

Agnieszka K. HAAS

(NIE)OBECNOŚĆ BOGA OSOBOWEGO W NIEMIECKIEJ LITERATURZE DRUGIEJ POŁOWY OSIEMNASTEGO WIEKU

Gdy dochodzi do tragedii, wielu pyta: gdzie był wtedy Bóg? Odpowiedzi – także tych udzielanych po roku 1755 – mogło być co najmniej kilka. Przy założeniu istnienia Boga-Stwórcy, który stworzył świat w pełni uporządkowany – a tak rozumował Leibniz – słabym punktem wydawał się fakt obiektywnego istnienia zła. Czy było dziełem Boga? Jeśli tak, to można było wątpić w Jego dobroć, ponieważ zło było źródłem cierpienia. A jeśli było od Niego niezależne, to fakt ten przeczyłby Boskiej wszechmocy.

Gdy w niedzielny poranek 1 listopada 1755 roku w Lizbonie zatrzęsała się ziemia, w ciągu kilku minut życie straciło tysiące mieszkańców miasta. Inni zginęli w pożarach i tsunami, które były następstwem kataklizmu. Jego przyczyny różnie interpretowano w Portugalii i Hiszpanii, Anglii, Francji i Niemczech. Pierwsze próby wyjaśnienia przyczyn kataklizmu poczyniono już na przełomie 1755 i 1756 roku. W Hiszpanii dominowała argumentacja geologiczna, poruszano też aspekty filozoficzne i religijne. W Anglii trzęsienie ziemi uznano za „katolicką katastrofę” i karę za inkwizycję. We Francji janseniści winą za nie obarczali króla Jana III z dynastii Aviz, który sprowadził do kraju jezuitów¹.

Kilkadziesiąt lat później Johann Wolfgang Goethe w autobiografii *Z mojego życia. Zmyślenie i prawda* tak oto opisuje to, co się wydarzyło: „Ziemia drży i trzęsie się w posadach, morze huczy, zderzają się okręty, wałą domy, kościoły i wieże leżą w gruzach, część pałacu królewskiego pochłania morze, rozpadła ziemia zdaje się ziać płomieniem, gdyż wszędy unoszą się z ruin dymy i pożary”².

W *Hymne auf die Gerechtigkeit Gottes* [„Hymn o sprawiedliwości Boga”], napisanym prozą hymnie z 1756 roku, dwudziestodwuletni Christoph Mar-

¹ Zob. J. Wilke, *Das Erdbeben von Lissabon (1755)*, <http://ieg-ego.eu/de/threads/europaeische-medien/europaeische-medienereignisse/juergen-wilke-das-erdbeben-von-lissabon-1755#DerKatastrophendiskursinPublizistikLiteraturTheologieundPhilosophie> (jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – A.K.H.).

² J.W. Goethe, *Z mojego życia. Zmyślenie i prawda*, tłum. A. Gutry, PIW, Warszawa 1957, t. 1, s. 31. Por. tenże, *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*, ks. I, w: *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe*, t. 9, *Autobiographische Schriften I*, oprac. L. Blumenthal, E. Trunz, Verlag C.H. Beck oHG, München 2002, s. 30.

tin Wieland przedstawia nie tyle szczegóły katastrofy, ile rozgrywający się w anonimowym mieście dramat mieszkańców: „Na próżno ucieka czuła matka z płaczącym niemowlęciem w ramionach, otoczona przestraszonymi dziećmi, które uczone jej jak zwykle, szukają u niej ratunku, na próżno bogobojny syn bierze sędziwego, półżywego ojca na ramiona. Przygniata ich ciężar, grzebiąc pod stosem kamieni”³.

Tragedii towarzyszy poczucie niesprawiedliwości, bo nieszczęście dotyka i niewinnych, i niegodziwców. Tuż obok kochającej się rodziny ginie chciwiec, „który – któżby się nie domyślił? – wpieryw myśli o ratowaniu skarbów”⁴, a teraz „leży zmiażdżony pod gruzami, wydaje ostatnie tchnienie, [opuszcza go – A.K.H.] przekłeta dusza, odchodzi z pomrukiem w otchłań, by na wieki opłakiwać utratę złota”⁵. W hymnie Wielanda moralne zło idzie w parze z niezawinioną krzywdą, ale autor znajduje na to religijne wytłumaczenie.

Podobny opis nieszczęść występuje w powstałym również w roku 1756 utworze *Poema o zapadnięciu Lizbony*⁶ [*Poème sur le désastre de Lisbonne ou Examen de cet axiome «Tout es bien»*] Woltera, który jednak nie dostrzega ich sensu:

Spieszcie, przypatrzcie się tu [...]

Matek, dzieci jednych na drugich w kupę ubitych,

Z pod rum skał roztrzaskłych, członom ciał ludzi zszarpanych;

[...]

Dni opłakane kończą, w okrutnych mękach, w rozpacz⁷.

Na alegorycznym obrazie *Alegoria ao Terramoto de 1755* [*Alegoria trzęsienia ziemi z 1755*] nieszczęście i religijny jego wymiar przedstawił portugalski malarz niemieckiego pochodzenia, bezpośredni świadek wydarzeń, João Glama Stroeberle. W tle i w górnych partiach obrazu widoczne są postaci, które nadają całości religijny i alegoryczny sens. Krzyż i unoszące się nad miastem anioły (także karzące grzeszników anioły śmierci) stanowią jedność z przerażającą rzeczywistością i religijnymi próbami poradzenia sobie z niezwykłym położeniem – w środkowej części obrazu na drugim jego planie

³ Ch.M. Wieland, *Hymne auf die Gerechtigkeit Gottes*, w: *Wielands Sammlung prosaischer Schriften*, t. 2, Ch.G. Schmieder, Karlsruhe 1788, s. 180.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże.

⁶ Por. *Poema Woltera o zapadnięciu Lizbony*, tłum. S. Staszic, Drukarnia Rządowa, Warszawa 1815, s. 3 (w cytatach zachowano pisownię oryginalną). Pierwodruk tego przekładu – 1779, nowszy przekład: V o l t a i r e, *Poemat o zagładzie Lizbony albo rozpatrzenie aksjomatu: „Wszystko jest dobre” (fragmenty)*, tłum. A. Wołowski, w: W. Jaworski, *Poezja filozofów*, Wydawnictwo Literackie, Kraków–Wrocław 1984, s. 308-311.

⁷ *Poema Woltera o zapadnięciu Lizbony*, s. 3.

widać, że pośród chaosu odprawiana jest Msza Święta. Stroeberle, jak wielu mu współczesnych, interpretuje to, co się stało, jako karę za grzechy: pójście postaci ukazane na obrazie reprezentują zapewne rozwiąłość.

Przywołane tu utwory literackie i dzieło malarskie łączy przekonanie, że świat podlega działaniu opatrności, przekonanie, które staje się albo niezrozumiałym pewnikiem, albo – jak w przypadku Woltera – wymaga weryfikacji. Rozumienie katastrof jako kary za niemoralne postępowanie⁸, znaku Boskiej sprawiedliwości lub czasu próby, a nawet – jak u Wielanda – jako apokaliptycznej zapowiedzi Sądu Ostatecznego, pozwala nadać sens złu, tak naturalnemu kataklizmowi, jak upadkowi moralnemu, a dzięki temu umożliwia zaakceptowanie rzeczywistości⁹.

Wieland, Wolter i Goethe przywołują to samo wydarzenie, ale każdy z nich interpretuje je inaczej. Goethe nie mógł dokładnie pamiętać wydarzeń z końca 1755 roku, wiedzę o nich czerpał z książek. Narracja prowadzona w trzeciej osobie pozwala mu połączyć role świadka wydarzeń i zachowującego dystans komentatora. Jeszcze w roku katastrofy jego ojciec kupił książkę anonimowego autora *Die traurige Verwandlung von Lissabon*¹⁰. Po latach Goethe korzystał z kolei z wypożyczonej z biblioteki w Weimarze trzyczęściowej broszurki *Beschreibung des Erdbebens, welches die Hauptstadt Lissabon und viele andere Städte in Portugal und Spanien theils ganz umgeworfen, theils sehr beschädigt hat*¹¹. Oba sprawozdania prócz naukowych wyjaśnień trzęsienia ziemi zawierają komentarze o charakterze religijnym. Pod względem sposobu rozumienia ludzkiej niedoli tekst Wielanda przypomina pierwsze komentarze, w których traktowano ją jako karę boską lub prowadzącą przez cierpienie drogę do zbawienia.

Na uwagę zasługują wymienione przez Goethego aspekty katastrofy, które oddają charakter narracji związanej z tym wydarzeniem. Wieść o kataklizmie miała mianowicie wpłynąć na myślenie o świecie i Bogu, wywołać różnorodne reakcje i sprawić, że w centrum znalazło się pytanie o sens wiary w opatrność

⁸ Por. Ch. Weber, *Glück im Unglück. Reaktionen deutschsprachiger Autoren auf das Erbeben in Lissabon am 1. November 1755*, w: *Das Erdbeben von Lissabon und der Katastrophendiskurs im 18. Jahrhundert*, red. G. Lauer, T. Unger, Wallestein Verlag, Göttingen 2008, s. 149.

⁹ Pot. tamże.

¹⁰ Zob. *Die traurige Verwandlung von Lissabon in Schutt und Asche: nachdem es den 1. November 1755 durch ein gewaltiges Erdbeben und eine darauf entstandene heftige Feuersbrunst heimgesucht worden; entwarf eine unpartheyische Feder*, Möllerische Buchhandlung, Frankfurt am Main 1755. Por. E. Trunz, komentarz do *Dichtung und Wahrheit*, w: *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe*, t. 9, *Autobiographische Schriften I*, s. 654.

¹¹ Zob. *Beschreibung des Erdbebens, welches die Hauptstadt Lissabon und viele andere Städte in Portugal und Spanien theils ganz umgeworfen, theils sehr beschädigt hat*, Johann Christian Schuster, Danzig 1756. Por. Trunz, dz. cyt., s. 654.

oraz istnienie Boga, jakim przedstawiało go chrześcijaństwo¹². W *Zmyśleniu i prawdzie* Goethe nie nawiązuje jednak do dyskursu filozoficznego, który zapoczątkowany został wskutek medialnego nagłośnienia lizbońskiej tragedii.

ZMIANA PARADYGMATU

Mimo szoku, jaki przeżywa wówczas Europa, wiara w opatrność nie zanika. Kataklizm przypada na okres nasilającego się kryzysu wiary i chrześcijaństwa, stopniowej sekularyzacji społeczeństwa Europy i coraz częstszej konfrontacji wiary z rozumem, zwłaszcza w kontekście rozwoju nauk przyrodniczych, zmuszających do weryfikacji metafizycznych wyobrażeń na temat Boga i Jego związku ze światem.

Kilka miesięcy przed trzęsieniem ziemi w Lizbonie młody Immanuel Kant publikuje anonimowo rozprawę *Powszechna historia naturalna i teoria nieba albo szkic o układzie oraz mechanicznym pochodzeniu całości świata opracowany zgodnie z prawami Newtona*¹³. Przedstawia w niej zasady działania Układu Słonecznego, między innymi słusznie przewiduje odkrycie nowych planet. Zdaje sobie też sprawę, że popularne podejście fizykoteologii – wnioskowanie o istnieniu Boga na podstawie zjawisk przyrody bez odwoływania się do Pisma Świętego – traci zasadność. Kant pisze, że obrońca wiary mógłby dojść do następującego wniosku: „Jeśli budowa świata z całym jej porządkiem i pięknem [...] stanowi tylko efekt oddziaływania materii podległej powszechnym prawom swego ruchu, ślepa mechanika sił przyrody jest zaś w stanie wywieść z chaosu tak wspaniałe dzieła [...], to d o w o d z e n i e i s t n i e n i a Boga, opierające się na doznaniu piękna świata, traci wszelką moc. Przyroda okazuje się samowystarczalna, a zwierzchnictwo Boże – niepotrzebne”¹⁴. Autor nie zaprzecza istnieniu Boga, jedynie dystansuje się od metafizyki i wyciągania wniosków na Jego temat na podstawie praw natury¹⁵. Swoje stanowisko wyrazi pełniej w dziełach krytycznych, przyczyniając się do kolejnego przełomu w filozofii.

¹² Por. J.W. v o n G o e t h e, *Dichtung und Wahrheit*, w: *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe*, t. 9, s. 30.

¹³ Zob. I. K a n t, *Powszechna historia naturalna i teoria nieba albo szkic o układzie oraz mechanicznym pochodzeniu całości świata opracowany zgodnie z prawami Newtona*, tłum. A. Grzebliński, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 1, *Pisma przedkrytyczne*, red. M. Jankowski, T. Kupś, tłum. Translatorim Filozofii Niemieckiej Instytutu Filozofii UMK, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2010, s. 195-386.

¹⁴ Tamże, s. 201 (podkr. A.K.H.).

¹⁵ Na trzęsienie ziemi w Lizbonie Kant reaguje jeszcze kilkoma pismami, podając głównie jego fizyczne i geologiczne przyczyny. Zob. I. K a n t, *O przyczynach trzęsień ziemi, w związku z niezczęściem, które pod koniec ubiegłego roku nawiedziło kraje Europy zachodniej*, tłum. T. Kupś, *Dzieła zebrane*, t. 1, s. 387-396; t e n ż e, *Historia i opis natury najbardziej osobliwych przypadków*

Pisma przedkrytyczne Kanta zapowiadają zbliżającą się definitywną konfrontację nauk przyrodniczych z metafizyką. Coraz dogłębsza wiedza empiryczna prowadzi jednak nie tylko do materializmu, ale – paradoksalnie – także do zainteresowania sferą duchową i psychiczną. Niemalą rolę w zmianie paradygmatu myślenia o Bogu odgrywa pietyzm, który przyczynia się do odnowienia indywidualnego doświadczenia religijnego. Z czasem przeżycie religijne opisywane w literaturze powstającej w okresie zwanym *Empfindsamkeit* (sentymentalizm), także pod wpływem Jean-Jacques’a Rousseau, uniezależnia się od prawd teologicznych, co z drugiej strony gwarantuje większą niezależność twórcom.

W niniejszym artykule pragniemy pokazać, jaki oddźwięk w literaturze znalazł domniemany kryzys wiary w Boga i opatrność zapoczątkowany wydarzeniem z roku 1755. Ukazemy również, z oczywistych względów nie wyczerpując tematu, przemiany, jakie zaszły w sposobach przedstawiania Boga osobowego oraz szerzej pojętej boskości w literaturze drugiej połowy osiemnastego wieku.

BÓG, SĘDZIA I OJCIEC?

Trzęsienie ziemi w Lizbonie było karą Bożą za grzech nieumiarkowania. Tak rozumiał je mieszkający w Zurychu lekarz i poeta Johann Georg Zimmermann, który w poemacie *Die Ruinen von Lissabon* [„Ruiny Lizbony”] z roku 1755 i jego poszerzonej wersji *Die Zerstörung von Lisabon* [sic] [„Zburzenie Lizbony”], apelował o pokorę wobec słusznych wyroków Boskich¹⁶. Do tych tragicznych wydarzeń odniósł się niedługo potem studiujący w Zurychu Wieland. W *Hymne auf die Gerechtigkeit Gottes* zarzucił on żyjącym w dostatku mieszkańcom anonimowego miasta zaniedbania wobec duszy¹⁷. Przedstawił Boga jako cierpliwego sędziego, który uczy przez cierpienie i wyprowadza zeń dobro. W hymnie nie brak nawiązań do filozofii Gottfrieda Wilhelma Leibniza i platonizmu, co rzutuje na sposób przedstawiania (i zniekształcenia) zasadniczych kwestii wiary. Na przykład istnienie zła moralnego, będącego przyczyną gniewu Bożego, poeta wyjaśnia w duchu oświecenia – jako skutek niewłaściwego używania rozumu i oddalenia od natury równoznacznego ze złamaniem

trzęsienia ziemi, które pod koniec 1755 roku wstrząsnęły większą częścią ziemi, tłum. M. Jankowski, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 1, s. 397-425.

¹⁶ Por. G. L a u e r, T. U n g e r, *Angesichts der Katastrophe. Das Erdbeben von Lissabon und der Katastrophendiskurs im 18. Jahrhundert*, w: *Das Erdbeben von Lissabon und der Katastrophendiskurs im 18. Jahrhundert*, s. 27. Por. J.G. Z i m m e r m a n n, *Die Zerstörung von Lisabon. Die Ruinen von Lissabon. Gedanken bey dem Erdbeben 1755-1756*, red. M. Rector, M. Wehrhahn, Hannover 1997, s. 15-39.

¹⁷ Por. W i e l a n d, dz. cyt., s. 180.

Boskiego prawa: „Stworzył nas, byśmy byli dobrzy; gdy stajemy się źli, sami przyczyniamy się do swego nieszczęścia i niszczymy Jego dzieło”¹⁸.

Religijny ton oraz wątek boskiej sprawiedliwości i kary za pychę dominują w ostatniej z sześciu części poematu *Die Landplagen*¹⁹ (z roku 1769) Jakoba Michaela Reinholda Lenza. Niezrozumiałe działanie potężnych sił natury nie wywołuje pytania o obecność opatrności lub jej brak, przeciwnie, utwór kończy zachętą, by chwalić Boga, który paradoksalnie objawia się w „cudownie roześmianych błyskawicach” i „pogodnych grzmotach”²⁰.

Inaczej trzęsienie ziemi interpretował kilkadziesiąt lat później Goethe, który nie uznawał go za karę ani czas próby, ale za wydarzenie, które nadszarpnęło wizerunek miłosierznego Boga-Ojca. W roku 1811, pisząc autobiografię, Goethe wiedział, że po tragedii zaczęły mnożyć się dywagacje, w których protestanci duchowni i tak zwani „bogobojni” (niem. Gottesfürchtige) nawoływali do pokuty i przestrzegali przed grzesznym życiem²¹. Dla sześciolatka, jakim był wówczas Goethe, wieść o kataklizmie była wstrząsem, który miał zburzyć jego wewnętrzny spokój i osłabić wiarę w Boga²²: „Bóg, stwórca i opiekun nieba i ziemi, który jawi mu się [Goethemu jako chłopcu – A.K.H.] w wyznaniu pierwszego artykułu wiary jako mądry i łaskawy ojciec, nie okazał bynajmniej swych ojcowskich uczuć, skazując na zagładę zarówno sprawiedliwych, jak i niesprawiedliwych. Daremnie młody umysł chłopca starał się bronić przed tymi wrażeniami, tym bardziej że nawet mędrzy i uczeni w Piśmie nie mogli jak należy wyjaśnić zjawiska. Następne lato nastęrczyło sposobność bliższego poznania groźnego Boga, o którym Stary Testament tyle nam przekazał wiadomości”²³.

GDZIE BYŁ WTEDY BÓG?

Gdy dochodzi do tragedii, wielu pyta: gdzie był wtedy Bóg? Dlaczego dopuścił do czegoś, co w ludzkim pojęciu jest złe? Czy niezawinione cierpienia nie przeczą Jego istnieniu? Odpowiedzi – także tych udzielanych po roku

¹⁸ Tamże, s. 146.

¹⁹ Zob. J.M.R. Lenz, *Die Landplagen*, w: *Gesammelte Schriften von J.M.R. Lenz*, t. 3, red. L. Tieck, G. Reimer, Berlin 1828, s. 1-55.

²⁰ Tamże, s. 55.

²¹ Por. G o e t h e, *Dichtung und Wahrheit*, s. 30. Por. też: t e n ż e, *Z mojego życia. Zmyslenie i prawda*, t. 1, s. 31.

²² Por. t e n ż e, *Dichtung und Wahrheit*, s. 47. Por. też: t e n ż e, *Z mojego życia. Zmyslenie i prawda*, t. 1, s. 50.

²³ G o e t h e, *Z mojego życia. Zmyslenie i prawda*, s. 32. Goethe ma na myśli burzę z gradobiciem, której był świadkiem w roku 1756 w rodzinnym Frankfurcie nad Menem (por. tamże, s. 30). W swojej powieści autobiograficznej wielokrotnie konfrontuje chrześcijaństwo z własnymi przemyśleniami, które muszą tu zostać pominięte.

1755 – mogło być co najmniej kilka. Racjonalnego wyjaśnienia przyczyny istnienia zła podjął się na początku osiemnastego wieku Leibniz w *Teodycei*, największym traktacie, który opatrzył podtytułem *O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*²⁴. Jego poglądy zostawiły głęboki ślad w literaturze niemieckiej, nie tracąc na znaczeniu nawet po wystąpieniach Kanta.

Leibniz rozwijał swoją filozofię niesystematycznie, pisząc krótkie, polemiczne teksty oraz komentarze; *Teodycea* była jego pierwszą dłuższą pracą. Zawarta w niej argumentacja opierała się jednak również na odwołaniach – do Pisma Świętego, zwłaszcza listów św. Pawła²⁵, myśli św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu, Lutra, doktryn manichejczyków, przede wszystkim zaś do poglądów Pierre’a Bayle’a, który w dziele *Réponse aux questions d’un provincial* [„Odpowiedzi na pytania pewnego mieszkańca prowincji”]²⁶ wyrażał wątpliwość co do istnienia Boskiej opatrności i utrzymywał, że nie można obalić manichejskiej tezy o istnieniu dwóch pierwotnych zasad dobra i zła, a tym samym przeczył dogmatowi o wszechmocy jedyne Boga²⁷. Leibniz, zachęcony przez królową Prus Zofię Karolinę, postanowił wyjaśnić sprzeczność między faktem istnienia zła a założeniem, że świat został stworzony przez Boga jako dobry²⁸. Dość niejednoznaczne słowo „teodycea”, wymyślone i użyte przez Leibniza jedynie w tytule traktatu, złożone z morfemów „theós” (z gr. bóg) i „dike” (z gr. sąd) i oznaczało „doktrynę sprawiedliwości Bożej” lub „doktrynę usprawiedliwiania Boga”²⁹.

Przy założeniu istnienia Boga-Stwórcy, który stworzył świat w pełni uporządkowany – a tak rozumował Leibniz – słabym punktem wydawał się fakt obiektywnego istnienia zła. Czy było dziełem Boga? Jeśli tak, to można było wątpić w Jego dobroć, ponieważ zło było źródłem cierpienia. A jeśli było od Niego niezależne, to fakt ten przeczyłby Boskiej wszechmocy. Leibniz powtarzał za św. Augustynem, że Bóg pozwolił na zło, aby wydobyć z niego większe dobro, oraz za św. Tomaszem z Akwinu, iż przyzwolenie na zło prowadzi ku dobru wszechświata. W świecie pomyślanym jako zaplanowany porządek zło

²⁴ Zob. G.W. Leibniz, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, tłum. i oprac. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

²⁵ Por. tamże, s. 82. „Lecz jeśli nasza nieprawość uwydatnia sprawiedliwość Bożą, to cóż powiemy? Czy Bóg jest niesprawiedliwy, gdy okazuje zagniewanie?” (Rz. 3,5).

²⁶ Zob. P. Bayle, *Réponse aux questions d’un provincial*, R. Leers, Rotterdam 1704.

²⁷ Por. J. Kopania, *Wstęp. Siła dedukcji i słabość człowieka. Tragiczny optymizm Leibniza*, w: Leibniz, dz. cyt., s. XII.

²⁸ Na temat opatrności Leibniz wypowiadał się także w krótszych tekstach, w *Rozprawie metafizycznej* oraz w *Zasadach natury i łaski* (zob. G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, tłum. S. Cichowicz, J. Domański, H. Krzeczkowski, H. Moese, oprac. S. Cichowicz, PIW, Warszawa 1969).

²⁹ Kopania, dz. cyt., s. VII.

miało do spełnienia określoną rolę: „Możliwe – dowodził Leibniz – że złu towarzyszy jakieś większe dobro”³⁰.

„WHATEVER IS, IS RIGHT”

Po trzęsieniu ziemi zaatakowano nie tylko *Teodyceę* Leibniza. Równie popularny co krytykowany był wówczas angielski poeta Aleksander Pope, dzielący pogląd Leibniza na temat harmonii działającej we wszechświecie. W *Wierszu o człowieku*³¹ [*Essay on Man*] opublikowanym w latach 1733 i 1734 dowodził, że wszystko, co istnieje, jest dobre. Nawiązywał do teleologii Leibniza oraz idei świata jako jedności³², zgodnie z którą wszystkie elementy – duchowe i materialne – są ze sobą ściśle połączone w wielkim (złotym) łańcuchu bytów, złożonej z entelechii „drabinie”, na której, patrząc od dołu, znajdowały się kolejno formy nieożywione, rośliny, zwierzęta, człowiek oraz istoty duchowe:

Potęźny łańcuch tworów! od Boga zaczęty,
Idą potem anioły i człowiek z zwierzęty,
[...]
Od niebios do nicości ten związek się trzyma.
[...]
Gdybyśmy z wyższą władzą chcieli działać sprzecznie,
Więc niższe by na naszą cisnęły koniecznie:
Inaczej by się przerwał ten związek stworzenia,
Gdzie jeden krok chybiony równowagę zmienia³³.

Według zasady, którą Pope ujął w formułę: „Whatever Is, is Right”³⁴, każda istota ma swoje miejsce w świecie. Wszystko, co istnieje, jest odpowiednie, właściwe (ang. right). W niemieckim tłumaczeniu powiedzenie funkcjonowało w zniekształconej wersji jako „Alles ist gut” („wszystko jest dobre”) – taki przekład był nadużyciem, ponieważ wprowadzał nieobecna u Pope’a kategorię

³⁰ Leibniz, *Teodycea*, s. 480.

³¹ Zob. *Wiersz o człowieku*, Alexandra Pope. Z Angielskiego przełożony przez L. Kamińskiego, Nakładem Zawadzkiego i Węckiego, Warszawa 1816.

³² Wyobrażenie „łańcucha bytów” było popularne zarówno wśród poetów angielskich, jak i niemieckich: Albrechta von Hallera, Immanuela Kanta, Johanna Lamberta, Johanna Gottfrieda Herdera i Friedricha Schillera. Do listy nazwisk dodać należy także Goethego i Hölderlina. Por. A.O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu. Studium z dziejów idei*, tłum. A. Przybysławski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 213n.

³³ *Wiersz o człowieku*, Alexandra Pope, s. 10.

³⁴ *An Essay on Man by Alexander Pope*, I, 51, London 1763, s. 8 (por. I, 294; III, 231; IV, 145; IV, 394).

wartościującą. Na przesłance, że „wszystko jest dobre” (to znaczy: właściwe) poeta opierał interpretację zła³⁵.

Pope'owi nie chodziło jednak o uznanie stworzenia za dobre, ale o wskazanie na wyższość porządku ogólnego nad interesami poszczególnych ogniw łańcucha, które przyczyniały się do korzyści ogółu. Autor *Wiersza o człowieku* myślał podobnie jak Leibniz:

Tak gdy wszystkie ustawy stopniami się wiążą,
I zgodnie do całości utrzymania dążą,
Gdyby z nich najmniejszy która zboczyła przypadkiem,
Nieta tylko lecz ogół groził by upadkiem³⁶.

Według Pope'a w porządku naturalnym miał swe źródła ład społeczny, oparty na „jedności, porządku, i powszechny zgodzie”³⁷. „Teodycea” Pope'a – na wzór Leibniza – polegała na zrzuceniu winy za zło bezpośrednio na człowieka, który ośmielał się uważać świat za miejsce stworzone specjalnie dla niego. Innym utrudnieniem zrozumienia porządku na świecie było ograniczone poznanie, a więc niemożność uchwycenia sensu „właściwej” całości. Błędna interpretacja rzeczywistości prowadziła do zwątpienia w Boską sprawiedliwość³⁸.

Na niezwykłą interpretację łańcucha bytów w poezji niemieckiej wskazuje Marion Hellwig, która zestawia formułę „alles ist gut” z ukrzyżowaniem Chrystusa³⁹. W hymnie Friedricha Hölderlina *Patmos* z roku 1801 śmierć Chrystusa jawi się jako „miłość ostateczna”⁴⁰, której wspomnienie w „godzinie Wieczery”⁴¹, wypowiedziane przez samego Pana, nabiera eschatologicznego charakteru:

[...] bo nigdy dosyć
Nie wyrzekł o dobroci
Słów, wtedy, by dodać otuchy, gdy
Ujrzał to, gniew świata.
Bo wszystko jest dobre. I umarł. Wiele by można
O tym mówić [...]”⁴².

³⁵ Polski tłumacz także nie uniknął wartościowania: „To co człowiek w swym własnym stosunku złém zowie, / Jest i musi być dobrém w ogólny osnowie” (*Wiersz o człowieku, Alexandra Pope*, s. 3).

³⁶ Tamże, s. 11.

³⁷ Tamże, s. 37.

³⁸ Por. M. Hellwig, „*Alles ist gut*”. Zur Bedeutung einer Theodizee-Formel bei Pope, Voltaire und Hölderlin, w: *Das Erdbeben von Lissabon und der Katastrophendiskurs im 18. Jahrhundert*, s. 217.

³⁹ Por. tamże, s. 225-229.

⁴⁰ F. Hölderlin, *Patmos*, w: tenże, *Poezje zebrane*, tłum. A. Lam, Akademia Humanistyczna im. Aleksandra Gieysztor, Pułtusk 2015, s. 354.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże.

Śmierć ukazana jest tu jako dobro, którego na razie nie można rozpoznać. Poeta świadomie pomija milczeniem historię zbawienia: „Vieles wäre / Zu sagen davon”⁴³, ponieważ jeszcze się nie dopełniła. Marion Hellwig zauważa, że ostatnie słowa Chrystusa wypowiedziane na krzyżu: „dokonało się” (J 19,30) stanowią odpowiednik formuły „alles ist gut”⁴⁴. Hölderlin uznaje śmierć Chrystusa oraz formułę „dokonało się” za początek, a nie zakończenie historii zbawienia.

OBURZONY WOLTER

Do „optymistycznych” teorii Leibniza i Pope’a odniósł się krytycznie w listopadzie 1755 roku Wolter we wspomnianym poemacie *O zniszczeniu Lizbony*. Filozofię Leibniza skrytykował ponownie w powiastce filozoficznej *Kandyd* z roku 1759⁴⁵. Wolter nie chciał zgodzić się na pojmowanie zła jako następstwa z góry ustalonego porządku. Problem w tym, że rozumiał zło inaczej niż niemiecki filozof – nazywał złem krzywdę i niepotrzebne cierpienie ludzi, którzy w swoim położeniu nie mogli stwierdzić, iż żyją w świecie najlepszym z możliwych, ani powtórzyć za Aleksandrem Pope’em, że „wszystko jest dobre”.

Pope, uznając wyższość dobra ogólnego nad jednostkowym, dowodził, że Stwórca jednakowo troszczy się o wszystkie byty: „Stwórca powszechny okiem uważa iednakiem / Upadek bohatera z konającym ptakiem”⁴⁶, co było według Woltera nie do przyjęcia.

Kiedy trzęsienie ziemi, lub nawałność wody
Miasta wtrąca do grobu, pochłania narody?
«Nie, – odpowiesz mi zaraz – gdyż w i e c z n a u s t a w a,
«Nie rządzi przez szczególne, lecz ogólne prawa;
« Prócz kilku zmian trwa zawsze dawna rzeczy postać⁴⁷.

Działanie natury wedle „ustawy odwiecznej”, w której nie ma miejsca na Boską ingerencję, jak utrzymywał Pope, Wolter uważał za bezduszne. Jego argumentacja była emocjonalna, łączył on poglądy autora *Wiersza o człowieku*

⁴³ T e n z e, *Patmos*, w: tenże, *Sämtliche Werke. Große Stuttgarter Ausgabe*, red. F. Beissner, t. 2, *Gedichte nach 1800*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1951, s. 167.

⁴⁴ Por. H e l l w i g, dz. cyt., s. 226.

⁴⁵ Zob. V o l t a i r e, *Kandyd czyli Optymizm: dzieło przełożone z niemieckiego rękopisu Doktora Ralfa z przyczynkami znalezionymi w kieszeni tegoż doktora zmarłego w Minden, roku Pańskiego 1759*, tłum. T. Boy-Żeleński, Arcanum, Bydgoszcz 1991. Dopiero Rousseau nadaje dyskusji nowy bieg. Historia literatury niemieckiej zna przynajmniej jeden przykład polemiki z Wolterem: opublikowany w roku 1798 *Anti-Candide* Justusa Mösera.

⁴⁶ *Wiersz o człowieku Alexandra Pope*, s. 4.

⁴⁷ Tamże, s. 7 (podkr. A.K.H.).

z karą, zemstą Boga, o której Pope nie wspominał, o której z kolei głośno było w sprawozdaniach z wydarzeń, które dotknęły Lizbonę:

Rzeknicie; to skutki przyrodzenia u s t a w o d w i e c z n y c h
Co wolnego Boga do czynów zmuszają bezwolnych.
Rzeknicie nad tylu ofiar okropną mogiłą:
Bóg się z e m ś c i ł. To straszna śmierć jest przestępstwa ich k a r ą⁴⁸.

Według Woltera nie można było zaakceptować interpretacji trzęsienia ziemi jako kary za grzechy. Sięgnął w tym celu po aluzję do historii Hioba: „Jakież występki, winę, popełniły te dzieci niewinne, / Na łonie matek w sztuki zdarte, krwią matek swą krwią spluszczone?”⁴⁹.

Wolter zasadniczo nie zaprzeczał istnieniu opatrności jako takiej, krytycznie odniósł się jedynie do tez Leibniza i Pope’a⁵⁰. Uważał, że uznanie za Leibnizem, iż Boska ingerencja w porządek natury jako coś doskonale zaplanowanego rzadko ma miejsce, oznacza zaakceptowanie bezdusznych sił natury, w których nie objawia się Boskie miłosierdzie. W swoim poemacie zaatakował także chrześcijańską wykładnię cierpienia jako czasu próby i doskonalenia oraz sprzeciwił się traktowaniu życia ziemskiego jako „przejścia” do życia wiecznego. „Ale kto może być pewien, że wieczność zczęścia odbierzem w nagrodę?”⁵¹ – pytał. Mimo wszystko Wolter nie neguje w poemacie wiary w Boga: „Tylko w samym Bogu prawda, przekonany dziś jestem”⁵².

Krytykę optymizmu Leibniza za pomocą argumentów Woltera ponowi ponad pół wieku później, w roku 1819, Arthur Schopenhauer w *Świecie jako woli i przedstawieniu*⁵³. Sięgnie po przykład Lizbony, której dramat zdążył stać się symbolem nieuzasadnionego ludzkiego cierpienia i opuszczenia przez opatrność. Pojęcie łańcucha bytów Schopenhauer zrozumie odwrotnie niż Leibniz, uzna je za szereg pożerających się wzajemnie „istot udreńczonych”⁵⁴, łańcuch „męczeńskich śmierci”⁵⁵, łączący byty w bólu i wyrażający ich fizyczną zależność. Dla Schopenhauera nie był to już kosmiczny porządek, nad którym czuwa Stwórca. Nie ukrywał oburzenia: „Do tego oto świata chciano przypasować system optymizmu i zademonstrować go nam jako świat najlepszy

⁴⁸ *Poema Woltera o zapadnięciu Lizbony*, s. 3 (podkr. A.K.H.).

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Por. L e i b n i z, *Teodycea*, s. 254n.

⁵¹ *Poema Woltera o zapadnięciu Lizbony*, s. 8.

⁵² Tamże, s. 10.

⁵³ Zob. A. S c h o p e n h a u e r, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, tłum. J. Grewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.

⁵⁴ Tamże, s. 831.

⁵⁵ Tamże.

z możliwych”⁵⁶. Optymizm ten to w jego przekonaniu „krzyczący absurd”⁵⁷. Gdyby świat „był trochę tylko gorszy, to nie mógłby już istnieć”⁵⁸, konstatuje Schopenhauer, dziwiąc się fenomenowi rosnącej popularności filozofii Leibniza, mimo jej „kulawego usprawiedliwienia zła”, które miałyby czasem sprowadzać dobro⁵⁹.

CZY ZŁO JEST POTRZEBNE?

Czy Bóg wyprowadził większe dobro z działań Mefistofelesa i Fausta? Goethe rozumiał „teodyceę” Leibniza na swój sposób. Rozważania o sensie zła i (nieobecnej?) opatrności włączył do swego najważniejszego utworu. W „Prologu w Niebie”, stanowiącym metafizyczne ramy pierwszej części *Fausta*, ufność w opatrność potwierdza hymn trzech archaniołów zachwyconych wzniosłą harmonią wszechświata. Nie jest to jednak kompletna wizja świata, ponieważ po wkroczeniu na scenę Mefistofelesa dopełnia ją, zarazem jej zaprzeczając, jego szydery kontrpunkt. Czy dzieła Pana są takie, jakimi widzą je archaniołowie, „wspaniałe [...] jak w pierwszym dniu”⁶⁰? Pobrzmiewa w śpiewie anielskim motyw przewodni pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju, gdzie po kolejnych dniach stwarzania świata dzieła Boga zostają ocenione jednakowo: „Bóg widział, że były dobre” (Rdz 1,12; por. 1,18.21.25.31). A może człowiek, przez diabła nazywany za Leibnizem „małym bogiem”⁶¹, jest zawsze taki sam, niezdolny do poprawy – „równie osobliwy jak w pierwszym dniu”⁶². Postać Mefistofelesa współlistnieje w archetypicznym dysonansie ze światem anielskim. Zaprzeczanie harmonijnemu porządkowi świata i szlachetnej naturze człowieka zdaje się dopełniać „obiektywny” obraz rzeczywistości, w której jest miejsce na dobro i zło.

Dlaczego Pan – celowo nie nazywany przez Goethego Bogiem – pozwala na działanie diabła w życiu Fausta? Człowiek „zbyt łatwo usypia; dlatego chętnie przydaje mu towarzysza, który pobudza i działa, a sprawia się jak diabeł”⁶³, wyjaśnia Pan pod koniec sceny. Ów „towarzysz” daje impuls do działań, a w efekcie aktywizuje proces wiecznego dążenia, które jest istotą spełnionego

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże, s. 835.

⁵⁹ Tamże, s. 834.

⁶⁰ J.W. G o e t h e, *Faust I*, w: tenże, *Poezje. Faust I*, tłum. i oprac. A. Lam, Wydawnictwo Typografia, Pułtusk–Warszawa 2012, s. 224.

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże, s. 227.

człowieczeństwa. Owo wieczne dążenie, paradoksalnie zainicjowane przez szatana, zmniejsza ryzyko popełnienia grzechu, który już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa był uznawany za kardynalny – grzechu zaniechania. Ale czy zło, czyny moralnie złe i zło osobowe, szatan, mimo to nie pełnią roli dwuznacznej? Jak ujrzeć w nich coś, z czego zostanie wyprowadzone dobro? Zwłaszcza w kontekście takich scen, jak „Noc Walpurgi” wydaje się to trudne.

Dla Leibniza zło miało charakter prywatny, było niedoskonałością, brakiem dobra, dla Goethego jest także osobowym bytem, na którego działanie w dodatku zgodę wyraża Pan. W wypowiedzi Pana (w oryginale): „Drum geb’ ich gern ihm den Gesellen zu, / Der reizt und wirkt, und muß, als Teufel, schaffen”⁶⁴, czasownik „schaffen” posiada dwa znaczenia – zarówno „działać”, jak i „stwarzać”⁶⁵. Dwuznaczność frazy „muß, als Teufel, schaffen” powoduje (także za sprawą przecinków!), że rodzi się wątpliwość, czy Mefistofeles i jego działania nie stanowią części stwórczej – a więc boskiej! – siły⁶⁶.

Dziejące się zło – jak w historii Hioba, do której nawiązuje Goethe – w chrześcijaństwie traktowano jako sytuację próby, element Bożej pedagogiki, która ma na celu doskonalenie człowieka. Pan jest przekonany, że Faust, mimo niejasnych decyzji, jakie podejmuje, wybierze właściwą drogę⁶⁷. Ale zło stanowi także ewidentny skutek wyborów bohatera, który dysponuje wolną wolą. Jego spotkanie z Mefistem poprzedzają wydarzenia i decyzje uczonego – odejście od Boga, praktykowanie czarnej magii, sprzeczny z nauczaniem Ojców Kościoła przekład Prologu Ewangelii św. Jana⁶⁸, wyparcie się trzech cnót kardynalnych. Wszystko to świadczy o tym, że diabeł zaczyna działać w konsekwencji podjętych przez Fausta decyzji – a może nawet na jego życzenie. Czyni to nie tylko z przyzwoleniem Pana, ale i z przyzwoleniem Fausta, który świadomie porzucił chrześcijańską drogę.

Zło w *Fauście* zostaje zrelatywizowane poprzez sposób, w jaki Mefistofeles definiuje swoją tożsamość w scenie „Pracownia”: „Jam częścią siły, co pragnie czynić zło, a zawsze dobro stwarza”⁶⁹. Czy duch przeczenia, okre-

⁶⁴ T e n Ź e, *Faust. Der Tragödie erster Teil*, w: *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe*, t. 3, *Dramatische Dichtungen I*, oprac. i komentarz E. Trunz, Verlag C.H. Beck oHG, München 1996, s. 18.

⁶⁵ Por. A. S c h ö n e, *Kommentare*, w: J.W. Goethe, *Faust. Kommentare*, red. A. Schöne, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 1999, s. 251.

⁶⁶ Por. tamże.

⁶⁷ „Dobry człowiek w swoim niejasnym dążeniu jest zawsze świadom słusznej drogi”. G o e t h e, *Faust I*, s. 225.

⁶⁸ Por. S c h ö n e, dz. cyt., s. 246n. Zdaniem Schönego nie ma wątpliwości, że chodzi o rozumienie Logosu jako Chrystusa.

⁶⁹ G o e t h e, *Faust I*, s. 251. Schöne odnajduje tu aluzje do tekstów biblijnych: „Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę” (Kor 7,19) i „Biada tym, którzy zło nazywają dobrem, a dobro złem” (Iz 5,20). Por. S c h ö n e, dz. cyt., s. 251.

ślający siebie jako część „części, co była wszystkim na początku”⁷⁰, pragnąc zła, czyni dobro? Czy chodzi o owo dobro, które – według Leibniza – Bóg (czy też Pan), wyprowadza ze zła? Trudno się zgodzić na takie rozumienie działania opatrności, w której zło usurpuje sobie udział, a mianowicie jako cząstka tego, co było na początku. A może – jak chce Albrecht Schöne – diabeł (w końcu duch przeczenia!) dobrem nazywa to, co człowiek nazwałby złem?⁷¹ Goethe nie daje gotowej odpowiedzi na te pytania. Gdyby Bóg nie pozwalał na czyny niemoralne lub im zapobiegał, ingerowałby w ludzką wolność, a więc postępowałby wbrew sobie – tak uważali zarówno św. Augustyn, jak i Leibniz, tak zdaje się myśleć Goethe.

Zło w *Fauście* wydaje się elementem niezbędnym, owym potrzebnym brakiem doskonałości, do której trzeba dążyć. W tragedii Goethego zło działa jednak w postaci osobowej, nawet jeśli poeta chciał uczynić z Mefista istotę nie tyle demoniczną, ile groteskową.

Pan nie ingeruje explicite w działania bohaterów tragedii, nie pojawi się w żadnej scenie pierwszej części *Fausta*. Boska istota podtrzymująca byty, wymiennie nazywana „szczęściem! sercem! miłością! Bogiem!”⁷², pozostaje niepoznawalna i nieobecna. Z wyjątkiem tajemniczego „głosu z góry”, który nad skazaną na śmierć Małgorzatą wypowie słynne „Ocalona!”⁷³ („Ist gerettet”⁷⁴), Pan pozostaje nieobecny.

„SZYFRY BOSKOŚCI”

Z przykładu *Fausta* Goethego lub oburzenia Woltera można by wnosić, że o Bogu i Boskiej opatrności człowiek zmuszony jest wnioskować na podstawie zła lub cierpienia. Punktów odniesienia w myśleniu o boskości było jednak w osiemnastym stuleciu więcej.

Odwołajmy się raz jeszcze do Schopenhauera: „Pewien optymista każe mi otworzyć oczy i popatrzeć, jaki piękny jest świat, w słonecznym świetle, ze swymi górami, dolinami, strugami, roślinami, zwierzętami itd. – Ale czy świat to iluzjon? Kiedy oglądamy te rzeczy, są wprawdzie ładne, ale być nimi to całkiem co innego”⁷⁵. Wbrew temu, co sądził niemiecki filozof, obraz świata harmonijnego, za którym ukrywa się boski pierwiastek – jakkolwiek zwany, był żywy w literaturze niemieckiej przez cały osiemnasty wiek.

⁷⁰ G o e t h e, *Faust I*, s. 251. Por. S c h ö n e, dz. cyt., s. 251.

⁷¹ Por. S c h ö n e, dz. cyt., s. 251.

⁷² G o e t h e, *Faust I*, s. 310.

⁷³ Tamże, s. 347.

⁷⁴ T e n Ź e, *Faust. Der Tragödie erster Teil*, s. 145.

⁷⁵ S c h o p e n h a u e r, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, s. 831.

O Bogu i opatrności niemieccy pisarze oświecenia chętnie wnioskowali z natury. Natura miała wskazywać na cechy Boga – popularną na początku stulecia fizykoteologię upowszechnił w poezji religijnej Barthold Heinrich Brockes, który (z czasem z coraz mniejszym przekonaniem i słabnącym polem) w powstającym w latach 1721-1748 wielotomowym dziele *Irdisches Vergnügen in Gott*⁷⁶ [„Ziemskie rozkosze w Bogu”] przekonywał, że ślady boskości można odnaleźć nie tylko w pięknych zjawiskach natury, ale i w tych uznawanych za brzydkie, jak na przykład insekty.

Bliskim temu myśleniu wątkiem było ukazywanie zjawisk natury jako boskiego szyfru. Było to podejście ugruntowane w Starym Testamencie, w którym Jahwe w sposób widzialny objawiał się prorokom poprzez zjawiska natury. Do tej tradycji nawiązywał Friedrich Gottlieb Klopstock, który w hymnach i odach wyeksponował ekstatyczne doznanie religijne oraz odnowił topos poety-proroka. W odzie *Die Frühlingsfeier* [„Święto wiosny”], która w kilku wersjach powstała w latach 1759-1771, zarówno burza, jak i łagodny wiatr („In stillem, sanftem Säuseln”⁷⁷) oraz tęcza są znakami objawienia Boskiego majestatu oraz przymierza Boga z człowiekiem.

Także we wspomnianym *Hymne auf die Gerechtigkeit Gottes* Wielanda Bóg manifestuje się w przyrodzie. Grzmoty nie wyrażają jednak majestatu, ale gniew za pogwałcenie praw natury, są ostrzeżeniem i nakazem powrotu do chrześcijańskiej wiary: „Tak oto odgłos grzmotu i przerażającej burzy budzi ich [ludzi] z ich snów, by na nowo zwrócić ich uwagę na czynienie dobra. – Jeśli mimo to nie poprawią się – cóż wtedy przeszkodzi, by wyszedł odeń pierwszy sąd, otoczony tysiącem aniołów śmierci i oczyścił świat z nędzników, tak zatwardziały, że nie zmiękcza ich dobro ani nie przerażają groźby?”⁷⁸.

Potęzną istotą wyrażającą się w siłach natury jest także Bóg ukazany w pierwszej części oratorium Georga Philippa Telemanna *Die Donner-Ode* skomponowanego w roku 1756 do tekstu Johanna Andreasa Cramera. Libretto, zwłaszcza arie *Die Stimme Gottes erschütteret die Meere, Die Stimme Gottes zerschmettert die Zedern, Sie stürzt die stolzen Gebirge zusammen* oraz duet *Es donnert, dass er verherrlicht werde* nawiązujące do Psalmu 29 (por. Ps 29,3-10), przedstawiają Boga jako potęgę rządzącą naturą, poruszającą fale morskie, powalającą cedry Libanu. W ariach odnaleźć można aluzje do trzęsienia ziemi – Boski głos potrafi miażdżyć góry i wprawić horyzont w drżenie. Telemann dodaje teologiczne uzasadnienie niszycielskiej mocy Boga: „On grzmi, ponieważ [chce] być czczony. / Składajcie mu dziękczynienie w jego świątyni! / Niech ze świątyni rozbrzmiewa

⁷⁶ Zob. B.H. Brockes, *Irdisches Vergnügen in Gott*, w: tenże, *Physicalisch- und Moralischen Gedichten*, t. 5, König, Hamburg 1736.

⁷⁷ F.G. Klopstock, *Die Frühlingsfeier*, w: tenże, *Oden*, Göschen, Leipzig 1798, t. 1, s. 162.

⁷⁸ Wieland, dz. cyt., s. 156.

po krańce ziemi / głośny i długi śpiew pochwalny”⁷⁹. Zarówno Cramer i Telemann, jak i Wieland przedstawiają jeden, dający się jednoznacznie zrozumieć aspekt Boskiego działania.

Teolog Johann Georg Hamann w swoich pismach wyrażał przekonanie, że za zjawiskami natury kryje się Boska immanencja, sens napisanej szyfrem księgi natury wymaga jednak interpretacji, do odczytania „ukrytych znaków” potrzeba bowiem „klucza”⁸⁰. Dla Hamanna historia i natura stanowiły komentarze do Słowa Bożego (niem. *Commentare des göttlichen Wortes*), Boskie objawienie pojmował jako jedność Pisma (Biblii), natury i historii⁸¹.

Ten model myślenia wielokrotnie pojawia się w poezji Hölderlina, który stworzy wysublimowany obraz boskości, często niedostępnej ludzkiemu poznaniu, dalekiej od teologicznych dogmatów. Przykładem nawiązania do myśli Hamanna jest przywoływany tu już hymn *Patmos*, oparty na Apokalipsie św. Jana. Hölderlin ukazuje w nim kwintesencję Boskiego bycia objawiającego się w niepoznawalnym dla człowieka paradoksie, w naturze, w znaku widzialnym i poznawalnym poprzez jedyne „pośrednika” między Bogiem a człowiekiem – Chrystusa. Już nie w burzy, ale w pełnym sprzeczności, oksymoronicznym cichym znaku grzmotów z nieba objawia się Bóg, co więcej – dzieje się to w relacji najbardziej intymnej:

Cichy jest jego znak
Na grzmiącym niebie. I Jeden stoi pod nim
Przez całe życie. Bo wciąż żyje Chrystus⁸².

Owo ciche przemawianie znaku wskazuje na sposób poznania, wewnętrzny proces odczytywania znaków pochodzących z natury i Objawienia. Tak Hölderlin rozumiał istotę natury, ale i historii, którą uznawał za element procesu eschatologicznego.

NIENAZYWALNY I NIEPOZNAWALNY

Pod wpływem krytycyzmu Kanta nienazywalność i niepoznawalność Boga stają się w osiemnastym wieku tematami przewodnimi w literaturze. Antycypację poglądów Kanta, na długo przed ukazaniem się jego *Krytyk*, znajdujemy

⁷⁹ Cyt za: G. L a u e r, T. U n g e r, dz. cyt., s. 31.

⁸⁰ Por. J.G. H a m a n n, *Brocken*, w: *Johann Georg Hamanns Schriften und Briefe*, t. 1, red. M. Petri, C. Meyer Verlag, Hannover 1872, s. 174.

⁸¹ Por. t e n ż e, *Biblische Betrachtungen eines Christen*, w: *Johann Georg Hamanns Schriften und Briefe*, t. 1, s. 144.

⁸² H ö l d e r l i n, *Patmos*, tłum. A. Lam, s. 357.

w trzech hymnach Wielanda z 1754 roku: *Hymne auf Gott*, *Hymne auf die Sonne* oraz *Zweiter Hymne auf Gott*⁸³. Hymniczne „ja” eksponuje tu swoją małość wobec Boga, nie odważa się o nim myśleć ani go nazwać. Wieland paradoksalnie wyczuwa sprzeczność między szukaniem Boga w naturze a Jego tajemnicą. Pomija natomiast aspekt „poznawalności” odwołujący się do Objawienia.

Trudności z nazywaniem Boga ma nawet Klopstock. W hymnie *Frühlingsfeyer* autor *Mesjady* za Biblią nazywa Boga „Jehova”⁸⁴, paralelnie stosuje w swej twórczości inne określenia: „Wszecchobecny” (niem. Allgegenwärtige), „Nienazwany” (niem. Ungenannte), „Wieczny” (niem. Der Ewige). Trafia one do powszechnego użytku językowego, wyznaczając sposoby mówienia o Bogu, który stopniowo traci w poezji i filozofii cechy chrześcijańskiego Boga osobowego.

Na niemożność poznania „natury” Boga zwróci później uwagę Goethe. W scenie „Ogród Marty” *Faust* zapyta reprezentującą katolicki typ pobożności Małgorzatę: „Któż może go nazwać? i któż wyznać: wierzę w niego. Kto się odważy, czując go, powiedzieć: ja w niego nie wierzę?”⁸⁵. Nawiązując do dyskursu wokół (ponadwyznaniowego) pojęcia boskości i Boga – który zbyt łatwo, jak się wydawało wielu myślicielom, dawał się określić – Goethe pisze: „Ten, który wszystko ogarnia, wszystko utrzymuje, czyż nie ogarnia i nie utrzymuje ciebie, mnie, samego siebie”⁸⁶.

Problem niepoznawalności Boga przenosi się na sferę ducha jako taką. Wywołany przez Fausta Duch (niem. Erdgeist) szydzi z czynionych przez maga prób ujrzenia i zrozumienia go. Porównując Fausta do „skręconego z lęku robaka”⁸⁷, Duch nawiązuje do Księgi Psalmów (por. Ps 22,7), by pokazać, gdzie jest miejsce człowieka: „Błagałeś [...], by mnie ujrzeć, głos mój słyszeć, twarz zobaczyć, przyciągnęło mnie potężne pragnienie twojej duszy: więc jestem!”⁸⁸. Przekonanie Fausta, nazywającego siebie „boskości obrazem”⁸⁹, o byciu równym Duchowi, jest wyraźnie sprzeczne z wypowiedzią tegoż: „Z tym się równasz duchem, którego pojmujesz. Nie ze mną!”⁹⁰. Jeśli przywołamy tu fragment piątej księgi *Pomysłów do filozofii dziejów rodzaju ludzkiego* Johanna Gottfrieda Herdera (powstających w latach 1782-1788), to

⁸³ Zob. [Chr.M. Wieland], *Hymnen. Von dem Verfasser des Gephyften Abrahams*, Conrad Corell & Co, Zürich 1754.

⁸⁴ Klopstock, *Frühlingsfeyer*, s. 140.

⁸⁵ Goethe, *Faust I*, s. 309n.

⁸⁶ Tamże, s. 310.

⁸⁷ Tamże, s. 231.

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ Tamże, s. 232.

⁹⁰ Tamże, s. 232.

także natrafimy na temat poznawalności istot duchowych. I tutaj, podobnie jak w *Fauście*, jest on powiązany z ideą łańcucha bytów: „Niedoskonałość jego [ludzkiego przyrodzenia – A.K.H.] razi nader umysł ziemski: lecz duch wyższy (Erdengeist) zazierając wewnątrz, widząc już wiele ogniw łańcucha wiążących się z sobą, może zaiste nad nimi się litować, lecz nimi nie gardzi”⁹¹.

Ideę złotego łańcucha w scenie „Noc” również można traktować jako odblask myśli Herdera: „Jak się to wszystko w całość splata, jak jedno w drugim działa, żyje! Jak te niebiańskie siły to się wznoszą, to spadają, jak przekazują sobie wiadra złote! Lotem swym błogosławionym z nieba przemierzają ziemię, harmonią dźwięków sycąc wszechświat”⁹². Siły natury, a nie materia, stanowią tu przekątnik informacji między różnymi poziomami egzystencji.

Pośredni wpływ Herdera pozwala dopatrzeć się u Goethego skłonności do opowiadania się za panteistyczną koncepcją boskości. Herder rozwijał bowiem swoją teorię łańcucha bytów w kontekście nauki Spinozy i tak zwanego sporu o Spinozę (niem. Pantheismusstreit), w którym prócz Herdera brał udział Moses Mendelssohn i Gotthold Ephraim Lessing. Spór wszczął Heinrich Jacobi w roku 1785 anonimowo wydanym pismem *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* [„O nauczaniu Spinozy w listach do pana Mojżesza Mendelssohna”], w którym systemowi Spinozy zarzucał ateizm. Dwa lata później Herder wydał zbiór filozoficznych dialogów *Gott. Einige Gespräche*⁹³, w których przedstawiał naturę jako związek bytów przenikających i powiązanych ze sobą pierwiastkiem duchowym.

„NIESKOŃCZENIE” PODZIELONY BÓG I „ALTERNATYWNE” WIZJE BOSKOŚCI

Johann Christoph Friedrich Schiller, podobnie jak Goethe i Herder, był zwolennikiem teorii łańcucha bytów. Idea związku wszystkich sił natury w kosmosie, wspierających się wzajemnie w dążeniu wzwyż, ku boskości, okazała się zatem wdzięcznym tematem literatury.

W poetyckich wizjach boskości Schiller oddalił się od chrześcijańskich wyobrażeń na temat Boga, którym dał wyraz jedynie we wczesnej twórczości. W *Philosophische Briefe*⁹⁴ [„Listy filozoficzne”] z roku 1786 przekonywał o istnieniu ścisłego związku między Bogiem a naturą. Pod pojęciem Boga

⁹¹ J.G. Herder, *Pomysły do filozofii dziejów rodzaju ludzkiego*, t. 1, T. Glücksberg, Wilno 1838, s. 185.

⁹² Goethe, *Faust I*, s. 230.

⁹³ Zob. *Gott. Einige Gespräche von J.G. Herder*, Karl Wilhelm Ettinger, Gotha 1787.

⁹⁴ Zob. F. Schiller, *Philosophische Briefe*, w: tenże, *Sämtliche Werke*, t. 5, *Philosophische und vermischte Schriften*, red. G. Fricke, H.G. Göpfert, Hanser, München 1962, s. 336-358.

(niem. Gott) nie krył się osobowy Bóg chrześcijaństwa: „Wszystkie doskonałości we Wszechświecie są zjednoczone w Bogu. Bóg i Natura są dwiema wielkościami, które są sobie doskonale równe”⁹⁵. W liście filozoficznym zatytułowanym *Gott* Schiller powtarza za Leibnizem, że byty są ze sobą harmonijnie powiązane, istnieją zanurzone w boskiej substancji, której odbiciem jest Natura, określona w tymże tekście jako „nieskończenie podzielony Bóg” (niem. ein unendlich geteilter Gott)⁹⁶.

Schiller wyjaśnia, że boskie „ja” odzwierciedla się w bytach niczym światło w szkle. Nie chodziło więc o Boga osobowego, ale panteistyczną boskość, dla której poeta – a w ślad za nim wielu innych – poszukiwał adekwatnych nazw: „Gdyby kiedyś Wszechmocny spodobało się rozbić ten pryzmat [...], wszystkie duchy skończyłyby swój żywot (untergehen) w j e d n y m Nieskończonym („in e i n e m Unendlichen”), wszystkie akordy zespoliłyby się w j e d n e j Harmonii, wszystkie strumienie dotarłyby do j e d n e g o Oceanu”⁹⁷.

Hölderlin był w młodości zafascynowany Schillerem. Zafascynowany był również wieloma poglądami filozoficznymi, w tym monadologią Leibniza, ale każda myśl i każdy tekst ulegał w jego poetyckiej fantazji znacznemu przekształceniu, za co zresztą spotkał poetę ostracyzm – nie tylko towarzyski. Z monadologią Leibniza wiązała się także bliska Hölderlinowi idea wszechjedna (gr. hen kai pan) – panteistyczna teoria, w której jedność świata wynika z jego związku z boskością. Idea ta nabrała później szczególnego znaczenia także u Georga Wilhelma Friedricha Hegla i Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga. Motyw światła i boskości odbijających się w lustrze pojawia się w młodzieńczym *Hymnie do Bogini harmonii* Hölderlina (z roku 1795). By zrozumieć sens tego utworu, wspomnieć trzeba, na czym polegała monadologia Leibniza.

Filozof rozumiał świat jako system uporządkowanych względem siebie bytów zwanych monadami, z których każdy – w tym byty anielskie, ludzkie i inne stworzenia oraz Bóg, jedyna monada niestworzona – stanowił odrębny, duchowy świat⁹⁸. Na podstawie ich duchowej istoty i wynikającej z tego niepodzielności wyciągnął wniosek, że wzajemne oddziaływania monad są niemożliwe, a jedyne, co mogą one jako istoty duchowe zmieniać, to własne wyobrażenia wewnętrzne. Relacje między monadami nie miały zatem charakteru przyczynowo-skutkowego, ale odbywały się wedle ustanowionego z góry Boskiego porządku określanego jako „harmonia przedustawna” (łac. harmonia praestabilita).

⁹⁵ T e n ż e, *Gott*, w: tenże, *Philosophische Briefe*, s. 351.

⁹⁶ Tamże.

⁹⁷ Tamże, s. 352.

⁹⁸ L e i b n i z, *Teodycea*, s. 165.

Z monadologii wyływało wspólne niemieckim twórcom przekonanie o nieskończonych możliwościach istnienia różnorodnych rzeczy, powiązanych z sobą hierarchicznie i wspólnie działających w świecie, stanowiących doskonałą jedność, posiadającą duchowe źródło. Przekonanie to podzielali między innymi Herder, Goethe i Schiller. Leżąca u podstaw wyobrażenia jedności w różnorodnej wielości idea duchowego charakteru wszystkich istot oraz wiara w świat zdolny do nieustannego rozwoju, a mimo to stanowiący jedność prowadziła do stopniowego odchodzenia od koncepcji osobowego Boga chrześcijaństwa.

Mimo że teorię harmonii przedustawnej zaatakowali między innymi Kant⁹⁹ i Wolter, filozofia Leibniza nadal cieszyła się popularnością, a ślady inspiracji idea harmonia praestabilita można znaleźć u wielu twórców oświecenia¹⁰⁰.

Idea boskości odbijającej się w zbudowanej w sposób hierarchiczny i przepełnionej pierwiastkiem duchowym naturze powraca u Goethego i Schillera, a także u Hölderlina. O fascynacji Leibnizem, ale i samodzielności myślenia młodego Hölderlina świadczy wspomniany *Hymn do Bogini harmonii*¹⁰¹, który początkowo miał nosić tytuł nawiązujący do pism Leibniza – *Hymn do Prawdy*¹⁰². Bogini Urania z utworu poety, do której zwraca się hymniczne „ja”, w motcie zaczerpniętym z powieści *Ardinghello* Wilhelma Heinsego nazywana „jaśniejącą dziewicą”, która „trzyma czarodziejską nicią wszechświat w promiennym zachwycie”, w wierszu nazywana jest „królową światów”¹⁰³, źródłem, z którego wytryskają „Miriady istnień [...] / Niczym promienie twoje oblicza”¹⁰⁴, boginią przeglądającą się w swoim stworzeniu, życiodajną

⁹⁹ Por. I. K a n t, *Nowe wyjaśnienie pierwszych zasad poznania metafizycznego*, tłum. A. Grzełkiński, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 1, s. 345-386 (zwl. s. 381 n.).

¹⁰⁰ Wymienić tu można Albrechta Hallera, Karla Wilhelma Ramlera, Wielanda, Goethego, Schillera i Hölderlina. Pod wpływem Leibniza znajdowali się pisarze i filozofowie: Winckelmann, Moses Mendelssohn, Herder, Lessing, później także Schelling.

¹⁰¹ Zob. F. H ö l d e r l i n, *Hymn do Bogini harmonii*, w: tenże, *Poezje zebrane*, s. 101-105.

¹⁰² O lekturze pism Leibniza pisał Hölderlin w liście do przyjaciela Neuffera pod koniec 1790 roku (zob. F. H ö l d e r l i n, *Sämtliche Werke und Briefe in drei Bänden*, red. J. Schmidt, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 1992–1994 (list nr 36, s. 71). W *Zasadach filozofii, czyli monadologii* Leibniza temat prawdy pojawia się w kontekście harmonii wszechświata, która jest tematem tego utworu Hölderlina: „Atoli racja dostateczna musi znajdować się też i w prawdach przypadkowych, czyli faktycznych, tzn. w następstwie rzeczy rozrzuconych we wszechświecie, gdzie rozkładanie na racje poszczególne mogłoby dochodzić do coraz nowych szczegółów z powodu niezmierności różnorodności rzeczy w naturze i nieskończonej podzielności ciał” (G.W. L e i b n i z, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, s. 304). Pojawia się także u Leibniza, w kontekście dyskusji z Bayle’em, pojęcie „powszechnej Harmonii”, która sprawia, „że wszelka substancja doкладnie wyraża wszystko pozostałe dzięki swoim własnym odniesieniom” (tamże, s. 309).

¹⁰³ H ö l d e r l i n, *Hymn do Bogini harmonii*, s. 101.

¹⁰⁴ Tamże.

siłą, podtrzymującą świat w miłosnym, harmonijnym uścisku. „Świat mój jest zwierciadłem twojej duszy, / A mym światem, synu! jest harmonia”¹⁰⁵ – woła Urania. Bogini posiada zatem cechy boskie, a jej istnienie jest zarazem wpisane w stworzenia, w których przegląda się niczym w zwierciadle. Użyta przez Hölderlina metafora zwierciadła nawiązuje do tej, którą Leibniz przedstawił w *Monadologii*, opisując powiązania między monadami. Każda z nich była według filozofa „zwierciadłem uniwersum”¹⁰⁶. Relacja między monadami przypominała powiązania między makro- i mikrokosmosem. Ale Hölderlin rozumiał relacje między monadami odwrotnie niż Leibniz – to świat miał być odwzorowaniem, zwierciadłem duszy, a nie dusza odbiciem świata (i boskości). Według poety świat tworzył się, powstawał w procesie myślenia i odczuwania, w ludzkiej świadomości.

BOGOWIE ODCHODZĄ, BÓG UMIERA

W 1788 roku Friedrich Schiller opublikował w wydawanym przez Wielanda czasopiśmie „Der Teutsche Merkur” wiersz *Die Götter Griechenlandes*. Przedstawił w nim nieistniejący już świat, zamieszkały niegdyś przez antycznych bogów, którzy wraz z nastaniem chrześcijaństwa opuścili naturę, zabierając z niej piękno. Dawniej „bóstwa ślad widziano”¹⁰⁷, a mityczne historie odcisnięte w kształtach natury dawały poczucie szczęścia. Platon pięknem nazywał harmonię, odbłask świata idei, transcendentnej boskości, manifestujące się w świecie i obyczajach¹⁰⁸. Schiller w przywołanym tu wierszu dał wyraz przekonaniu, że transcendentna boskość w naturze przestała się objawiać. Zestawił materialistyczne podejście do natury, jakie reprezentowały nauki przyrodnicze (z Isaakiem Newtonem na czele), z mitycznym jej rozumieniem:

Gdzie dziś, jak mędrcy nasi mówią o tym,
Kula bezdusznie obraca się lśniąca,
Kierował Helios swym rydwanem złotym¹⁰⁹.

Obyczajowość helleńską przeciwstawił tradycyjnemu chrześcijańskiemu (wzbudzającemu zapewne przerażenie) myśleniu o śmierci:

¹⁰⁵ Tamże, s. 102.

¹⁰⁶ L e i b n i z, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, s. 308.

¹⁰⁷ F. S c h i l l e r, *Bogowie Grecji*, tłum. W. Słobodnik, w: tenże, *Dzieła wybrane*, wybór S.H. Kaszyński, PIW, Warszawa 1985, s. 31.

¹⁰⁸ Platon teorię piękna rozwijał w takich dialogach, jak: *Fileb*, *Faidros*, *Uczta*, *Państwo*, *Timajos*.

¹⁰⁹ S c h i l l e r, *Bogowie Grecji*, s. 31.

Żaden kościotrup, gdy człowiek umierał,
W domu go nie odwiedzał, lecz łagodnie
Całus z warg resztę życia mu zabierał¹¹⁰.

Schiller powierzchownie rozumiał sens śmierci, jaki nadało jej chrześcijaństwo, ale utwór był przecież tekstem literackim. Spotkał się z pochwałami, ale i krytyką. Leopold Friedrich Stolberg odebrał go jako bluźnierstwo i atak na chrześcijaństwo¹¹¹, zwłaszcza że słowo, które jako Logos reprezentowało Chrystusa, została zarzucona „bezdusność”:

Bogowie powrócili do domostwa,
Biorąc ze sobą życia wzniosłość całą.
Ni kolor po nich, ni dźwięk nie pozostał,
Nam tylko s ł o w o b e z d u s z n e zostało¹¹².

Zapomniał jednak o tym, że tekst literacki rządzi się swoimi prawami i nie można od niego oczekiwać „prawdy”.

Kilka lat później Jean Paul Richter (znany jako Jean Paul) stworzył wizję jeszcze bardziej przerażającą – wizję zaświatów bez Boga. O nieistnieniu Boga utwierdza zmarłych czekających na Sąd Ostateczny sam Chrystus, nie zmartwychwstały, ale umarły! W wielokrotnie przerabianym fragmencie powieści w skrócie zwanej *Siebenkäs*¹¹³, w *Mowie wypowiedzianej przez umarłego Chrystusa ze szczytu kosmicznego gmachu o tym, że nie ma Boga*, dopatrywano się zarówno manifestu ateizmu, nihilizmu, jak i apologii chrześcijaństwa, chociaż autor przedstawia zawartą w utworze wizję jako sen, po którym następuje szczęśliwe przebudzenie¹¹⁴.

*

Popularność tematu boskości w literaturze niemieckiej osiemnastego wieku wynika z kilku przyczyn – częściowo z faktu, że wielu myślicieli i poetów albo posiadało teologiczne wykształcenie, albo pochodziło z rodzin pastorskich lub

¹¹⁰ Tamże, s. 33.

¹¹¹ Por. D. B o r c h m e y e r, *Weimarer Klassik. Portrait einer Epoche*, Beltz Athenäum GmbH, Weinheim 1994, s. 228.

¹¹² S c h i l l e r, *Bogowie Grecji*, s. 34 (podkr. A.K.H.).

¹¹³ Pełny tytuł: *Blumen-, Frucht- und Dornenstücke oder Ehestand, Tod und Hochzeit des Armenadvokaten F. St. Siebenkäs im Reichsmarktflücken Kuhschnappel*.

¹¹⁴ J e a n P a u l, *Mowa wypowiedziana przez umarłego Chrystusa ze szczytu kosmicznego gmachu o tym, że nie ma Boga*, tłum. M. Żmigrodzka, w: M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i egzystencja. Fragmenty niedokończonego dzieła*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 129-131. Komentarz do tekstu Jean Paula znajduje się w tej książce w rozdziale „Apokalipsa bez zbawienia. Tematy jeanpaulowskie” (zob. s. 132-149).

pielęgnujących tradycje pietystyczne. Bez względu na uwarunkowania biograficzne zainteresowanie sferą duchową to także część ludzkiej aktywności i stały element twórczości.

Obecność lub nieobecność Boga osobowego – jak wynikałoby z przytoczonych utworów – wypływa nie z Jego istoty, ale ze sposobu myślenia o Nim. Przełomy w religii i filozofii zaowocowały w literaturze „alternatywnymi” wobec chrześcijaństwa koncepcjami boskości, wśród których dominuje wersja deistyczna i panteistyczna. Niewiele miały one wspólnego z wyobrażeniami Boga osobowego, jakiego znało chrześcijaństwo. Problem opisanego zjawiska w literaturze jest tym bardziej złożony, że sama teologia chrześcijańska, z racji podziałów na wyznania, protestanckie ruchy reformatorskie oraz sekty w zróżnicowany sposób odnosiła się do Boskich atrybutów. Także zweryfikowane przez astronomię i fizykę wyobrażenia na temat Boga, czasu i przestrzeni oraz wieczności przyczyniły się do „zawężenia” obszaru Boskich działań, które nie były już do pomyślenia w racjonalnie czy empirycznie uporządkowanej wizji świata. Na początku dziewiętnastego wieku Boga biblijnego zastąpi „bóg filozofów”, duch, absolut. Już wcześniej zresztą kontakt z boskością – różnie definiowaną – został przesunięty w sferę doznania estetycznego. Coraz częściej do głosu dochodzić będzie ateizm i agnostycyzm. Friedrich Nietzsche, myśląc śmierci wiary ze śmiercią Boga, w *Wiedzy radosnej* ogłosił światu ustami „człowieka oszalałego”, że „Bóg umarł! Bóg nie żyje”¹¹⁵. Zanim to nastąpi, romantycy zwrócą się na nowo ku chrześcijaństwu – w życiu osobistym (niektórzy, jak Friedrich Schlegel, nawrócą się na katolicyzm) i w twórczości.

Trzeba jednak pamiętać, że literatura – wbrew temu, czego oczekiwał od niej oburzony na Schillera Friedrich Leopold Stolberg – nie musi głosić „prawdy”.

Na koniec wypada mi przeprosić Czytelnika za pominięcie niektórych ważnych wątków poezji niemieckiej końca osiemnastego wieku, na przykład postaci Chrystusa, a zwłaszcza sposobu jej ukazania w hymnach Hölderlina. Sądzę, że zasługują one na pełne, bardziej wyczerpujące omówienie. Warto jednak – mimo ich hermetyczności – do nich zajrzeć i odczytać je tylko dla siebie.

¹¹⁵ F. Nietzsche, *Wiedza radosna* („*La gaya scienza*”), tłum. L. Staff, w: *Dzieła Fryderyka Nietzschego*, tłum. W. Berent i in., J. Mortkowicz, Warszawa 1907, t. 6, s. 168.