk, tymczasem ma ono istotne znaczenie dla „oświecenia Różokrzyżowców” i późniejszego wolnomularstwa spekulatywnego.

Poszukiwanie uniwersalnego kodu jako podstawy religijnej i filozoficznej summy, podjęte przez Różokrzyżowców, szło w trzech głównych kierunkach: alchemii duchowej, matematyki i sztuki. Był wszakże i czwarty kierunek: w okresie angielskiej wojny domowej Samuel Hartlib, współpracownik Comeniusa i niemieckich Różokrzyżowców, emigrant z Polski w Anglii, podjął próbę ułożenia „uniwersalnego języka”, za pomocą którego „dwie osoby mówiące różnymi językami mogły porozumieć się ze sobą”. Usiłowania Hartliba, wyprzedzające o dwieście kilkadziesiąt lat powstanie języka esperanto, były w XVII wieku odosobnione, ale też odzwierciedlały ogólną tendencję epoki do zbudowania nowego uniwersalnego ładu. Pamięć średniowiecznego uniwersalizmu pozostawała wciąż żywa, a zastąpienie łaciny językami narodowymi, choć niezmiernie poszerzyło krąg odbiorców słowa pisanego, stworzyło nieznaną dotąd trudność w porozumiewaniu się przedstawicieli różnych kultur i narodów, również ludzi wykształconych.

Najbogatszy plon przyniosło odwołanie się do tradycji alchemicznej i jej to głównie wolnomularstwo spekulatywne zawdzięczać będzie swój symboliczny język. Również spekulacje Różokrzyżowców – szczególnie autora *Rosa Florescens*, Daniela Möglinga, na temat jedności matematyki i sztuki nie pozostały bez następstw. Nie udało się, co prawda, połączyć

w praktyce wszystkich trzech dyscyplin – alchemii duchowej, matematyki i sztuki – ale wskazano – jak uczynił to Michael Maier – że wspólnym intelektualnym twórcyem alchemii i sztuki (zwłaszcza architektury i muzyki) może być matematyka. Spekulacje te, metodycznie niepoprawne i raczej intuicyjne, przecierały przecież drogę ku racjonalizmowi Kartezjusza i pogładowi, iż istnieje jedno wspólne źródło poznania – rozum ludzki i stworzone przezeń struktury intelektualne. Różokrzyżowcy spostrzegli i na swój sposób wykorzystali szczególnie możliwości, jakie otwierał przed nimi rozwój algebry. W XVI stuleciu dokonał się przełom w rozwoju tej dyscypliny dzięki matematykom włoskim. Dla Różokrzyżowców, z których wielu dobrze obeznanym było z kabalistycznymi operacjami na tekście hebrajskim Starego Testamentu, przekształcenia algebraiczne wydawały się bliskie. Szczególne znaczenie miały dla nich nie tylko dywagacje nad tak zwaną kwadraturą koła, podjęte przez czołowych matematyków Renesansu, ale także związane z nimi rozważania nad właściwościami liczby „pi”, prowadzone między innymi przez François Vieta (1540–1603). Spekulacje algebraiczne i trygonometryczne, jeśli nawet bezowocne, otwierały perspektywę na dzisiejszy przedmiot algebry wyższej, którym są abstrakcyjne twory, takie jak: grupy, pierścienie, struktury, przestrzenie wektorowe. Zainteresowanie matematyką jako symbolicznym metajęzykiem, zdolnym opisać wszelkie obiekty materialne i abstrakcyjne (duchowe), wiązało się z neoplatońską koncepcją bytu. Matematyczne i pseudomatematyczne twory stanowiły w oczach platoników symboliczne odbicie świata bytów doskonałych – boskich idei, które mogły być przedmiotem nie tylko intelektualnej, lecz także mistycznej kontemplacji. Tej ostatniej, zgodnie z utartą już tradycją, służyły symbole alchemii i innych dyscyplin hermetycznych. W opinii wszakże głównych przedstawicieli ruchu, ku mistycznemu poznaniu podążać należało drogą matematyki. Jej symboliczny język najlepiej łączył to „co ziemskie, z tym co niebiańskie”, „materialne z duchowym”, „skończone z nieskończonym”.

Proces postępu

Do najważniejszych kategorii zastosowanych już w pierwszych manifestach Różokrzyżowców należy, prócz „alchemii duchowej”, kategoria „postępu” – czy też „postępu możliwości poznawczych człowieka”. Interpretacja „postępu” jako „postępu ludzkiej wiedzy” znana była przecież w Średniowieczu. Nowatorstwo ujęcia Andreae, później zaś Francisa Bacona, którego twórczość pod wieloma względami należała do nurtu „róży i krzyża”, zasadzało się na tym, że uzależnili oni postęp wiedzy od zmian w sferze społecznej, to znaczy od reformy systemu badań, kształcenia oraz upowszechniania wiedzy. Inaczej jeszcze traktowali tę kategorię pisarze tacy jak Michael Maier i Robert Fludd. Ci ostatni utożsamili „postęp” z procesem

ROSARIVM
CONIVNCTIO SIVE
Coutus.



¶ Lana durch meyn vmbgeben/vnd suffe mynne/
Wirftu schdn/starck/vnd gewaltig als ich byn.

¶ Sol/du bist vber alle liecht zu erkennen/
So bedarfftu doch mein als der han der hennen.

ARISLEVS IN VISIONE.

Coniunge ergo filium tuum Gabricum dilec-
torem tibi in omnibus filijs tuis cum sua sorore
Beya

Do pryncypiów symbolicznego świata alchemii należały pary przeciwieństw: Słońca i Księżycy, Mężczyzny (Króla) i Kobiety (Królowej), Ziemi i Wody itp. – łączących się w akcie przyrównywanym do aktu seksualnego, umierających i zmartwychwstających w nowej, doskonalszej postaci. Końcowym etapem podobnych transmutacji był kamień filozoficzny. Drzeworyt z *Rosarium Philosophirum*, XVI wiek.

wewnętrznego doskonalenia jednostki, z procesem analogicznym do procesu transmutacji metali (przechodzenia form niższych w wyższe) – ograniczonym wszakże do sfery duchowej. Kontynuatorzy programu Andreae w Anglii rezygnowali zarówno z perspektywy postępu dokonującego się w szerszej skali społecznej, jak i z postępu w sferze materialnej. Różnice pomiędzy autorami polegały więc na tym, iż u jednych postęp wiedzy posiada bardziej naukowy, zaś u drugich bardziej duchowy charakter. W każdym wypadku koncepcja wiedzy bliska była tradycji gnostycznej, z jej wizją człowieka jako upadłej istoty wyższej, „upadłego anioła”. Problem rozwoju wiedzy jako jedyne go środka zapewniającego gatunkowi ludzkiemu powrót do rajskiej szczęśliwości stanowił nić przewodnią całego piśmiennictwa Różokrzyżowców. Koncepcja „odrodzenia poprzez wiedzę” stanowiła tu analogię do teologicznej zasady „odrodzenia poprzez wiarę”.

Tajemnica i związek tajny

Zgodnie z definicją, myśl hermetyczna bazowała na pojęciu „tajemnicy”. Zadaniem filozofa było poznanie i zrozumienie ukrytych, czy też tajnych duchowych sił rządzących Uniwersum; chociaż rezultat wysiłku poznawczego służyć miał całej ludzkości, to jako taki nie mógł być komunikowany ogółowi. Utrzymywany był w tajemnicy przez jednostki, znacznie jeszcze częściej przez małe grupy adeptów – co prowadziło do prawdziwego „kultu tajnych stowarzyszeń”. Bez względu na to, czy stowarzyszenie o charakterze tajnym pozostawało – jak w przypadku Różokrzyżowców – bardziej ideą niż rzeczywistością, czy też istniało realnie – jak loże mularzy spekulatywnych – tajemnica spełniała, czy też spełniać miała, szereg funkcji natury tak religijno-filozoficznej, jak społecznej i psychologicznej.

Jeśli idzie o pierwszą z wymienionych funkcji, to zachowanie tajemnicy nakazywał szczególny, religijny charakter wiedzy o Naturze. Deifikacja Natury, właściwa hermetyzmowi, prowadziła bezpośrednio do sakralizacji wszystkich zdań i formuł odnoszących się do niej. Posłużywszy się terminologią Mircea Eliade można by określić nowożytnie sądy o Naturze jako „hierofanie”, a więc nośniki świętości, a całość podobnej wiedzy – w ślad za innymi już autorami – jako odpowiednik gnozy. Konsekwencją było powszechne wśród hermetystów przekonanie, iż tylko osoba zachowująca czystość duchową godna jest dostąpić prawdziwej wiedzy, która ze względu na swój sakralny charakter stawała się rodzajem objawienia. Jeśli tak, to filozof – bardziej mag niż przyrodznawca – winien treść tego objawienia zachować dla siebie lub sobie równych. Kolejną implikacją tego sposobu myślenia była obawa przed niepożądanymi skutkami, jakie pociągnąć musiałyby udostępnienie wiedzy o Uniwersum niepowołanym, profanom. Wiedza posłużyłaby w takim wypadku siłom zła – tym samym obróciłaby



Rebis – alegoria kamienia filozoficznego. Grawiura z: H. Jamsthaler, *Viatorum Spagyricum* (Franckfurt 1625). Hermafrodyta na uskrzydłonej kuli Chaosu, z siedmioma Planetami i smokiem Materii w stanie pierwotnym – zamknięci w „jaju filozoficznym”. Cyrkiel i węgielnica – atrybuty Demiurga – wskazują, że popularne w wolnomularstwie symbole posiadają raczej alchemiczną niż cechową genezę.

się przeciwko ludziom. Chroniąc samych ludzi przed niekontrolowanymi skutkami wiedzy, tajemnica chroniła równocześnie *gnosis* przed profanacją.

Podobny sposób myślenia był charakterystyczny dla obu pokoleń Różokrzyźowców. Przed możliwością utraty przez uczonych kontroli nad wydarzonymi Naturze tajemnicami przestrzegał Andreae w utworach *Turm der Babel*, w *Turbo* i *Christianopolis*. Nawet Francis Bacon, entuzjasta postępu naukowego i technicznego, wyrażał na kartach *Nowej Atlantydy* swoje wątpliwości co do niekontrolowanego przez władzę, żywiołowego rozwoju nauki. Właściwy, głębszy sens istnienia „niewidzialnego kolegium” płynął z przeświadczenia o religijnym i wyjątkowym charakterze wiedzy, jaką dysponowali członkowie związku; reprodukowana tu ilustracja z *Colegium Rhodo-Stauroticum* Schweigharda nie pozostawia wątpliwości co do tego, iż nierozważny adept ukarany zostanie w najsurowszy sposób; konsekwencje poniesie również jego otoczenie (por. il. s. 49).

Nie mniej ważne były społeczne i psychologiczne funkcje tajemnicy. Cementowała ona związki pomiędzy jej depozytariuszami, a więc nadawała nawet odległym przestrzennie i sporadycznym więzom międzyludzkim trwałą duchowo, jednocześnie zaś rzeczywisty charakter. Doroczne spotkania bractwa Christiana Rosenkreutza wspominał Michael Maier w *Themis Aurea* i *Silentium Post Clamores*. O fizycznym oddaleniu Różokrzyźowców czerpiemy wiedzę zarówno z obu manifestów Andreae, jak i z *Chymische Hochzeit*, z którego to utworu dowiadujemy się, iż kawalerowie zakonu „złotego runa i złotego kamienia” spotkali się jeden, jedyny raz – w dniu swojej inicjacji do tajnego stowarzyszenia. W apokryficznych relacjach siedemnastowiecznych, opisujących brzemienne w skutki dla narratorów spotkania z Różokrzyźowcami, adepci pojawiają się zawsze pojedynczo; nikt nie widział dwóch Różokrzyźowców jednocześnie! Identycznie prezentowani są członkowie „niewidzialnego kolegium” na rycinie z traktatu Schweigharda.

Tak więc tajemnica wiążąca adeptów tworzyła *de facto* stowarzyszenie; bez niej byłoby ono jedynie nieuchwytną siecią przyjacielskich, bądź czysto zawodowych kontaktów. Z tego też punktu widzenia przyjacielski krąg Andreae prezentuje się jako tajne, a więc związane tajemnicą, bractwo hermetycznych filozofów. Powyższa zasada zachowuje swą prawomocność również w odniesieniu do siedemnastowiecznej „manii Różokrzyźowców”. Kolegium Christiana Rosenkreutza nie zawiązało się ani w XVII, ani tym bardziej – jak głosiła „legenda założycielska” – w XIV w. Powszechna wszakże wśród nowożytnych elit świadomość jego tajnego charakteru i ograniczonego do „wybranych” składu powodowała, iż każdy adept filozofii neoplatonickiej i hermetyzmu mógł poczuć się faktycznym członkiem „niewidzialnego kolegium”. Okoliczność ta w znacznym stopniu tłumaczy może to, że tak wielu autorów uznało się Różokrzyźowcami i przyznawało do przynależności do ich stowarzyszenia.

COITUS.

ENI DILECTA MEA ET AMPECTEMUR, ET GENERABIMUS FILIUM,
NOVUM, QUI NON ASSIMILATUR PARENTIBUS.



Pater eius
Sol.



SCENIO AD TE ET SUM PARATISSIMA TALEM CONCIPERE
FILIUM, CUI NON EST SIMILIS IN MUNDO.



Mater eius
Luna.



Popularność idei „niewidzialnego kolegium” odsłania kolejną, nieco paradoksalną funkcję tajemnicy. Zapewniając elitarny charakter stowarzyszenia, przyciągała nowych i licznych kandydatów. Snobizm, chęć uczestnictwa w wąskim i stawiającym wysokie wymagania swym członkom związku zapewniały wysoką frekwencję każdemu – istniejącemu realnie, czy też tylko symbolicznie – przedsięwzięciu. Mechanizm ten z całą wyrazistością ujawnić się miał w następnym, osiemnastym stuleciu, kiedy to dziesiątki tysięcy ludzi, z takich czy innych względów aspirujących do wysokich pozycji społecznych, zapragnęły wstąpić do łóż wolnomularskich.

Tajemnica spełniała inne jeszcze ważne zadania natury tak społecznej, jak i psychologicznej. Jeśli dany związek zaistniał formalnie i faktycznie, tajemnica stanowić mogła poważny instrument wychowawczy; konieczność jej zachowania dyscyplinowała i cementowała związek. Jednocześnie wzmacniała głębię przeżycia świętości, bez względu na to, czy dane *hierofanie* posiadały charakter religijny *par excellence*, czy były tylko zsakralizowanymi przednaukowymi sądami o Naturze.

Wymienione funkcje tajemnicy, przejawiające się już w efemerycznych późnorennesansowych „akademiach”, ugruntowane w teorii i praktyce ruchu Różokrzyżowców, pełne i doskonale rozwinięte znalazły dopiero w spekulatywnym wolnomularstwie XVII i XVIII wieku. Wielorakie zastosowania tajemnicy przechowywanej przez adeptów wiązały się bezpośrednio z symbolizmem języka – objawiającego boskie tajemnice, równocześnie jednak skrywającego je przed oczyma profanów. Manifestował się on na gruncie hermetyzmu w formie hieroglifów i emblematów. Nie inaczej rzecz przedstawiała się w przypadku siedemnastowiecznych Różokrzyżowców. Szczególnie twórczość Michaela Maiera bogata była nie tylko w symbole, lecz także prezentowała charakterystyczny dla tradycji ezoterycznej punkt widzenia na genezę, historię i rolę symbolicznego opisu świata. Typowość poglądów niemieckiego alchemika nie wyklucza przy tym faktu, iż wykazywał on sam wielką inwencję w dziedzinie kreowania i interpretowania symboli, że jego prace tchnęły poetyckiego ducha w manifesty i enuncjacje Różokrzyżowców.

W łańcuchu ezoterycznej tradycji, łączącej egipskich kapłanów, poprzez pitagorejczyków, z bractwem Christiana Rosenkreutza naczelną zasadą pozostawało milczenie; adpeci prawdziwego kultu zobowiązywali się do trwającego przez pięć lat milczenia. W takim kontekście tajemnica ujawnia nie tylko swój sens religijny, lecz także społeczny. Wspólnota duchowa ludzi, którzy przeszli zwycięsko przez próbę milczenia, musiała być szczególnie silna. Jak wynika z wywodu Maiera, milczenie jako praktyczna forma tajemnicy łączy się bezpośrednio z symbolicznym, względnie alegorycznym językiem religii Egipcjan. Prawda skrywa się pod liśćmi hieroglifów przed oczyma niepowołanych; ci którzy potrafią zrozumieć jej sens – milczą.



TRES SCHOLA, TRÈS COESAR TITVIOS DE:
DIT: HÆC MIHI RESTANT,
POSSE BENE IN CHRISTO VIVERE. POSSE MORI.
MICHAEL MAIERVS COMES IMPERIALIS CON:
SISTORII etc. PHILOSOPH: ET MEDICINARVM
DOCTOR. P. C. C. NOBIL. EXEMPTVS FOR-OLIM
VEDICVS C.A.S. etc.

Strona tytulowa dzieła Michaela Maiera: *Atalanta fugiens*, hoc est, *Emblemata nova de secretis Naturae Chymicae* (Oppenheim 1618) oraz portret autora, tamże.

Tajemnica a postęp wiedzy

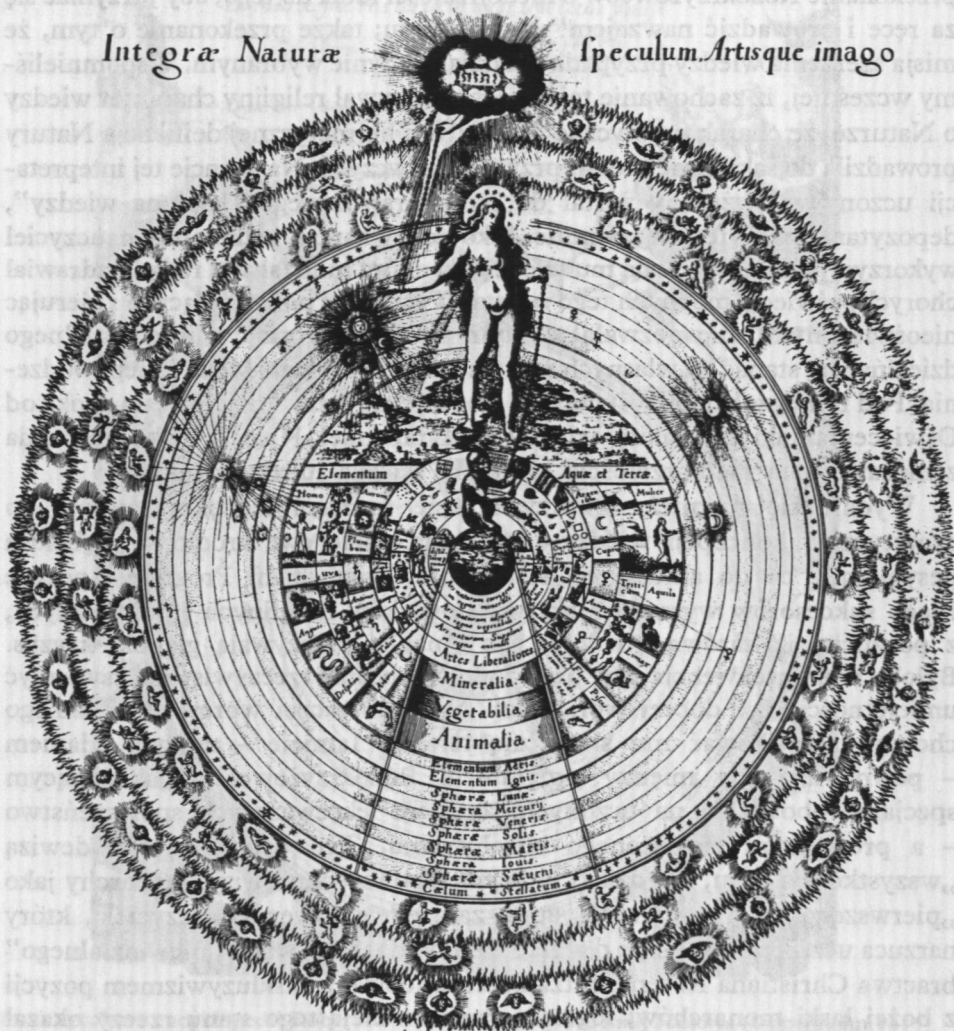
W programie Różokrzyżowców zasady tajemnicy i postępu łączyły się na tyle ściśle, że największy intelektualny adwersarz tego programu, Francuz Marin Mersenne (1588–1648) uznał za konieczne zaprotestować przeciwko „uroszczeniom alchemików” tworzących „akademię nauk na bazie tajemnic i sekretów”. W pojęciu Mersenne’a, który był zwolennikiem i propagatorem idei współpracy intelektualnej, wiedza „przekazywalna”, intersubiektywna, a zatem zawsze możliwa do wykorzystania i podlegająca doskonaleniu, znacznie przewyższała wszelkie formy samotnej refleksji. Spór z Różokrzyżowcami, podjęty przez francuskiego filozofa, płynął również z odmiennej interpretacji pojęcia „tajemnicy”, które w żadnym wypadku nie oznaczało zamykania się uczonych na potrzeby społeczne. Takiemu rozumieniu tajemnicy przeczy chociażby apel, skierowany do uczonych, w którym autor *Fama* i *Confessio* postulował opracowanie uniwersalnej encyklopedii, która służyć miała edukacji przyszłych pokoleń.

Wydaje się, że istoty problemu związanego z ideą „niewidzialnego kolegium” dotknął znacznie później Leibniz, kiedy w 1671 roku nakreślił projekt poprawienia i udoskonalenia wydanej w 1630 roku w Herborn *Encyklopedii* Johanna Heinricha Alsteda. Leibniz, pełen entuzjazmu dla baconowskich projektów odnowy pansoficznego uniwersalizmu Comeniusa, poddał krytyce postawę Kartezjusza, jego „zarozumiałe dążenie do solipsyzmu”. Samotności Kartezjusza niemiecki filozof przeciwstawił uniwersalną „rzeczpospolitą umysłów”. „Jeśli mamy wierzyć temu – pisał w *Discours touchant la methode* – co opowiada w *Rozprawie o metodzie*, Descartes czytał dość niewiele i spędzał raczej czas na podróżach i wojnach”. „Jeden człowiek – dodawał – niewiele znaczy w porównaniu ze związkiem wielu ludzi”, dlatego rzeczywisty postęp ma źródło w przeszłości nauki, w dokonaniach wielu uczonych; również tych, którzy mylili się i błędzili. Zdaniem Leibniza, dzieło Kartezjusza zrodziło się „bardziej z jego geniuszu niż z jego metody”; postawa francuskiego myśliciela zasługuje na naganą, podobnie jak postępowanie wyznawców kartezjanizmu, którzy „studiują dzieła mistrza, zamiast księgi przyrody”.

Różokrzyżowcy również nawoływali do studiowania (pobożnego!) ksiąg Natury, marzyli o powołaniu międzynarodowej akademii nauk, ale też należeli równocześnie do tych, którzy – w opinii Leibniza – gardzili innymi, „jakby samodzielnie mogli dokonać czegoś wielkiego”. Dla Leibniza podmiotem poznania była cała ludzkość, dla Różokrzyżowców zamknięta, działająca w ukryciu grupa uczonych. „Zamiast trzymać się za ręce i prowadzić nawzajem, aby nasza droga stała się pewniejsza, biegamy zdani na łaskę przypadku” – pisał Leibniz – a myśl ta mogłaby odnosić się do programu Andreae, który nakazywał „niewidzialnym” braciom rozproszyć

Integræ Naturæ

Speculum Artisquæ imago



Wszecławiat według Rózkrzyżowców: Zwierciadło całej Natury oraz wizerunek Sztuki („Integræ Naturæ Speculum Artisquæ imago”). Grawiura Johanna Theodore De Bry z dzieła Roberta Fludda, *Utriusque Cosmi, Historia* (Oppenheim 1617). W górnej części ryciny Tetragrammaton, Imię Boga, z którego to imienia wyłonił się Wszecławiat, wraz z Demiurgiem i Adamem-Człowiekiem (postaci poniżej). Kosmologia Fludda łączyła elementy tradycyjnego, ptolemejskiego obrazu świata z koncepcjami właściwymi dla hermetyzmu.

się po całym świecie, wtopić w tłum i nasłuchiwać, co dzieje się wśród zwykłych śmiertelników.

Trzeba, rzecz jasna, zastanowić się nad tym, skąd płynęło głębokie przekonanie Różokrzyżowców o niedojrzałości ludzi do tego, aby „trzymać się za ręce i prowadzić nawzajem” ku poznaniu; także przekonanie o tym, że misja szerzenia wiedzy przypada w udziale jedynie wybranym. Wspomnieliśmy wcześniej, iż zachowanie tajemnicy nakazywał religijny charakter wiedzy o Naturze, że charakterystyczna dla tradycji hermetycznej deifikacja Natury prowadziła do sakralizacji teorii przyrodoznawczych. Na gruncie tej interpretacji uczony wywyższony został do rangi prawdziwego „kapłana wiedzy”, depozytariusza świętych tajemnic. Jako dobry kapłan i sumienny nauczyciel wykorzystywał powierzoną mu wiedzę dla dobra ludu; służył radą i uzdrowiał chorych, oświecał możnych tego świata. Wspierając potrzebujących i kierując nieoświeconymi, nie pozwalał im tym samym wyrosnąć z intelektualnego dzieciństwa, stanąć na własnych nogach – choćby za cenę błędu i niepowodzenia. Pod tym względem „oświecenie Różokrzyżowców” dzieliła cała epoka od Oświecenia takiego, jakim widział je Emmanuel Kant – jako zerwania z niezawinioną niedojrzałością, na którą skazała ludzkość religia.

Wydaje się również, iż przywiązanie formacji Różokrzyżowców do ezoterycznej koncepcji wiedzy i poznania miało swe źródło w głębokim pesymizmie co do aktualnego stanu spraw ziemskich. Program Andreae i jego sukcesorów wyrastał z krytyki stosunków religijnych i politycznych, z poczucia, iż zarówno teologia jak i nauka przeżywają głęboki kryzys. Byłoby niekonsekwencją, aby przy podobnej ocenie rzeczywistości zawierzyć umiejętnościom i dobrej woli ludzi. Należało raczej wbrew woli samego chorego zaaplikować mu skuteczną terapię. Istnieje – naszym zdaniem – pewna analogia między programem Różokrzyżowców, nakładającym specjalne obowiązki na uczonych, zarazem lekceważących społeczeństwo – a programem oświeconego absolutyzmu. Ten drugi, z jego dewizą „wszystko dla ludu, nic dzięki ludowi”, upowszechnił wizję monarchy jako „pierwszego sługi państwa”, sługi, zarazem surowego nauczyciela, który narzuca uczniom korzystne dla nich zasady. Ekskluzywizm „niewidzialnego” bractwa Christiana Rosenkreutza korespondował z ekskluzywizmem pozycji z bożej łaski monarchów; logiczną konsekwencją tego stanu rzeczy okazał się pomysł Andreae, aby Różokrzyżowcy starali się wyrzucić wpływ na panujących. Stając u boku władców, kierując nauką i wychowaniem ich następców Różokrzyżowcy, chcąc nie chcąc, wywyższali się ponad społeczeństwo, przyczyniając się równocześnie do wywyższenia władców.

„Tajemnica” Różokrzyżowców posiadała więc społeczny i polityczny wymiar. Jako taka miała swe źródło w przekonaniu o intelektualnej i moralnej niedojrzałości społeczeństwa; pogląd powyższy wspierała wiara w to, że tylko wybitna, światła jednostka wyposażona w odpowiedni zakres władzy zdolna jest zapewnić społeczeństwu pokój, sprawiedliwość i dobrobyt.



Strona tytułowa encyklopedii Roberta Fludda, *Utriusque Cosmi, Historia* (Oppenheim 1617). Grawiura Johanna Theodore De Bry. Dzieło, które stanowić miało podsumowanie całej wiedzy ludzkiej, obraz świata budowało również na tradycji Makro- i Mikrokosmosu. Na rycinie Makrokosmos symbolizują znaki zodiakalne i planety; Mikrokosmos to postać ludzka wpisana w okręgi makrokosmiczne. Uwagę zwraca postać anioła z nogami diabła i klepsydrą na głowie, która ciągnie linę obracającą Kosmosem. Tradycja gnostyczna, której przypisać należy poglądy Fludda, głosiła, że twórca świata, Demiurg, jest dwoistością: dobra i zła, światła i ciemności. Od niego też zaczyna się upływ czasu – symbolizowany przez klepsydrę – a więc i historia Kosmosu; sam jednak znajduje się poza czasem. Charakterystyczny dla mentalności epoki jest fakt, iż siła poruszająca Kosmosem (lina!) to siła mechaniczna. Pogląd ten święcił triumf kilkadziesiąt lat później, kiedy to Izaak Newton ogłosił swoje *Matematyczne zasady filozofii przyrody* (1687), w których przedstawił uniwersalne prawa mechaniki.

W paternalistycznie rządzonym państwie zdobycze nauki i techniki znajdowałyby się raczej w gestii panujących niż samych uczonych i wynalazców; dystrybucja dóbr duchowych, z wiedzą na czele, posiadałaby niedemokratyczny charakter. Program Różokrzyżowców odsłania w tym momencie realistycznie zakreślone ramy społeczne i historyczne.

Konstatacja Bacona i Leibniza, iż postęp naukowy i techniczny jest dziełem całej ludzkości była niewątpliwie odkrywcza i trafna, ale obydwaj łudzili się co do możliwości powierzenia kierownictwa nauką samym uczonym. Technokratyczne koncepcje myślicieli XVII stulecia znacznie wyprzedzały swój czas, jako że w późnofeudalnym społeczeństwie nie zrodziły się – poza szczytami hierarchii władzy – siły zdolne przejąć kierownictwo nauką, finansować badania – i czerpać z nich korzyści. Najbliższe postulowanemu modelowi było społeczeństwo angielskie. *Royal Society* królewskim pozostawało bardziej z nazwy; autonomia zrzeszonych w nim uczonych mogła być znaczna. Powstała w 1666 roku pod bezpośrednią opieką Colberta francuska Akademia Nauk nie mogła się poszczycić podobną suwerennością. Program badań tej placówki służył w pierwszym rzędzie militarnym i administracyjnym potrzebom absolutnego państwa. Przy wszystkich różnicach pomiędzy akademią angielską i francuską, obie służyły społecznym elitom: pierwsza dzierzającej władzę w Anglii plutokracji ziemian, bankierów i kupców z *City of London*, druga kaście królewskich urzędników zainteresowanych modernizacją militarnej i cywilnej maszyny państwowej. Społeczny mecenat w przypadku pierwszej akademii był ograniczony, w przypadku drugiej nie istniał w ogóle. Obie zbliżone były do modelu „niewidzialnego kolegium” – z jego tajemnicami i reglamentacją wiedzy.

Nietrudno zauważyć, iż podobna koncepcja – wiążąca bractwo uczonych z interesami i potrzebami nowożytnego państwa – stała w całkowitej sprzeczności z wyłożoną wcześniej ideą tajnego stowarzyszenia usytuowanego poza prawem i ustrojem takiego państwa. Wykluczające się opcje tkwiły potencjalnie w utopii Różokrzyżowców; bieg wypadków zadecydować miał, iż obie znalazły praktyczne zastosowanie. Idea „niewidzialnego kolegium” zaowocowała na równi w formie akademii nauk i spekulatywnych łóż wolnomularskich. Nie było też sprawą przypadku, iż ojczyzną obu okazała się Wielka Brytania; w społecznie, ekonomicznie, politycznie i religijnie zróżnicowanym środowisku Anglii, Szkocji, Walii i Irlandii znalazło się dość duchowej przestrzeni dla wszystkich możliwych rozwiązań.

Kult przyjaźni

„Pustelnie” hermetycznych filozofów, tajne stowarzyszenia i akademie pączkujące w pierwszej dekadzie XVII wieku, zwłaszcza zaś prawdziwe i wymaginowane bractwa Różokrzyżowców, rodziły się jako „instytucje



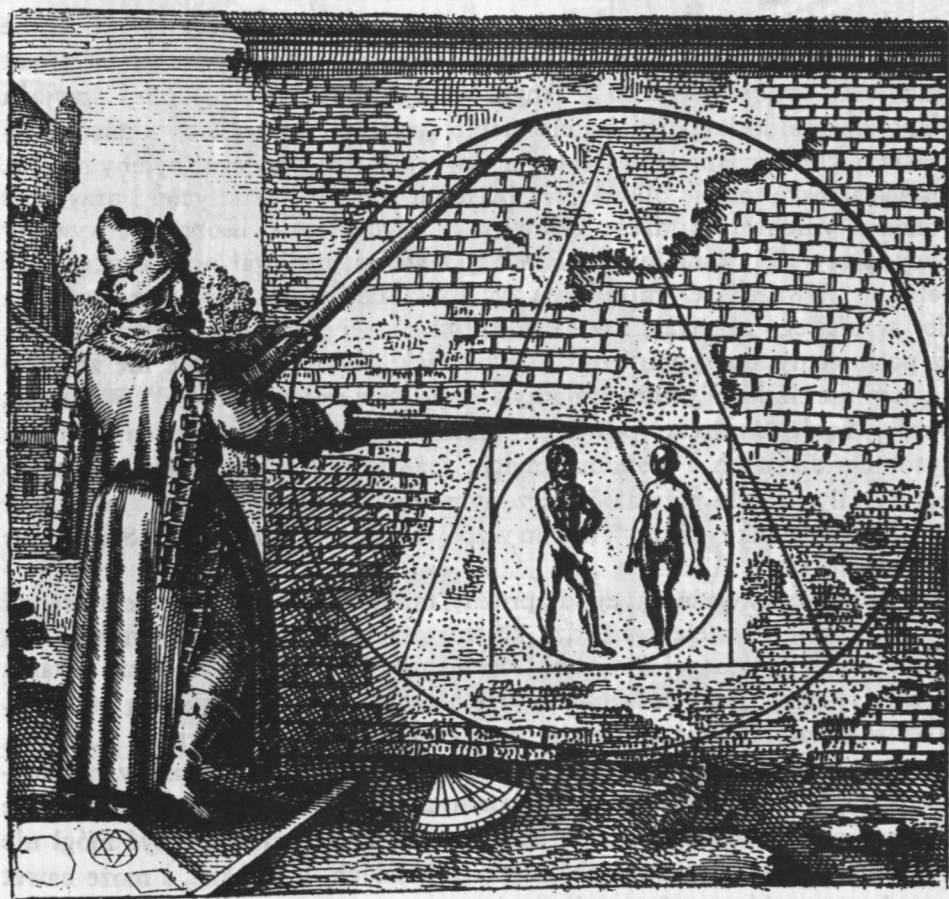
Śladami Natury, sztych Matthiasa Meriana Starszego z dzieła Michaela Maiera, *Atalanta Fugiens* (Oppenheim 1617). Za umykającą postacią Natury – z kwiatami i owocami – postępuje w ciemnościach nocy Uczony, starzec z laską i w okularach. Trzymaną w ręku lampą rozjaśnia mrok na tyle, aby dostrzec trop. Trudno przypuszczać, że kiedykolwiek dogoni biegnącą postać Natury, ale jego mozolna wędrówka jest nakazem Boga. „Czytać w księdze Natury” – głosiła dewiza Różokrzyżowców.

dobrowolne i woluntarystyczne". Ich celem było nie tylko poszukiwanie sposobu powszechnego zbawienia. Równie ważny okazał się cel mniej może odległy, przecież łatwiejszy do osiągnięcia: stworzenie nowej więzi społecznej. Zróżnicowane pod względem światopoglądowym środowiska łączyło marzenie, aby zastąpić dotychczasowe, najeżone konfliktami stosunki międzyludzkie formą gwarantującą pokój społeczny, zapewniającą jednostce poczucie bezpieczeństwa i umożliwiającą jej samorealizację.

Epoka Różokrzyżowców nie przyniosła konkretnego programu społecznego, a problemy stosunków między ludźmi starała się rozwiązać na gruncie ściśle etycznym. Uderza jednak różnica pomiędzy programem Różokrzyżowców a „klasycznym” piśmiennictwem religijnych dysydentów poprzedniego stulecia. Nauka kościołów i sekt protestanckich rysowała wizję powszechnego pokoju społecznego, który można było osiągnąć dzięki powrotowi do – różnie interpretowanych – zasad ewangelicznych. Pod tym względem nie było zasadniczej sprzeczności pomiędzy naukami wielkich reformatorów wiary. Starali się oni udowodnić, iż nieszczęścia, jakie spadły na chrześcijan, stanowią zasłużoną karę za sprzeniewierzenie się zasadom i wartościom głoszonym przez Chrystusa i Apostołów. W programie Różokrzyżowców dokonano się tymczasem znamienne przesunięcie akcentów z płaszczyzny religijnej na świecką, z teologii ku nauce z jednej, zaś etyce z drugiej strony. Można w tym miejscu postawić tezę, iż centralną wartością „towarzyskości” Różokrzyżowców pozostawała przyjaźń.

Pojęcie „przyjaźni” jest dziś wielce niejednoznaczne; zawiera w sobie tak rozmaite konotacje, jak na przykład: „przyjaźń między narodami”, „przyjaźń między człowiekiem i zwierzęciem” czy „przyjaźń erotyczna”. Na gruncie tradycji neoplatonickiej – bo tu właśnie rozwinęło się i upowszechniło interesujące nas pojęcie – przyjaźń przybrała formę ściśle określonych, zarazem bardzo intensywnych związków. Przyjaźń należała do intymnych, wszakże całkowicie nieseksualnych relacji pomiędzy przedstawicielami tej samej lub różnej płci. Postulat epoki nowożytnej, aby ściśle wyróżnić przyjaźń spośród innych, zawierających erotyczne podteksty związków, był oczywiście nierealny; wszakże opinia ówczesna w pełni akceptowała możliwość podobnego rozróżnienia. Zgodnie z nią, admiracja nie tylko duchowego, lecz także fizycznego piękna mogła być częścią przyjaźni, z tym jednak, że związek nie mógł mieć fizycznego charakteru w żadnym innym sensie. Dlatego dopuszczalne było, aby zameżna kobieta pozostawała w związku przyjaźni z innym mężczyzną.

Rozróżnienie pomiędzy przyjaźnią i miłością stanowiło spadek po filozofii Antyku, zaś znaczenie przydane przyjaźni i wyniesienie jej wręcz do rangi sztuki miało źródło najprawdopodobniej w wywodzącej się od Plotyna tradycji interpretowania sztuki jako objawienia tego, co boskie. Uroda świata postrzegana była przez Plotyna jako bezpośrednie objawienie rozum-



Alchemia i geometria, sztych Matthiasa Meriana Starszego z Michaela Maiera, *Atalanta Fugiens* (Oppenheim 1617). Alchemik i matematyk w jednej osobie wykreśla cyrklem okrąg, opisujący równoramienny trójkąt z kwadratem pośrodku oraz postaciami kobiety i mężczyzny. Już w średniowiecznych rękopisach odnajdujemy postać Boga z cyrklem – a więc Najwyższego Architekta. Uczony w dążeniu do kamienia filozofów powtarza niejako dzieło Boga; czyni to posługując się ułomną i śmiertelną materią – symbolizowaną przez zniszczony mur. Niedoskonałość i czasowość materii silnie kontrastuje z doskonałością geometrycznych figur, które są nieśmiertelnymi kreacjami Boga. Droga do poznania wiedzy poprzez jedynie prawdziwe byty matematyki!

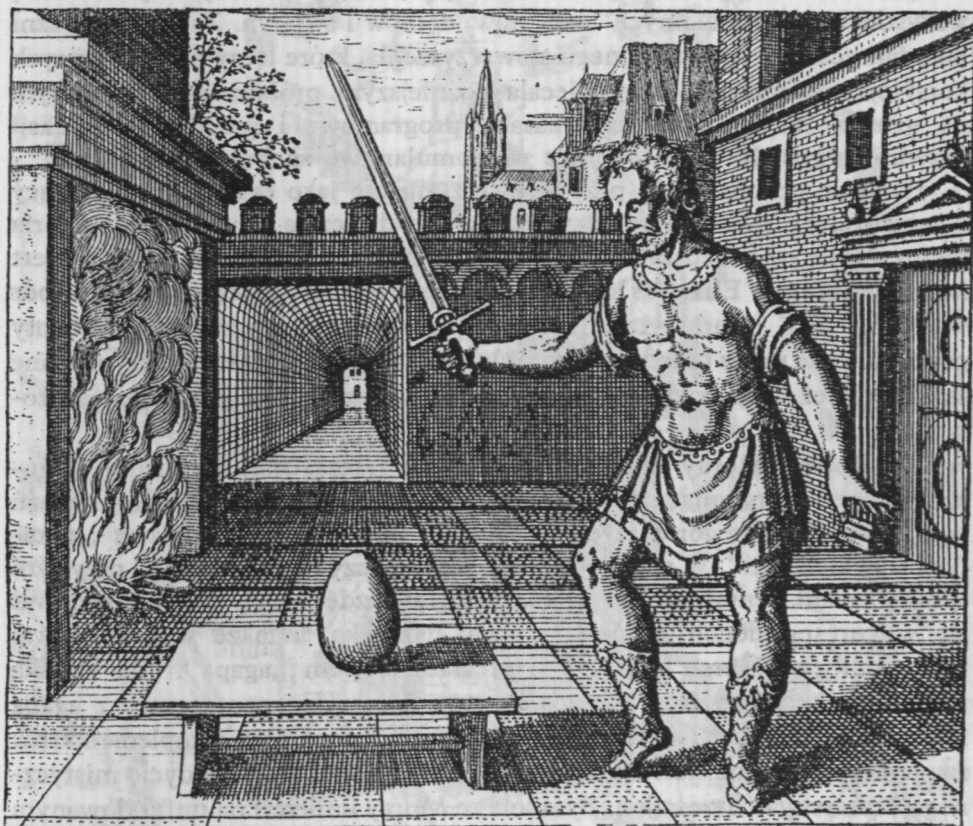
nego ładu, który jest rdzeniem świata. Wszystko, co pomaga duszy wznieść się wzwyż ze świata rzeczy dostępnych zmysłom ku światu uchwytnemu dla intelektu, stanowiło rodzaj sztuki.

Echo podobnych poglądów odnajdziemy u różnych pisarzy siedemnastowiecznych. Nie tracąc z oczu zasadniczej różnicy pomiędzy przyjaźnią a miłością – podkreślanej przez starożytnych – nadawali oni pojęciu przyjaźni silnie chrześcijański charakter.

„Friendship is the nearest love and the nearest society of which the persons are capable” – pisał Jeremy Taylor, autor dyskursu na temat przyjaźni, opublikowanego w Anglii w 1657 roku. W jego opinii przyjaźń stanowiła najdoskonalsze ucieleśnienie „agapy”, braterskiej i mistycznej biesiady chrześcijan; uniwersalnym ekwiwalentem przyjaźni byłaby *caritas*, chrześcijańska miłość bliźniego. Christoph Besold, nauczyciel i przyjaciel Johanna Valentina Andreae, człowiek, którego wiedza i osobowość wywarły decydujący wpływ na autora *Fama* i *Confessio*, nadawał przyjaźni sankcję religijną. Uważał, że „miłe Bogu życie” winno być nacechowane dążeniem do „wspólnego rozmysłu i wzajemnej braterskiej pomocy”. Z kolei Andreae w pośmiertnym wspomnieniu o przyjacielu, Tobiasie Hessie nie zawahał się napisać, iż jego „miłość znaczyła więcej niż miłość kobiety”. W istocie, swojej żonie Andreae poświęcił niewiele miejsca w licznych szkicach autobiograficznych i wspomnieniach; jego umysł i serce bez reszty zaprzątywały związki przyjaźni z uczonymi, teologami, politykami i artystami. W podobnym jak tybińczyk duchu wypowiadał się autor szkocki, Sir George Mackenzie.

Stawiając przyjaźń wyżej od „próżnej miłości”, Mackenzie przeprowadził równocześnie paralelę pomiędzy kultem przyjaźni a nową, instytucjonalną formą więzi społecznej. Zmienna, zazwyczaj nierozumna miłość nie stwarza podstawy dla solidnych i długotrwałych związków – jakie cechują przyjaźń. Tak więc preferencje udzielane przyjaźni oznaczały – w epoce Andreae, Taylora i Mackenziego – deprecjację tych wszystkich związków międzyludzkich, którym brakowało racjonalnych podstaw. Łatwo zauważyć, że dystans siedemnastowiecznych autorów wobec uczucia dotyczyć mógł nie tylko erotycznej sfery stosunków międzyludzkich, lecz także, a może nawet przede wszystkim – sfery religijnej.

Istnieje związek pomiędzy upowszechnieniem kultu przyjaźni a faktem załamania się wielkich ambicji epoki Renesansu i Reformacji, zaniechania tych dążeń do wiedzy i objawienia, które prowadziły raczej do nowych konfliktów niż do zbawienia. Heroiczne czyny podejmowane przez jednostkę w imię wiary lub w służbie miłości ustąpiły dążeniu do psychicznej satysfakcji, jaką zapewniały przyjacielskie więzy i instytucje społeczne na nich oparte. Tajne stowarzyszenia XVII stulecia ukazują nam tu podwójne oblicze: woluntarystycznych instytucji, działających obok, lub wbrew oficjalnym instytucjom państwa i kościołów i jako takie burzących dotychczasowy



Alchemia i architektura, sztych Matthiasa Meriana Starszego z Michaela Maiera, *Atalanta Fugiens* (Oppenheim 1617). Filozof z mieczem, atakujący jajo – symbol alchemii i Kosmosu w stanie pierwotnym; po lewej stronie ogień, który jest twórczym elementem bytu. Tło stanowi architektura realna oraz idealna – ukazane w perspektywie. Język matematyki jest jedynym pewnym instrumentem poznania, ponieważ świat jest dziełem architektonicznym, stworzonym „wedle liczby, miary i wagi”. Posadzka mozaikowa, po której stąpa filozof, stanowić będzie w przyszłości jeden z najważniejszych symboli wolnomularstwa spekulatywnego. W kontekście ryciny Meriana symbolizuje ona świat ziemskiej materii, zarazem świat niewtajemniczonych, profanów, w którym toczy się odwieczna walka Dobra i Zła. Taką wykładnię prezentuje najwcześniejszy manifest Różokrzyżowców, *Fama* z 1614 roku.

ład społeczny, równocześnie jednak organizacji integrujących i odbudowujących ów ład na nowej zasadzie.

Blizsze wejrzenie w biografie głównych przedstawicieli „oświecenia Różokrzyżowców” ukazuje ów konstruktywny charakter związków przyjaźni, związków tworzących – wraz z zasadą tajemnicy – faktyczną strukturę wszystkich „niewidzialnych” kolegiów, domów i świątyń. Zasada przyjaźni jako faktycznego spoiwa tajnego stowarzyszenia, które łączyło ludzi różnych kondycji społecznych, przyświecała późniejszym próbom podejmowanym na gruncie brytyjskim. Jako zasada programowa i przedmiot refleksji rozwinięta została dopiero przez wolnomularstwo spekulatywne.

Podjęcie problematyki przyjaźni, rozumianej jako czynnik stabilizujący i cementujący stosunki międzyludzkie, zawdzięczała brytyjska masoneria takim wybitnym przedstawicielom ruchu Różokrzyżowców, jak Szkot Robert Moray i Anglik Elias Ashmole. Okoliczność sprzyjającą stanowił tu bez wątpienia fakt, iż praktyczne koleżeństwo, solidaryzm zawodowy to cnoty praktykowane przez bractwa muratorów, w których sztucznie podtrzymywane struktury już w pierwszej połowie XVII w. przeniknęli brytyjscy Różokrzyżowcy.

Sir Robert Moray należał do osób nie tylko – jak niemieccy Różokrzyżowcy – kultywujących więzy przyjaźni, lecz także traktujących przyjaźń jako centralną kategorię etyczną, zarazem intelektualną podstawę „metafizycznej alchemii”. W opinii Moray’a „naukę” czy raczej „sztukę” przyjaźni symbolizował pentagram. Pięcioramienną gwiazdę, którą często posługiwał się w korespondencji zamiast swojego nazwiska, a także wykorzystywał jako ekslibris, Moray połączył z greckim słowem „agapa”. Jak wynika z listów szkockiego Różokrzyżowca, owo połączenie pentagramu z agapą stanowiło wynalazek autora; znaczenie obu symboli jest komplementarne: ranga przyjaźni podniesiona zostaje dzięki wpisaniu jej w tradycję mistycznego braterstwa chrześcijan. Symbole te Moray umieścił na unfundowanym przez siebie nagrobku panny Margaret Blagg, damy, z którą łączyła go wieloletnia „platoniczna” przyjaźń.

Jeśli w środowisku brytyjskim przyjaźń rzeczywiście stanowiła rodzaj sztuki, której całkowicie się oddawano, to Moray był jej arcy mistrzem. Takim też zapisał się w pamięci potomnych. Znamiennym rysem epoki i środowiska Moray’a jest okoliczność, iż posiadając wiele szczegółowych informacji na temat jego życia, przyjacielskich związków, którym hołdował, nie wiemy prawie niczego o jego wyznaniu. W czasie swojej kariery wojskowej Sir Robert służył katolickiemu królowi Francji, episkopalnym królom brytyjskim, Karolowi I i Karolowi II, wreszcie szkockim prezbiterianom, a tak podzielona lojalność płynęła nie tylko z zasad profesjonalnego żołnierza, kondotiera kolejnych brytyjskich i europejskich wojen. Jak stwierdza biograf wolnomularskiej działalności tego oficera-filozofa, David Stevenson, już w okresie angielskiej wojny domowej Moray uciekł w prywatną religię



Niewidzialne kolegium bractwa Różokrzyżowców, grawiura z dzieła Theophilusa Schweigharda (właśc. Daniela Möglinga), *Speculum Sophericum Rhodo-Stauroticum* (Frankfurt 1618) prezentująca naukowy i zarazem religijny cel istnienia bractwa. Kolegium przedstawione zostało jako budynek zaopatrzone w koła i poruszany za pomocą dźwigni i krążka – urządzeń sugerujących, iż „siłą napędową” bractwa jest nauka, konkretnie zaś wiedza techniczna. Prawdziwa wiedza jest przecież owocem mozolnego, wieloletniego trudu; stąd postać spadająca w przepaść po prawej stronie oraz napis: *Festina lente* (Spiesz się powoli). Na drodze poznania pośpieszny krok jest zawsze krokiem fałszywym.

Studiowanie Natury jest nakazem Boga, dlatego wymaga pokory i wiary. Poucza o tym postać brata klęcząca po prawej stronie u dołu. Trzyma ona w ręku kotwicę (symbol wiary chrześcijańskiej) i jest świadoma swojej niewiedzy: *Ignorantiam meam agnosco* (Poznaję moją ignorancję).

– silnie przenikniętą duchem stoicyzmu. Szkocki Różokrzyżowiec był szczęśliwy odnalazłszy w cynicznym Karolu II władcę obojętnego na sprawy religii. Taka postawa monarchy pozwoliła Moray'owi, i wielu innym szkockim i angielskim poddanym Stuartów, porzucić instytucjonalną religię na rzecz nieoficjalnych lub prywatnych związków, takich jak łoże wolnomularskie i *Royal Society*, w których praktykować mogli uniwersalny, ponadkonfesyjny i ponadstanowy ideał przyjaźni.

Przykład Roberta Moray'a wskazuje, iż kult przyjaźni otrzymał silny impuls ze strony zmieniającego się w dobie wojny domowej stosunku Brytyjczyków do kwestii wiary. Zmęczenie i rozczarowanie religijnym fundamentalizmem, sprzeciw wobec wojen wynikłych z doktrynerstwa i fanatyzmu w sprawach wiary – wszystko to zaowocowało poszukiwaniem nowej interpretacji religii.

(część druga w następnym numerze)