DOI: 10.14746/sh.2018.32.3.002

Sensus Historiae
ISSN 2082–0860
Vol. XXXII (2018/3)
s. 31-53

Marek Woszczek
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Natura, Eros, religia nowoczesnych. Panteista Goethe i jego *Prasłowa. Po orficku* (1817)

Ósmego października 1817 r., ponad rok po śmierci swojej ukochanej żony Christiane i wygaśnięciu impetu pisania radosnego, zmysłowego *Dywanu Zachodu i Wschodu* (1814–1816), stary Goethe stworzył swoje „orfickie" oktostychy. Mimo że tematycznie przynależą do powstającego przez kilkanaście lat cyklu poezji przyrodniczo-światopoglądowej, a być może są jej swoistą kulminacją, wyróżniają się zdyscyplinowaną formą, otwarcie niemal religijnym tonem i świadomym, dojrzałym usytuowaniem wobec filozoficznego kontekstu epoki późnoromantycznej. Podobnie jak kilka innych późnych poezji przypominają testament, ale zarazem sam ich format i zamysł sygnalizują o wiele więcej. Nieco inaczej niż *Faust*, *Urworte. Orphisch* są poetyckim manifestem panteistyczno-witalistycznej religii natury po oświeceniu — w opozycji do mętniejącej fali romantycznej, konserwatywnej reakcji na nie.

Religia ta, tak jak ją wyznawał Goethe, niewiele ma wspólnego z ciemnymi, starożytnymi misteriami — „orfickimi ciemnościami"[1] — i tym bardziej z „szalonym obskurantyzmem"[2] mistycyzujących poetów-konwertytów, za to bardzo dużo z „energiczną i nowocześnie zorganizowaną głową"[3]. Mimo

[1] Goethe w liście do Karla Ludwiga von Knebla z 9 października 1817 r., dzień po napisaniu wierszy — E. Grumach, *Goethe und die Antike. Eine Sammlung*, Bd. 2, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1949, s. 710. Wszystkie przekłady w tekście, o ile nie podano inaczej, mojego autorstwa.

[2] Goethe użył epitetu „ein ganz wahnsinniger Obscurantismus" jako religijnej „choroby" w swoim liście z Karlsbadu do filologa klasycznego Christiana F.W. Jacobsa z 14 sierpnia 1812 r. — E. Grumach, *op. cit.*, s. 705.

[3] Goethe o Schellingu w liście do Christiana Gottloba Voigta z 29 maja 1798 r.: „energischer und nach der neuesten Methode organisierter Kopf" — *Goethes Briefe* (Hamburger

to jej antropologiczną składową Goethe opisał starożytnymi „prasłowami", co przez długi czas wprawiało czytelników, w tym przyjaciół poety, w pewną konfuzję, podobnie zresztą jak sam jego spinozjański, naturalistyczny panteizm[4]. Walter Benjamin w swoim słynnym eseju o *Powinowactwach z wyboru* (1809) Goethego uczynił z jego domniemanego „orfickiego regresu" oś swojej interpretacji fundamentalnego, egzystencjalnego problemu wybawienia z rzeczywistości przyrodniczo-mitycznej[5]. Być może właśnie za sprawą Ben-

Ausgabe; dalej: GBH), Bd. 2, hg. von Karl R. Mandelkow, Christian Wegner Verlag, Hamburg 1962–1969, nr 699, s. 349, 10-11; *Schelling in Spiegel seiner Zeitgenossen*, hg. von Xavier Tilliette, Bottega d'Erasmo, Torino 1974, nr 20, s. 19.

[4] Od mniej więcej lat 70. XVIII w. aż do końca życia Goethe był oddanym zwolennikiem filozofii Spinozy i jej wpływowym obrońcą (wraz z Herderem) w antyspinozjańskiej i w pewnej mierze antyoświeceniowej kontrowersji w Niemczech w drugiej połowie lat 80. XVIII w. W swoich słynnych wykładach z 1874 r. Herman Grimm słusznie podkreślał, że dla Goethego filozoficzny „system Spinozy był jedynym, którego się trzymał i którego w ogóle nie krytykował" (H. Grimm, *Goethe. Vorlesungen*, Bd. 1, Werner Kornmann, Winterbach 1989, s. 233). Już dekadę po śmierci poety lipski filozof Theodor Wilhelm Danzel, precyzyjniej niż w przypadku ogólnikowych uwag Heinego, bronił w swojej rozprawie *Über Goethes Spinozismus* (Hamburg 1843) tezy, iż dzieło Goethego w całości, z poezją włącznie, jest realizacją „spinozyzmu totalnego". Sam stary Goethe w liście do Carla Friedricha Zeltera z 7 listopada 1816 r. (GBH, 3, nr 1072, s. 376, 20-22) oświadczył, że Spinoza był jednym z trzech ludzi, którzy mieli na niego największy wpływ, obok Szekspira i Linneusza. Systematyczne studia nad *Etyką* poeta prowadził w Weimarze zimą 1784/85 r., czytając ją wraz ze swoją ukochaną Charlottą von Stein i prowadząc rozmowy z Herderem (zob. np. list do Knebla z 11 listopada 1784 — GBH, 1, nr 362, s. 459, 8-10, albo do Jacobiego z 12 stycznia 1785 — GBH, 1, nr 371, s. 470, 17-20: „Ćwiczę się w Spinozie, czytam i czytam go ciągle…"). Swój własny egzemplarz z łacińskim tekstem otrzymał w prezencie od Herdera z okazji Bożego Narodzenia i urodzin Charlotty 25 grudnia 1784 r. (Herder mieszkał w Weimarze od 1776 r., pełniąc kościelną funkcję superintendenta generalnego) z dedykacją, która kończyła się zdumiewającymi słowami: „I niech Spinoza będzie dla was zawsze świętym Chrystusem" (*Herders Sämmtliche Werke*, hg. von Bernhard Suphan, Bd. 29, Weidmann, Berlin 1889, s. 697). Pożyczył go też w 1801 r. Schellingowi, który prowadził wtedy pracę nad swoim monumentalnym, neospinozjańskim systemem tożsamości i mógł szczegółowo studiować *Etykę*. Rok później ukazała się w Jenie z inspiracji Goethego pełna dwutomowa, akademicka edycja dzieł zebranych Spinozy (1802–1803), przez wieloletniego przyjaciela poety, oświeceniowego teologa i filologa Heinricha Eberharda Gottloba Paulusa (1761–1851), od 1789 r. (przy wsparciu Goethego) profesora orientalistyki i teologii na Uniwersytecie w Jenie. Edycja nie była krytyczna ani zbyt staranna, w jej przygotowywaniu brał udział nawet Hegel, ale miała ogromne znaczenie dla zwiększenia popularności Spinozy w Niemczech, co było zresztą zamierzone. Paulus był oddanym, antyromantycznym spinozystą-racjonalistą i bliżej mu było do Goethego niż Herdera.

[5] W. Benjamin, *Goethes Wahlverwandschaften*, [w:] *idem*, Allegorien kultureller Erfahrung. Ausgewählte Schriften 1920–1940, Verlag Philipp Reclam, Leipzig 1984, s. 286-364 (także w: *idem*, *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser, Bd. 1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1974, s. 125-201). Zob. np. A. Lipszyc, *Sprawiedliwość na końcu języka. Czytanie Waltera Benjamina*, Universitas, Kraków 2012, s. 269-306. Benjamin przywołuje *Prasłowa* (z wyjątkiem ostatniej strofy) jako jedno ze świadectw osuwania się czy

jamina, który mimochodem, przez wzmianki, zaangażował *Prasłowa* w grę o wielkie stawki, poemat stał się na nowo kontrowersją filozoficzną, ale głównie dlatego, że od dawna była nią już, i jest, figura Natury. Prawdopodobnie jedynym, który podobnie te stawki określił, ale znacznie mniej życzliwym dla Goethego, był ponad sto lat wcześniej Friedrich Heinrich Jacobi, czyli główny protagonista gorączkowego *Pantheismusstreit*, sporu o panteizm[6]. Zarówno on, jak i Fryderyk Schlegel, z irytacją oskarżali w 1810 r. „ducha powieści" Goethego o niemoralność sięgającą nie tylko warstwy zewnętrznej samej narracji, co wręcz metafizycznej i teologicznej. Późniejsze *Prasłowa* są w pewnym sensie ostentacyjną odpowiedzią metafizyczną poety na te oskarżenia o antropologiczną demoralizację, z czego zdawał sobie sprawę Benjamin, próbując jednak w ambiwalentny sposób unieszkodliwić jego erotyczną „idolatrię natury"[7] i rozgrywając swoją dekonstrukcyjną interpretację na tej samej opozycji ciemności i światła. Jednym z nielicznych zachwyconych wcześniej *Powinowactwami* był Schelling, i to filozofia Schellinga była też dla nich jedną z pierwszych inspiracji[8]. Chciałbym wbrew Benjaminowi, a zgodnie z intuicją Jacobiego, zaryzykować tezę, że być może nigdzie drogi chrześcijańskiego panteisty Schellinga i naturalistycznego panteisty Goethego nie krzyżują się tak bardzo, jak osiem lat później w *Prasłowach*. Stary Goethe świadomie kontynuował swoją naturalistyczną „demoralizację" publiki, ale żeby pozostać wiernym samemu sobie, dokonał modyfikacji metafizyki nawet uwielbianego Spinozy, co wcześniej zrobił i Schelling, i inni romantycy jenajscy[9].

---

paktowania Goethego z zamkniętym, cyrkularnym światem-więzieniem pogańskiego mitu: W. Benjamin, *Goethes Wahlverwandschaften*, s. 312, 319.

[6] Zob. np. F.C. Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Cambridge 1987, s. 61-75; J. Piórczyński, *Spór o panteizm. Droga Spinozy do filozofii i kultury niemieckiej*, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2016. Jacobi przebywał w Weimarze od 18 do 29 września 1784 r. i filozofia Spinozy była wtedy jednym z głównych tematów dyskusji.

[7] W. Benjamin, *Goethes Wahlverwandschaften*, s. 310. Benjamin (*ibidem*, s. 303) cytuje też znaną opinię o powieści Goethego, wydaną przez Jacobiego w jego liście z 1810 r. do filozofa Friedricha Köppena — *Powinowactwach* jako „ubóstwieniu złej żądzy" („die Himmelfahrt der bösen Lust"), zob. *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe* (dalej: HA), textkritisch durchgesehen und kommentiert von E. Trunz, Bd. 6, Verlag C.H. Beck, München 1998, s. 663.

[8] O zachwycie Schellinga donosił listownie poecie Johannowi Heinrichowi Voßowi (również bardzo niechętnemu Schellingowi) w grudniu 1809 r. sam Jacobi: HA, 6, s. 662. O wypowiedzi Goethego na temat swojej inspiracji Schellingiem dotyczącej powieści zob. HA, 6, s. 641, oraz Uwe Pörksen, *Deutsche Naturwissenschaftssprachen. Historische und kritische Studien*, Gunter Narr Verlag, Tübingen 1986, s. 111 i n.

[9] Pomimo dużego dystansu Goethego do ruchu romantycznego istnieje między nimi na tym filozoficznym poziomie głęboka łączność: wszyscy eksperymentowali z pewnym hetero-

Prasłowa. Po orficku[10]

ΔΑΙΜΩΝ, Indywidualność–Charakter

Jak w dniu owym, co podarował cię światu, 1
Słońce jaśniało w planet powitaniu,
I tyś rósł raźno, podobnie do kwiatu,
Wedle kroju prawa w twoim zaraniu —
Tak musisz być, od siebie ujść nie zdołasz, 5
To sybille, i prorocy wieścili.
Nie spruje czas, nie złamie moc niczyja,
Formy czynnej, co żyjąc się rozwija.

TYXH, Losowość

Twarde prawo, a wplatane łagodnie
W zmiany, co nas i nam życie snują; 10
Sam nie jesteś, rzeźbisz losy swe stadnie,
Idziesz, gdzie inni kroki swe kierują:
Życie-kołowrót, sprzeczne wątki miesza,
Często błyskotka, wagą nie pociesza.
Ale czasu koło do początku wraca, 15
Lampa łaknie ognia — aż się roznieca.

---

doksyjnym, postspinozjańskim naturalizmem, opozycyjnym do (głównie francuskiego) materializmu mechanistycznego — zob. np. F.C. Beiser, *The Paradox of Romantic Metaphysics*, [w:] Philosophical Romanticism, ed. Nikolas Kompridis, Routledge, London — New York 2006, s. 217-237. Jürgen Teller (*Totalität, Polarität, Steigerung, Menschenbezug. Grundbegriffe von Goethes Naturauffassung*, [w:] Goethe und die Wissenschaften, hg. von H. Brandt, Friedrich--Schiller-Universität, Jena 1984, s. 135 i n.) pisał nawet o pewnej „solidarności" i „ścisłym partnerstwie" wczesnych romantyków i Goethego w wytworzeniu pooświeceniowego „entuzjazmu wobec przyrody" (*Naturenthusiasmus*), „o którym nie słyszano od czasów renesansu".

[10] Tłumaczę na podstawie trzeciej wersji wierszy, opublikowanej w *Goethes Werke. Vollständige Ausgabe letzter Hand*, Bd. 3, J.G. Cotta, Stuttgart — Tübingen 1828, s. 101-102, oraz HA, 1, s. 359-360. Zob. także: *Goethes Gedichte in zeitlicher Folge* (dalej: GG), hg. von H. Nicolai, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1982, s. 879-881, oraz E. Grumach, *op. cit.*, s. 708-709. Dokumentacja wszystkich wersji wraz z faksymilami w: Th. Buck, *Goethes „Urworte, Orphisch" interpretiert und mit einer Dokumentation versehen*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1996. Starszy przekład polski wraz z komentarzem Goethego autorstwa Mariana Brykczyńskiego: *Orfickie prasłowo*, „Pismo Literacko-Artystyczne" 1989, nr 1, s. 66-71, oraz klasyczny przekład Feliksa Konopki, *Prasłowa orfickie*, w: Goethe, *Poezje*, t. II, Zakład Narodowy im. Ossolińskich — Wyd. PAN, Wrocław 1960, s. 170-171.

ΕΡΩΣ, Miłość

Zjawi się na pewno! — Z niebios zlatuje,
Gdzie wyrwał ze starej pustki głębiny,
Na skrzydłach lekkich namiętnie szybuje,
Głowie i piersi wiosny śle godziny; 20
Wydaje się znikać, a ciągle wraca,
Słodki, trwożliwy, ból w żar obraca.
Choć dużo serc rozprasza się w wielości,
Najszlachetniejsze głodne jest jedności.

ΑΝΑΓΚΗ, Konieczność

I wciąż się związują, jak gwiazdy chciały: 25
Warunki i prawo; chceniem się mieni
Wola, a to powinności zdziałały,
Zachcianki swobodne — tylko migot cieni.
To, co ukochane jest odrywane,
Chętki, ułudy — musowi poddawane. 30
Na wolnych tylko starsi wyglądamy,
Lecz ciaśniej, głębiej więzom podlegamy.

ΕΛΠΙΣ, Nadzieja

Pomimo granic, muru żelaznego,
Brama w tym wstrętna będzie wyłamana,
Nie ma w niej nic niewzruszalnego! 35
Oto istota, lekka, rozbrykana:
Z pierścienia chmur, mgieł, deszczu fatalnego
Podnosi nas lotem uradowana,
Znacie ją, wszystkie zasiedla rejony;
Jeden ruch skrzydeł — za nami eony! 40

Wiersze zostały po raz pierwszy wydrukowane trzy lata po ich napisaniu, w drugim zeszycie czasopisma jednego człowieka, czyli wydawanego przez Cottę i tworzonego w całości przez Goethego *Zur Morphologie*, poświęconego zagadnieniom przyrodniczym[11]. Goethe chciał jednak, by trafiły do szerszej

[11] *Zur Morphologie. Von Goethe. Ersten Bandes zweytes Heft*, J.G. Cotta, Stuttgart — Tübingen 1820, s. 97-99; pełne wydanie krytyczne tomu: J.W. von Goethe, *Schriften zur Naturwissenschaft* (Leopoldina Ausgabe), Abt. I, Bd. 9: *Morphologische Hefte*, hg. von Dorothea Kuhn,

publiczności, więc jeszcze tego samego roku ukazał się przedruk w innym jego czasopiśmie, *Ueber Kunst und Alterthum*, i tym razem sam uzupełnił tekst o szerszy komentarz, czy może coś w rodzaju osobliwej isagogi dla czytelników, co robił rzadko[12]. Jak wyjaśniał na wstępie, „także przyjaciele prosili, by uczynić coś dla jego lepszego rozumienia"[13]. Nie bez powodu — utwór ten, „obejmujący sobą mały kosmos", uznawany był od początku, może obok *Duszy świata* (ok. 1802 r.), za jeden z jego najtrudniejszych wierszy[14]. Umieszczając go po raz trzeci w *Ausgabe letzter Hand* w kontekście cyklu światopoglądowo-przyrodniczego *Gott und Welt* (*Bóg i świat*), ponownie jednak dał jasno do zrozumienia, dlaczego znalazł się on pierwotnie wśród tekstów poświęconych biologii, osteologii, morfologii i anatomii[15]. Prace z *Zur Morphologie* nie miały wielu czytelników, w każdym razie mniej niż chciałby Goethe, a publikacja w *Ueber Kunst*..., i sam rozjaśniający komentarz, mogła nadal sprawiać błędne wrażenie, że wiersze te są tylko niewinną dydaktyczno-egzystencjalną wariacją na tematy bliskie miłośnikom literackiego antyku. Do tego dochodziła przede wszystkim kłopotliwa konfrontacja filologów, spór o orfizm, w który Goethe został wplątany, a może raczej sam siebie w niego wplątał, traktując to w swoim stylu — jako jeszcze jedną okazję, by przemówić do „nowocześnie zorganizowanych głów", i pisząc przy okazji jeszcze krótki historiozoficzny tekst *Epoki ducha* (*Geistesepochen*)[16]. W istocie był to wszak pewien rozdział sporu o romantyzm i jego antropologię, a zarazem o religię dla nowoczesnej epoki.

Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar 1954, s. 87-88. Faksymile także w: Th. Buck, *op. cit*., s. 8-9. Ten sam zeszyt zawiera m.in. słynny esej anatomiczny Goethego prezentujący jego odkrycie kości przedszczękowej u człowieka (*Dem Menschen wie den Tieren ist ein Zwischenknochen der obern Kinnlade zuzuschreiben* z ok. 1784 r.).

[12] *Ueber Kunst und Alterthum. Von Goethe. Zweyten Bandes drittes Heft*, J.G. Cotta, Stuttgart 1820, s. 66-78; wydanie krytyczne: HA, 1, s. 403-407. Faksymile w: Th. Buck, *op. cit*., s. 11-17.

[13] HA, 1, s. 403. Wszystkie przekłady tekstów Goethego, o ile nie podano inaczej, mojego autorstwa.

[14] W. Dietze, *Freiheit und Notwendigkeit. Oder: Urworte, nicht sonderlich orphisch*, [w:] *idem*, Kleine Welt, große Welt. Aufsätze über Goethe, Aufbau-Verlag, Berlin — Weimar 1982, s. 101.

[15] Na temat całego cyklu i miejsca *Prasłów* oraz *Zur Morphologie* w jego obrębie zob. np. syntetyczne przedstawienie w: K.O. Conrady, *Goethe. Leben und Werk*, Patmos Verlag, Düsseldorf 2006, s. 908-933.

[16] J.W. Goethe, *Geistesepochen, nach Hermanns neusten Mitteilungen*, [w:] *Ueber Kunst und Alterthum. Von Goethe. Ersten Bandes drittes Heft*, J.G. Cotta, Stuttgart 1817, s. 107-112; HA, 12, s. 298-300. Spór zwięźle referuje Tadeusz Zatorski w: *Goethe mniej znany. Przekłady i szkice*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2011, s. 330-336; tam też jego przekład *Epok ducha* (s. 325-327).

Komentarz Goethego dotyczący tych okoliczności wydaje się intrygujący: jak sam sformułował to we wspomnianym liście do Knebla, „za sprawą Hermanna, Creuzera, Zoëgi i Welckera zostałem wciągnięty w grecką mitologię, mało tego, w orfickie ciemności”[17]. Z perspektywy „olimpijskiej” duchowości Goethego zrymowanej z ideałami oświeceniowymi, bardziej pierwotne, dzikie, ale i ukryte aspekty starożytnej religijności, od dawna już wyraźnie eksploatowane i faworyzowane przez ruch romantyczny, zdawały mu się ponure i poniekąd groźne, stąd osobliwa retoryka mimowolnego „wciągnięcia”. Do Georga Friedricha Creuzera, filologa z Heidelbergu, napisał wprost, jednak dziękując: „Zmusił mnie Pan do zajrzenia w rejon, którego zazwyczaj staram się z trwogą wystrzegać”[18]. Dokładnie taką samą trwogę czuje też literacki Faust, gdy dostaje od Mefistofelesa klucz do zstępowania w przedczasową, mroczną sferę Matek, „w największe głębiny” (*ins Tiefste*), w starą Pustkę (*Öde*), z której w trzeciej strofie *Prasłów* (w. 18) wyłania się też sam Eros[19]. Przez następne dwa dni, jak zanotował w dzienniku, szczególnie intensywnie zajmował się orficką kontrowersją, a więc samymi „ciemnościami” Grecji. Dwudziestego szóstego września otrzymał przesyłkę w postaci wydanej tego samego roku w Heidelbergu książki *Über Homer und Hesiodus vorzüglich über die Theogonie*[20] — zbioru korespondencji między Creuzerem a Johannem Gottfriedem Hermannem, profesorem poezji i retoryki z Lipska, który dwanaście lat wcześniej opublikował przełomową edycję *corpusu* źródeł orfickich i pseudoorfickich[21]. Tuż przed napisaniem *Prasłów* Goethe czytał jeszcze właśnie wydany niemiecki przekład prac nieżyjącego już duńskiego archeologa Georga Zoëgi[22], przygotowany i zaopatrzony w komentarz przez getyńskiego profesora Friedricha Gottfrieda Welckera, biografa Zoëgi, przyjaciela Wilhelma von Humboldta i Augusta Schlegla. Siódmego października zanotował w dzienniku krótko: „Orfickie pojęcia”[23] i to one właśnie, wzięte z *Abhandlungen* Zoëgi, stały się greckimi tytułami poszczególnych strof, do których dopiero w drugim druku w *Ueber Kunst und Alterthum* dołączył w na-

[17] E. Grumach, *op. cit*., s. 710; Th. Buck, *op. cit*., s. 71.

[18] List do G.F. Creuzera z 1 października 1817 r. — GBH, 3, nr 1090, s. 401, 32-3; Grumach, *op. cit*., s. 707; Th. Buck, *op. cit*., s. 70.

[19] J.W. Goethe, *Faust*, cz. II, a. 1, w. 6217-21, 6265-6 (HA, 3, s. 191, 193). Goethe pisał ten fragment dziesięć lat po powstaniu *Prasłów*.

[20] G. Hermann, F. Creuzer, *Briefe über Homer und Hesiodus vorzüglich über die Theogonie*, August Oswald, Heidelberg 1818 (w rzeczywistości wydrukowane w 1817 r.).

[21] *Orphica*, recensuit Godofredus Hermannus, Caspar Fritsch, Leipzig 1805.

[22] *Georg Zoegas Abhandlungen*. Herausgegeben und mit Zusätzen begleitet von Friedrich Gottlieb Welcker, Dieterich, Göttingen 1817.

[23] Th. Buck, *op. cit*., s. 69.

główkach niemieckie odpowiedniki[24]. Zoëga cytuje *Saturnalia* neoplatonika Makrobiusza, w których podawał on, iż zgodnie z egipskimi wierzeniami każdemu człowiekowi miały towarzyszyć od narodzin cztery bóstwa: *daimon*, *tyche*, *eros* i *ananke*, do których można jeszcze dołączyć nadzieję, *elpis*[25]. Goethe, czytający ten fragment z entuzjazmem, musiał nie bez obaw sądzić zarazem, że zanurza się nie tylko w greckie, ale nawet w „egipskie ciemności". Po bliższym przyjrzeniu okazuje się jednak, że utwór nie ma treściowo wiele wspólnego ani z orfizmem, ani ze starożytnymi religiami, lecz jest niezwykle starannie skomponowaną wypowiedzią filozoficzną, która jedynie używa przekazanych „prasłów", *hieroi logoi*, jako porządkującej formy.

Strofy układają się w pewną spiralną czy rytmiczną konstrukcję, w której wiersz o Erosie zajmuje pozycję centralną, a ostatni, poświęcony nadziei, otwiera pozornie zamknięty „mały kosmos". Motyw *dajmona* i „demoniczności" (czy może raczej dajmoniczności) z pierwszej strofy ma fundamentalne znaczenie dla Goethego, bezpośrednio wiążąc się z jego witalistyczną metafizyką jednostki i jednostkowości, a także swoistą koncepcją losu[26]. On sam wyjaśnił krótko skonfundowanym czytelnikom swoich *Prasłów*, że *dajmon* to „konieczna, wypowiedziana bezpośrednio w chwili narodzin, ograniczona indywidualność osoby", innymi słowy — „charakter" człowieka (*das Charakteristische*), „to, przez co jednostka różni się od każdej innej pomimo jakkolwiek dużego podobieństwa"[27]. Goethe był przekonany (i odnajdywał to, co ciekawe, przede wszystkim w starożytnej koncepcji *dajmona*), że istnieje „nieprzemijalność indywiduum"[28] poza czasem, coś w rodzaju ziarna albo nasiona o swojej własnej żarłocznej mocy (*Kraft*) i witalnej unikalności (*Eigenheit*) życia, dla którego konkretna osobowość w czasie i przestrzeni jest jedynie jak widoczny pęd wypuszczany przez roślinę. Właśnie w 1817 r. po raz pierwszy przedstawił środkami poetyckimi dopracowaną już koncepcję *dajmona* jako „prawdziwego centrum osobowości, uosobienia tajemniczych

[24] Trzy zachowane rękopisy Goethego zawierają jedynie greckie tytuły strof majuskułą — Th. Buck, *Urworte. Orphisch*, [w:] Goethe Handbuch, hg. von Bernd Witte i in., Bd. 1, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart — Weimar 2004, s. 356.

[25] *Georg Zoegas*..., s. 39; Th. Buck, *Goethes „Urworte, Orphisch"*..., s. 84.

[26] Zob. zwłaszcza studium G. Schaeder, *Gott und Welt. Drei Kapitel Goethescher Weltanschauung*, Verlag der Bücherstube Fritz Seifert, Hameln 1947, s. 94-110 oraz: W. Muschg, *Goethes Glaube an das Dämonische*, Metzler, Stuttgart 1958; A. Nicholls, *Goethe's Concept of the Daemonic: After the Ancients*, Camden House, Rochester, NY 2006; *idem*, *The Philosophical Concept of the Daemonic in Goethe's 'Mächtiges Überraschen'*, „Goethe Yearbook" 2007, XIV, s. 147-170 i Th. Buck, *Dämonisches*, [w:] Goethe Handbuch, Bd. 4/1, hg. von Bernd Witte et al., Verlag J.B. Metzler, Stuttgart — Weimar 1998, s. 179-181.

[27] HA, 1, s. 403.

[28] *Ibidem*, s. 404.

sił życia, tworzących i napędzających, ale równie dobrze i paraliżujących oraz niszczących"[29]. Głęboka ambiwalencja *dajmona* i jego swoista amoralność (w opozycji do chrześcijańskiej koncepcji duszy) jest dla Goethego oczywista, podobnie jak ambiwalencja sił natury, ale osobowość bez tego rozwijającego się ze sfery bezczasowej w czas „kroju prawa" (w. 4) nie może istnieć, podobnie jak żywy organizm bez swojej przypisanej, organizującej formy w d z i a ł a n i u . To „prawo" (*Gesetz*) nie jest żadnym bezkrwistym *logosem*, lecz raczej spinozjańskim *appetitus* jako nieskończonym dążeniem obejmującym ciało i umysł jednocześnie, „raźno, podobnie do kwiatu"[30] (w. 3).

Końcowy monumentalny dystych o „odciśniętej praformie" (*geprägte Form*), której nie może ani „skruszyć czas", ani „złamać niczyja moc", wystylizowany co prawda literacko na coś w rodzaju mądrości tak „sybilli", jak i żydowskich „proroków", oddala jednak pozorne wrażenie podobieństwa *dajmona* do klasycznie rozumianego fatum. Z jednej strony nie jest on i nie może być duszą w tradycyjnym teologicznym znaczeniu, gdyż jest nierozerwalnie związany z siłami natury, jest ich dynamiczną konfiguracją (choć transcenduje czas). Z drugiej, jest niecielesną, niezniszczalną siłą jednostkowości, unikalności, której nie można się pozbyć ani dowolnie jej przekształcić, a więc przypomina monadę Leibniza[31]. *Dajmon* jako niepodzielny splot sił przyrody jest w gruncie rzeczy jej doskonałym tworem mogącym i tworzyć, i doprowadzać do rozpadu swoje przejawy w czasie, ale nie jest fatum, o ile działa czysto immanentnie, podobnie do sił indywidualnej woli (w. 27) czy „popędu losu" jako ich wewnętrznego parcia ku ściśle jednostkowej realizacji. Jest to oczywiste nawiązanie do przekazanej przez Plutarcha i Stobajosa gnomy Heraklita: „Charakter (*ethos*) człowieka jest jego *dajmonem*"[32]. Jest to

[29] Th. Buck, *Dämonisches*, s. 180.

[30] W oryginale: „Bist alsobald und fort und fort gediehen".

[31] Por. rozmowę z Eckermannem z 3 marca 1830 r. — *Goethes Gespräche mit Eckermann*, Insel-Verlag, Leipzig 1921, s. 524. Jednak, podobnie jak z orfizmem, *dajmon* Goethego nie ma w gruncie rzeczy wiele wspólnego z oryginalnym systemem Leibniza i monadami „bez okien" — W. Dietze, *op. cit*., s. 108.

[32] Heraklit, B (Diels-Kranz) 119. Zob. klasyczną dyskusję tego fragmentu: Sh. Darcus, *„Daimon" as a Force Shaping „Ethos" in Heraclitus*, „Phoenix" 1974, 28, s. 390-407. Dwuznaczność B 119 (i nieprzekładalność starogreckiego *ethos*) wydaje się dopuszczać możliwość fatalistycznego odczytania *quasi*-stoickiego, w którym ludzka wola, pozornie wolna, byłaby dokładnie tym samym, co nadludzkie, bezosobowe boskie prawo *tout court* (tak interpretował to np. W.J. Verdenius, *Parmenides: Some Comments on His Poem*, Wolters, Groningen 1942, s. 24 i n.). Darcus chyba słusznie przekonywała, że opinia Heraklita nie jest antycypacją stoicyzmu, ponieważ człowiek *i* jego wewnętrzny *dajmon* są razem dwoma współtwórcami *ethos* i losu. Goethe również nie wierzył w nic, co przypominałoby kosmiczny determinizm czy naturalistyczny fatalizm człowieka jako marionetki. Na przykład w zanotowanej przez Eckermanna rozmowie z 18 marca 1831 r. Goethe podkreślił, że „człowiek musi starać się właściwie ustosunkowy-

również dokładnie ten sam indywidualny, aktywny *dajmon* („nieśmiertelny pierwiastek", *Unsterbliches*), który unoszony jest przez anioły w końcowej scenie *Fausta*: „Kto wiecznie dążąc trudzi się, tego zbawić możemy"[33].

Jochen Schmidt słusznie podkreślił, że wydźwięk pierwszej strofy *Prasłów*, podobnie jak zresztą ignorowania przez Goethego odniesień do tajemnic orfickich misteriów, jest otwarcie antyromatyczny: nie ma tu mowy o wtórnym mistyfikowaniu antycznej religijności, o jakimkolwiek końcowym roztapianiu indywidualności we wszechświecie, nieświadomości („wiecznej poślubnej nocy" i „wiecznym trwaniu snu" Novalisa[34]) czy głębinie nieskończoności, ani o pełnej subiektywizacji podmiotowości przeżywanej, wręcz odwrotnie[35]. Dla Goethego forma „koniecznie ustanowionej indywidualności"[36] jest, po spinozjańsku, żyjącą formą-wypowiedzią samej Natury-Boga, niepowtarzalny „charakter" — niezbędnym punktem skupienia czy zarodkiem dla swobodnego wzrostu i rozwoju, obiektywnym fenomenem przyrodniczym[37], który przekracza wąskie pole samoświadomości[38]. Jak mówi włoski Wędrowiec z wiersza młodego Goethego, jeszcze z okresu burzy i naporu: „O Na-

---

wać do tego, co dajmoniczne", by uniknąć nawet katastrofy, nie tylko osobistej (*Goethes Gespräche*..., s. 613). Gnomę B 119 przejął również Novalis, umieszczając ją w problematycznym przekładzie w swoim *Henryku von Ofterdingenie*: „Los i dusza to nazwy tego samego pojęcia" (Novalis, *Werke und Briefe*, hg. von Alfred Kelletat, Deutscher Bücherbund, Stuttgart 1968, s. 286). Goethe zgodziłby się z tą maksymą swojego krytycznego admiratora tylko o tyle, o ile *ethos* byłby rozumiany jako rozwijająca się ciągle dyspozycja-osobowość, kierująca współodpowiedzialnego za nią człowieka ku wyborom i ich wszystkim konsekwencjom (odpowiada to już intuicji starogreckich pisarzy czasów Heraklita na temat *ethosu*, który „może się rozwijać i zmieniać" — Sh. Darcus, *op. cit*., s. 394). W opinii Goethego niekontrolowany *dajmon* może też czasem osobowość zniszczyć albo doprowadzić do nieszczęścia innych, zwłaszcza gdy człowiek wyniesiony jest do politycznej pozycji władzy, jak jego Faust i historyczny Napoleon (zob. np. A. Nicholls, *op. cit*., s. 259-262).

[33] J.W. Goethe, *Faust*, cz. II, a. 5, w. 11936-7 (HA, 3, s. 359).

[34] Novalis, *Hymny do nocy*, przeł. A. Lam, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2016, s. 10.

[35] J. Schmidt, *Goethes Altersgedicht* Urworte. Orphisch. *Grenzerfahrung und Entgrenzung* (Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenchaften, Bd. 37), Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2006, s. 11-12.

[36] HA, 1, s. 405: „notwendig aufgestellte Individualität".

[37] W oczywisty sposób jest to nie do pogodzenia z Benjaminowskim, dualistycznym przeciwstawieniem losu i charakteru: „Gdzie jest charakter, z pewnością nie będzie miejsca dla losu, w pobliżu losu natomiast nie będzie można spotkać charakteru" (W. Benjamin, *Los i charakter*, przeł. A. Serafin, „Kronos" 2009, 4, s. 44). U Goethego, jak u Spinozy, „los" i „charakter" muszą być, i są, powiązane, co jest dokładnie tym, czego permanentnie obawia się Benjamin — „natury w człowieku" (*ibidem*, s. 45).

[38] W komentarzu Goethe (HA, 1, s. 405) bezpośrednio nawiązuje do *dajmoniona* Sokratesa z platońskiej *Obrony Sokratesa* (*Apol*. 40a-c), choć w tle znajduje się też kosmologiczny mit

turo, wiecznie kiełkująca! / Każdego tworzysz dla rozkoszy życia"[39]. Dotyczy to skał, roślin, zwierząt, ludzkich osobowości, ale i poetyckiej twórczości — jak to ujął w krótkiej, uroczej formie:

Trzcina pnie się w górę
Świat słodyczą darzy,
Gdybyż trzcinką-piórem
Słodszą pieśń wymarzyć.[40]

Być może trafne byłoby nieco ironiczne powiedzenie, że witalista Goethe modernizująco, spinozjańsko stylizuje maksymę Heraklita, podając ją „nowoczesnym głowom", jak sam to ujął, „po orficku". Jest to więc poetycka podwójna „poważna zabawa" (*ernstes Spiel*)[41] formą i materią — dokładnie tak, jak działa, zdaniem Goethego, sama Natura. Jednak drugi oktostych komplikuje obraz w jeszcze bardziej interesujący sposób.

Przypadek-*tyche* jest wprowadzony jako przeciwieństwo tego „kroju prawa", równie niezbędna dla jakiegokolwiek życia losowość, to, co nieprzewidywalnie zaburza organizację i logikę konieczności, sprawiając, że istnieje w ogóle rozwój i sam czas, nawet za cenę ślepych zaułków, nadmiarowości i marnotrawstwa. *Tyche* jest potężną siłą odśrodkową, rozpraszającą, której domenę Goethe zestawia z drugim okresem życia, młodością, jej społeczno-naśladowniczym impetem i beztroskim „rzeźbieniem własnego losu" przez aktywne więzi z innymi (w. 11-12), kontrastującym z nieświadomością, wewnętrznością i biernością dzieciństwa — impetem nawet za cenę prowizoryczności i pustej powierzchowności (w. 14: *ein Tand*). Biegunowość *dajmon–tyche* jest w ujęciu Goethego nie tylko nieunikniona, ale stanowi po prostu bezpośrednią manifestację biegunowości przyrody w samym biegu ludzkiego życia. Co więcej, tylko losowość, wynikająca również z wpływu innych ludzi, odpowiada za to, że forma nie staje się martwa jak więzienie tego życia, a o b i e k t y w n y przypadek jest tym, co sprawia, że natura nigdy nie była i nie jest żadnym fatum, polem konieczności ani monotonią cyklicznego

o *dajmonie*-„strażniku życia" poszczególnych ludzi (*Tim*. 90c i *Rep*. 620d-e). Również *dajmon* u Goethego „szepcze raz po raz do ucha".

[39] J.W. Goethe, *Der Wandrer* (1772), 127-8 (HA, 1, s. 41; GG, s. 113). Goethe systematycznie powracał do obrazu kiełkowania i spontanicznej radości. Nawet ambiwalencja związana z destrukcyjnymi aspektami *dajmona* nigdy nie przyćmiła witalistycznej wymowy tego Goethowskiego „zum Genuß des Lebens".

[40] HA, 2, s. 19; GG, s. 696; J.W. Goethe, *Dywan Zachodu i Wschodu*, PIW, Warszawa 1963, s. 44 (przeł. W. Markowska).

[41] J.W. Goethe, *Epirrhema* (1819), 8 (HA, 1, s. 358; GG, s. 911). Wiersz ukazał się w tym samym drugim zeszycie *Zur Morphologie* (1820), co *Prasłowa*.

powtarzania. Goethe otwarcie i poważnie narusza więc spinozjańską metafizykę natury (w której ontyczny przypadek nie istnieje), a z drugiej strony jego własny jej obraz, już w tej drugiej strofie, nie ma nic wspólnego z ponurą stylizacją bytu przyrody i „nagiego życia" u Benjamina. W 1777 r., zaraz po swoim zamieszkaniu w Weimarze, Goethe zdecydował o ustawieniu w ogrodzie swojego domku nad Ilmą rzeźby *Agathe Tyche* (Dobrej Fortuny): kamiennej kuli spoczywającej na sześciennym postumencie[42]. Doskonała symetria sferyczna współdziała tu z nieusuwalną, permanentną niestabilnością jej położenia, jakby kula w każdej chwili mogła stoczyć się w nieprzewidywalnym kierunku, zupełnie jak w przypadku chaotycznych, ale żywotnych sił samej młodości. U Goethego natura nigdy nie grzęźnie w więzieniu skończonej, statycznej formy, prawa ani nierelacyjnej izolacji, zawsze znajdzie drogę ujścia, ponieważ zawiera immanentne siły losowości, *ein Wandelndes*, łaskawie, niekontrolowalnie i bez ustanku rozszczelniające jakiekolwiek wytworzone granice (w. 16). Goethe, czysty biofil (E. Fromm)[43], nawet w grze przypadku, ślepego trafu, w starorzymskiej Fortunie, dostrzegał niezbędną funkcję — warunek konieczny intensyfikacji życia. To właśnie *tyche* zapewnia łagodność splotu warunków przeciw sztywności prawa — to ona sprawia, że ludzki charakter-*ethos* okazuje się w aspekcie czasowym zawsze tylko dyspozycją. W tym sensie Goethe jest już spinozjańskim innowatorem albo — by użyć określenia Althussera — „materialistą aleatorycznym", przekonanym o produktywnej potędze subtelnej, pozornie hipersłabej przypadkowości w świecie.

A jednak para *daimon–tyche* nie wyczerpuje ani Natury, ani biegu ludzkiego życia, w którym wcześniej czy później odzywa się „poważniejszy niepokój, głębsza tęsknota"[44]. Siła, która zwiastuje ten głód, podnosi życie na wyższy, intensywniejszy poziom, nie pozwala mu pozostawać na mieliźnie („rozpala lampę" duszy, w. 16), to *eros*-miłość z trzeciego oktostychu. Jak stwierdza Goethe[45], zawiera ona w sobie aspekty i *dajmona*, i *tyche* — i wewnętrznego „popędu losu", skierowanego pragnienia, i czystej losowości, błądzenia, z którą pragnienie się mierzy („tu błądzenie nie ma granic"[46]). Ta podwójność jest nieunikniona, ponieważ odnosi się do czynnej nierównowagi, ekscesu zaburzenia, które są podstawą namiętności i bez których

[42] Th. Buck, *Goethes „Urworte, Orphisch"*..., s. 38-39. Rzeźbę w Garten am Stern można oglądać do dziś.

[43] E. Fromm, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, przeł. J. Karłowski, Rebis, Poznań 2016, s. 408-410.

[44] HA, 1, s. 405.

[45] *Ibidem*, s. 406.

[46] *Ibidem*.

musiałaby ona być wchłonięta przez bezruch obojętnej równowagi. Goethe odwołuje się do starogreckiego Erosa wyłaniającego się z Otchłani-Pustki (w. 18), ale zamiast nadać mu majestatyczny, przytłaczający charakter siły kosmicznej, natychmiast daje mu dobrze znany ludzki wymiar „wyrwania się", które przejawia się we wszystkim, co przez eksces nierównowagi gwałtownie wynosi człowieka wyżej, nawet za cenę rozchwiania, niestałości i błądzenia. Ponura nieruchomość, niezmienność „głębiny starej pustki" kontrastuje z tym, co najbardziej kruche, zmienne, właściwe napięciom uczuć wrażliwej istoty: entuzjazm, radość, oczekiwanie, tęsknota i ryzyko wystawienia się na zranienie. Eros jest więc wyższym stopniem dajmoniczności i losowości, ponieważ wiąże się z niespokojnością, trwożliwą (w. 22: *bang*) dynamiką emocjonalnego, świadomego życia, które prze ku spełnieniu i dotkliwie odczuwa jego brak (w. 22: „ból" i „żar"). Skrywa się za tym centralna dla całej myśli Goethego, również jego koncepcji przyrody, idea *Steigerung*, wznoszenia, które wymaga obu biegunów: „kroju prawa" i przypadkowości, tutaj woli-popędu i losowego zjawiania się obiektu pragnienia w życiu z innymi, albo też obietnicy i ryzyka („człowiek sądzi, że łapie, a sam jest złapany"[47]).

Eros, mimo że „zlatuje z niebios" (w. 17), nie ma w sobie nic nadprzyrodzonego, jest immanentnym aspektem samej Natury, dzięki któremu rodzi ona i utrzymuje przy życiu czujące, pragnące istoty. Ruch, nierównowaga i niepokój są w obrębie jej samej spontanicznym przeciwieństwem bezruchu, równowagi i zaniku czucia — jak samo „wyrywające się", twórcze życie jest naruszeniem monotonnej ciszy śmierci. Eros wydaje się więc pełną manifestacją tego, co początkowo ukrywa się za opozycją *dajmona* i *tyche*, jak wczesna dorosłość odsłania możliwości ukryte w dzieciństwie i młodości. Filozoficznie jest to znacznie dojrzalsza koncepcja *erosa* niż ta, całkowicie sentymentalna, z okresu Goethowskiej podróży włoskiej (1786–1788) i *Elegii rzymskich* (1788–1790), a jednak nadal wiąże je ten sam witalistyczny panteizm, erotyczna religia Goethego, która tak odpychała antypanteistę Jacobiego i gorszyła panteistę-teologa Herdera. W elegii piątej Eros również rozpala lampę, gdy poeta spędza włoskie noce leżąc u boku śpiącej kochanki i wystukując na jej plecach rymy powstających wierszy:

> ... Ona w słodkiej oddycha drzemce,
> Oddech z jej ust żarem wnika do głębi serca mego.
> Amor zaś lampę rozpala i czasy te wspomina,
> Gdy triumwirom swoim podobnie w miłości służył.[48]

---

[47] *Ibidem*.

[48] J.W. Goethe, *Römische Elegien*, V, 17-20 (HA, 1, s. 161; GG, s. 307). Inny przekład autorstwa Leopolda Staffa: J.W. Goethe, *Elegie rzymskie*, PIW, Warszawa 1980, s. 18. Trzech trium-

Jednak obecność Erosa jest tu reminiscencyjna, nostalgiczna, przywołuje przeszłe epoki, a także dawne, niezliczone historie miłosne i namiętności, a sama historia paradoksalnie ulega spłaszczeniu i odczasowieniu: „w przestrzeni poezji miłosnej wszystko jest właściwie powtórzeniem”[49]. Christoph Perels słusznie podkreśla, że Goethe używa całego arsenału środków poetyckich, by wytworzyć iluzję zniesienia upływu czasu i przemijania, zastąpionych przez wieczną jednoczesność w doświadczeniu miłości. Napięcie związane z czasem zostaje całkowicie uprzestrzennione: świetliste, zmysłowe Południe ze „snem form i barw” przeciwstawia się „szaremu dniowi Północy, bez barw i kształtów”, w którym rozwija się „ciężka myśl” przedromantycznej nowoczesności[50]. W tym sensie ów sentymentalny *eros* zawieszonej czasowości jest *erosem* ogłupiającym, obcym nowoczesności jak zabawka starożytników. Ale zarazem, nawet na tym sielankowym etapie swojej rzymskiej ucieczki, Goethe nadaje mu już czysto witalistyczny charakter, czyniąc z niego funkcję śmiałego, walczącego o swoje pragnienia życia, a nie podejrzany instrument antyoświeceniowej reakcji:

Aleksander, Cezar, i Henryk, i Fryderyk, Wielcy,
Oddaliby mi z chęcią sławy swojej i połowę,
Gdybym w posłaniu moim j e d n ą noc mógł im darować;
Ale biedni — Orkusa przemoc straszna ich zabrała.
Więc ciesz się, żyjący, łóżkiem ogrzanym tak miłością,
Teraz, zanim brzeg twych lekkich stóp zwilży Lete zimna.[51]

Strofa ta wywołała szczególny skandal, krytykował ją nawet wyrozumiały August Schlegel, ponieważ z czterech wymienionych kochanków, połowa — Aleksander i cesarz Fryderyk — była homoseksualna. Dla wielu nie do zaakceptowania była całość *Elegii*: Herder skomentował ich ukazanie się na łamach *Hor* krótką, ale słynną potem uwagą, że odtąd czasopismo Schillera powinno nosić tytuł nie *Die Horen*, lecz *Die Huren* („dziwki”)[52]. Jak to

wirów poezji miłosnej z w. 20 to Katullus, Tibullus i Propercjusz, których Goethe wówczas (1788) intensywnie czytał.

[49] Ch. Perels, *Eros und Geschichte. Über Goethes* Römische Elegien, [w:] „Endlich in dieser Hauptstadt der Welt angelangt!” Goethe in Rom. Bd. 1: Essays, hg. von K. Scheurmann, U. Bongaerts-Schomer, Verlag Philipp von Zabern, Mainz 1997, s. 173.

[50] J.W. Goethe, *Römische Elegien*, VII, 1-10 (HA, 1, s. 162; GG, s. 308); Ch. Perels, *op. cit*.

[51] *Ibidem*, X (HA, 1, s. 163, GG, s. 309).

[52] Zob. np. S. Richter, *Götterliebe, heroische Zeiten? Präsenz und Selbstreferenz in Goethes Liebeslyrik, ausgehend von der dritten Römischen Elegie*, [w:] Goethes Liebeslyrik. Semantiken der Leidenschaft um 1800, hg. von Carsten Rohde, Thorsten Valk, De Gruyter, Berlin — Boston 2013, s. 129.

możliwe, że dwóch przyjaciół i obrońców Spinozy znalazło się na przeciwległych biegunach w tak banalnej, wydawałoby się, bo obyczajowej, sprawie?

W żadnym sensie nie jest to różnica błaha, ponieważ z pewnością nie mówili o takim samym „spinozyzmie" ani „panteizmie". Eros z *Prasłów* nie jest co prawda już sentymentalny, ale odnosi się do tej samej Goetheańskiej, erotycznej religii życia co *Elegie*. Odczasowienie tych ostatnich zostało tu jednak całkowicie odwrócone i *eros* zamienił się w wewnętrzny, czasowy żywioł immanencji, właściwie organiczną siłę ludzkiej biografii jako wytworu Natury wyższego stopnia. Miłosne „godziny wiosny" przynoszą i żar radości, i możliwość niekończącego się błądzenia czy rozproszenia (w. 23), a mimo to właśnie oba są szczodrymi darami Natury. Eros został teraz umieszczony w dynamice samowznoszenia-*Steigerung* przyrody na wyższy stopień. Eksces ostentacyjnej, pewnej siebie radości żyjącego człowieka z j e d n e j nawet nocy ze swoim kochankiem nie jest już u późnego Goethego odosobnioną, sentymentalną figurą, lecz przejawem tego samego ekscesu, zrywania równowagi („przemocy Orkusa"), który wydarza się w Naturze od początku i bez przerwy, wszędzie — lekkiego Erosa, który bezwstydnie wesoło „wyrwał z pustki", bez celu i bez wielkich zbawczych planów. Na poziomie ludzkiej biografii ten wszechobecny eksces przyrody staje się świadomie afirmowany, mimo „labiryntów" pragnień[53]. Losowość jako siła dyspersyjna sprawia, że stawanie się każdego członu przyrody, również człowieka, jest równomiernie „kołowrotem" sprzeczności rozłożonych w czasie (w. 13), ale ludzka istota, z jej świadomie odczuwaną nadwyżką swobodnego pragnienia, ciągle tę aleatoryczną równomierność przerywa: „lampa łaknie ognia" (w. 16).

Siły wiązania tych pożądań i ich bezwzględnego ograniczania to *ananke* z czwartego oktostychu, może najbardziej freudowskiego, w którym podmiot staje się nagle zbiorowy. Zewnętrzna *ananke* strukturalnie odpowiada *tyche*, tyle że nie reprezentuje już nic jednorazowego, unikalnego, lecz raczej czysto społeczny, trwały system zakazów, moc kultury, która nie tylko „odrywa" obiekty pragnień (w. 29), ale i wytwarza nowe, dając złudzenia indywidualnego wolnego wyboru (w. 26-28), który bynajmniej „nie jest dobrem kultury"[54]. Przenikliwy stary Goethe — jak Freud — nie ma złudzeń co do siły tego gorsetu więzów, „musu" (w. 30: *hartes Muß*), który zarazem, paradoksalnie, stwarza „migot cieni", subiektywnego „chcenia" (w. 27: *Wollen*). Pod innym względem *ananke* jako konieczność jest więc podobna do *dajmona*, tyle że jest jak „*dajmon* zbiorowy" — ciśnienie kultury[55].

---

[53] HA, 1, s. 406.

[54] Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. J. Prokopiuk, Wyd. KR, Warszawa 1992, s. 84.

[55] Związek tych dwóch strof sygnalizuje już sam tekst: w. 2, 4 i 25-26 (gwiazdy, warunki i prawo) oraz 5 i 30 (mus); J. Schmidt, *op. cit.*, s. 16.

Staje się tutaj już jasne, że wiersz ma strukturę spiralną — na wyższym poziomie, w drugiej parze oktostychów, przeplata się w nowy sposób to, co wcześniej było rozdzielone. Ostatnia strofa, *elpis*, jest jako klamra dokładnym biegunowym przeciwieństwem *dajmona* i jakiejkolwiek konieczności, jak wcześniej *tyche*, ale nie ma też w sobie n i c z e w n ę t r z n e g o ani ślepego. Nadzieja, dla której żadna granica nie jest niewzruszalna (w. 35), przypomina przez swoją ostentacyjną ekscesywność „wyrywającego się" *erosa*, ale działa na jeszcze wyższym poziomie, ponieważ jest wspólna czy zbiorowa, ale już spersonalizowana (podmiot „wy")[56], nie „zlatuje z niebios" i nie znika ani nie pojawia się kapryśnie, nie rodzi na przemian żaru i bólu. Raczej podnosi od dołu ku górze z ponurego „pierścienia chmur, mgieł, deszczu fatalnego" (w. 37) i jest tak samo jak *eros* lekka i beztroska.

Goethe buduje tu typowy dla siebie, literacki obraz niezmordowanych, swobodnych sił własnych życia w jaskrawej opozycji do ponurego obrazu chrześcijańsko-romantycznego w rodzaju *Opactwa w dębowym lesie* Caspara Davida Friedricha, pokazanego po raz pierwszy w Berlinie siedem lat wcześniej. Pierścień chmur i nocy wokół cmentarza jest u Friedricha tak przytłaczający, że ledwo widoczne są dwie migoczące, pogrzebowe lampki na niesionym przez mnichów krzyżu — jest to kwintesencja wszystkiego, czym Goethe gardził i co było mu obce[57]. Nadzieja nie jest też u niego niczym transcendentnym, nadnaturalnym ani tym bardziej śladowym, zanikającym w upadłym świecie pozoru i mitu, jak chciałby Benjamin[58], wręcz przeciwnie. Jest wszechobecna jako fenomen samej Natury, przypomina niezliczone roje owadów, wszędzie „się roi" (w. 39: *schwärmt durch alle Zonen*), będąc też powszechną ludzką siłą, a nie tylko tą dziwacznie pojedynczą spadającą gwiazdą z metafory w *Powinowactwach z wyboru*[59]. Rażąca dezinterpretacja u Benjamina, jego „ocalająca przemoc" wobec Goethego, jest jednak pouczająca, ponieważ odsłania teolo-

[56] W. Dietze, *op. cit.*, s. 106.

[57] Goethe obejrzał *Opactwo*, tuż przed wysłaniem na wystawę Akademii do Berlina, w pracowni samego Friedricha, gdy odwiedził go w Dreźnie 18 września 1810 r. (było to ich pierwsze osobiste spotkanie). Od tego czasu narastał w nim wyraźny dystans do jego malarstwa, widoczny już w 1811 r., aż po negatywną ocenę jego późnych prac, którą w 1815 r. w swoim dzienniku zanotował po spotkaniu z poetą Sulpiz Boisserée. Goethe bardzo wysoko cenił talent malarski Friedricha, ale najwyraźniej uważał, że doborem tematów, religijno-patriotyczną wymową obrazów i ich natrętnie chrześcijańską atmosferą Friedrich, jak późni romantycy, zabłądził w zaułek „szalonego obskurantyzmu", co zawsze wywoływało w nim szczery niesmak.

[58] W. Benjamin, *Goethes Wahlverwandschaften*, s. 362-363.

[59] Zatem wbrew konkluzji Lipszyca (*idem*, *op. cit.*, s. 305-306) Goethowska koncepcja nadziei sytuowałaby się bliżej Ernsta Blocha (którego piętnuje za „tępy progresywizm") niż Benjamina.

giczne odrzucenie albo ignorowanie panteizmu ściśle naturalistycznego[60], co na dwa różne sposoby uczynili też i późny Herder (zmarły w 1803 r.), i Jacobi. Interpretacja Benjamina nie tylko nie „ocala" Goethego, ale przekształca jego poetycką religię w coś dokładnie odwrotnego, antyerotycznego, Friedrichowskiego.

Prasłowa są w pewnym sensie utworem morfologiczno-dynamicznym albo poetyckim odpowiednikiem traktatu fizjologicznego[61] i dlatego w pełni świadomie zostały wydrukowane przez Goethego właśnie w *Zur Morphologie*. Istnieje wręcz bezpośrednia homologia między pięcioczęściowym wierszem i jego spiralną „fizjologią" ludzkiej biografii a stadialnym procesem wzrostu, np. rośliny — z *dajmonem* jako korzeniem i *elpis* jako licznymi nasionami owocu[62]. *Prasłowa* zajmują się tą biografią, ale są nieantropocentryczne — dokładnie jak esej osteologiczny o kości przedszczękowej z tego samego zeszytu czasopisma, pokazujący, że nie istnieje żadna przepaść czy nieciągłość między człowiekiem i światem zwierzęcym[63]. Jest to możliwe, ponieważ cała Natura-Bóg Goethego żyje i rozwija się według zasady wznoszenia przez biegunowość[64], w każdym ze swoich wytworów, od minerałów i najprostszych

---

[60] Jest to ten typ panteizmu, oparty bezpośrednio na prostej i równie słynnej formule *Deus sive natura* z czwartej części *Etyki* (*Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia*, addidit Henr. Eberh. Gottlob Paulus, t. II, in Bibliopolio Academico, Jena 1803, s. 200), który Goethe podziwiał u Spinozy od lat 70. XVIII w. Dlatego w swoim liście do Jacobiego ze stycznia 1811 r., zapewne z zadowoleniem go prowokując, stwierdził o sobie: właśnie „jako badacz przyrody jestem panteistą" (GBH, 3, nr 974, s. 220, 31). Grete Schaeder (*eadem*, *op. cit*., s. 53) zwróciła uwagę, że spinozjańska teoria Absolutu była dla Goethego — jak dla wielu innych wcześniej i później — oświeceniowym wyzwoleniem od obrazu Boga podtrzymywanego przez judeochrześcijański kreacjonizm, nie do pogodzenia z absolutnością i autonomią Natury.

[61] Zgodnie z listowną uwagą Jacobiego do Köppena (HA, 6, s. 663), Schelling miał pochlebnie nazwać *Powinowactwa z wyboru* powieścią „czysto fizjologiczną". „Fizjologia", o której mowa, to nie dział dziewiętnastowiecznej medycyny, lecz raczej „filozofia naturalna" (*physiologia = physica*) albo po prostu *Naturphilosophie* jako *filozofia w ogóle* (w sensie Schellingiańskiej filozofii tożsamości jako integracyjnego projektu).

[62] Na przykład Goethe kończy swoją *Metamorfozę roślin* (1798), w której adresatem lirycznym jest jego żona Krystiana, ukazując po spinozjańsku przyjaźń, miłość, związek erotyczny, prokreację i duchowe aspiracje jako wyraz dokładnie t y c h s a m y c h „wiecznych praw" (*die ewigen Gesetze*), które rządzą rozwojem w świecie roślin i zwierząt — *Die Metamorphose der Pflanzen*, HA, 1, s. 201, w. 71-80. Są to, dosłownie, n a t u r a l n e zjawiska wzrostu, dojrzewania, kwitnienia i owocowania, którym w niczym nie brakuje spontaniczności. Goethe, podobnie jak Schelling w swojej filozofii przyrody, odmawia tradycyjnego przeciwstawienia prawa i wolności.

[63] Zob. np. R. Feigenbaum, *Toward a Nonanthropocentric Vision of Nature: Goethe's Discovery of the Intermaxillary Bone*, „Goethe Yearbook" 2015, XXII, s. 73-93.

[64] Zob. np. J. Teller, *op. cit*., s. 128-139; P. Huber, *Polarität/Steigerung*, [w:] Goethe Handbuch, Bd. 4/2, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart — Weimar 1998, s. 863-865.

roślin po bieg ludzkiego życia. Sama forma *Prasłów* imituje ten proces i jego organiczną stadialność, co Walter Dietze trafnie nazwał „dialektyką podwójnej immanencji" u Goethego, kształtującą nawet strukturę kompozycyjną *Fausta*[65]. Goethe już wcześniej inspirował się tą ideą jedności wszystkich fenomenów przyrody za sprawą Schellinga — samo tytułowe „powinowactwo z wyboru" (*attractio electiva*) było na przełomie XVIII i XIX w. czysto technicznym terminem z chemii, który poeta, zachęcony ujęciem filozoficznym, przeniósł w sferę ludzkich związków[66].

Jeśli czytać *Powinowactwa* w świetle późniejszych *Prasłów*, czyli „fizjologicznie", przez morfologię czynnej w swoich próbach przyrody, pierścień międzyludzkiej fatalności i nieszczęśliwej pasywności nie jest — wbrew mistyfikacji Benjamina — żadną cechą całej natury jako takiej. Jest, co najwyżej, przejściowym ślepym zaułkiem stazy (*stasis*) i „zacieśnionych więzów" (w. 32), nieudaną *attractio*, chwilową mielizną czasu albo fałszywą równowagą mającą coś ze śmierci[67], które Natura sama, przez *erosa* i *elpis*, wcześniej niż później immanentnie przełamuje[68]. Nowelka *Osobliwe dzieci sąsiadów*[69] jest literacką demonstracją organicznego kontrapunktu, dydaktycznym pokazem bardzo udanej chemicznej katalizy, burzliwej reakcji „awanturniczej pary"[70], gdy *eros* gwałtownie, „w tak szybkich przeskokach"[71], wynosi lokalnie życie na wyższy poziom i czyni je intensywniejszym, potężniejszym, pomimo

[65] W. Dietze, *op. cit*., s. 104. Na temat biologiczno-morfologicznej, „spiralnej" dynamiki w *Fauście* zob. np. P. Salm, *The Poem as Plant: A Biological View of Goethe's Faust*, The Press of Case Western Reserve University, Cleveland, OH — London 1971.

[66] J. Adler, *„Eine fast magische Anziehungskraft". Goethes „Wahlverwandtschaften" und die Chemie seiner Zeit*, C.H. Beck Verlag, München 1987; U. Pörksen, *op. cit*., s. 110 i n. Pörksen, który badał egzemplarz drugiego tomu *Zeitschrift für spekulative Physik* Schellinga (1800–1801) z biblioteki Goethego, zwrócił jako pierwszy uwagę na ślady jego intensywnej lektury drukowanej tam wtedy neospinozjańskiej *Darstellung meines Systems der Philosophie* Schellinga. Goethe podkreślał szczególnie te fragmenty, które dotyczyły chemii, „kohezji" i „adhezji". Por. też uwagę w jego rozmowie z Friedrichem Wilhelmem Riemerem z 24 lipca 1809 r. w: HA, 6, s. 638, oraz zapowiedź wydawniczą dla Cotty opublikowaną przez Goethego w *Morgenblatt für gebildete Stände* (4 września 1809): HA, 6, s. 639.

[67] Otylia milcząca, nieprzyjmująca posiłków, wpadająca w drgawki, gdy tylko przysuwa się coś do jej ust, jest nie tyle ilustracją szlachetnej świętości, co jej parodią — patologicznym samozahamowaniem naturalnie „gadatliwego" życia, jego chorobliwym uwiądem.

[68] Pojęcie „stazy" jest tu trafne: greckie słowo *stasis* oznacza zarówno spoczynek i postój, jak i konflikt i niepokój. Natura u Goethego nie zna stanu ani tylko jednego, ani jedynie drugiego.

[69] HA, 6, s. 434-442 (J.W. Goethe, *Powinowactwa z wyboru*, przeł. M. Ilnicka, [w:] *idem*, *Dzieła wybrane*, t. IV, PIW, Warszawa 1956, s. 209-216).

[70] *Ibidem*, s. 441 (s. 215).

[71] *Ibidem*, s. 441 (s. 216).

groźby pobłądzenia (utraty kontroli), porażki, nawet bycia w końcu zawiedzionym. Immanencja Natury nie potrzebuje w tym żadnego zbawiającego widma transcendencji ani pogłosów odległego Boga, ponieważ rozpalający reakcje, ognisty *eros* „zjawia się na pewno" (w. 17), a niejudeochrześcijańska[72], „rozbrykana" (w. 36: *ungezügelt*) nadzieja „zamieszkuje wszystkie rejony" (w. 39). Antropologia ta nie toleruje więc transcendencji tak samo jak fizyka, co w przypadku tej ostatniej Goethe przedstawia drwiąco jako karykaturę i negatywne motto wszelkich badań przyrodniczych, zgodne z fundamentalną maksymą filozofii przyrody Schellinga:

> Czym byłby Bóg z zewnątrz świat szturchający,
> Kosmosu sfery palcem swym wlokący![73]

Jak trafnie podkreślał Hadot w swojej ostatniej książce poświęconej w całości Goethemu, nadzieja w *Prasłowach* to nie żadna cnota kontemplatywna o eschatologicznym wektorze, lecz cielesna niemal siła obecna w działaniu wynikającym z zaufania do nieograniczenie twórczej potęgi Natury[74].

Śmierć czy zagrożenie śmiercią ma w witalistycznej religii Goethego zupełnie inny sens niż ten wiązany zwykle z chrześcijańską, zwłaszcza katolicką tradycją teologiczną, dlatego w tym choćby, retorycznym sensie Goetheańska morfologia życia jest istotnie „pogańska" — „po orficku"[75]. „Wiecznie

[72] Trafnie podkreśla to J. Schmidt, *op. cit.*, s. 25.

[73] Wiersz bez tytułu z ok. 1813 r. w grupie *Gott, Gemüt und Welt*: HA, 1, s. 357; GG, s. 612. Goethe połączył go później z *Prooemionem* jako otwierające cały cykl *Bóg i świat*. Jest on otwarcie panteistyczny, w pełnej zgodności ze stanowiskiem Schellinga sprzed 1813 r., zwłaszcza na etapie *Wykładów stuttgarckich* (1810), ponieważ Goethe używa w wierszu interesującej Schellingiańskiej formuły Boga „pielęgnującego Naturę w Sobie, i Siebie w Naturze", która jest już wyraźną modyfikacją prostego panteizmu Spinozy. Co do zasady negatywne motto Goethego jest jednak przede wszystkim poetycką wersją pozytywnej maksymy ontologicznej, sformułowanej przez Schellinga w 1799 r. jako „autarkia przyrody": „To, co zachodzi w przyrodzie, musi dać się wyjaśnić przez czynne i dynamiczne zasady, które są jej własne, to znaczy: p r z y r o d a j e s t s a m o w y s t a r c z a l n a" (F.W.J. Schelling, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Für Vorlesungen*, Christian Ernst Gabler, Jena — Leipzig 1799, s. 10). *Erster Entwurf*... obejmował treść pierwszych wykładów z filozofii przyrody, jakie Schelling wygłaszał zimą 1798/1799 r. w Jenie po powołaniu go na katedrę filozofii przy wsparciu Goethego (który był wraz z Schillerem jego pierwszym czytelnikiem jeszcze na etapie szczotek drukarskich). Jest zresztą pewne, że Schelling zmienił i rozwinął część tekstu pod wpływem dyskusji z Goethem, który wysoko oceniał jego rozprawy przyrodnicze z lat 1798–1799.

[74] P. Hadot, *N'oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercises spirituels*, Albin Michel, Paris 2008, s. 236.

[75] Friedrich uważał, że jego *Opactwo* jest artystycznym zanurzeniem się w nadprzyrodzoną, nieprzeniknioną dla skończonej istoty „tajemnicę grobu" (C.D. Friedrich, *Die Briefe*, hg. von H. Zschoche, ConferencePoint Verlag, Hamburg 2005, s. 64) i łatwo byłoby psycho-

płonąca lampa" przy szklanej trumnie z trupem Otylii w *Powinowactwach* jest smętnym przeciwieństwem lampy łaknących kochanków, rozpalanej na chwilę przez Erosa. Końcowa, emocjonalna scena z niesionymi przez wieś, szykownie ubranymi zwłokami w wieńcu z astrów to kwintesencja tego, co dla Goethego „romantyczne", niezdrowe, odpychające — mogłaby być wprost drwiną z obrazu Friedricha. Na pretensje czytelników, że jako twórca jest zbyt pogański, odpowiedział z sarkazmem:

> Ja pogański? Przecież [...] pozwoliłem na zagłodzenie się Otylii. Czy dla ludzi nie jest to wystarczająco chrześcijańskie? Czego bardziej chrześcijańskiego by chcieli?[76]

W opozycji do obnoszonej trumny i kościelnej „wiecznej lampy" Goethe wprowadził w wierszu napisanym trzy lata przed *Prasłowami* nieprzeparte „błogosławione pragnienie" w samej Naturze — pragnienie „śmierci w płomieniu" (*Flammentod*) pośród „chłodu nocy miłości"[77]. Jest to gorąca, młodzieńcza siła *erosa* dźwigająca się ku *elpis*, pomimo jakichkolwiek więzów, „pierścienia ciemności"[78], bez ograniczeń przestrzeni („żadna dal nie jest przeszkodą"[79]). Umieranie, o które tu chodzi, nie ma nic wspólnego z bezsensowną, „ofiarniczą" śmiercią Otylii ani „wieczną nocą i drzemką wiekuistą"[80]. Jest raczej maksymalną intensyfikacją życia, metamorfozą przez ogień i światło, bezczelnym „wyłamywaniem wstrętnej bramy" (w. 34), jak w przypadku awanturniczej przygody „dzieci sąsiadów". Głodową śmiercią Otylii, w pasywnym bezwładzie fatum, umierają raczej ci, którzy są niezdolni do ryzyka, żądzy bycia i przechodzenia przemian (dlatego Goethe wybiera jako naturalny symbol duszy właśnie motyla). Ostatnia strofa ponownie mogłaby być ironicznym komentarzem do *Opactwa w dębowym lesie*:

> Dopóki posiąść nie zdołasz tego:
> 'Umieraj wciąż, i stawaj się znowu!',

---

logizująco sugerować, jak wielu czyniło, że Goethe w swojej niechęci do tematu dokonywał tu zwykłego wyparcia. Jest to jednak nie tylko chwyt łatwy, ale i niesprawiedliwy, niezależnie od psychologii. Miał on zupełnie inne filozoficzne rozumienie fenomenu śmierci w Naturze, zgodne z maksymą: „Życie jest jej [Natury — przyp. M.W.] najpiękniejszym wynalazkiem, a śmierć jej sztuczką, żeby mieć więcej życia" ([Georg Christoph Tobler, ok. 1782 r.] *Die Natur. Fragment*, [w:] HA, 13, s. 46).

[76] Wpis w dzienniku Karla Augusta Vernhagena von Ense z 1843 r.: HA, 6, s. 641.

[77] J.W. Goethe, *Selige Sehnsucht* (1814), w. 4-5, [w:] HA, 2, s. 18; GG, s. 737. (Inny przekład Mieczysława Jastruna *Błoga tęsknota* w: J.W. Goethe, *Dywan Zachodu i Wschodu*, s. 42–3.)

[78] *Ibidem*, w. 10.

[79] *Ibidem*, w. 13, dokładnie jak w w. 40 *Prasłów*.

[80] Novalis, *Tęsknota do śmierci*, [w:] *idem*, Hymny do nocy, s. 20.

To przypominasz gościa smutnego
W głębi cienia ziemskiego padołu.[81]

Erotyczne przemiany, o które chodzi Goethemu, są wewnętrznymi metamorfozami przyrody — ludzie wyłamujący nadzieją „bramę muru żelaznego" nie robią nic, czego nie robiłaby Natura-Bóg w swoim energicznym poszukiwaniu wyższych form, wznoszeniu: „obdarza potrzebami, ponieważ kocha ruch"[82]. Ten, kto potrzebuje boskiej przemocy „szturchającej świat z zewnątrz"[83] i moralnej instancji transcendencji, która miałaby wyjaśniać te poszukiwania i unoszenie (w. 38), spogląda raczej na własną karykaturę przyrody jako domniemanego więzienia „gęstej sieci" — *Verkettung* (Benjamin)[84], jej perfidne spaczenie. U schyłku swego życia Goethe niewzruszenie wierzył, że zdrowej, nowoczesnej religii życia można by się uczyć spośród ludzi od kochanków, nawet jeśli czasem okaże się tutaj, że „sama droga jest błędem"[85]. Na pytanie dlaczego, udzielił zainspirowanej Schellingiem odpowiedzi, która była obca nawet jego sprzymierzeńcowi-spinozyście Herderowi, ale też w gruncie rzeczy i *Etyce* Spinozy. W napisanym ok. 1800 r. pięknym wierszu *Dusza świata* (pierwotnie: *Tworzenie świata*), inspirowanym rozprawą Schellinga o tym samym tytule (Hamburg 1798), pojawiająca się na końcu para kochanków wyraża w drobnej skali to, czego w „labiryncie słońc i planet" dokonują przez eony wcześniej twórcze, chemiczne siły przyrody, krążąc „w obszarach eteru" jak Eros (w. 19):

Wnet wszystko natchnięte odwagą
Budzi się i rozwija;
Już wody jałowe zielenić się pragną
I każdy pyłek ożywa.[86]

Utwór opisuje ten sam kosmiczny ruch przez ogromne przestrzenie, którym kończą się *Prasłowa*, tyle że tutaj przebiega on nie tylko od sfery ludzkiej do kosmicznej, lecz pulsacyjnie, od kosmicznej do ludzkiej, i z powro-

[81] J.W. Goethe, *Selige Sehnsucht* (1814), w. 17-20; HA, 2, s. 19; GG, s. 737.

[82] [G.Ch. Tobler], *Die Natur. Fragment*, s. 46.

[83] HA, 1, s. 357; GG, s. 612: „ein Gott, der nur von außen stieße".

[84] W. Benjamin, *Los i charakter*, s. 46.

[85] HA, 1, s. 406. W *Naturze* znajduje się stwierdzenie: „Jej [tj. Natury — przyp. M.W.] koroną jest miłość. Tylko poprzez nią można się do Natury zbliżyć" — [G.Ch. Tobler], *Die Natur. Fragment*, s. 47. Miłość, o której tu mowa, to nie imperatyw moralny ani chrześcijański ideał, lecz radosna część „wiecznie nowego spektaklu (*Schauspiel*)".

[86] J.W. Goethe, *Weltseele*, w. 21-24 (HA, 1, s. 249; GG, s. 532-533); *Dusza świata*, [w:] J.W. Goethe, Wiersze, przeł. A. Lam, Wyd. Nowy Świat, Warszawa 2006, s. 155.

t e m — jest ciągłą organiczną metamorfozą form albo rośnięciem przedstawionym w dwóch fazach, jak wydech — wdech — wydech.

Wkrótce wygasa pęd nieposkromiony
W spojrzeniu obopólnym.
I życie wdzięcznie nachyla swe łono
Z jednego świata w inny.[87]

Kilkanaście lat później, w szczęśliwym okresie lata 1814 r., jeszcze raz opisał tę witalną erotykę Natury-Boga we *Wszechżyciu* z *Dywanu Zachodu i Wschodu*, gdy jego miłosnym bohaterem był Hafiz[88]. Ponownie: żywioły przyrody, piaski, wody, pioruny, światło wchodzą w erotyczne alianse, z których bezczelne, namiętne życie wychodzi zwycięskie i rozrzutnie bogate. Nie ma tu ani śladu cmentarnej opowieści o więzieniu przyrody, która potrzebuje spadających gwiazd albo kościelnych lampek jako domniemanych mesjańskich znaków wyzwolenia. Jest za to rojowisko nadziei i więzi, nawet z piaskiem z progu domu kochanka.

Tajemniczo dziać się zacznie
Mnóstwo nowych życia wcieleń
I oto w ziemskich okręgach
Wzejdzie i zapachnie zieleń.[89]

[87] *Dusza świata*, [w:] J.W. Goethe, Wiersze, w. 33-36. Ostatni wers brzmi: „Vom All ins All zurück".

[88] Goethe miał jasny pogląd na temat ścisłego związku między nieco wcześniejszym *Dywanem* a *Prasłowami*. Ten pierwszy miał odwoływać się do uczuć i siły wyobraźni, zaś te drugie do wybiegającej w nieskończoność refleksji (*Nachdenken*) zakorzenionej w immanencji życia; pierwszy miał otwierać „nieskończoną wolność", drugie — „nieskończoną przestrzeń" rozwoju (list Goethego do jego synowej Otylii z 21 czerwca 1818 r. — GBH, 3, nr 1111, s. 431). Jochen Schmidt (*op. cit.*, s. 30) twierdzi, że w tej drugiej parze leży właściwy związek między utworami. Sądzę jednak, że właśnie obie tworzą pełną, świadomie zrealizowaną w poezji homologię spinozjańską: równoległe wyrazy niczym nieograniczonej immanencji Natury, bez żadnego metafizycznego rozdzielenia afektów i rozumu, ciała i ducha. Jednocześnie sprawia to, że *Prasłowa* są artykulacją erotycznego witalizmu Goethego dokładnie w takim samym stopniu, co poezje *Dywanu*.

[89] J.W. Goethe, *All-Leben*, w. 25-28 (HA, 2, s. 18; GG, s. 737); *Wszechżycie*, przeł. R. Stiller, [w:] J.W. Goethe, Dywan Zachodu i Wschodu, s. 41.

Marek Woszczek

Nature, Eros, and the Religion of the Moderns. Goethe the Pantheist and His *Primal Words, Orphic* (1817)

Abstract

In 1817 Goethe wrote a short but impressive five stanzas poem *Primal Words, Orphic* presenting the 'organic' anthropology as a part of his metaphysical-naturalistic cycle *God and World*, which reflects his mature philosophical worldview shaped into a patched series of didactic-poetic pronouncements. The paper includes a new Polish translation of the poem and a detailed discussion of its philosophical import in a context of Goethe's Spinozist natural religion as well as the unique post-Enlightenment blend of vitalistic pantheism and deeply erotic anthropology also permeating his *West-East Divan*. It is argued that there is some Schellingian (but anti-Romantic) undercurrent in this particular poetic transformation of Spinoza's pantheism, which also demonstrates the internal consistency and robustness of Goethe's naturalistic anthropology and religion of nature, in opposition to Walter Benjamin's interpretation.

Keywords: Goethe, *Primal Words, Orphic*, pantheism, naturalism, religion of nature, Spinoza, Friedrich W.J. Schelling.