

Portret sylwetowy krnąbrności

Rec.: Tadeusz Zatorski, *Krnąbrne dzieci Wieku Światel. Szkice o literaturze niemieckiej XVIII i XIX wieku*, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2019, 564 s.

Praca T. Zatorskiego to warta uwagi, a zarazem ją pochłaniająca, książka o oświeceniu. A mówiąc precyzyjniej, o Wiek Światel, który w formie pewnych idei przenika także wiek XIX i dosięga nas również w XXI stuleciu. Określenie to pozwala stworzyć ramę obejmującą wszystkie osiem postaci, którym poświęcone są tworzące książkę eseje, pomimo tego, że, jak pisze sam autor, jedynie trzy z nich uznać można za myślicieli, historycznie rzecz biorąc, oświeceniowych. Kieruje jednocześnie uwagę czytelnika na pewne trudności i kontrowersje (trwające jeszcze dziś) związane z ustaleniem właściwego kulturowego znaczenia niemieckiego określenia *Aufklärung*, o którym przecież Friedrich Gedike pisał, że „[...] jest pojęciem równie względnym, jak Prawda. Jest inne i jego treść musi być inna, w zależności od miejsca, czasu, klasy społecznej i płci, nie tylko subiektywnie, ale także obiektywnie”¹.

Szkielet książki tworzy zatem poprzedzony przedmową zbiór dwunastu esejów, osnutych wokół twórczości i życia ośmiu krnąbrnych „dzieci”. Lecz owa „dziatwa” — Georg Christoph Lichtenberg, Johann Joachim Winckelmann, Johann Wolfgang Goethe, Friedrich Schiller, Wilhelm Heinse, Georg Büchner, Heinrich Heine oraz Gotthold Ephraim Lessing — nie stanowi bynajmniej przypadkowej gromady. Kluczem do odczytania książki — co trzeba jednak podkreślić, jedynie jednym z możliwych — okazuje się interpretacja samego jej tytułu, do którego autor odnosi się wprost jedynie raz i dopiero w eseju ostatnim. Istotny tu fragment dotyczy wypowiedzi Heinego, który własną myśl umiejscawiał w ramach oświecenia francuskiego, nazywając się

¹ D. Outram, *Panorama Oświecenia*, przeł. J. Kolczyńska, Warszawa 2008, s. 27–28.

właśnie jego „dziecięcim”². Istotniejsze jest jednak to, jak rozumieć jego hardość i oporność, przekorność i zuchwałe nieposłuszeństwo? Jak pojmować „křnabrnořć” wszystkich tych twórców? Myślę, że tok rozumowania Zatorskiego pozwala stwierdzić, iż oznacza ona paradoksalnie wymowny dystans wobec samego oświecenia. Tym, co zdaje się łączyć bohaterów tych esejów jest bowiem krytyka prostackiego „ořwieceniactwa”, które pojmować należy jako naiwną wiarę w rozum, pozostającą ponadto żywą często wyłącznie na poziomie deklaracji. Zdaniem wspomnianego Heinego dotyczy ona przede wszystkim ořrodka ořwiecenia, jakim był Berlin Fryderyka II. A zatem książkę czytać można jako istotne przypomnienie o autorach wykraczających poza ořwiecenie połowiczne, czyli jedynie deklaratywne, a zarazem powřciągających absolutystyczne zapędy rozumu. To zaś, co wyróżniać ma owo „drugie” ořwiecenie niemieckie, wynika ze skłonnořci tychże myřlicieli do uznania konfliktu wiary i niewiary za „jedyny i najpowařniejszy temat dziejów řwiata i ludzi, któremu podporządkowane sę wszystkie inne”³. Wiek řwiateł to kulturowy projekt, któremu towarzyszy krytyczne spojrzenie na własne założeńia. Apoteoza racjonalnořci nie jest tutaj mořliwa. To ironiczne i wępiące oblicze ořwiecenia niemieckiego pozwala zauważyć niepełnořć, a moře nawet błędořć, dziś jeszcze popularnych i żywotnych jego ujęć⁴, które tworzą wyobrażenie o XVIII-wiecznym powszechnym „kořciele *ratio*”. Szczegółny rodzaj wyrażanego tu krytycyzmu — słuszenie nazywanego przez R. Konersmanna „post-restytucyjną krytyką kultury”⁵ — oznacza między innymi trwałe i nieodwracalne podważeńie autorytetu religii i Kořcioła. Kořcioła, którego papieř obdarza uczestników audiencji łaską ucałowania swoich stóp⁶. Kořcioła wykorzystującego aparat bezwzględnej cenzury, co nie równa się jedynie temu, że w ówczesnym Niemieckim Cesarstwie Rzymskim nie można sobie w dyskusjach i polemikach pozwalać na wszystko i wszędzie, ale oznacza także wyroki

² T. Zatorski, *Křnabrne dzieci Wieku řwiateł. Szkice o literaturze niemieckiej XVIII i XIX wieku*, Warszawa 2019, s. 501.

³ Ibidem, s. 503.

⁴ Za takie uznać można choćby: C. Becker, *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, przeł. J. Ruszkowski, Poznań 2008.

⁵ Zob.: R. Konersmann, *Die Unruhe der Welt*, Frankfurt am Main 2015.

⁶ Zob.: T. Zatorski, *Křnabrne dzieci Wieku řwiateł...*, s. 486.

śmierci: „Inkwizycja nie jest jednak papierowym tygrysem i czasem bardzo brutalnie przypomina o swoim istnieniu: księgarz Pagliarini [...] zostaje skazany za napisanie jakiejś broszury wymierzonej w jezuitów na siedem lat galery, co właściwie jest równoznaczne z wyrokiem śmierci”⁷. Wreszcie Kościoła publicznego znieważania i sankcji w postaci pokuty kościelnej.

I ta właśnie krytyka — między innymi kościoła jako religijnego aparatu przemocy i panowania — stanowi meandrujący z eseju na esej wątek przewodni spajający przedstawiany tu ich zbiór w jednolitą całość. Sprawia to, że mamy do czynienia jednocześnie z niezwykle ciekawą próbą pokazania złożonych wewnętrznych zmagania z „niemieckim oświeceniem bez oświecenia”⁸. To, co próbuje się przewyciężyć, to „niemieckie oświecenie klechów [Pfaffen] w odświętnym stroju, [...] [które] rezygnuje z empirii i samodzielnego myślenia, nadal wygłaszając miast tego chrześcijańskie prawdy objawione. Podsycające dogmatyzm i nawołujące do wojen wyznaniowych”⁹.

Chodzi zatem o opowieść o nurcie kultury, który już wówczas wzbudzał — i jak sądzę robi to dalej — spore kontrowersje, czego łagodnym acz udatnym wyrazem jest niepokój Lichtenberga, że oto światło oświecenia generuje nie tylko wzrost i postęp, ale wywołuje pożary i zniszczenia¹⁰. Owe „zniszczenia” bowiem oznaczają między innymi propagowanie niewiary, co jednak nie jest równoznaczne z postulowaniem w wieku XVIII ateizmu. Ateizm jest w książce tym pojęciem, którego autor konsekwentnie unika i jest to uzasadnione nie tylko historycznie — jak pokazuje Zatorski, wystrzegali się go również charakteryzowani przez niego myśliciele — ale także tym, że pozostawione samo sobie okazuje się ono po prostu fałszywym uogólnieniem. Albowiem termin

⁷ Ibidem, s. 85–86. I nie jest to przypadek odosobniony. W 1768 roku Diderot w liście do Sophie Volland opisuje los trzech osób, które zostają przez inkwizycję pojmane podczas próby przewiezienia w beczkach z podwójnym dnem dwóch egzemplarzy książki barona Holbacha *Chrześcijaństwo obnażone*. Wszyscy wychłostani i napiętnowani zostają skazani: pomocnik — na dziewięć lat galery, kolporter — pięć lat galery, jego żona — dożywotnie osadzenie w zakładzie leczniczym dla wariatów [„Irrenhaus”] — zob. Ph. Blom, *Böse Philosophen. Ein Salon in Paris und das vergessene Erbe der Aufklärung*, München 2013, s. 127.

⁸ Zob. U.P. Jauch, *Friedrichs Tafelrunde & Kants Tischgesellschaft. Ein Versuch über Preussen zwischen Eros, Philosophie und Propaganda*, Berlin 2014, s. 207.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Zob. T. Zatorski, *Krąbne dzieci Wieku Światła...*, s. 7.

„ateizm” — od gr. *atheos*, czyli „bez Boga” — wbrew zwyczajowi językowemu nie jest po prostu synonimem „niewiary” i ta świadomość jest w książce wyraźnie obecna. Zależność między nimi jest bardziej złożona i wieloaspektowa, co można zauważyć już wtedy, gdy rozróżnimy odrzucenie wiary w Boga oraz nieobecność wierzeń religijnych, czyli zaprzeczenie wiary w religijne dogmaty. Ten trop z kolei pozwala wytworzyć i wykorzystać znacznie poszerzony wachlarz możliwych określeń postaw wobec religii i kościoła, które prezentowały tytułowe „dzieci” w swej oświeceniowej krnąbrności. Można by wówczas sensownie mówić o wierzącym ateście (np. osoba odrzucająca ideę osobowego boga, lecz uznająca pewne religijne wierzenia), ateście niewierzącym (odrzucenie zarówno istnienia boga, jak i jakichkolwiek religijnych wierzeń), czy też wskazywać na odmienne formy ateizmu jako na różne postaci niewiary: ateizm słaby, mocny, spontaniczny, pasywny, filozoficzny, wyniosły, indyferentyzm i inne¹¹. I choć Zatorski podobnych rozróżnień formalnie nie stosuje, to odzwierciedlają one podjęty przez niego wysiłek uchwycenia w sposób bardziej literacki i językowo bogatszy właśnie owej wielopostaciowości oświeceniowej „bezbożności”. W tym sensie czytelnik mierzy się z tematyką „aktualną” i całkowicie „nową”, na przekór wskazówce autora, że zaledwie trzy z wszystkich zawartych w książce esejów stanowią teksty nigdy wcześniej nie publikowane, choć wszystkie pozostałe pod wpływem reinterpretacji i uwspółcześnienia znacząco zmieniły swoją objętość, treść i formę. Ponad wszystko jednak z publikacją, którą uznać można za swoisty „portret sylwetowy” samego jej autora. Ponieważ zgodnie z, traktowaną tu metaforycznie, popularną w wieku XVIII koncepcją fizjonomiki autorstwa J.C. Lavatera zbiór esejów Zatorskiego jawi się jako uogólniający portret, na który składają się charakterystyczne rysy i kształty oblicza jego twórczości naukowej i literackiej, zdradzające moralne i intelektualne przymioty człowieka¹². Mam tutaj na myśli przede wszystkim jego dorobek naukowy i translatorski, w którym wiele uwagi poświęcił analizom dokonań większości, jeśli

¹¹ Przytoczone terminy zaczerpnąłem z książki: S. Kruszyńska, *Zrozumieć niewiarę. Filozoficzne wyznania niewiary w nowożytnej myśli francuskiej*, Gdańsk 2011, s. 23–25.

¹² Wykorzystałem tutaj znakomite przemyślenia na temat XVIII-wiecznej sztuki tworzenia i odczytywania portretu sylwetowego zawarte w książce: L. Puchalski, *Zmyślenie i miłość. O listach Goethego do Charlotty von Stein*, Kraków 2019, s. 30–54.

nie wszystkim, z przedstawianych w esejach postaciom¹³, a także fakt wielokrotnej w nich obecności przewodniego wątku „niewiary” oraz panującego tam oryginalnego zmysłu językowego, stającego się istotnym elementem „aparatu naukowego”.

W omawianej tutaj pracy jego moc zostaje przez autora nieco zawoalowana zwróceniem uwagi czytelnika już w przedmowie na to, by nie wymagał pod tym względem nazbyt wiele od tego, co zamknięte zostało zaledwie w formie esejów. Należałoby raczej powiedzieć: książka ta nie jest niczym mniej! Esej zaś, jako właściwy nośnik „naukowości”, okazuje się w tym wypadku formą najwyższej „próby”. O czym przekonuje już i to, że nie ma zbyt-niej przesady w dotyczącym jej stwierdzeniu Zatorskiego, że już tak wiele przynależnych do niej przypisów i odniesień do literatury przedmiotu może czytelnik uznać za „najbardziej użyteczny owoc swojej lektury”¹⁴. W rzeczy samej bowiem może on z powodzeniem i wielkim pożytkiem skorzystać z tych „wyminków i przytoczeń”, które stanowią niezbędne korzenie całej książki. Korzenie sięgające źródeł przenoszących polskiego czytelnika daleko poza obszar polskojęzyczności. Zatorski sięga nie tylko do złożonych w niemieckich archiwach i nigdy nie publikowanych dokumentów z epoki, wskazując na ich ocenzone i kompletne wersje, tudzież naświetlając ich zaszyfrowane znaczenia, ale daje możliwość krytycznego spojrzenia także na dostępne w języku polskim przekłady. Taka językowa, nie tyle translatorska, co, powiedziałbym, hermeneutyczna uważność, pozwala czytelnikowi nabyć świadomości pewnych ograniczeń, które niosą one ze sobą¹⁵. Umożliwia

¹³ Ustalenie, czy rzeczywiście wszystkim, wymagałoby osobnej kwerendy i przesłędzenia treści wszystkich licznych przecież napisanych przez autora na przestrzeni wielu lat artykułów i recenzji. Ale nie jest to przecież konieczne dla uznania sensowności zaproponowanej przeze mnie metafory. Pewne jest natomiast to, że w tym dorobku znajdziemy monografie, tłumaczenia lub inne rodzaje tekstów, poświęcone zarówno J.W. Goethemu (T. Zatorski, *Goethe mniej znany. Przekłady i szkice*, Gdańsk 2011), G.Ch. Lichtenbergowi (G.Ch. Lichtenberg, *Pochwała wątplenia. Bruliony i inne pisma*, wybór, przekład, wstęp i przypisy T. Zatorski, Gdańsk 2005), H. Heinemu (H. Heine, *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, przekł. T. Zatorski, Kraków 1997), J.J. Winckelmannowi (J.J. Winckelmann, *Dzieje sztuki starożytnej*, oprac. W. Bałus, przekł. T. Zatorski, Kraków 2012), jak i G.E. Lessingowi (T. Zatorski, *Lessing i teologowie, czyli wszystko już było*, „Principia” 1998, t. 21/22, s. 77–108).

¹⁴ T. Zatorski, *Krąbne dzieci Wieku Świąteł...*, s. 6.

¹⁵ Towarzyszące niekiedy odniesieniom do polskich translacji cytowanych dzieł określenia takie jak: „cytowany wyżej przekład polski jest w tym miejscu niedokładny”, „przekład różni się nieco z oryginałem”, sprawiają, że czytając tylko przypisy w książce Zatorskiego, znajdujemy się paradoksalnie na jej submeta-poziomie.

także zauważenie procesów dopasowywania dzieł i wypowiedzi konkretnych autorów do przyjmowanego i akceptowanego w danym czasie sposobu ich percepcji. Szczególnie widoczne jest to w przypadku twórców ikonicznych — jak choćby Goethego — lub ich dzieł, mitologizowanych już za ich życia. Znakomitym przykładem jest uznana za „kłopotliwą” wypowiedź właśnie twórcy *Hermana i Doroty*, który w jednym z zachowanych listów „całą naukę Chrystusa” określa „gównianą rzeczą”, która go „jako człowieka, jako ograniczoną, biedną istotę doprowadza do szaleństwa”¹⁶, czy też obyczajowa korekta fragmentów *Fausta* dokonywana na potrzeby inscenizacji dzieła¹⁷.

Zbiór esejów o krnąbrnych dzieciach Wieku Światła to panorama podejmowanych przez tych myślicieli prób wyrażenia i znalezienia właściwego języka dla ich postawy niewiary, ujawniającej się zarówno poprzez ich dzieła, jak i biografie.

W przypadku tekstu poświęconego G. Büchnerowi poznajemy interpretację dramatu *Śmierć Dantona*, pełnego krytycyzmu i dys-tansu, jaki dzieli myślicieli niemieckojęzycznych od radykalizmu francuskich XVIII-wiecznych „arcyateistów”, którzy jednak w sferze działania — jak w przypadku Robespierre’a — okazali się koniec końców żandarmami nowego nieba. Tym nie mniej jest to dramat skreślony piórem człowieka, który — na co wielu wskazuje — sam był ateistą.

Chociaż esej, w którym Zatorski poświęca uwagę H. Heinemu dotyczy przede wszystkim polskiej recepcji jego dzieł — której ramy wyznacza zarówno czarna (kpiny z „polskości”), jak i jego biała legenda (orędownik polskiej niepodległości) — to przecież również tam dają o sobie znać krytyczne myśli o religijności, choćby względem pobożności Polek. Jednocześnie rodzimi autorzy rewanżują się posądzaniem samego twórcy o „bezbożnictwo”, kierując zarzuty w stronę człowieka, którego przynajmniej w młodości ateizm przyciągał. Lecz w tym przypadku „niewiara” ujawnia się w całej swej złożoności i skomplikowaniu, którym potoczne rozumienie ateizmu nie jest w stanie sprostać. Pogodzić bowiem trzeba tu ze sobą skrajnie różne wypowiedzi i postawy autora *Dziewcząt i kobiet Shakespeare’a*, w których z jednej strony zapewnia o ciągłej obecności Boga w jego myślach, z drugiej zaś, w innym swym dziele, zawiera obrazy śmierci niejednego bóstwa¹⁸, przekonany, że

¹⁶ T. Zatorski, *Krnąbrne dzieci Wieku Światła...*, s. 243.

¹⁷ Zob. ibidem, s. 372.

¹⁸ Zob. H. Heine, op. cit.

„Na gruncie teorii dzisiejsza religia [...] została pobita na głowę, uśmiercona w swej idei i wiedzy jeszcze tylko mechaniczny żywot, niczym mucha, której odcięto łebek, a która zdaje się tego wcale nie zauważać i wciąż radośnie lata wokoło”¹⁹. To także połowiczny apostata, sceptyczny wobec wszelkich zinstytucjonalizowanych form wiary, a jednocześnie zatroskany o własne „zbawienie” członka kościoła protestanckiego. Wreszcie ironista, który słabość ateizmu dostrzega nie tylko w „plebejskości” jego wyznawców, ale i w tym, że uniemożliwia dosadne i siarczyste bluźnierstwa, na które może pozwolić sobie ku niewątpliwej uldze, dręczony jakąś chorobą człowiek wierzący. Zatorski rysuje zatem portret Heinego jako człowieka oddychającego najczystszy eterym fundamentalnego zwątpienia, któremu zdarza się jednak dotkliwie się nim zachłysnąć. Świadomego człowieka oświecenia, z uporem trwającego w świecie pozbawionym jakiegokolwiek pozaświatowego punktu oparcia.

Dzieło Lessinga, syna ortodoksyjnego pastora, zatytułowane *Natan mędrzec* to kolejne przedstawione w książce oblicze niewiary, dramat pozornie tylko będący hymnem pochwalnym protodusznej religijnej tolerancji. O czym przekonuje nas jego autor, którego prywatna korespondencja zdradza wielorakie związki z bardzo krytycznym wobec chrześcijaństwa orientalistą H.S. Remariusem. Lessing, będąc od 1770 opiekunem książęcej biblioteki w Wolfenbüttel, odważy się opublikować jego przemyślenia w *Przyczynkach historycznych i literackich*, co spowoduje objęcie ich przez księcia brunszwickiego Karola I cenzurą. *Natan mędrzec* jawi się jako „najzjadliwsza satyra na religię chrześcijańską”²⁰, w której autor stawia pełne dramatyzmu pytanie: na ile i czy w ogóle jakakolwiek religia objawiona może być tolerancyjna? Czy nie uniemożliwia tolerancji sam jej wykluczający, biorący się z jej „jedyności” rdzeń? Lessing zatem, jako szermierz niewiary zapewnia — szczególnie tych, co to „bardziej chrześcijanami są niż ludźmi”²¹, że nie żywi wobec religii wrogości, jednocześnie wzdrygając się przed pojęciem „ateizmu”, obserwuje „chrześcijański motłoch” z wątlą nadzieją, że być może znajdzie się choć jeden czytelnik jego dzieła, którego nauczy ono podważać oczywistości i powszechność własnej religii.

¹⁹ T. Zatorski, *Krąbne dzieci Wieku Światel...*, s. 504.

²⁰ Ibidem, s. 28.

²¹ Ibidem, s. 25.

„Psychologia zabobonu” to inna forma niewiary, rozwijana przez jej teoretyka G.Ch. Lichtenberga. Afirmującego osiągnięcia oświecenia — do których zalicza przede wszystkim unicestwienie groźnej zakonnej hydry²² (likwidację zakonu jezuitów) — i świadomie zgłębiającego wszechobecność zabobonu w ludzkim życiu. To pozwala mu stworzyć postulat niezbędności dokonania jego systematyzacji i wyodrębnienia zarówno tych koniecznych, jak i tych szkodliwych i negatywnych jego form. Kwestia ta jawi mu się jako nad wyraz istotna, ponieważ dotyczy fundamentalnych kwestii antropologicznych, w tym także podstawowego pytania: kim jest człowiek? Wynika to z jego ujęcia przesądu, jako rodzaju pożytecznego instynktu, dzięki któremu ludzie „[...] czynią [...] bez żadnego wysiłku wiele rzeczy, o których zbyt trudno byłoby im postanowić na drodze przemyśleń”²³. Lecz szczególnie w dwóch skrajnych postaciach okazuje się on wyjątkowo niebezpieczny: jako zabobon systemowy — uprawiany przez kościół, związany z nieszczęsnym bełkotem klechów²⁴ (choć sama nauka Chrystusa wydaje mu się nader fortunnym sposobem osiągnięcia w życiu szczęścia) — oraz w kształcie nieco wysubtelnionym, czyli próbie supremacji „naukowości”.

Zupełnie innym przypadkiem jest J.J. Winckelmann, któremu Zatorski poświęca w swojej książce dwa eseje. Uznawany zgodnie za twórcę nowoczesnej historii sztuki, niegdysiejszy student teologii protestanckiej staje się w nich symbolem niewiary, a mówiąc ściślej, okazuje się nim przede wszystkim jego osobliwa konwersja na katolicyzm. Nawrócenie luteranina, które miało, jeśli nie wyłącznie, to ponad wszystko, charakter w dwójnasób pragmatyczny oraz, w swych następstwach, erotyczny. Przejście badacza sztuki starożytnej na wiarę katolicką (po którym, jak pokazują źródła, pozostał człowiekiem religijnie obojętnym), podyktowane było bowiem związaną z nim możliwością dostępu do zbiorów dzieł sztuki przechowywanych w Rzymie. Możliwością, która rychło się ziściła. Już rok po przyjęciu nowej wiary, dzięki stypendium od króla polskiego Augusta III i wpływom nuncjusza papieskiego, kardynała Alberica Archinta, Winckelmann dociera do Wiecznego Miasta i niebawem zostaje bibliotekarzem wspomnianego kościelnego dostojnika. Drugi praktyczny wymiar tej konwersji wiązał się z tym, że, doprowadzający do niej ostatecznie

²² Ibidem, s. 38.

²³ Ibidem, s. 50.

²⁴ Zob. ibidem, s. 53.

Archinto, traktuje ją jako część pewnej gry, swoistych zawodów pomiędzy wysokimi rangą duchownymi w pozyskiwaniu dla kościoła znaczących postaci ówczesnej humanistyki. Stanowiła ona zatem środkiem do celu, czyli przyspieszenia własnej kościelnej kariery. Dla Winckelmanna była to, jak się wydaje, zmiana ponad wszystko czysto formalna, obojętna dla „wewnętrznych przekonań i własnego rozumienia rzeczy”²⁵. Dlatego między innymi jego późniejsza nominacja na bibliotekarza i kustosa zbiorów sztuki innego jeszcze kardynała, Alessandra Albaniego, oraz dostęp do papieskiego dworu nie stoją na przeszkodzie wyrażaniu zdecydowanego krytycyzmu wobec Kościoła i jego głowy: wydanie przez papieża decyzji o zakryciu blaszanymi osłonami genitaliów rzymskich posągów uznaje za skandaliczne, a autora nakazu nazwie „skrajnym ignorantem w dziedzinie literatury i sztuk pięknych” oraz „osłem”²⁶. W listach przewiduje także rychły upadek Stolicy Apostolskiej oraz ostateczny koniec stanu duchownego²⁷.

Konwersja na katolicyzm jest dla Winckelmanna także rytuałem inicjacyjnym, dającym mu możliwość spełnienia miłości między mężczyznami, której Rzym w drugiej połowie wieku XVIII jest najwyraźniej europejskim centrum. Choć szczególnie godnym podkreślenia jest tu być może prymat Neapolu — którego nazwa była wówczas synonimem miłości do chłopców — „Tajlandii wczesnej seksturystyki”²⁸. Nasz bohater odwiedza je kilkakrotnie, będąc między innymi gościem oddelegowanego tam posła brytyjskiego sir Wiliama Hamiltona, który zabawia swych gości widokiem kąpiących się w morzu nagich chłopców, wynajętych specjalnie w tym celu²⁹. Homoseksualizm jest tam wówczas najwyraźniej dość powszechnie praktykowany także na papieskim dworze, dlatego nie dziwią słowa autora opisujące jego relacje z kardynałem Albanim: „Otwieram przed nim najtajniejsze zakamarki mego serca i doświadczam z jego strony takiej samej poufałości”³⁰. Czytelnikowi mającemu tutaj jakieś wątpliwości co do tego, czego dotyczy wspomniane tu obustronne zaufanie, warto przytoczyć fragment innego jeszcze listu, który Winckelmann

²⁵ Ibidem, s. 73.

²⁶ Ibidem, s. 57.

²⁷ Zob. ibidem, s. 155.

²⁸ W.D. Wilson, *Goethe Männer Knaben. Ansichten zur „Homosexualität“*, Berlin 2012, s. 147.

²⁹ T. Zatorski, *Krąbne dzieci Wieku Świąteł...*, s. 90.

³⁰ Ibidem, s. 89.

pisał do H.D. Berendisa — prywatnego sekretarza weimarskiej wdowy, księżnej Anny Amalii: „Siedemdziesięcioletni kardynał [Albani] jest moim zaufanym i zabawiam go często opowieściami o moich miłościach. Szlachta jest tu pozbawiona nadęcia, a wielcy panowie pedanterii. Bardziej niż u nas wie się tu, na czym polega wartość życia; dąży się do tego, by się nim rozkoszować i pozwolić, by kosztowali je inni”³¹. Oba zarysowane tu wymiary swojej konwersji zwięźle ukazuje inny jeszcze fragment korespondencji Winckelmannna, w którym szyderczo i prześmiewczo zawiadamia o „napopieleniu” w Środę Popielcową najświętszym paskudztwem, które nieomal wpadło mu do „gęby”, a także ironicznie wspomina o swojej ostatniej spowiedzi — „Wyspowiadałem się też na nowo, same śliczności, które lepiej się dają wyrazić po łacinie niż w mowie ojczystej. Ma się tu sposobność mówić Petroniuszem i Marcjalisem [...], im bardziej naturalnie, tym uczciwiej”³² — jako świadectwie tego, że Kościół to jednak wielce dobrotliwa matka. Informuje przy tym o popełnionych grzechach („same śliczności” — *allehand schöne Sachen*), których znaczenie pozwala przybliżyć pomocny komentarz Zatorskiego do wskazówek, jakimi są tu postacie dwóch twórców: „być może aluzja do *Satyryk* Petroniusza, zawierających wiele wątków homoerotycznych; Marcjalis był autorem popularnych epigramów, często obscenicznych”³³. Warto zestawić go z objaśnieniem innego interpretatora, który podkreśla, że autor *Satyryk* już w XVIII wieku rozpoznawany był jako „gejowski klasyk”, Marcjalisa zaś charakteryzuje jako twórcę utworów pełnych rubasznej homoerotyki analnej³⁴.

Od papieża — „osła” przejdźmy do „papieża sztuki”³⁵, jednego z dwóch obecnych w książce „weimarskich olbrzymów”³⁶:

³¹ W.D. Wilson, op. cit., s. 144. Zdaniem autora nie wątpliwości co do tego, że wymienione w tekście listu „miłości” [*Amours*] oznaczają seksualne przygody Winckelmannna. O tym zaś, że dotyczy one miłości homoseksualnej świadczyć może choćby fragment innej korespondencji, z którego dowiadujemy się, że pisarz w wieku lat 46 po raz pierwszy zakochał się w kobiecie. Zob. ibidem.

³² T. Zatorski, *Krąbne dzieci Wieku Światła...*, s. 78.

³³ Ibidem.

³⁴ Zob. W.D. Wilson, op. cit., s. 145.

³⁵ Zob. H. Grimm, *Das Leben Goethes*, Hamburg 2012, s. 14.

³⁶ Właśnie tak Ch.M. Wielanda, J. W. Goethego i J.G. Herdera tytułował swego czasu F. Schiller — dziś sam uznawany za czwartego z „olbrzymów”. Zob. V. Ebersbach, A. Siekmann, *Anekdoten über Goethe und Schiller*, Weimar 2005, s. 125.

J.W. Goethego. Jego niewiara jest wielopoziomowa i rozpięta pomiędzy deklarowanym nie byciem chrześcijaninem, a nie byciem jednocześnie ani anty- ani też kontrchrześcijaninem. Tak rozumiane bycie niechrześcijaninem znajduje w życiu i twórczości poety wieloraki wyraz:

- wyczerpanie się w młodości uczuć religijnych w przeciwieństwie do zainteresowania zagadnieniami religii i teologii — o czym może świadczyć jego wywołująca kontrowersje, choć zaginiona, dysertacja poświęcona Jezusowi.
- teologia okazuje się dziedziną, w której ekspertem jest diabeł, lecz sam Faust ją „niestety” studiuje.
- jako idea nadrzędności państwa nad sprawami kultu, czyli podporządkowania duchownych władzy świeckiej.
- w osobliwej koncepcji zbawienia Fausta, opartej na koncepcji zdechrystianizowanej apokatastazy; Goethe włącza życie wieczne i zbawienie we własną ontologię natury, która okazuje się wiecznotrwałą zmianą i transformacją sił, wyłącza ją natomiast z jakichkolwiek związków z „grzechem”, „winą” czy „teologicznymi subtelnościami”. Obietnica zbawienia dotyczy każdego człowieka, który wpisuje się w dynamiczną naturę świata i sam dąży do rozwoju. Pozwala to zarysować pewną stopniowalność samej nieśmiertelności, której pełnia dotyczyć może tylko wielkich twórców, a ledwie namiastka spotyka szarego, przeciętnego człowieka, wiodącego po śmierci egzystencję upiornego lemura³⁷.

Owo bycie niechrześcijaninem nie tylko nie oznacza jednak bezwzględного i całkowitego wyeliminowania wiary religijnej z własnego życia — Zatorski wskazuje tu raczej na alternatywną wobec chrześcijaństwa, Goethego religię prywatną, panteizującą i pozakonfesyjną³⁸ — a także idącą z nią w parze krytykę apoteozy czystego rozumu. Poeta bezlitośnie przecież wyśmiewa naiwnie racjonalną, będącą wówczas w rozkwicie, teologię „liberalizującą”. Jako społeczny konserwatysta dostrzega niezastąpioną rolę kościoła w charakterze narzędzia zapewniania społecznego porządku. Jednocześnie ów nieodgadniony wciąż dla nas twórca, z dumą i zadowoleniem pisze w liście do Ch.G. Voigta o swym synu, który, jak mu się wydaje, „zdecydowane pogaństwo”³⁹ odziedziczył właśnie po ojcu.

³⁷ Zob. *ibidem*, s. 191.

³⁸ Zob. *ibidem*, s. 214.

³⁹ *Ibidem*, s. 239.

Także u ostatniego z krnąbrnej gromady, czyli F. Schillera, odnajdziemy pewną postać niewiary. Choć poświęcony mu esej dotyczy głównie jego literackiego debiutu, czyli dramatu *Zbójcy* — przejawu buntu wolnościowego przeciw tyranom — to nie mylił się F. Nietzsche, który odczytał go jako „tytaniczne zmagania z religią i cnotą”⁴⁰. Albowiem atakowana w nim polityczna despotyczność dotyczy również religii i kościoła, splecionego z ówczesnym systemem władzy absolutnej: „Z jednej strony istniał kościół ewangelicki. Instytucja, która wespół z miastami i szlachcią przynależała do przedstawicielstwa stanów uprzywilejowanych, broniąc swoich starowittenberskich praw, zgodnych w ustrojem politycznym, do [ustalania wysokości] podatków i samostanowienia. Kościół rozumiał się jako władza porządkująca, a jego ortodoksja skurczyła się duchowo do skostniałego kodeksu zachowań”⁴¹. Poeta zetknął się z tym dotkliwie już w wieku szkolnym, zasiadając w ławach „zakładu wychowawczego” księcia wittenberskiego Karola, na które to doświadczenie *Zbójcy* stanowić mają gwałtowną reakcję. Zakładu, w którym kierowano się trzema naczelnymi wartościami: subordynacją, dyscypliną i współzawodnictwem; sam zaś ośrodek takiej edukacji stanowił połączenie szkoły, klasztoru i wojskowych koszar⁴². W kontekście niewiary na uwagę zasługuje także postać jednego z bohaterów dramatu — Franciszka — zatwardziałego ateisty, który przeżywa doniosłość moralnego zwycięstwa, biorącego się z konsekwentnego pozostania przy własnej bezbożności.

Wiesław Małecki

(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)

⁴⁰ Ibidem, s. 342.

⁴¹ R. Safranski, *Schiller oder die Erfindung des Deutschen Idealismus*, München 2010, s. 30.

⁴² Zob. ibidem, s. 33.