

Karol Sauerland

**Starożytność i nowoczesność
Na kanwie debaty niemieckiej
w połowie lat dziewięćdziesiątych XVIII wieku**

I

Gdy dwudziestotrzyletni Georg Forster udał się w drugiej połowie listopada 1778 roku do Niemiec, aby zabiegać o posadę profesora dla swego ojca Johanna Reinholda Forstera, dziwił się, że oczekiwano i przyjęto go jako autora *Podróży dookoła świata* [*Reise um die Welt*], którą niedawno przełożył, a raczej zaadaptował z angielskiego oryginału na język niemiecki. Od kiedy ukończył jedenasty rok życia, Georg Forster przebywał poza Niemcami. W roku 1765 ojciec zabrał go w wielką podróż do Rosji. Następnie rodzina osiedliła się w Anglii. Ojciec dał się namówić Jamesowi Cookowi do wzięcia udziału w drugiej wyprawie na morza południowe, w której towarzyszył mu ponownie syn Georg. Wyprawa trwała trzy lata, od roku 1772 do 1775. Georg Forster aktywnie uczestniczył w kontaktach z mieszkańcami egzotycznych wysp; poczynił wiele obserwacji, kolekcjonował miejscowe rośliny i portretował naturę. Jego doskonale wykonane ilustracje do dziś robią wrażenie, po części można je rozpatrywać jako dzieła sztuki.

W Düsseldorfie Georg Forster spotkał się z Jacobim, który zaprosił go do domu i zapoznał ze znaczącymi osobami ze swego otoczenia. Kiedy Forster w ostatnich dniach listopada przygotowywał się do wyruszenia w dalszą podróż do Kassel, otrzymał od Jacobiego liczne listy polecające, m.in. do Wielanda, Herdera i Goethego, ale nie od razu z nich skorzystał. Przybywszy do Kassel, szybko dołączył do założonego w roku 1772 przez landgrafa Fryderyka II, a z inicjatywy Winckelmanna, Towarzystwa Starożytniczego (*Société des Antiquités*). Członkostwo zobowiązywało, zatem młody Forster został w Kassel i przygotował niewielką mowę inau-

guracyjną na kolejne posiedzenie. Jego wystąpienie przyjęto z aplauzem. Porównał on kulturę mieszkańców Oceanii z okresem wczesnogreckim, Haitańczyków z Trojanami. Martin Ernst von Schlieffen, który miał okazję poznać Forstera już w Anglii, zaproponował mu jako minister po tym wykładzie objęcie na miejscowym uniwersytecie stanowiska profesora wiedzy o przyrodzie, jeśli szybko podejmie on decyzję. Forster dziwił się, że będąc badaczem natury, otrzymał propozycję profesury na podstawie wykładu na temat starożytności oraz porównań ze światem antycznym, czym się przecież nigdy wcześniej bliżej nie zajmował. Można więc przypuszczać, iż od każdego wykształconego człowieka oczekiwano wówczas znajomości kultury antycznej.

Mamy tu do czynienia ze zjawiskiem ogólnoeuropejskim, przy czym Niemcy zaczęli coraz bardziej identyfikować się ze starożytnymi Grekami. Sygnał ku temu dał Winckelmann w swojej *Historii sztuki starożytnej* (1764). Po nim głos zabrał Lessing z *Laokoonem* (1766) oraz *Listami antykwarycznymi* [*Briefe antiquarischen Inhalts*] (1768/1769). W *Listach* zaatakował badacza antyku, Christiana Adolfa Klotza, który w wieku 29 lat otrzymał profesurę w Halle i zyskiwał sławę znawcy tej dziedziny dzięki utrzymanym w bardzo komunikatywnym tonie pismom w języku niemieckim. Lessing dostrzegł w Klotzu konkurenta „na niwie badań nad starożytnością”, którą sam był zainteresowany. W roku 1766 Klotz wydał książkę zatytułowaną *O studiowaniu epoki starożytnej* [*Ueber das Studium des Alterthums*], a następnie w 1767 kolejną, *Przyczynek do historii smaku i sztuki numizmatycznej* [*Beytrag zur Geschichte des Geschmacks und der Kunst der Münzen*], a wreszcie w 1768 *O pożytku i zastosowaniu starożytnych szlifowanych kamieni oraz ich odcisków* [*Über den Nutzen und Gebrauch der alten geschnittenen Steine und ihrer Abdrücke*]. W ostatnim z tych tekstów zarzucił Lessingowi, iż w *Laokoonie* (ocenionym przezeń ogólnie pozytywnie) ów popełnił pewien „niewybaczalny błąd”. Lessing wykorzystał ten zarzut jako okazję do podjęcia ostrej polemiki i stwierdził, że błędu nie popełnił, pisma Klotza natomiast same pełne są omyłek i nieporozumień.

W atakach na Klotza chodziło o specjalistyczne problemy: co też mogą przedstawiać reliefy na rzeźbionych szlachetnych kamieniach? Skąd czerpali tematy artyści: od Homera czy też od innych poetów? Czy Furie odzorowywano jedynie na gemmach i na monetach, czy miało to miejsce także w dziełach malarskich? Czy owe wizerunki rzeczywiście przedstawiają Furie? Zdziwiająca, że tego typu spór mógł obudzić najwyższe zainteresowanie szerszej publiczności. Zdawało się nagle, iż wszyscy znają się na starożytnej sztuce rzeźbienia kamieni szlachetnych.

Również rozprawa Lessinga *Jak starożytni przedstawiali śmierć* skierowana była przeciwko Klotzowi. Nie zapomniano o niej tak szybko, jak

o polemice z *Listów*. Długie oddziaływanie owego tekstu Lessinga związane było przede wszystkim z tym, że przekonująco pokazywał on różnicę między antycznym a chrześcijańskim spojrzeniem na śmierć. Różnicę tę jasno streścił wiele lat później Goethe w *Zmyśleniu i prawdzie*, gdzie następująco pisał o wrażeniu, jakie wywarła lektura rozprawy Lessinga:

[...] poczuliśmy się wyzwoleni z wszelkiego zła i z pewną litością spoglądaliśmy na ów skądinąd tak wspaniały wiek XVI, w którym niemieckie malarstwo i poezja przedstawiały życie jako obwieszonego dzwoneczkami błazna, śmierć w postaci wstrętnego kościotrupa, a konieczne czy przypadkowe klęski świata w postaci obrzydliwego diabła. Najbardziej zachwyciło nas piękno zawarte w myśli, że starożytni śmierć uważali za brata snu, przedstawiając oboje, jak przystało bliźniętom, całkiem jednakowo. Tu dopiero mogliśmy godnie święcić tryumf piękna, wszelką brzydotę zaś, skoro już ze świata wygnać jej niepodobna, otoczyć w krainie sztuki kręgiem śmieszności¹.

Dwadzieścia lat po Lessingu, w roku 1788, różnicę między starożytną Grecją a chrześcijaństwem dobitnie wyartykułował także Schiller, nadając jej poetycki wyraz:

Damals trat kein gräßliches Gerippe
Vor das Bett des Sterbenden. Ein Kuß
Nahm das letzte Leben von der Lippe,
Seine Fackel senkt' ein Genius.
Selbst des Orkus strenge Richterwaage
Hielt der Enkel einer Sterblichen,
Und des Thrakers seelenvolle Klage
Rührte die Erinnyen².

Schiller zaczął zajmować się antykiem dopiero w drugiej połowie 1787 roku, prawdopodobnie pod wpływem Wielanda i Herdera, których poznał w tym czasie w Weimarze. Rok później poeta czytał w zimowe wieczory siostrzom Charlotte i Caroline von Lengefeld *Odyseję* w niemieckim przekładzie Vossa z roku 1781. 20 sierpnia 1788 zwierzał się swemu przyjacielowi Theodorowi Körnerowi:

¹ Johann Wolfgang Goethe, *Z mojego życia. Zmyślenie i prawda*, przeł. Aleksander Guttry, Warszawa 1957, t. I, s. 356-357.

² Friedrich Schiller, *Sämtliche Werke, Auf Grund der Originaldrucke*, wyd. Gerhard Fricke, Herbert G. Göpfert i Herbert Stubenrauch, t. I, Monachium ³1962, s. 166. W polskim przekładzie Włodzimierza Słobodnika fragment ten brzmi: „Żaden kościotrup, gdy człowiek umierał,/ W domu go nie odwiedzał, lecz łagodnie/ Całus z warg resztę życia mu zabierał,/ Geniusz opuszczał gasnącą pochodnię./ Nawet Hadesu dźwigał wagę srogą/ Wnuk śmiertelniczki, co z urody słynie,/ Skargą Orfeja pokrewnego bogom/ Wzruszały się Erynie”.

Nie czytam obecnie niemal niczego prócz Homera. Sprowadziłem sobie przekład *Odysei* Vossa, który jest rzeczywiście doskonały, jeśli pominąć heksametry, których nie mogę już znieść; jednak od tego języka, od tego całego opracowania idzie tak serdeczny powiew ducha, że brakowałoby mi tego wyrazu tłumacza w samym oryginale, jak bardzo piękny by on nie był. *Iliadę* czytam w tłumaczeniu prozą.

Po czym dodaje:

Postanowiłem sobie, że w ciągu najbliższych dwóch lat nie będę czytał żadnych współczesnych pisarzy. [...] Lektura starożytnych sprawia mi teraz prawdziwą rozkosz. Zarazem potrzebuję ich w najwyższym stopniu, aby oczyścić moje poczucie smaku, które wskutek pedanterii, sztuczności i dowcipkowania bardzo zaczęło się oddalać od autentycznej prostoty. Przekonasz się, że obcowanie z dawnymi autorami wyjdzie mi bardzo na dobre, być może zaowocuje u mnie klasycyzacją. Będę ich studiował w dobrych przekładach, a potem – kiedy przekłady będę już znał nieomal na pamięć – w greckim oryginale. Sądzę, że w ten sposób lekko przyjdzie mi studiowanie greki³.

Schiller nie znalazł jednak nigdy czasu, aby nauczyć się starożytnej greki. Gdy w towarzystwie Goethego oraz Wilhelma von Humboldta przekonał się, z jaką wprawą dyskutują oni o greckich oryginałach, zapewne był zdeprymowany. W końcu roku 1795 pisał Humboldtowi, że w ostatnim czasie wiele rozmawiał z Goethem „o greckiej literaturze i sztuce” oraz iż „przy tej okazji podjął stanowczą decyzję”, z jaką „nosił się już od dawna”, „mianowicie, aby zająć się greką”. Zwrócił się do Humboldta jako znawcy języka i tekstów starogreckich z prośbą o radę, w jaki sposób zabrać się do studiowania w stosunkowo późnym czasie. Z niegdysiejszych lekcji pozostało mu w pamięci, jak przyznał, zaledwie kilka słów. Najchętniej „zaraz zagłębiłby się w Homerze i połączył go z lekturą Ksenofonta”⁴, wciąż brakuje mu jednak czasu. Do studiów nad pismami greckimi zatem nie doszło, Schiller pozostał przy intensywnej lekturze starożytnych w niemieckich, francuskich oraz włoskich przekładach.

Przywołany powyżej utwór Schillera *Bogowie Grecji* ukazał się w piśmie „Der Merkur”, wydawanym przez Wielanda. Zawiera on skargę poety z powodu rozpadu tego, co prawdziwe, piękne i dobre, podczas gdy starożytni Grecy mogli się cieszyć jednością tych wartości. Bogowie starożytnych byli bardziej ludzcy, a ludzie bardziej przypominali bogów, czytamy

³ <http://www.friedrich-schiller-archiv.de/briefe-schillers/briefwechsel-mit-gottfried-koerner/schiller-an-gottfried-koerner-20-august-1788/> (dostęp: 28.11.2017).

⁴ *Der Briefwechsel zwischen Friedrich Schiller und Wilhelm von Humboldt*, Berlin 1964, t. I, s. 217.

w ostatniej strofie. Harmonia dobiegła kresu, kiedy wielu bogów zastąpił jeden:

Alle jene Blüten sind gefallen
Von des Nordes schauerlichem Wehn,
Einen zu bereichern unter allen,
Mußte diese Götterwelt vergehn⁵.

– pisze Schiller w połowie tego obszernego, liczącego 25 strof, wiersza. Nieco wcześniej ja liryczne wyraża w następujących słowach tęsknotę za dawnym minionym światem:

Schöne Welt, wo bist du? –
Kehre wieder, Holdes Blütenalter der Natur!
Ach! nur in dem Feenland der Lieder
Lebt noch deine goldne Spur.
Ausgestorben trauert das Gefilde,
Keine Gottheit zeigt sich meinem Blick,
Ach! von jenem lebenswarmen Bilde
Blieb nur das Gerippe mir zurück⁶.

Wiersz wywołał poruszenie, został też bardzo szybko odczytany jako atak na chrześcijaństwo. W sierpniu 1788 roku Friedrich Leopold zu Stolberg (1750-1819) opublikował w czasopiśmie „Museum” esej *Myśli na temat wiersza pana Schillera pt. „Bogowie Grecji”*. Sprzeciwił się w nim rzekomemu wykorzystaniu poezji do atakowania religii chrześcijańskiej. On sam, Stolberg, rozumie, że poezja zapładnia fantazję, nie może to jednak oznaczać, że wolno jej lekceważyć prawdę, a w tym wypadku prawdą jest, iż dopiero chrześcijański Bóg po raz pierwszy wezwał ludzi do powszechnej miłości, podczas gdy antyczni bogowie oddawali się raczej nałogom. W ówczesnej epoce „każdy pełen wad człowiek” miał „odpowiedniego dla siebie boga lub boginię”, wobec którego lub której „mógł się uważać za niewinnego lub na których przykład mógł się powoływać”⁷. Warto przy tym pamiętać, że krytyka ta pochodziła z ust

⁵ „Dziś już przekwitły wszystkie owe kwiaty,/ Rozmiótł je północnego wiatru powiew,/ Izby jeden był ze wszech miar bogaty,/ Musieli zginąć antyczni bogowie” (przeł. W. Słobodnik).

⁶ „Gdzie jesteś, piękny świecie? Wracaj, wskrześnij,/ Czasie rozkwitu natury zamierzchłej!/ Tylko w krainie wieszczek, złud i pieśni/ Twe utrwalone ślady dziś nie pierzchły!/ Smuci się pole zimniejsze od głazu, Bóstwo nie zjawia się choćby na mgnienie./ Z pełnego życia, ciepłego obrazu/ Zostały tylko cienie” (przeł. W. Słobodnik).

⁷ Oscar Fambach, *Schiller und sein Kreis*, Berlin 1957 (*Ein Jahrhundert deutscher Literaturkritik. 1750-1850*, t. II), s. 45.

tłumacza i pasjonata *Iliady*; przekład tego eposu pióra Stolberga ukazał się w 1778 roku.

Stolberg uważał wiersz Schillera za tak pełen blasfemii, że przyznał: „Wolałbym stać się obiektem powszechnej drwiny, niż popełnić taki utwór, nawet jeśli miałby mi on przynieść sławę porównywalną wielkiemu i cudownemu Homerowi”⁸. Krótco po śmierci Schillera, 30 maja 1805 roku, Stolberg napisał:

A więc Schiller nie żyje. Niech mu Bóg będzie miłościwy. Dla filozofii, religii oraz poczucia prawdy jego śmierć to pożytek. Posiadał talent do błyskotliwego fałszu, nie dostawało mu talentu do prawdy.

Artykuł Stolberga spotkał się zarówno z akceptacją, jak też z gwałtowną polemiką. Sam Schiller nie był gotów podjąć rzuconej mu rękawicy. Najbardziej ostra krytyka dotknęła Stolberga ze strony Forstera, którego irytowało, jak napisał 1 listopada 1789 roku Jacobiemu, „że ktoś zamierzał wykorzystać wagę swego nazwiska dla władzy”. Stolberg uchodził wówczas za poważanego poetę okresu „burzy i naporu” (*Sturm und Drang*). Forster żądał w ramach prawa do „samostanowienia”, które utożsamiał z „etyczną wolnością”, także prawa do wolności wypowiedzi. Nie można byłoby nic zarzucić krytyce Stolberga, uważał Forster, gdyby tenże wygłaszał swoje sądy jedynie we własnym imieniu. Ów walczył jednak o swoje zdanie „czymś więcej niż argumentami”, dlatego zasługuje w oczach Forstera na miano „zakłócającego publiczny spokój”. Za pomocą słów Stolberg pośrednio używa według niego przemocy. Jednakże prawdy nie można wymusić, dodaje Forster, prawdę inni mogą podzielić jedynie na drodze przekonania.

Forster dokładnie analizuje strategię Stolberga, który żywi według niego przekonanie, że Schiller „w głębi serca” jest poganinem, „tylko szukającym okazji, aby ponownie przywrócić do łask cały Olimp”. Dlatego maluje przed oczyma czytelnika jego obraz tak, aby ten w końcu „dobrowolnie się przekonał” do argumentów Stolberga przeciwko Schillerowi. W tym celu Stolberg podaje w wątpliwość „moralność greckich bogów”. Forster odpowiada: przyjmijmy zatem, że bogowie greccy byli rzeczywiście tacy, jak nam przedstawia Stolberg. Czy jednak możemy stąd wnioskować, że sami Grecy przypominali pod względem moralności swoich bogów? Stolberg nie pojmuje, iż „pojęcia, za pomocą których konstruuje się bóstwo, zapożyczone są od człowieka [...]”. Jest to teza, którą przypisałibyśmy raczej myślicielowi w rodzaju Feuerbacha. Dalej czytamy, że „antropomorficzne wyobrażenie bóstwa, ograniczone przez czas i przestrzeń, wszędzie świad-

⁸ *Ibidem*, s. 47.

czy o tej samej definicji: mianowicie istoty działającej stosownie do okoliczności i pełnej namiętności”. Ponadto Forster argumentuje, że żadne społeczeństwo nie mogłoby przetrwać bez jasnych pojęć na temat cnoty i zbrodni, pojęcia te mogą się jednak różnić od naszych własnych. Świat bogów nie potrzebuje natomiast takich moralnych przykazań.

Wreszcie Forster podnosi wobec Stolberga zarzut przynależności do „stronnictwa”, „którego poglądy są poglądami panującymi”, czego o tyle nie można akceptować, iż „*poglądy* panować nie powinny”. W sytuacji, z jaką mamy do czynienia, powinno się za wszelką cenę unikać podejrzania, że polemizujący chciałby „przytłaczającą przewagą” swojego „orszaku uderzyć tam, gdzie przemawiać powinny argumenty rozsądku, chciałby uderzać pałką nieomyślności”. Innymi słowy, Forster żąda roztropności oraz zdania się na argumenty w debacie publicznej.

Oczywiste, że nie mógł on sobie darować poświęcenia szczególnej uwagi fragmentowi wiersza Schillera, który Stolberg potraktował jako satyryczny. Forster przytacza zaledwie trzy wersy:

Freundlos, ohne Bruder, ohne Gleichen,
Keiner Göttin, keiner Irrd'schen Sohn,
herrscht ein Andrer in des Äthers Reichen [...]⁹.

W kolejnych wersach, które Forster w swojej polemice opuścił, a które są znaczące dla Stolberga, Schiller opisuje wiecznego Boga w pustej przestrzeni, mającego przed sobą tylko własny obraz. Następnie Forster pyta, jak Stolberg może „choć przez jedną chwilę przypuszczać [...], że chodzi tu o naprawdę istniejącego, objawionego Boga, którego syn wędrował po ziemi i którego cała rodzina znana jest jak świat szeroki”. Schiller Nafisa pisze o swoich bogach:

Selbst des Orkus strenge Richterwaage
hielt der Enkel einer Sterblichen¹⁰;

(gdzie „wnuk śmiertelnej kobiety” odnosi się do okoliczności, że trzech sędziowie Podziemi: Minos, Ajakos, Radamantys pochodzili ze związku bogów i ludzi) aby podkreślić wyższość takiego antropomorfizmu nad metafizycznymi płodami umysłu. Toteż intencją Schillera nie jest nauczać antropomorfizmu.

⁹ „Bez przyjaciół, bez brata, bez równych mu,/ syn ni bogini, ni śmiertelnej kobiety,/ inny panuje w królestwie eteru [...]”. (Przekład własny; tłumaczenie W. Słobodnika nie zawiera tej strofy).

¹⁰ „Nawet surową wagę sędziego Orkusu/ trzymał wnuk śmiertelnej kobiety” (przekład własny).

W ten sposób Forster wprowadził do debaty wątek, na którego kontynuację nieomal nikt nie chciał się zdecydować. Jeśli uważamy, że Bóg jest pojęciem antropomorficznym, a nie abstrakcyjnym, zrodzonym z ducha filozoficznej spekulacji, jesteśmy bliżsi prawdy, sądzi Forster. Stąd mógł on w odpowiedzi Stolbergowi zawołać: „Czy zapomniał Pan, że nasz Sędzia Wszechświata jest o stopień bliżej spokrewniony z rodzajem ludzkim?”. I nikt inny tak jak Schiller nie potrafił „wywyżżyć uczucia, a nie zimnego rozumu do miana źródła bożego kultu”, dlatego nie przystoi określać go mianem „obrazoburcy”. Interpretacja Forstera zawiera przekonania, które po dziesięcioleciu wyrazi Novalis oraz głosił będzie Schleiermacher. Mianowicie, Bóg jest tym, co my naszą najlepszą stroną w Nim wyczuwamy.

Wkrótce Forster przyznaje jednak, iż czasy współczesne skłaniają się ku „metafizycznemu ujęciu Boga”. Dawny Grek, gdyby dane mu było znaleźć się w naszych czasach, skarżyłby się, że nie może odnaleźć swoich bogów. Poeta ma „pełne prawo identyfikować się z każdą duszą”. Tym samym wiersz Schillera zapośrednicza nam „względną prawdę”.

Bez trudu zatem Forster broni także tego fragmentu *Bogów Grecji*, który w ocenie Stolberga jest „odrażający”:

Da die Götter menschlicher noch waren,
waren Menschen göttlicher¹¹.

Fragment ów wyraża przekonanie o antropomorfizmie; przede wszystkim „pojęcie *bytu*” pozostałoby dla nas puste, dopóki „nie włożymy doń czegoś *względnego*; mimo, iż byt zawiera wszystko”. Jednym słowem, Bóg posiadający atrybuty jest bardziej ludzki.

Forster kończy swoją polemikę prośbą skierowaną do Stolberga: „Niechaj umieści Pan swoją naukę w tym strumieniu światła, jaki teraz otacza bogów Grecji w pieśni Schillera; niechaj teraz wyteży Pan wszystkie siły do nieśmiertelnego pienia, które zaćmi talenty Pańskiego przeciwnika i zgasi jego czar. Wprawdzie nie wolno Panu się odwołać do pomocy dziecięciu sióstr, jednak kto wie, może i w Pańskim niebie mieszka nieznaną nam jeszcze muza?”.

Jak się wydaje, odpowiedź Forstera trzeba odczytywać jako dobroduszną ironię.

Swoją tekst Forster zamierzał opublikować anonimowo w „Berliner Monatsschrift”, wydawanym przez Johanna Ericha Biestera. Wydawca nalegał jednak, aby poprzedzić polemikę przedmową, o której treści nic

¹¹ „Ponieważ bogowie byli bardziej ludzcy,/ ludzie bardziej przypominali bogów” (przekład własny).

nam nie wiadomo. Forster zaprotestował, ponadto twardo obstawał przy anonimowości. Zapewne zdawał sobie sprawę, w jak kontrowersyjną debatę się uwikłał i w głębi ducha miał nadzieję, że anonimowa publikacja nie spotka się z tak ostrym atakiem. Ponieważ odpowiedź Forstera ukazała się ostatecznie dopiero w maju 1789 roku w redagowanym przez Johanna Wilhelma von Archenholtza periodyku „Neue Literatur- und Völkerkunde”, zainteresowanie utworem Schillera już nieco opadło. Tymczasem zabrał w debacie głos Karl Ludwig Knebel, który w kwietniu 1788 roku ogłosił anonimowo w „Teutscher Merkur” artykuł *O politeizmie*, a także przyjaciel Schillera Theodor Körner, który próbował za pomocą tekstu *O wolności poety w wyborze tematu*, opublikowanego w marcu 1789 roku w piśmie „Thalia”, skierować spór na problemy estetyki.

W *Hymnach do nocy* na wiersz Schillera nie wprost odpowiedział Novalis. Pierwotnie zamierzał wziąć Schillera w obronę przez zarzutami Stolberga, doszedł jednak, jak się wydaje, do wniosku, że nie należy tak bezpośrednio przeciwstawiać sobie świata antycznego i chrześcijańskiego. W *Hymnie* piątym przywołał obraz odchodzącego świata bogów oraz zimnej Północy:

Bogowie zniknęli wraz ze swoim orszakiem. Przyroda zastygła w samotności i bez życia. Sucha cyfra i surowa miara skuli ją żelaznym łańcuchem. Niezmierzone kwiecie życia rozpadło się na niezrozumiałe słowa niczym w pył. Uleciała zaklinająca wiara wraz z fantazją, przemieniającą wszystko, i spokrewnioną ze wszystkim niebiańską towarzyszką. Ponad zamarłą krainą nieprzyjaźnie dął zimny północny wiatr, a zamarła cudowna ojczyzna rozplynęła się w eterze¹².

Potem jednak pojawił się „nowy świat o nigdy dotąd niewidzianym obliczu – w ubóstwie pełnej poezji chaty”. Był to „syn pierwszej dziewicy i matki”. Rozpoczął się „nowy czas”.

II

W połowie lat dziewięćdziesiątych 18. stulecia, kiedy przeciwstawienie „antyczności” i „nowoczesności” [*modern*] odgrywało kluczową rolę w debatach za sprawą głośnych rozpraw Schillera *O poezji naiwnej i sentymentalnej* oraz *O estetycznym wychowaniu człowieka*, Friedrich Schlegel (1772-1829) opublikował swoje pierwsze studia nad poezją grecką. Szybko doszło do spotkania obu twórców. Nie wróżyło ono jednak powodzenia, gdyż Schlegel, w odróżnieniu od starszego odeń Schillera, doskonale znał grekę. Można więc było spodziewać się szybkiego wybuchu konfliktu.

¹² Novalis, *Schriften*, ed. Ludwig Tieck i Friedrich Schlegel, Berlin 1826, t. II, s. 8.

Swój pierwszy esej poświęcony problemom antyku Schlegel ogłosił w roku 1794 w „Berliner Monatsschrift”. Poświęcony był on problemom periodyzacji literatury antycznej Grecji. Ambicją Schlegla było stworzenie w dziedzinie literatury podobnego dzieła, jak to, które przyniosło sławę Winckelmannowi w dziedzinie historii sztuki. Schlegel odróżnia cztery fazy: jońską, dorycką, attycką i aleksandryjską, w przypadku każdej z nich dominuje inny rodzaj literacki: odpowiednio epika, liryka, dramat oraz uczona rozprawa. Grecja miała epokę rozkwitu, lecz już u schyłku epoki attyckiej rozpoczął się jej upadek. W ostatnich zdaniach swego eseju Schlegel wyraża ideę całości słowami:

Pochód greckiej poezji wyglądał zatem następująco: swój początek wziął on z natury (szkoła jońska) i wiódł poprzez kształcenie [*Bildung*] (szkoła dorycka) do piękna. Piękno zstąpiło od wzniosłości do doskonałości, by upaść ku luksusowi, a następnie ku elegancji. Gdy nie było już piękna, sztuka stała się sztucznością, aby w końcu zatracić się w barbarzyństwie.

Schlegel napisał w tym okresie liczne eseje na temat starożytności, m.in. w roku 1794 tekst *O przedstawianiu charakterów kobiecych w poezji greckiej*, a rok później *O Diotymie*. Obie prace poświęcone są roli kobiety w antycznej Grecji. Podczas gdy pierwszą z nich ma za cel rozprawić się z powszechnie panującym przekonaniem, iż kobieta, jako stojąca w hierarchii społecznej na równi z niewolnikami, nie odgrywała żadnej roli w literaturze starogreckiej, drugą można odczytać jako manifest na rzecz równouprawnienia. Schlegel wychodzi w niej od pytania, czy Diotyma mogła być heterą. W dialogach Platona Diotyma jest jedyną osobą, która poucza Sokratesa, nie wzbudzając przy tym sprzeciwu z jego strony. Jest przecież prawdą, że wyłącznie hetery mogły korzystać z przywileju wykształcenia i dyskusowania z mężczyznami. Jednakże – pyta Schlegel – czy to możliwe, aby obyczaj grecki pozwalał tak wspaniałe myśli włożyć w usta hetery? Według niego, nie wypadało ukazać hetery jako przewodniczki zdradzającej wejrzenie w istotę prawdziwej miłości. Przyпуска więc, że obok z jednej strony „zwykłych żon obywateli [*bürgerliche Frauen*]”, przywiązanych do gospodarstwa domowego i żyjących w izolacji od świata męskiego, a z drugiej – obok heter, cieszących się większą wolnością, lecz niedysponujących „prawami obywatelskimi”, istniała jeszcze trzecia grupa Greczynek: pitagorejki. Do nich zaliczyć należy Diotymę. W szkole Pitagorasa, który według przypuszczeń Schlegla był prekursorem idei Platona, nie czyniono, jak sądzi, różnicy między mężczyznami i kobietami. „Kobiecość i męskość” podporządkowano tam „wyższemu ideałowi ludzkości”¹³, tak iż „męska i kobieca doskonałość [...] stanowiły jedno i to

¹³ Friedrich Schlegel, *Sämtliche Werke*, t. II, Wien 1846, s. 87.

samo”¹⁴. Jeśli pragniemy dążyć do idealnego państwa, „do idealnej wspólnoty”, nie wolno dopuścić do zróżnicowania podług małżeństwa i własności. Wprawdzie ideału takiego nie można nigdy w pełni zrealizować, lecz – wtrąca Schlegel – sam Platon uważał taki cel za godny wysiłku i nieprzypadkowo w swoim doskonałym państwie przewidział edukację dziewcząt.

Schlegel polemizuje w swoim eseju jednoznacznie z poglądami Rousseau, według którego „kobiety nie są zdolne do prawdziwego zachwyty i do wyższej sztuki”¹⁵. O czymś wręcz przeciwnym świadczy przykład Safony i oczywiście także Diotymy. Według Platona, podkreśla Schlegel, postać ta to „wizerunek doskonałej ludzkości”, „połączyły się w nim”, dodaje na zakończenie, „wdzięk Aspazji i dusza Safony wraz ze wspianą samodzielnością”¹⁶.

III

Do grona czytelników obu esejów Schlegla traktujących o obrazie kobiecości w starożytnej Grecji należał m.in. Schiller. 17 grudnia 1795 roku zwierzał się on w liście do Wilhelma Humboldta, że rozważania Schlegla go jednak nie nawróciły. „Grecka kobiecość i wzajemny stosunek obu płci w tym narodzie, tak, jak jawią się nam one w świetle jego poezji”, są „w zasadzie zawsze dalekie od estetyki i jako takie puste (choć naturalne jest, iż były wyjątki, bardzo nieliczne)”. „U Homera” nie znajdziemy „pięknej kobiecości, ponieważ sama naiwność przedstawienia” jeszcze piękna „nie oznacza”. Nauzykaa w jego poemacie to „tylko prosta wiejska dziewczyna”, Penelopa: „mądra i wierna gospodyni domowa”, Helena natomiast to „po prostu lekkomyślna kobieta, która bez drgnienia serca opuściła Menelaosa dla Parysa, aby wkrótce, kalkulując ze strachu przed karą, ponownie zamienić drugiego na pierwszego”. U tragiczków nie ma również „żadnej pięknej kobiecości i w jeszcze mniejszym stopniu pięknej miłości”. Tam, gdzie u starożytnych dostrzegamy „samodzielność” kobiety, tam zarazem brakuje „kobiecości, przynajmniej tej pięknej”¹⁷.

Wprawdzie uwagi Schlegla o „pitagorejkiach” dały Schillerowi do myślenia, pozostał on jednak przy swoim zdaniu. Schiller napisał w tym okresie kilka wierszy, których tematem była męskość i kobiecość. Jeden z nich, zatytułowany *Godność kobiet*, ukazał się w „Almanachu muz na rok 1796”. W pierwszych strofach czytamy:

¹⁴ *Ibidem*, s. 88.

¹⁵ *Ibidem*, s. 97.

¹⁶ *Ibidem*, s. 115.

¹⁷ *Der Briefwechsel zwischen Friedrich Schiller und Wilhelm von Humboldt*, s. 163 nn.

Ehret die Frauen! sie flechten und weben
Himmlische Rosen ins irdische Leben,
Flechten der Liebe beglückendes Band,
Und in der Grazie züchtigem Schleier
Nähren sie wachsam das ewige Feuer
Schöner Gefühle mit heiliger Hand.

Ewig aus der Wahrheit Schranken
Schweift des Mannes wilde Kraft,
Unstet treiben die Gedanken
Auf dem Meer der Leidenschaft.
Gierig greift er in die Ferne,
Nimmer wird sein Herz gestillt,
Rastlos durch entlegne Sterne
Jagt er seines Traumes Bild¹⁸.

W kolejnych 15 strofach kontynuowany jest wątek przeciwstawienia dzikiego, skłonnego do podejmowania ryzyka mężczyzny oraz żyjącej w domowej harmonii z naturą i codziennością kobiety. Friedrich Schlegel oczywiście nie mógł sobie podarować pełnych sarkazmu uwag odnośnie do tego wiersza. W lipcowym numerze wydawanego przez Reichardta czasopisma „Deutschland” pisał: „Mężczyznom takim, jak ci tutaj, powinno się skrępować ręce i nogi”¹⁹. Z kolei August Wilhelm Schlegel, żartujący, że wiersz Schillera można czytać strofa po strofie z odwrotnym sensem, odpowiedział nań parodią pod tytułem *Schillera pochwała kobiet*:

Ehret die Frauen! Sie stricken die Strümpfe,
Wollig und warm, zu durchwateten die Sümpfe,
Flicken zerrissene Pantalons aus;

Kochen dem Manne die kräftigen Suppen,
Putzen den Kindern die niedlichen Puppen,
Halten mit mäßigem Wochengeld Haus.

Doch der Mann, der tölpelhafte
Find't am Zarten nicht Geschmack.
Zum gegornen Gerstensaft

¹⁸ „Czujcie kobiety! One wplatają/ niebiańskie róże w ziemskie życie./ Plotą wstęgę uszczęśliwiającej miłości./ I otulone cnotliwym welonem gracji/ Czujnie podtrzymują wieczny ogień/ Pięknych uczuć świętą dłoń./ Nieokrzesa siła mężczyzny wylamuje/ wiecznie drzwi prawdy./ Niespokojnie płyną jego myśli/ Po morzu namiętności./ Chciwie sięga on w dal./ Jego serce nigdy się nie nasycy./ Bez spoczynku goni przez dalekie gwiazdy/ obraz ze swoich sennych marzeń” (przekład własny).

¹⁹ O. Fambach, *Schiller und sein Kreis*, s. 266.

Raucht er immerfort Tabak;
 Brummt, wie Bären an der Kette,
 Knufft die Kinder spät und früh;
 Und dem Weibchen, nachts im Bette,
 Kehrt er gleich den Rücken zu. [...] ²⁰.

Parodia ta nie ukazała się jednak drukiem, lecz kursowała w towarzystwie i wzbudzała rozbawienie do łez.

Esej *O Diotymie* domagał się kontynuacji aż po czasy współczesne. Taką kontynuację Friedrich Schlegel przedłożył najpierw w liście *O filozofii. Do Dorothei*. Męski narrator listu stawia pytanie, czy nie byłoby możliwe, aby „różnicę płci” rozpatrywać jedynie jako „zewnątrzny atrybut ludzkiego bytu”²¹. Byłoby to – jak sądzi – możliwe do realizacji, choć jedynie w przybliżeniu, a nie całkowicie, gdyby kobiety poświęciły się filozofii, a mężczyźni poezji, a obie płcie starały się o połączenie najwyższej zmysłowości z najwyższą intelektualnością. Schlegel kończy swój list paradoksalnym zdaniem: „Jestem zaskoczony, gdy zdaję sobie sprawę, że to Ty [czyli adresatka Dorothea – K.S.] wtajemniczasz mnie w sprawy filozofii”²². Zainspirowana studiami *gender* literatura przedmiotu interpretuje to zdanie z reguły tak, iż kobieta jest po prostu muzą, inspirującą mężczyznę do twórczych pomysłów. Nie o to jednak chodzi Schległowi. Ma on na myśli wewnętrzną rozmowę, którą określa jako „towarzyskość” [*Geselligkeit*]. Towarzyskość – pisze – to „prawdziwe medium każdego kształcenia i rozwoju [*Bildung*]”. Zarówno kobieta, jak i mężczyzna muszą się ćwiczyć w towarzyskości, aby osiągnąć człowieczeństwo. Wprawdzie dzieje się to za każdym razem w innych warunkach, ale cel pozostaje ten sam.

IV

Wiosną roku 1795 Friedrich August Wolf opublikował książkę *Prolegomena do Homera*, w której zajął się na nowo dyskutowanym od czasów starożytnych problemem autorstwa *Iliady* i *Odysei*. Niemożliwa jest identyfikacja jednego autora, gdyż w czasie, kiedy powstawały te eposy,

²⁰ „Czcicie kobiety! One robią skarpety,/ wełniane i ciepłe, aby móc przejść przez bagna,/ latają podarte pantalone;/ Gotują mężowi pożywne zupy,/ stroją dzieciom śliczne laleczki,/ utrzymują dom z niewielkiego kieszonkowego./ Ale on, nieporadny/ nie potrafi poznać się na delikatności./ Do fermentowanego napoju pszenicznego/ Od razu zapala tytoń;/ Burczy niby niedźwiedzie na łańcuchu./ Od rana do wieczora podszczypuje dzieci;/ A w nocy w łóżku,/odwraca się plecami do żoneczki [...]” (przekład własny).

²¹ *Athenaeum. Eine Zeitschrift*, hrsg. von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel, Berlin 1960, t. II, s. 8.

²² *Ibidem*, s. 38.

nie znano jeszcze pisma. Utwory istniały w przekazie ustnym rapsodów, których jednak nie należy wyobrażać sobie na podobieństwo wędrownych śpiewaków z nizin społecznych: byli to wysoce utalentowani artyści, obracający się i występujący w najlepszych kręgach. Wolf porównuje rapsodów do współczesnych aktorów ze stałym angażem. Dopiero zapis obu eposów przez uczonych uczynił zaś możliwym ich pełne kunsztu ostateczne ukształtowanie.

Refleksjami Wolfa zachwycił się Herder. Już we wrześniu 1795 roku wydał małą rozprawę pod tytułem *Homer: ulubieniec swojej epoki*. Rozprawa ukazała się w czasopiśmie Schillera „Horen”. Przyznaje w niej, iż już od dawna żywi przekonanie, że starożytne eposy greckie są dziełem kolektywnym. Herder stawia pytanie: „Gdzie kończy się *Iliada* Homera?”, aby odpowiedzieć sobie: „gdziekolwiek”²³. Jednakże „tekstura wszystkich tych pieśni [jest] niezaprzeczalnie jednorodna z kształtu i z ducha, utrzymana w jednym tonie [...]”²⁴.

Ku zaskoczeniu wielu Wolf zareagował z irytacją na rozważania Herdera, zarzucając mu dyletantyzm. Autorowi rozprawy, pisał, brakuje znajomości rzeczy, jego argumentacji nie dostaje solidnych filologicznych podstaw. Przypuszczalnie Wolf obawiał się, że wskutek takich studiów jak artykuły Herdera, jego własne teksty zostaną strywializowane, a także, że inni będą się chwalić jego tezami jako własnymi.

Ponieważ esej Herdera ukazał się w „Horen”, nie tylko Schiller jako wydawca pisma, lecz także Goethe, który pozytywnie zaopiniował druk eseju²⁵, czuli się osobiście zaatakowani. Goethe zareagował na *Prolegomena* Wolfa z pewnym dystansem. Grozi nam – stwierdził – w przyszłości parcelacja dzieła Homera, a w końcu zniknie sam poeta. Goethe czytał Homera przecież tak, jak Werter; goście Goethego byli często zachwyceni sposobem, w jaki potrafił on mówić o literaturze antycznej.

Schiller natomiast zdecydował się nie odpowiadać wprost na atak Wolfa. Już wcześniej naraził się potencjalnie na jego gniew z powodu swego epigramatu *Ilias*, który ukazał się w tym samym zeszycie, co artykuł Herdera, a o którym Wolf sądził, że również pochodzi spod pióra tego ostatniego. W epigramacie tym Schiller określał naturę „matką” *Iliady*, podczas gdy mogła ona mieć wielu ojców. W tym duchu wyłożył w liście do Wilhelma Humboldta, co oznaczała dlań greka. Właściwie nie powinna go ona jako jednego z nowoczesnych wiele obchodzić. Jego – Schillera – twórczość różni się od starożytnej refleksyjnym tonem i poszukiwa-

²³ *Die Horen*, wyd. Friedrich Schiller, rocznik 1795, t. III i IV, Berlin 1959, s. 72.

²⁴ *Ibidem*, s. 73. Herder używa słowa „Textur”, nie jest to dopiero pomysł postmodernizmu.

²⁵ Por. *Der Briefwechsel zwischen Friedrich Schiller und Wilhelm von Humboldt*, Berlin 1964, t. I, s. 91.

niem ideału przekraczającego to, co istniejące, choć nieodrywającego się od świata. Grecy natomiast tworzyli w epoce naiwnej, bliskiej naturze. Mamy wrażenie, że Schiller pragnie mimo wszystko przyznać: nie potrafię rozstać się z przekonaniem, iż to, co greckie stanowi wzór. Wolfa i jego polemikę potraktował Schiller z lekceważeniem. Nawet ktoś tak poważany, a zarazem zaprzyjaźniony z Wolfem, jak Wilhelm Humboldt, nie był w stanie odegrać roli rozjemcy. Schillerowi udało się także przeciwną Goethego na swoją stronę, o czym świadczy choćby następująca xenia:

Der Wolfische Homer
 Sieben Städte zankten sich drum, ihn geboren zu haben,
 Nun, da der Wolf ihn zerriß, nehme sich jede ihr Stück²⁶.

Najprawdopodobniej autorem dwuwiersza jest Schiller, nie można jednak tego rozstrzygnąć ostatecznie, gdyż zamiarem obu poetów było w *Xeniach* właśnie wspólne wystąpienie i rezygnacja z indywidualnie pojmowanego autorstwa. Dopiero późniejsze badania filologiczne zajęły się kwestią, spod czyjego pióra mogą pochodzić określone teksty.

V

W roku 1797 Friedrich Schlegel ogłosił drukiem artykuł *O studiowaniu poezji greckiej*, obecnie uznawany za manifest niemieckiej szkoły romantycznej, mimo iż wiele wyrażonych w nim tez pokrywa się z przemyśleniami Schillera w jego niedługo przedtem opublikowanym esej *O poezji naiwnej i sentymentalnej*. Co ciekawe, Schlegel zapoznał się z tym słynnym tekstem Schillera dopiero tuż przed publikacją własnego. Nie bez racji Robert Jausz interpretuje obie rozprawy w odwrotnej kolejności, ponieważ naprawdę programowy jest esej Schlegla, mimo iż na pierwszy rzut oka chodzi w nim, jak głosi tytuł, o zachętę do lektury literatury starogreckiej. Jednakże już na wstępie czytamy: „Możliwe, że pierwsza część niniejszej rozprawy traktuje o nowoczesności bardziej, niż każe lub zdaje się kazać oczekiwać jej tytuł”. Autor dodaje następnie w tonie lekko defensywnym, że jest w stanie jedynie „w przybliżeniu” określić charakter nowoczesnej poezji. Czytelnik spodziewa się właściwie strategii odwrotnej: przyznania się Schlegla, że z trudem jest on w stanie ogarnąć ogrom literatury starożytnej i dlatego daje tylko jej zarys. On jednak kieruje się od razu ku charakterystyce nowoczesności. Nie rości sobie ona, zdaniem Schlegla, prawa do obiektywizmu, wyróżnia ją skłonność do tego, co inte-

²⁶ „Homer pana Wolfa: Siedem miast spierało się o to, które go zrodziło,/ Lecz ponieważ rozszarpał go wilk [Wolf – K.S.], niechaj każde weźmie sobie kawałek” (przekład własny).

resujące, nowe; pociąga ją przedstawianie zmienności uczuć. Wszystko jest prowizoryczne, ale zarazem skierowane ku nieskończoności. To, co interesujące, stanowi „konieczne przygotowanie do *nieskończonego doskonalenia* estetycznych predyspozycji”, przy czym „imperatyw estetyczny” (tu echem odzywa się lektura Kanta) jest wprawdzie absolutny, nigdy jednak „nie może zostać spełniony do końca”. Jesteśmy w stanie jedynie przeczuwać go, nieskończenie zbliżając się doń przez ciągłe wyrabianie sobie zmysłu estetycznego. Inną oznakę nowoczesności stanowi zanik czystych gatunków literackich. Wszystkie dziedziny intelektualnej aktywności przenikają się nawzajem:

Filozofia jest pełna poezji, a poezja pełna filozofii: historia zamienia się w poezję, a poezja staje się historią. Same gatunki literackie zamieniają się między sobą swoim przeznaczeniem; liryczny nastrój staje się przedmiotem dramatu, a dramatyczność przybiera liryczną formę²⁷.

Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że Schlegel potrafi scharakteryzować nowoczesność, ponieważ doskonale zna dziedzictwo starożytnej Grecji, które rozpatruje jako całość, przy czym już w starożytności dostrzega pewne rysy nowoczesne. Antyczność jest nowoczesna tam, gdzie ulega degeneracji [*entartet* – to określenie Schlegla – K.S.], a więc tam, gdzie brakuje jej, przede wszystkim u schyłku, harmonijnego spoczywania w sobie. Wszystko to, co uczone, jest w jakimś stopniu nowoczesne. Odmienne niż Schiller, Schlegel nie zadowala się dwoma pojęciami, aby uchwycić różnicę między antycznością i nowoczesnością, lecz operuje większym zasobem określeń (to, co interesujące, to, co nowe, moda, fragmentaryczność, pikanteria, to, co szokujące i frapujące *etc.*). Niestety niewielu lubi takie bogactwo pojęciowe, niejeden interpretator „jeży się” na jego widok.

Antique and Modernity
Based on German Discourse in the Middle Nineties of XVIII Century

Juxtaposing “antique” and “modernity” played a key role in discourse during the middle nineties of XVIII century thanks to Schiller’s prominent studies *On Naïve and Sentimental Poetry* (1795) and *On the Aesthetic Education of Man* (1795). According to article’s author, substantial contribution to progressing this discourse and widening the perspective was brought about by works of Friedrich Schlegel, that had engaged another participants of the argument. As a result, Schlegel’s idea of modernity is shaped by knowledge of ancient Greece’s legacy, but it spans wider than just two

²⁷ Friedrich Schlegel, *Kritische Schriften*, wyd. Rolfdietrich Rasch, Monachium ³1971, s. 123.

concepts proposed by Schlegel (Naïve, Sentimental) that were supposed to specify the difference between antique and modernity, and it operates with wider set of terms (that, which is interesting, that, which is new, mode, sketchiness, pungency, that, which is shocking and intriguing, *etc.*).

Key words: Friedrich Schiller, Friedrich Schlegel, Greece, antique, modernity

