

WIT JAWORSKI

Z WIEŻY BABEL NA OLIMP O ŁACIŃSKICH WIERSZACH SCHELLINGA

Schelling utrzymywał, że rozwiązanie dychotomii: filozofia – poezja jest możliwe poprzez wskazanie na syntezę języka filozofii z językiem poezji, rozumu ze zmysłowością, refleksji z fantazją. Syntezą tą miała być nowa mitologia, czyli filozoficzna ekspresja Niemców, ich literacka kultura, a więc ekspresja rozumu i emocji jako wyrazu historycznych sił. Filozof odsłaniający w dziejach konieczności i prawidłowości, odkrywa absolut, przez co działanie człowieka w świecie (przyrody i historii) nabiera sensu, staje się działaniem wolnym. Człowiek uzyskuje samowiedzę swjej wolności. W nowej mitologii spontaniczność i zmysłowość idą w parze z rozumem.

Łacińskie wiersze Schellinga zapowiadają przejście od alegorycznej interpretacji mitu do realistycznej, czyli tworzenie nowej mitologii. Zawierają one zarys koncepcji, która będzie później rozwijana między innymi w *Filozofii sztuki*.

Poezjowanie filozofów tej miary co Kant, Fichte, Hegel, Schelling – klasyków spekulatywnego dyskursu, może wydawać się czymś zaskakującym, jeśli podzielamy schematy kontrastowania racjonalizmu z romantycznymi programami zastąpienia filozofii przez sztukę czy religię, pojęciowej abstrakcji przez wyobraźnię, naoczność zmysłową, obrazowość, itp.

Umiejętność opanowania sprawności w konstrukcji wiersza była jednym z warunków stawianych studentom wyższych uczelni nie tylko niemieckich. Opanowanie reguł klasycznych poetyk, ułożenie wiersza okolicznościowego, poematu dydaktycznego, panegiryku, zrymowanie mowy pogrzebowej, epitafium, wpisów do pamiętników przyjaciół i przyjaciółek, dedykacji na kartach prac i książek, nie mówiąc już o sprawnościach budowy sonetu czy aforyzmu, były powszechną praktyką akademicką.

Czasem jednak te wyniesione z uczelni sprawności, odzywać się będą i w latach pełnej dojrzałości. Opanowane reguły sztuki poezjowania świadczyć będą o błyskotliwości autora, w przydawaniu klasycznym regułem rysu jakoby spontanicznej improwizacji.

Pośród klasyków filozofii, Wilhelm Joseph Schelling nie był, w tym względzie, wyjątkiem. Natomiast jego myślenie o poezji, metapoetyka towarzysząca budowanym przez niego systemom, jego filozofii sztuki, poszukiwaniom nowej mitologii, będą tym, co odróżni i oddali go od przyjaciół z lat studiów, co określi swoistość jego rozwiązań teoretycznych.

W poetyckiej spuściźnie Schellinga zachowało się kilka tekstów łacińskich: elegia (w 81 dystychach) zatytułowana *Do Anglii* (napisana w latach 1787-1790); poemat *Stworzenie języka* ukończony w maju 1790 roku. Prócz tych dłuższych utworów, zachowały się jeszcze: jednowersowy fragment elegii (o której wspominał w notatce z 20 października 1786 roku); dystych o milczeniu z września 1785 r.; epigramy z lat 1818-1824 oraz epigramat z 1829 poświęcony: rektorowi Uniwersytetu w Monachium, Fr. Thierschowi, P. Fr. Th. Freihern von Mauder – ministrowi sprawiedliwości w Wirtembergdze, J. Naucleusowi (1425-1510) – pierwszemu kanclerzowi założonego w 1477 roku Uniwersytetu w Tybindze¹.

Oto niektóre fakty z biografii Schellinga pozwalające osadzić jego twórczość poetycką w atmosferze i pośród okoliczności, jakie towarzyszyły jej powstaniu. Aforyzmy i dystychy (również i te pisane po niemiecku) odnosiły się do pewnych wydarzeń bezpośrednio, bądź w przypadku „wydarzeń” intelektualnych – pośrednio. Pozostawią one trwałe ślady w jego intelektualnych już poszukiwaniach nowej mitologii, próbach przewartościowania oświeceniowego krytycyzmu wobec poznawczej wartości mitu jako wyrazu „niedojrzałości” człowieka. Studia w słynnym Tübinger Stift – założonym w końcu XV wieku, rozpoczął Schelling w roku 1790. Miał 15 lat. O wysokim poziomie kształcenia świadczyło i to, że magisterium tej uczelni traktowane było jako „tytuł doktorski”. Studia w Instytucie Teologicznym ukończył w 1795 roku (przez dwa lata uczestniczył w kursie filozofii, przez trzy w teologii). Instytut przygotowywał przyszłych nauczycieli, urzędników, duchownych protestanckich. W konwiktynie zamieszkał w jednej izbie ze starszymi o 5 lat kolegami-studentami: Heglem i Hölderlinem. Dzielił z nimi zainteresowania nie tylko wynikające z programu studiów, ale również i te związane z sytuacją w ów-

¹ Utwory poetyckie Schellinga rozsiane są w różnych zbiorowych wydaniach jego pism. W tekście odwołuję się do *Schellingiana Rariora* (Luigi Pareyson red.) Torino 1977. Poezje w tym zbiorze są podstawą przekładu J. Komorowskiej.

czesnej, sąsiadującej z Witembergią, Francji. Okolicznościową literaturę, broszury, książki filozoficzne przemycano przez granicę. Słuchano też relacji naocznych świadków, kolegów, którzy zapuszczali się potajemnie do Strasburga. Na dziedzińcu konwiktu, Schelling z Heglem i Hölderlinem, podzielając nastroje sympatii dla rewolucyjno-republikańskich ideałów, sadzą „drzewko wolności”. Składają przysięgę wierności ideałom i wzajemnej przyjaźni. „Inicjację” dopełnia fakt przetłumaczenia przez Schellinga na niemiecki tekstu *Marsylianki* – krąży on wśród społeczności akademickiej. Autor przekładu zostaje ujawniony. Sprawa dociera do księcia Karola Eugeniusza – ten jednak nie podejmuje decyzji o wydaleniu tłumacza z Instytutu. Schelling kończy studia i śladem starszych kolegów (Hegel i Hölderlin ukończyli studia w 1793 roku) podejmuje pracę guwernera (Lipsk), nie rezygnując z samodzielnych badań filozoficznych i historycznych².

Wróćmy do lat dzieciństwa Schellinga, do Leonberg w Szwabii, gdzie pod okiem ojca pobierał nie tylko lekcje z tablicy pietystycznych cnót. Ojciec jego, dziekan miejscowego kościoła, był autorytetem w dziedzinie języków orientalnych (chaldejski, arabski, hebrajski), nie mówiąc o grece i łacinie – których znajomość była „humanistycznym” standardem. Syn opanował biegle języki klasyczne przed podjęciem studiów. Tym jednak, co go zafrapowało był, podjęty i przez ojca, problem pochodzenia języka, początków mowy, relacji między językiem a myśleniem i poglądami, zagadka „hieroglifów” – a więc te zagadnienia, które stanowiły wyzwanie dla językoznawców, antropologów, filozofów. Znajomość problemu, wyniesiona przez Schellinga z domu, jest jednym z kluczy interpretacyjnych jego wiersza *O pochodzeniu języka*. Przypomnijmy, iż od ogłoszenia w 1759 roku przez Akademię Nauk w Berlinie (Johann David Michaelis) konkursu na temat związków między językiem a myśleniem i poglądami, udział wzięło w nim (bezpośrednio lub pośrednio, włączając się do polemiki) kilku wybitnych przedstawicieli oświecenia niemieckiego, że konkursowe rozprawy były zapowiedzią ekspresywizmu, przewartościowania oświeceniowych metod i ocen w badaniach nad językiem, że wyzwały ruch intelektualny nazwany „okresem burzy i naporu”. Oto niektóre wypowiedzi uczestników dyskusji. J.N. Tettens zwróci uwagę na zjawisko zanikania języków, co – jego zdaniem – świadczyć może na

² Fakty z biografii Schellinga podają między innymi za: R. Panasiuk *Schelling* Warszawa 1988. O przyjaźni Schellinga z Heglem i Hölderlinem, poezji Hegla piszę w szkicu „Poetyckie prolegomena filozofii ducha” w: W. Jaworski *Poezja filozofów* Kraków 1984. Wiersze i aforyzmy Hegla – zob. *Eleusis* W. Jaworski (wybór i oprac.) Wydawnictwo Principia, Kraków 1994.

korzystać hipotezy, iż języki nie są tworem koniecznym, że „myśli” można wyrażać pozawerbalnie. Johann Georg Hamann, oceniając nagrodzoną pracę, w analityczno-aluzyjnej formie dookreślił zawężony problem i trudności wyzwania:

Ten, kto będzie myślał na własny koszt, zawsze będzie ingerował w język. Natomiast autor, który będzie tworzył na koszt jakiejś społeczności, będzie zmuszony przyjąć narzucone sobie słowa, jak wynajęty poeta rymy końcowe (*bout-rimes*), które będą go sprowadzały na określony tor myślenia i poglądów³.

W roku 1771 nagrodę w konkursie otrzymał Johann Gottfried Herder za pracę: *O pochodzeniu języka* (opublikowaną w 1770 roku, problemom tym poświęcił również wiele miejsca w *Myślach o filozofii dziejów*). Zakładając jedność języka i myślenia, Herder poddał krytyce sensualistyczne wyjaśnienia genezy języka – jako wywodzącego się z nieartykułowanych zwierzęcych dźwięków. Mowa artykułowana to „rozumowe” wydobywanie i nadanie sensu przeżyciom. Podłożem artykulacji werbalnej człowieka jest konstrukcja i swoistość ludzkiego organu mowy. Herder odrzucił też pogląd Johanna Petera Süssmilcha o języku jako tworze-podarunku Boga, pogląd, że człowiek nie mógł samodzielnie wynaleźć języka, że język istniał, zanim pojawił się rozum. Herder zwrócił uwagę na pułapkę „błędnego koła”, zawartą w postawionym problemie, pułapkę „wiecznie obracającego się baka”. Polemikę pointuje: „hipoteza o boskim pochodzeniu języka to trudny do wykrycia, wyrafinowany nonsens”, to przykład antropomorfizmu. Herder sugeruje, iż jego hipoteza dopiero „pokazuje Boga w najwspanialszym świetle: dzieło jego, duszę ludzką, stwarzającą język za swoją przyczyną (...) pochodzenie języka na tyle godne jest być boskim, na ile ludzkim”⁴. Język powstał w chwili „obudzenia się” w człowieku rozumu, zdolności do refleksji; chociaż w człowieku przeważa „zwierzę”, to jednak urodził się on „ze zdolnością do człowieczeństwa”, które realizuje wysiłkiem mowy, myśleniem, aktywnością rozumu. Człowiek po to tworzy słowne znaki, aby nazwać, utrwalić i wyodrębnić różnorakie przeżycia i jakości rzeczy. „Mowa, wielka sprawczyni, ucłowiecza ludzi” – napisze i doda, iż dzięki mowie możliwa jest historia, czyli „dziedziczne formy

³ J.G. Hamann „O wzajemnym wpływie języka i poglądów” w: *Antologia filozofii niemieckiego oświecenia* wyboru dokonali oraz wstępami poprzedzili: T. Namowicz, K. Souerland, M.J. Siemek, Warszawa 1973 s. 584.

⁴ J.G. Herder „O pochodzeniu języka” w: *Antologia filozofii niemieckiego oświecenia* wyd. cyt. s. 595.

uczuciowości psychiki”⁵. Myślenie w języku, tworzenie kultury to procesy asocjacji słów – a słowa są formą istnienia myśli.

Herder skojarzył pogląd o uniwersalistycznie pojmowanym człowieczeństwie „podobnego bogu”, człowieczeństwie jako celu historii i podmiocie, z wielością kultur narodowych, języków – którą to wielość wyjaśnić można różnicami naturalnymi – na przykład klimatycznymi. Wielość ta jest instrumentem wiodącym do tego celu – co nie należy pojmować jakoby w historii dokonywała się unifikacja kultur narodowych. Herder starał się uzasadnić przekonanie, że różnorodność i swoistość kultur będzie utrzymana, jeżeli w każdej z nich odsłonięte zostaną swoiste wartości duchowe, gdy każdy z narodów uświadomi sobie swoje miejsce i rolę w dziejach.

Propozycje Herdera spotkały się z repliką Hamanna – wnikliwego i ironicznego w swoim aluzyjno-erudycyjnym stylu recenzenta różnych wydarzeń intelektualnych i kulturalnych. Opinie Hamanna, ugruntowane w jego subiektywnych przekonaniach, wyrażane między wierszami, w klasycznej jednak retoryce implikatur, aluzji, alegorii itp. – przy całej swej subtelnej erystycznie argumentacji, pozornie tylko odbiegały od zdrowego rozsądku, języka żywej mowy. Hamann był na swój sposób realistą, przeciwstawiającym się obiegowym i modnym opiniom tworzonym przez uczonych, filozofów kokietujących „głębią myśli” słuchaczy i czytelników. Przekora tego „Maga Północy”, celnika z zawodu, zmierzała do utwierdzenia wśród ludzi wiary w siłę indywidualnych uczuć, przekonań. I też język pojmował jako wyraz bardziej prozaicznych uczuć niż jako wyrafinowane, konwersacyjne medium salonów. Podkreślał wtórność myślenia wobec języka i uczuć.

Dodajmy, iż Hamann również odrzucił nadnaturalistyczne wykładnie pochodzenia języka. Jeśli pisał o duszy, to miał na myśli nie substancjalne jej atrybuty, ale funkcje – jej spontaniczność identyczną z indywidualnym, wrodzonym każdemu „popędem wolności”.

Akcentując ekspresyjne funkcje języka – jako wyrazu „położenia”, okoliczności, indywidualnych sytuacji, zwrócił też uwagę na rolę wyobraźni, fantazji w kreowaniu światów. Wrodzona człowiekowi zdolność obrazowań swoich przeżyć, zdolność porównań, by poprzez nie móc nawiązywać spontaniczny, emocjonalny kontakt z innymi, by w dialogu wzmacniać te więzi – to przejawy wolności. Hamann podkreślał zmienność języków, doceniał indywidualną wartość stylu i wyobraźni, siłę obrazowania – czyli „osobniczą” jego żywotność. Degradował w ten sposób

⁵ J.G. Herder *Myśli o filozofii dziejów* T. Gałęcki (tł.) Warszawa 1962 s. 397.

język spekulacji, sylogizmów, rozumowań *more geometrico*, język abstraktów i pojęć nie dających się nasycić obrazową naocznością i zmysłowością. We współczesnej sobie kulturze obnażał styl urzędniczo-kartotekowy, zimny, oschły...

Powtarzane w dyskusjach, ukute przez Hamanna zdanie: „macierzystym językiem rodzaju ludzkiego jest poezja” – zainteresuje nie tylko Schellinga, który, podobnie jak i jego przyszli przyjaciele z „kręgu jenajskiego”, uczyni z niego swoje *credo*.

Refleks sporów o pochodzenie języka, o kryteria oceny jego funkcji w kulturze odnajdujemy bez trudu w łacińskim wierszu Schellinga. Jest zapowiedzią przyszłej syntezy rozwiązań Hamanna z jednej strony i Herdera z drugiej, zapowiedzią podjęcia próby zniesienia opozycji między dyskursem filozoficznym, językiem pojęć a poetyckim obrazowaniem, wyobraźnią, zapowiedzią wprowadzenia kategorii intelektualnego i estetycznego oglądu, poprzez które rewaloryzować będzie np. mitologię Greków, ustalać nowe kryteria oceny sztuki współczesnej itp.

Młody Schelling doskonale rozpoznał konteksty „sporu o język”. Lektura pism czołowych przedstawicieli okresu „burzy i naporu” – ekspresywiistów (lata 70-80. XVIII wieku) określiła obszar problemów i pytań, kierunki własnych już poszukiwań odpowiedzi. Zwrócił uwagę również na programowo-literackie wypowiedzi Hamanna, na jego aforyzmy zawarte w tomie *Sokratesowe osobliwości*, na pracę *Aestetica in nuce* (1762), w których Mag Północy sugerował między innymi, iż Biblię można też interpretować jako dzieło poetyckie, że jest ona wyrazem twórczości spontanicznej, wypowiedzią „odautorską”, w której obrazowanie jest świadectwem ludzkich przeżyć, nadziei i oczekiwań, sensów, jakie człowiek nadaje swej działalności.

Lektura pism Herdera – w tym *O duchu poezji hebrajskiej*, zgłoszone w nich postulaty: „oczyszczenia” słowa, wyzwolenia słów z więzów klasycznych poetyk, i, wreszcie, pojęcie „geniusza” – człowieka, który zrzuca z siebie „przekleństwo – języka rozumu”, wszystko to Schelling podda refleksji w *Filozofii sztuki*. Program Herdera i innych ekspresywiistów – oparty między innymi na postulatach powrotu do źródeł ludowych i narodowych języka, do pieśni, traktowania Homera, Pindara, Dantego, Szekspira jako „poetów ludowych” – określa filozoficzne wyzwania Schellinga. Czym jest mit, jakie są relacje między filozofią a poezją, jaki jest status poznawczy poezji? Wyzwania te określą próby rozwikłania relacji między poetycką fantazją a wartościami poznawczymi rozumu, między intencjami, zamiarami twórcy a stylem, koncepcją dzieła. Schelling poznał też literaturę towarzyszącą niemieckiemu przekładowi *Dzieł*

Osjana (1768/9 – Michael Denis). Sceptycznie ocenia możliwość odnalezienia wspólnego rodzajowi ludzkiemu „językowego źródła”. Przyprawieść o Wieży Babel jest swoistą przestrożą przed redukcjonizmem, przyjmowaniem hipotezy o jednym prajęzyku. To wielość języków jest podarunkiem Boga. „Katastrofę” Wieży Babel przyjąć należy z całym jej dobrodziejstwem wielości języków, obrazowań, ekspresji. Języków należy się po prostu uczyć, łacina i greka aż proszą się o „dopełnienie” językami narodowymi.

Schellinga szczególnie zainteresuje, utrwalone przez Herdera, określenie geniusza jako „wizerunku bóstwa, sił swej epoki”, geniusza jako człowieka, który zdolny jest „niewidzialnym siłom twórczym” przydać obrazowy, zmysłowy kształt. Tę myśl podtrzymywać będzie i Goethe, który wprost przypisze wielkim artystom atrybuty boskości, określi ich mianem „pomazańców bożych”.

W zakreślonym programie badawczym, młody Schelling stara się zweryfikować trafność uwag Herdera, zawartych w „Przedmowie” do *Pierwszego zbioru fragmentów o nowszej literaturze niemieckiej* (1766/7), o tym, że

Pierwszymi twórcami literatury w każdym narodzie są poeci, pierwsi poeci są zaś niepowtarzalni. W erze wielkiej prozy w poezji rozwijała się właśnie sztuka. Wzniosła się ona ponad ziemię szukając wyżyn aż do chwili, gdy wyczerpawszy siły, zawisła w eterze wyszukanej subtelności. Potem występuje już tylko wierszowana filozofia lub przeciętna poezja⁶.

Rozważania o języku współczesnej literatury niemieckiej Herder pointował pytaniem:

Czy i w jaki sposób powinniśmy rozwijać nasz język? Czy w kierunku poezji, aby styl stał się wszechstronny, piękny i ożywiony czy w kierunku filozofii, aby uzyskać precyzję i jednoznaczność, czy, jeśli to możliwe, jednocześnie w obu kierunkach⁷.

Herder sugeruje, iż rozwiązanie dychotomii: filozofia a poezja, jest możliwe. Istnieją już dążności do syntezy języka filozofii z językiem poezji, rozumu ze zmysłowością, refleksji z fantazją.

⁶ J.G. Herder „Pierwszy zbiór fragmentów o nowszej literaturze niemieckiej” w: *Manifesty literackie „Burzy i naporu”* G. Koziłek (wybór, wstęp i opracowanie) R. Polsakiewicz (tł.) Ossolineum 1988 s. 37.

⁷ Tamże, s. 38.

Próbę filozoficznej eksplikacji tego problemu podejmie Schelling i w *Filozofii sztuki*. Syntezy – miała nią być nowa mitologia, poszukiwał będzie do końca swej twórczości filozoficznej.

Mit i jego rewaloryzacja

Zainteresowanie problematyką mitologii Schelling zasygnalizował w elegii *Do Anglii* (1787-1790), jeszcze przed wstąpieniem do Instytutu Teologicznego. Mit – przypomnijmy – obok absolutu, stanie się, poczynając od najwcześniejszych rozpraw, a kończąc na wykładach berlińskich z lat 40-tych, osią organizującą jego „systemotwórcze” i światopoglądowe rozwiązania. W rok po obronie pracy magisterskiej publikuje *Über Mythen, historischen Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* (1793), w latach 1795-1796 szkicuje *Systemprogramm* (autorstwo sporne), w 1800 ogłasza *System den transcendentalen Idealismus*, w dwa lata później publikuje dwa wykłady (8,9) z *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*. Zagadnienia mitu pojawiają się w *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, w dialogu *Bruno czyli o boskiej i naturalnej zasadzie rzeczy* (1801/2) – będącym literacką trawestacją własnego studium *Darstellung meines System der Philosophie* (1801). Problematyce mitu poświęci wiele czasu w wykładach w Jenie i Würzburgu – które, nie do końca opracowane do druku, ukażą się dopiero w pięć lat po śmierci Autora jako *Filozofia sztuki* (1859).

Mit to przede wszystkim poetycki, obrazowy, symboliczny wyraz, inna postać prawdy filozoficznej. Takim jest – podkreśla w pracy magisterskiej – biblijny mit o grzechu pierworodnym, który można zracjonalizować poprzez odwołanie się do pojęć np. stanu naturalnego, popędu do wiedzy. Na ile w koncepcji tej Schelling świadomie akceptował tezy racjonalizmu religijnego (np. w ujęciu Kanta) o tym, że objawione w *Biblii* prawdy religijne dają się rozumowo przełożyć na pojęcia etyczne, trudno jednoznacznie rozstrzygnąć. Oświeceniową optykę interpretacji mitów jako alegorii przyjmuje (przykładowo) w eksplikacji mitów o Prometeuszu, Skrzynce Pandory, a także mitu Platona o upadku duszy. Odwracanie się człowieka od stanu naturalnego niewinności i przechodzenie do nowego stanu historycznej konieczności, mimo iż stanowi źródło zła moralnego, jest zarazem oznaką jego wolności – podkreśla w magisterium⁸.

⁸ Praca magisterska Schellinga to: *Antiquissimi de prime malorum humanorum origine philosophematis Gens. III explicandi tentamen criticum et philosophicum* (1792 r.).

Uświadomienie tej wolności jest identyczne z procesem racjonalizacji więzi społecznych, kumulowaniem wiedzy, oświeceniem. Oświeceniowej proweniencji są też Schellinga zasady krytycznej analizy mitów, według których należy je badać jako osadzone w konkretnym miejscu i czasie historycznym, czy też jako przedracjonalną ekspresję psychiki człowieka. Oświeceniową jest też sugestia, zawarta w pracy *O mitach, sagach historycznych i prawdach filozoficznych dawnego świata*, że mit powstał w czasie, gdy człowiek nie posiadał jeszcze tego narzędzia ekspresji, jakim jest pismo. Pierwotną formę mitu stanowić ma przekaz ustny – jest on zbiorową pamięcią. I jako taki jest znakiem dzieciństwa w rozwoju człowieka, oświeceniowo pojmowanej „niedojrzałości” intelektualnej, „nieznajomości” praw natury. Jest wyrazem widzenia świata w sposób obrazowy, widzenia nieświadomie upiększanego, nasycanego między innymi „cudami” i personifikacjami.

Mit, poezja ludowa jako twory zbiorowe nie wykraczają poza psychiczną zmysłowość, poza wyobraźnię i fantazję. W barwnych, żywych obrazach scen mitologicznych nie ma ukrytych pytań typu: „dlaczego?”. Mit nie jest tworzony świadomie, nie jest dziełem jednostki – „intencjonalność” mitu jest zbiorową spontanicznością, odczuwaniem zespolenia ze światem i tradycją przodków, zespolenia z bogami, losem. Mit pierwotny jest jednak w historii czymś koniecznym. Tę „konieczność” pojawienia się mitu trzeba ująć w nowej perspektywie aksjologicznej, metafizycznej, historiozoficznej. Oceniać go należy bez pejoratywnych epitetów typu: „barbarzyństwo”, nie czynić z niego punktu odniesienia dla własnej, cywilizacyjnej wyższości, ciemnym tłem idei postępu.

Przezwyciężenie oświeceniowych kryteriów wartościowania historii wymaga rewaloryzacji samego mitu, nowej wykładni jego genezy oraz funkcji poznawczej. Tymczasem Schelling tłumaczy mity „oświeceniowo-racjonalnie”; szuka w nich prawdy zarówno historycznej (fakty), jak i poznawczej, filozoficznej. Mit jako „prawda filozoficzna” jest bądź bezpośrednio, obrazowo, zmysłowo przedstawioną ideą, bądź ideę taką reprezentuje symbol. I jako taki, posiadając formę i treść, może być poddany analizie strukturalnej i eksplikacjom wydobywającym z treści jego znaczenia ideę. Mit zawiera treści poznawcze – „prawdy filozoficzne”, a więc dające się opisać językiem pojęć, abstrakcji właściwym kulturze czasów nowożytnych. Mit jest wytworem tyleż emocjonalnym, co „racjonalnym”. Racjonalizacja mitu to przekładanie obrazów i symboli na język naukowo-filozoficzny, traktowanie języka jako systemu znaków nieidentycznych z ich desygnatami. Racjonalizacja mitu to oddzielenie podmiotu od przedmiotu poznania, to postawienie cezury między ro-

zumem, świadomością a historią, przyrodą. Racjonalizacja to znoszenie „bezpośredniości”, oddzielenie czynu od myśli, emocji, motywów. Oświeceniowe, „racjonalizujące” interpretacje mitu podkreślały jego funkcje alegoryczne, proces racjonalizacji identyfikowały w postępie, wychodzeniem człowieka z okresu „niedojrzałości”, stanu dzieciństwa.

Począwszy od 1796 roku Schelling zaczyna kwestionować oświeceniowe poglądy, utrzymujące, iż mit jest bezwartościowy poznawczo, a nawet obarczony jest błędem, fałszem, że jego eliminacja przez racjonalizację jest sednem idei postępu. Schelling zaczyna wzmacniać przekonania (sygnalizowane przez ekspresywistów), że mit i filozofia to dwa „obrazy” świata. Na ile są sobie równorzędne? Czy aby ich funkcja poznawcza nie jest taka sama? Czy nie są one po prostu syntezami organizującymi świat doświadczenia człowieka? Odpowiedzi na te i podobne pytania, postawione i po wnikliwej lekturze pism Kanta i Fichtego, poszukiwał będzie przez całe życie.

Czy myślenie mityczne jest tylko formą świadomości właściwej ludziom przynależnym do „zamierzchłej” epoki historycznej? Jak pojmować religię w relacji do mitologii i filozofii? Jak mit funkcjonuje we współczesnej kulturze, na ile świat antycznych bogów jest miarą współczesności, czy mitologia chrześcijańska zawiera „prawdy filozoficzne”?

Już w *Programie systemu...* (1795/6) znajdziemy postulaty budowy „nowej mitologii – mitologii rozumu”, która „powinna stać na służbie idei”. Idee bowiem to nie tylko pojęciowo ujmowane esencje, to nie tylko świat poznawczego arystokratyzmu filozofów, określających granice spekulacji w swych gabinetach:

Dopóki idee nie staną się estetyczne, tj. mitologiczne, lud się nimi nie zainteresuje, i odwrotnie, dopóki mitologia nie stanie się rozumną, filozof będzie musiał się wstydzić. Tak więc ostatecznie oświeceni i nieoświeceni muszą podać sobie ręce, mitologia musi stać się filozoficzna po to, by uczynić lud rozumnym, a filozofia musi przybrać kształt mitologiczny, aby uczynić filozofów zmysłowymi⁹.

Nowa mitologia ma być zarazem „nową religią”, a jej podmiotem „cała ludzkość”. Odkrycie horyzontu dziejów, a w nim „pojedynczego człowieka”, wymusza takie przyjęcie formy opowieści historycznej, jak i formy odnoszącej się do świata nadzmysłowego, nadającej nowy sens po-

⁹ Tł. A. Orłowski „Mit i historia w filozofii Schellinga” *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* z. 13: *Filozofie romantyczne* 1967 s. 96.

jęciu losu jako Opatrzności, które wprowadziła do kultury mitologia chrześcijańska.

Program Schellinga koresponduje z Fichteńskim wołaniem „o czyn”. Nowa mitologia ma być jedną z możliwości jego „wypełnienia”, możliwością paralelną do politycznego czynu Francuzów. Nowa mitologia – ekspresja filozoficzna Niemców, ich literacka kultura, a więc ekspresja rozumu i emocji razem wziętych, jest przecież wyrazem samych historycznych sił. Filozof odstawiający w dziejach tendencje i prawidłowości, konieczności, odkrywa absolut, przez co działanie człowieka w świecie (przyrody i historii) nabiera sensu, staje się działaniem wolnym. Człowiek uzyskuje samowiedzę swej wolności – w nowej mitologii spontaniczność i zmysłowość idą w parze z rozumem.

Nowa mitologia ma być tożsama z estetyką, czyli ma być świadomością syntetyzującą teorię (filozofię) z praktyką (religia, sztuka). Określenie wartości i funkcji mitu, opis świadomości estetycznej, nowe odczytanie mitologii Greków, ciągle jeszcze jako punktu odniesienia, określa obszar refleksji Schellinga. W polu badawczym pojawia się sztuka – w całym swoim bogactwie dziedzin, gatunków, rodzajów, stylów, poetyk itd. Analizom towarzyszyć będą oceny dokonań twórczych. Schelling przyjmuje metodę wartościującą w dwojakim sensie: mitologię starożytnej Grecji uczyni (w ślad za Winckelmannem, Goethem, Schillerem i innymi) normą osądów współczesności. Wskazywał będzie na oddalenie współczesnej cywilizacji europejskiej od jej estetyki, konfrontując z nią prozaiczność nowożytności. Z drugiej strony, w zjawiskach kultury współczesnej szukał będzie wartości przemawiających za ciągłością ideałów antyku, będzie poszukiwał zjawisk świadczących o „partycypacji” wspólnych obrazów świata w kulturowanych przez Greków ideach.

Konstatacji kryzysu wartości, negacji i odwracaniu się od kultury antyku towarzyszy refleksja o konieczności procesów racjonalizacji relacji społecznych, w których „mitologiczne” symbole tworzone są i przez filozofów znoszących antynomie między spontanicznością a refleksją, jednostką a całością społeczną – kolektywem narodowym czy państwowym.

Przypomnijmy, w wielkim skrócie, ustalenia, do których doszedł Schelling w refleksji nad związkiem filozofii ze sztuką i poezją, nad absolutem i estetyką (inspirowany był przez metafizyczne pomysły Karla Philippa Moritza). Badając strukturę świadomości mitycznej Greków, szukając cech charakterystycznych mitologii chrześcijańskiej, przyjął, iż ontologiczny sens rozważań ześrodkowuje się wokół pytania o stosunek nieskończoności do skończoności, jedności do różnorodności. Jest to py-

tanie o związek mitycznych bogów z człowiekiem, a człowieka z Absolutem, Bogiem, Rozumem. Schelling zapytuje o formy obcowania człowieka – „Ja skończonego” z absolutem, nieskończonością. Szuka form zespolenia człowieka z uniwersum (świata), porządku zmysłowego z idealnym, wolności z koniecznością. Uwagę koncentruje na związkach między trzema pojęciami: *Urbild* (pierwotność, prao obraz, absolut – w ujęciu filozofii), *Gegenbild* (odbicie, obraz), *Vorbild* (wzór).

Pobyty Schellinga w Jenie (lata 1798–1803) – gdzie jako profesor nadzwyczajny objął katedrę dzięki wstawiennictwu Goethego (który zwrócił uwagę na prace Schellinga z filozofii przyrody), Schillera, Fichtego, to czas badań „przyrodniczych”, jak i refleksji nad sztuką. Aktywność intelektualna i artystyczna „kręgu jenajskiego” – m.in. bracia Schległowie z żonami, Novalis, Tieck, Steffens, Gries, w którym manifestowali i dookreślali oni swój romantyzm, była dla Schellinga szczególnie inspirowana. Stanowiła zarazem wyzwanie do „uporządkowania” zgłaszanych *ad hoc* pomysłów mających „przezwyciężyć” tradycję oświecenia, klasycyzmu, określić kryteria i miarę dystansu wobec dziedzictwa przeszłości, mających ustalić nowe zależności między sztuką a filozofią. Friedrich Schlegel w liście do Friedricha E.D. Schleiermachera pisał o „kręgu”: „Tu widać się jedno z drugim dość barwnie i niepokojąco – religia i Ludvig Holberg, galwanizm i poezja”, a jego żona dodaje: „tu mamy wszystkiego po trosze, i dowcip, i filozofia, i rozmowy o sztuce i obalenie”¹⁰.

W Jenie Schelling dopracowuje swą filozofię tożsamości, precyzuje pojęcie intuicji (intelektualnej i artystycznej), ustala założenia ontologiczne nowej mitologii, które włączy do wykładów z filozofii sztuki. Tutaj napisze też *System idealizmu transcendentnego* (1800), w którym i problemy sztuki w relacji do życia uzyskują filozoficzną wykładnię.

Z Jeny, z przyjaciółmi udaje się czasem do Weimaru, gdzie rozmawiają z Goethem i Schillerem. Wspólnie zwiedzają galerie sztuki. W czasie wyjazdu do galerii drezdeńskiej, Schelling zakochuje się – w wzajemności – w czternaście lat starszej Karolinie, żonie Augusta Wilhelma Schlegla. Związek zwieńczony małżeństwem (1803) – ślubu udzielił im ojciec Schellinga, oznaczał zerwanie przyjacielskich więzi z kręgiem jenajczyków. Od 1803 roku Schelling przez trzy lata wykładał będzie na uniwersytecie w Würzburgu.

W okresie jenajskim prowadził badania nad filozofią panteizmu – którą, w ujęciu Spinozy, fascynował się w czasie studiów i w Lipsku.

¹⁰ Por. H. Höfding *Dzieje filozofii nowożytnej od końca Odrodzenia do naszych czasów* A. Mahrburg (tł.) t. II Warszawa 1910 s. 174.

Pogłębiał je studiami nad światopoglądem Giordano Bruno. Pokusi się nawet o napisanie, w stylu Platona, dialogu *Bruno czyli o boskiej i naturalnej zasadzie rzeczy*, który opublikuje w 1802 r. w Berlinie. (Fragmenty pism włoskiego myśliciela poznał za pośrednictwem H. Jacobiego, który dołączył je do *Listów o Spinozie*). Nieco wcześniej, w 1798 roku, napisze Schelling rozprawkę *O duszy świata*. Jej publikacja zwróciła uwagę Goethego, Novalisa, F. Schlegla. Wpisał się nią w dyskusję, jaką niemieccy intelektualiści prowadzili nad „kwestią panteizmu”.

Dialog *Bruno...* był pomyślany przez Schellinga jako próba „popularyzacji”, bardziej literackiego ujęcia panteizmu, jego miejsca w sporze o uniwersalia, które wyłożył „filozoficznie” rok wcześniej w rozprawce *Prezentacja mojego systemu filozofii*. W dialogu bez trudu rozpoznamy założenia ontologii Parmenidesa, platonizmu i neoplatonizmu. Pośród argumentów prezentowanych przez uczestników dyskusji odnajdziemy zdania świadczące o „poetyckiej” inwencji autora, starającego się nadać „ciężkości” filozoficznego dyskursu emocjonalną aurę, dookreślić osoby dialogu w ich emocjach, wzniosłości i powadze. Lucjan – jeden z uczestników sporu (obok Anzelma, Aleksandra, Bruna. Piąty uczestnik dialogu – Polihymnio nie włącza się do dyskusji, miał być głosem Schellinga – prezentacją jego mitologii), w hymnicznym patosie wyraża, obok pochwały intelektu, afirmację tajemnicy kosmosu i „konieczności” Natury.

O zadziwiająca formo intelektu! Jaką radość daje zgłębianie twoich relacji i poznawanie tej samej pieczęci wieczności począwszy od planu rzeczy fizycznych aż w górę po formę sylogizmu. Badacz pogrąża się w dociekaniu nad tobą, poznawszy w tobie odbicie tego, co najwspanialsze i najbardziej błogosławione. W tym odblasku poruszają się gwiazdy i biegną przewidzianymi dla nich torami, w nim wszystkie rzeczy są tym, czym wydają się być, i są tymi w sposób konieczny. Podstawa wszakże tej konieczności mieści się w ich prawdziwej naturze, której tajemnicy nie zna nikt oprócz Boga, pośród ludzi zna ją ten, kto Jęgo zna¹¹.

W okresie jenajskim pisze też (po niemiecku) poemat *Epikurejskie wyznanie wiary Heinza Wiederporsten*, który zamierzał opublikować w *Athenäum* (piśmie wydawanym przez braci Schległów), ale – po opinii Goethego – wiersz wycofał. Zawierał on – w ironicznej formie – wątki odczytane jako „irreligijne”. (Fragmenty poematu zostały opublikowane

¹¹ F.W.J. Schelling „Bruno, czyli o boskiej i naturalnej zasadzie rzeczy rozmowa” tenże: *Filozofia sztuki* K. Krzemieniowa (przełożyła, wstępem i przypisami opatrzyła) Z. Kuderowicz (przekład przejrzał) Warszawa 1983 s. 622.

w *Zeitschrift für speculative Phisic* – piśmie wydawanym i współredagowanym przez Schellinga. Cały poemat wydrukowano pośmiertnie w: *Aus Schellings Leben* (Lipsk 1869 t. 1 s. 282). W wierszu tym odnajdziemy sugestię,

żeby religia była prawdziwa, musi dążyć do powietrza i do światła w kamieniu i splocie mchu, w metalach i wszystkich rzeczach, musi na wszystkich szczytach we wszystkich głębinach objawiać się w hieroglifach (...), wzwyż, ku młodzieńczej sile myśli, przez którą przyroda się odmładza: jest tylko jedna siła, jedno pulsowanie, jedno życie; naprzemian – gra hamowania i dążenia¹².

Dodajmy, iż obserwując poetyckie skłonności i zapędy literackie Schellinga, romantycy kręgu jenajskiego wskazywali na niego jako przyszłego autora „absolutnego poematu dydaktycznego” – w którym filozofia (teoria, rozum), poezja (obraz, fantazja), religia (wiara) uzyskałyby postać krystalicznego stopu.

Schelling, doceniając autorytatywność ocen i nadziei przyjaciół, „zadania” tego nie podjął. Poezję dydaktyczną w *Filozofii sztuki* nie uważał za istotę nowej mitologii. Poetycki dydaktyzm sytuował na marginesie wielkiej poezji, był dla niego przykładem fantazji sentymentalnej, reliktem oświecenia. (Stąd surowe jego oceny m.in. bardiet Friedricha Gottlieba Klopstocka, jego ód i dramatów o tematyce germańskiej).

Przejściu od alegorycznego do symbolicznego pojmowania mitu przez Schellinga towarzyszy idealizacja świata Greków, ich estetyki, poezji. Wypowiedzi typu: „grecka mitologia stanowi najwyższy prawzór świata poetyckiego”, „poezja homerycka [to] (...) wspólny korzeń poezji, historii, filozofii”, „Mitologia grecka [znając] nieskończony sens jest nawet dziełem boga”, traktowane są przez ich autora w „dedukcji” nowej mitologii jako aksjomat i jako kontrast dla poezji nowożytnej, jako punkt odniesienia i miara osądu społeczności¹³.

Ambicją Schellinga było – przypomnijmy – nie tyle stworzenie poematu dydaktycznego, ani nawet zbudowanie teorii sztuki jako dyscypliny szczegółowej, ale konstrukcja „filozofii sztuki” – o czym wyraźnie mówi w „Przedmowie”: „konstruję zatem, nie sztukę jako sztukę, jako to co szczególne, ale konstruję uniwersum w postaci sztuki, filozofia sztuki jest więc nauką o uniwersum w formie czy też potencji sztu-

¹² Por. H. Höfding *Dzieje filozofii nowożytnej...* wyd. cyt. t. II s. 174/5. Tłumaczenia innych fragmentów wiersza znajdzie Czytelnik w W. Jaworski *Poezja filozofów* Kraków 1984; tamże inne niemieckie wiersze Schellinga (np. *Do Karoliny*).

¹³ F. W. J. Schelling *Filozofia sztuki* wyd. cyt. s. 56 i inne.

ki¹⁴. Filozofia sztuki ma odślonić tak sposoby przedstawiania absolutu, relacje w jakich człowiek określa się wobec nieskończoności, jak i partycypację absolutu w Naturze; w skończoności, w człowieku.

Przedmiotem filozoficznej konstrukcji jest wyjaśnienie – odtworzenie, jak „w ogóle to, co jako szczególne, może przyjąć w siebie to, co nieskończone w sobie, jako w tym, co szczególne, albo przynajmniej móc je przedstawić... Filozofia przedstawia absolut w prawzorze (*Urbild*), sztuka zaś w odbiciu (*Gegenbild*)”¹⁵. Sztuka jest nie tylko równoważna filozofii, ale jest jej „najdoskonalszym obiektywnym odbiciem (*Reflex*)”. Przykładowo: muzyka „to prawzorcowy rytm przyrody”, sztuki plastyczne wytwarzają formy, zobiektywizowane prawzory przyrody organicznej, a „epos Homera jest samą tożsamością w takiej postaci, jaka w absolutcie leży u podstaw historii”¹⁶.

Poemat dydaktyczny (np. satyra), mający pouczać, ganić, ilustrować pojęcie, np. dobra, kierując się „zewnętrznym” wobec poezji celem, zawłaszczając wypracowane w przeszłości techniki wiązania i układania zdań, wyłączony jest przez Schellinga z obszaru autentycznej poezji. W poezji dydaktycznej to, co przedstawiane, samo nie jest – jako takie – „poetyckie”. Dydaktyczny poemat filozoficzny odnoszący się do racjonalnie osiągniętej wiedzy o wszechświecie, podchodzi do zdań „filozoficznych” z intencją popularyzacji, sięgając między innymi po alegorię. Spekulatywny epos miał w historii kilku wybitnych „przedstawicieli”. Przykładem twórców-filozofów podejmujących wysiłek stworzenia „absolutnego poematu dydaktycznego” byli: Parmenides, Ksenofanes, Empedokles, a w świecie rzymskim: Lukrecjusz – „kapłan natury”.

Absolutny poemat dydaktyczny jest tylko idealnym wzorem poezji, pierwsi filozofowie-poeci tylko „zblżyli się” do niego. Podjęte próby ubrania filozofii w poetyckie kostiumy świadczą o wyodrębnianiu się z mitologii (poezji absolutnej) różnych poetyckich gatunków – dokumentują rozpad pierwotnego, organicznego mitu Greków, ich światopoglądu i sposobów życia. W czasach współczesnych, poemat dydaktyczny oznaczać mógłby, ewentualnie, „odbicie” racjonalnie osiągniętej wiedzy; jej, jak pisze autor *Filozofii sztuki*: „spłynięcie w ocean” poezji i mitu, ponieważ „Bogowie nowożytnego świata będący bogami historycznymi muszą zapanować nad historią, aby wystąpić w roli bogów”¹⁷.

¹⁴ Tamże, s. 28.

¹⁵ Tamże, s. 28.

¹⁶ Tamże, s. 29.

¹⁷ Tamże, s. 376.

Upoetycznienie wiedzy, przywrócenie jedności: prawdy, piękna, dobra, ukazanie ich jedności jako absolutu, to sedno szkicowanego przez Schellinga programu nowej mitologii. Jej aksjomat:

idee w filozofii i bogowie w sztuce stanowią jedno i to samo, ale tym czym są, są ze względu na siebie, jedno i drugie stanowi swoisty aspekt tego samego, ale żadne nie z racji drugiego lub aby drugie oznaczać

– wyraża zerwanie z metodą alegorycznej interpretacji mitu¹⁸.

Bogowie olimpijscy niczego „nie oznaczają, oni tym są”¹⁹. Symbol, indyferencja – to abstrakcyjne kategorie, którymi Schelling starać się będzie dotrzeć do sensu mitologii, odsłonić strukturę myślenia mitycznego Greków. Jako kategorie „opisujące”, spekulatywne, same sztuką oczywiście nie są: „Intelektualnym oglądem w dziedzinie sztuki jest fantazja” a nie spekulacja²⁰. To fantazja „łącząca absolut i ograniczenie, wnosi w to, co szczególne, całą boskość tego, co ogólne”, dlatego „idea bogów jest sztuce niezbędnie potrzebna”²¹.

Bogowie są więc – jako coś idealnego, zarazem czymś realnym, i jako tacy mogą być „doświadczani” dzięki fantazji poetyckiej, estetycznej intuicji. Starożytni Grecy

nie traktowali bogów w taki sposób, w jaki pospolity rozsądek wierzy w rzeczywistość rzeczy zmysłowych, i nie uważali ich ani za rzeczywistych ani za nierzeczywistych (...) byli oni (...) bardziej realni niż każda realność²².

Symboliczność to synteza schematyzacji i alegorii. Schematyzacja – w niej to, co ogólne, oznacza to, co szczególne. To, co szczególne jest oglądane przez to, co ogólne. Alegoria – to, co ogólne jest oglądane przez to, co szczególne. Indyferencja jest równoważna z symbolicznością.

Symboliczność była czymś pierwotnym, naturalnym w mitycznym świecie Greków. Dlatego mit homerycki i sam Homer „jest w poezji greckiej tym, co absolutnie pierwsze, i co stanowi początek”²³. Alegoryczność pojawiła się później, rozpad mitu greckiego zwiastują alegorie o Amorze i Psyche. „Alegoryczność” stosują: Dante, Ariosto, Tasso.

¹⁸ Tamże, s. 66.

¹⁹ Tamże, s. 66.

²⁰ Tamże, s. 60.

²¹ Tamże, s. 54.

²² Tamże, s. 57.

²³ Tamże, s. 76.

W czasach oświecenia przykładem twórczości alegorycznej jest *Henriada* Woltera („alegoryczność mało subtelna” – podkreśli Schelling). Alegoryczna jest poezja liryczna, niektóre z nauk – na przykład arytmetyka, ale już nie geometria.

Indyferencja – czyli „to co ogólne jest całkowicie tym, co szczególne, to, co szczególne, zarazem całkowicie tym, co ogólne – jest, a nie oznacza”. Indyferencja, symbole „spełniane są” w mitologii, w której każda postać należy „brać za to, czym ona jest, a właśnie dzięki temu będzie ona brana za to, co oznacza”. „Znaczenie – napisze Schelling – jest tutaj zarazem samym bytem, który przeszedł w przedmiot i tworzy z nim jedno”²⁴. Symbol (*Sinnbild*) to połączenie sensu, znaczenia, idei z obrazem, zmysłowością. I dlatego też mitologia ma znaczenie uniwersalne, ma „powszechną realność dla wszystkich czasów”, jest przecież przedstawianiem „prawzoru uniwersum”, i ma być „protetyczną antycypacją przyszłości”²⁵. Mitologie, tworzone niejako samorzutnie, nie są tworem zamierzonymi ani niezamierzonymi, nie są dziełem ani pojedynczego człowieka, ani rodzaju jako zbioru indywidualów; ale rodzaju, który sam stanowi indywidualum.

W poezji starożytnych Greków, to, co nieskończone przenika to, co skończone, żadne z tych pojęć (nieskończoność, skończoność) nie symbolizuje, nie „oznacza” drugiego – są one sobie równoważne. Idealizowana Grecja, symboliczność mitologii – jej estetyczny panteizm, legitymizować mają poszukiwania przez Schellinga nowej mitologii w dorobku intelektualnym i kulturalnym czasów współczesnych. Rzymskie „panowanie” i chrześcijaństwo wprowadzają w świat uniwersum horyzont dziejów, indywidualum, moralność, prawo. Chrześcijaństwo rdzeniem swej mitologii czyni Opatrzność. O ile w mitologii Greków uniwersum było przyrodą, o tyle w chrześcijaństwie będzie to świat moralny – wolność. W świecie kultury chrześcijańskiej przygodność staje się alegorią tego, co nieskończone. Chrześcijaństwo dąży do syntezy historii, doczesności człowieka z boskością. Apostołowie, ojcowie Kościoła tworzą ideę „dobrowolnie cierpiącego Boga” – alegoryczność zastępują nie symbolami, ale „symbolicznymi aktami” (m.in. chrzest, komunie).

„Kościół – stwierdza Schelling – należy traktować jako dzieło sztuki”²⁶. W chrześcijaństwie, to, co skończone musi przejść w nieskończoność. Tylko w Bogu stają się czymś jednym. Stąd symboliczne akty, kultury,

²⁴ Tamże, s. 78.

²⁵ Tamże, s. 79.

²⁶ Tamże, s. 130.

zjawiska cudowne są „żywymi dziełami sztuki”, „dramatami”, w których uczestniczy każdy człowiek. Przykładem takiego „idealnego dramatu” jest msza, „jedyne n a p r a w d ę publicznego działania, które pozostało nowszym czasom, a i to w bardzo i coraz bardziej zawężonym i ograniczonym zakresie”²⁷. Chrześcijaństwo, nie posiadając „prawdziwej kosmogonii”, buduje mitologiczną historię świata.

Grecy nie dzielili świata na zmysłowy i nadzmysłowy, poza- i nadnaturalny. Mitologia grecka jako taka nie była religią – była poezją. Chrześcijaństwo – wyostrzając dychotomie świata, stara się teraz, na powrót, postrzegać jedność uniwersum; akcentując rolę „wydarzeń cudownych”. Stają się one mitologicznym tworzywem. W chrześcijaństwie „przyroda cofa się do misterium”, a doświadczanie Boga możliwe jest tylko w historii²⁸.

Katolicyzm – jedna z odmian chrześcijaństwa, o ile jest zjawiskiem koniecznym dla wprowadzenia wszelkiej nowoczesnej poezji i mitologii, to jednak nie jest nią całkowicie, choć „w zamiarach ducha świata jest niewątpliwie [jej] częścią”. Mistycyzm chrześcijaństwa, jakkolwiek niepoetycki, można jednak uznać za rodzaj „subiektywnej symboliki”²⁹. Nową mitologię, wyprowadzenie chrześcijaństwa z alegorii, oznaczenie tego, co nieskończone przez skończoność, doczesność człowieka, jest rozumieniem konieczności tego, że „bogowie muszą przechodzić z historii w przyrodę”³⁰. W aforystycznej formie podkreśli Schelling, iż poezja jak i „mitologia nie jest suknią, która musi pasować do ciała, ale winna być całym ciałem”³¹.

Homer (Schelling zwraca uwagę, iż etymologicznie *homeros* znaczy „jednoczący”, „tożsamy”), „tam [u Greków] będący tym, co pierwotne, będzie tutaj ostatecznym punktem dojścia i wypełni całe powołanie nowej sztuki”³².

To tylko niektóre z wątków filozofii sztuki Schellinga. Jest ona stylistycznie amorficzna – przypomina improwizację słowną. Wyrwane z kontekstów zdania, metafory, porównania, same w sobie tworzą intrygujący świat aforyzmów. Brak spójności wywodu (Schelling wstrzymał druk całości wykładów) badacze uznają za stylistyczną słabość.

²⁷ Tamże, s. 470.

²⁸ Tamże, s. 128/129.

²⁹ Tamże, s. 132.

³⁰ Tamże, s. 132.

³¹ Tamże, s. 116.

³² Tamże, s. 132.

Można jednak dostrzec w nich „poetycką” wartość. Zdania Schellinga przypominają gnomiczne wypowiedzi starożytnych, łączące poetyckie tropy z filozoficzną głębią, surowe i wyrafinowane, o ileż przewyższając aforystykę Hegla powierzchownie ironiczną, by nie rzec sarkastyczną. Intencje Schellinga były jednak innej natury – wzorce Spinozy, Leibniza w budowaniu systemu, są wyraźne. Systemotwórcze ambicje nie zostały zrealizowane, co nie znaczy, że jego myśl nie inspiruje Czytelnika, że jego (jakby mimochodem) wpadanie w pułapki „błędnego koła” w dowodzeniu, żądania początku nie świadczą o szczerości zmierzenia się z tym, co niemożliwe – z absolutem.

Przypomnijmy: Schelling „dedukował” twierdzenia – zdania swej filozofii sztuki w perspektywie systemotwórczych zamierzeń. Sztuka jako taka nie ma dla niego statusu dziedziny w pełni autonomicznej. Miała być wkomponowana w metafizykę absolutu, a więc być jednym z aspektów filozofii transcendentalnej i filozofii identity. Sztuka jest tylko jedną z postaci doświadczenia i przejawiania się absolutu – „Jednego i wszystkiego zarazem”. Filozoficznej intuicji – naoczności intelektualnej, w sztuce odpowiada intuicja estetyczna. W dziele sztuki absolut kontemplowany i oglądany jest zmysłowo. Twórczość artystyczna jako dar natury jest aktywnością spontaniczną, ale wymagającą znajomości *techné* – kunsztu, reguł, sprawności. Twórczość jako akt uprzedmiotawiania idei, nieskończoności nie polega jedynie na doskonaleniu warsztatu, na „intelektualnym” przygotowaniu planu, projektu, schematu. Dzieło sztuki jest w swej istocie rezultatem aktywności „nieświadomej” „siły wyobraźni”. I jako takie, przez symboliczność może być interpretowane na różne sposoby. Te interpretacje to również przejawy kreowania rzeczywistości przez „Ja transcendentalne”, a ta kreacja wraz z kontemplacją to zarazem przejawianie się, uobecnianie samego absolutu. Tę myśl Schelling ujmie w zdanie-aforyzm: „Co jest możliwe poetycko, jest właśnie dlatego całkowicie rzeczywiste, podobnie jak w filozofii to, co idealne, jest realne”³³.

Dostrzegamy tu różnicę z równie aforystycznie traktowanym zdaniem Hegla; „to co rozumne jest rzeczywiste, to co rzeczywiste jest rozumne”. Hegla, który zarzuci Schellingowi, iż jego intuicja, mająca wieść do prawdy, jest jak „wystrzał z pistoletu”, że w ujęciu jego kolegi z Tybingi i Jeny, absolut przypomina „noc, w której, jak się to mówi, wszystkie krowy są czarne”.

Filozofia sztuki pomyślana była jako jedna z takich interpretacji. Absolutnym dziełem sztuki jest w tej filozofii Bóg. Proces konkretyzowania

³³ Tamże, s. 337.

absolutu w chrześcijaństwie to jego personalizowanie. Poszukiwanie metafizycznego monizmu (panteizmu) to proces tożsamy z poszukiwaniem przez Schellinga nowej mitologii, interpretacji i rewaloryzacji Objawienia. Poszukiwaniom tym towarzyszyć będą konstatacje i diagnozy o przejściowym, kryzysowym charakterze epoki, o utraconej jedności człowieka z naturą. Poszukiwania absolutu symetryczne są z tworzeniem przez człowieka nowej mitologii przyrody, mitologii rozumu – oznaczającej też znoszenie przeciwieństw między nauką a filozofią, sztuką.

Czy oznaczać to ma, iż miejsce antycznych bogów, chrześcijańskiego Boga-Ojca, Boga-Człowieka, Opatrzności zajmują idealizowane (a nie realne) postaci ludzkie, historyczni bohaterowie? Czy w świecie nowożytnym, pojmującym działanie jako praktyczność, miejsce bogów zajmują też odkrywcy, wynalazcy, politycy, artyści? Czy nowa mitologia, afirmująca podmiotowość indywidualnego Ja, praktyczność celów nie będzie już anonimowa? Czy wzorce nowej mitologii upatrywać należy w twórczości Dantego, Milтона, Szekspira, Cervantesa, Goethego? Czy oni i inne postacie historyczne nie ulegają mitologizacji, podobnie jak „weszli” w zbiorową świadomość Benjamin Franklin, David Hume, podróżnik James Cook.

Te i inne postaci, w młodzieńczej elegii Schellinga *Do Anglii*, jako wielkie osobistości świata nowożytnego, geniusze, zajmują miejsce o b o k Merkurego, Junony, Pallas, Ceres. Elegia sugeruje możliwość postawienia takich pytań. W wieku dojrzałym Schelling ich nie porzuci. Zapytuje o formy współobecności poetów i filozofów, naukowców i mistyków. Każdy z nich, z osobna, może stworzyć oryginalną mitologię – w sumie jednak pracują oni na rzecz absolutu, dzięki absolutowi w elegii dostrzeżemy ślad lektury Herdera, uznanie dla jego spostrzeżenia, iż geniusze „są siłami swej epoki i jakby gwiazdami w ciemności, którą poprzez swoją istotę oświetlają i rozświetlają o tyle, o ile wchłaniają ciemność”³⁴.

Czy geniusz to tylko artysta? Czy atrybut genialności można zestawić z rezultatami odkryć naukowych, geograficznych, ze sferą działań politycznych? W filozofii objawienia, wystrzegając granice ludzkiej racjonalności, kreśląc obszar tzw. filozofii pozytywnej, silniej doceniającej sferę empiryczności, Schelling wyposaży absolut w cechy osobowe, zgodne z treściami *Pisma Świętego*, z prorocत्वami ewangelistów. To Chrystus staje się postacią „ogniskującą” treści nowej mitologii: historii i odkupienia, zapowiedzią nowej syntezy kościołów – jednego Kościoła Powszechnego (Kościół Janowy). Sakralizacja historii, postrzegana przez Schellinga jako

³⁴ Hegel *Fenomenologia ducha* A. Landman (tł.) Warszawa 1963 t. I s. 38.

zapowiedź Królestwa Bożego na ziemi, i nowe mitologie nie oznaczają jednak unieważnienia nieśmiertelnego pytania Parmenidesa – pytania ujętego, zdaniem Schellinga, w niezbyt zgrabną formę poetycką.

Obserwujący ewolucję filozofii niemieckiej i jej recepcję we Francji, Henryk Heine rozpoczął w 1834 roku kreślenie swego oryginalnego obrazu życia intelektualnego Niemiec. W ironizującym, drwiącym tonie, sformułował surowe oceny i uwagi dotyczące autora *Systemu idealizmu transcendentalnego* i powstałej w Würzburgu (1804 r.) rozprawki *Filozofia i religia*. Oto próbki „recenzenckiego” stylu Heinego, ocierające się o paszkwil:

pan Schelling jest jednym z tych ludzi, którym natura więcej dała skłonności do poezji, niż poetyckiej potencji i którzy, niezdolni zaspokoić córy Parnasu, chronią się w lasach filozofii, by tam żyć w najbardziej ze wszystkich bezpłodnym małżeństwie z abstrakcyjnymi hamadriadami (...) Poezja jest siłą i słabością pana Schellinga (...) żyje on bardziej wizją i nie czuje się dobrze na zimnych wyżynach logiki, chętnie przeskakuje w ukwiecone doliny symboliki, a jego filozoficzna siła polega na umiejętności konstruowania (...) [a tę] spotkać można równie często u przeciętnych poetów, co u największych filozofów³⁵.

Heine, pełen kultu dla filozofii Spinozy i Hegła, oskarża Schellinga o zejście z drogi kontynuacji, pogłębiania panteizmu, zarzuca mu serwilizm i uległość wobec katolickiej ortodoksji. Równie surowe oceny formułuje wobec koncepcji „naoczności intelektualnej” – „intuicji mistycznej” – uznanie jej *de facto* oznacza rozbrat Schellinga z filozofią, z racjonalizmem:

Tu kończy się u pana Schellinga filozofia a zaczyna poezja, czyli właściwie – błazenada... Próba dotarcia do intelektualnego oglądu absolutu kończy filozoficzną karierę pana Schellinga³⁶.

Przeciwstawiając filozofowanie Schellinga refleksji Hegła – „człowieka z charakterem”, Heine nie szczędzi też ocen o wydźwięku światopoglądowo-politycznym (epitety *ad personam* typu: zaprzaństwo, tchórzliwe kłamstwo itp.). W przeciwieństwie do Hegła, który nie krył intencji służenia swą filozofią państwu (jako zasadzie postępu) i Kościołowi (jako rzecznikowi „swobody badań”), Schelling – zdaniem Heinego „wije się

³⁵ Por. *Manifesty literackie „Burzy i Naporu”* G. Kozielek (tł.) wyd. cyt. s. 10.

³⁶ H. Heine *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech* T. Zatorski (tł.) Kraków 1997 s. 147.

niczym robak w przedpokojach tak praktycznego jak i teoretycznego ab-solutyzmu i usługuje w jaskini jezuitów, w której wykuwa się kajdany dla umysłu”³⁷. Schelling, ongiś rzecznik przywrócenia ludziom praw boskich (bo taka była konsekwencja jego panteizmu), „zdradził własną zasadę, opuścił ołtarz, który sam był poświęcił, chyłkiem umknął na powrót do religijnej zagrody przeszłości i jest tam dobrym katolikiem”³⁸.

Pomijając już to, że Schelling nie był konwertytą (był protestantem), zarzuty dotyczące jego fideizmu i serwilizmu, paradoksalnie przyczyniły się do postrzegania go jako filozofa zdolnego „zdusić” panteizm, zapobiec jego politycznym konsekwencjom, jakie kojarzono z filozofią Hegla (identyfikowaną z panteizmem), obarczaną odpowiedzialnością za radykalizację nastrojów, oskarżaną między innymi o amoralizm. Zarzuty te formułowano już w początkowym stadium rozpadu absolutnego idealizmu.

W opinii Heinego, zwrot Schellinga ku fideizmowi i irracjonalizmowi („głosi [Schelling] pozaświatowego osobowego Boga, który popełnił głupstwo stworzenia świata”) legitymizuje siły konserwatywne i reakcyjne, antyliberalne³⁹. Pamiętajmy, że swe opinie Heine formułował w latach 1834/5, a więc kilka lat przed objęciem przez Schellinga katedry na Uniwersytecie Berlińskim (1841). Dodajmy jednak, iż na decyzje Schellinga o przyjęciu katedry wpłynęło i to, że jako protestant, w Bawarii (kraju katolickim) na Uniwersytecie Monachijskim zaczął odczuwać zagęszczającą się i wokół niego atmosferę nietolerancji. Głosy krytyki jego filozofii wychodziły nie tylko z kręgów lewicy heglowskiej, ale i prawicy.

Przyjęcie katedry przez Schellinga było identyfikowane z ostateczną „detronizacją” Mędrca Berlińskiego. Oczekiwania, nadzieje, jakie wiązano z filozofią Schellinga były różne. Wykład inauguracyjny (15 XI 1841) zgromadził blisko czterystu słuchaczy. Wśród nich były osoby związane z dworem, wojskiem, Kościołem (biskup Neander), osoby ze środowiska nauki – H. Steffens, F.C. Savigny, F.A. Trendelenburg oraz młodzi intelektualiści z całej niemal Europy: M. Bakunin, I. Turgieniew, F. Engels, I. Burckhard, S. Kierkegaard. Engels zauważył, iż w audytorium nr 6 Uniwersytetu toczy się „walka o panowanie nad opinią publiczną Niemiec w sprawach polityki i religii, czyli walka o same Niemcy”⁴⁰. Kierkegaard, który słuchał wykładów w semestrze zimowym 1841 roku, noto-

³⁷ Tamże, s. 150.

³⁸ Tamże, s. 151.

³⁹ Tamże, s. 151.

⁴⁰ Tamże, s. 151.

wał w dzienniku, iż po latach „przypomina sobie każde słowo z drugiego wykładu”, ale tuż po dalszych wykładach Schellinga pisał do brata: „Jestem zbyt stary by uczyć się na wykłady, a Schelling zbyt stary by je wygłaszać”⁴¹. Berlińskie wykłady Schellinga spotkały się z odzewem wśród filozofów i literatów polskich. Wśród nich nie zabrakło głosu A. Mickiewicza, który w wykładzie XXXII (28 VI 1842 r.) w Collège de France oznajmił: „Schelling największy z wszystkich filozofów niemieckich, ogłasza teraz naukę, której pierwiastki znajdujemy u poetów polskich”⁴².

Gdy pierwsze wykłady berlińskie Schellinga opublikowano bez jego wiedzy, z dołączonymi krytycznymi uwagami – próbując uwikłać profesora bezpośrednio w doraźność polityczną – ten porzucił ostatecznie katedrę (1846 r.). Zaszły się w gabinetach Pruskiej Akademii Nauk, kontynuując poszukiwania form obecności absolutu.

Schelling zmarł 20 VIII 1854 roku w kurorcie Bad Ragaz w Szwajcarii. Jego uczeń, Maksymilian II Bawarski nakazał na pomniku wybić inskrypcję: „Największemu filozofowi niemieckiemu”.

Postscriptum

Schelling, po opuszczeniu katedry, zabronił publikacji swoich wykładów z filozofii mitologii i objawienia. Czy wygłaszając je pamiętał o przesłaniu, jakie zawarł w młodzieńczej elegii, której ocalały fragment mówi o spełnianiu się historii prococtw Starego Testamentu: „I żeś dzieje, pomysłisz, nie pieśni czytał proroków”?

⁴¹ Por. A. Orłowski „Schelling i Hegel. Kontrowersje filozoficzne i oddźwięk na nie w polskim czasopiśmiennictwie lat czterdziestych XIX wieku” w: *Polskie spory o Hegla 1830-1860* Warszawa 1966.

⁴² Por. J. Niecikowski „Stirner, Kierkegaard – krytycy Hegla” w: *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* Warszawa 1967 z. 13: *Filozofia romantyzmu* s. 156.

⁴³ A. Mickiewicz „Literatura słowiańska” w: *700 lat myśli polskiej. Filozoficzna myśl społeczna w latach 1831-1846* A. Walicki (wybrał, wstępem i przypisem opatrzył) J. Gąrczewicz (opracowanie tekstów) Warszawa 1977 s. 551.

FROM THE TOWER OF BABEL
TO MOUNT OLYMPUS
ABOUT THE LATIN POEMS OF SCHELLING

Schelling presumed that the solution of a dichotomy, philosophy versus poetry, could take place through a synthesis of the language of philosophy and the language of poetry: the reason and sensibility, reflection and fantasy. This synthesis was supposed to be embodied in new mythology, expressed in German philosophy and literary culture. This new mythology was an expression of reason and emotion, the essence of historical powers. A philosopher, unveiling historical necessities and regularities, discovered an absolute, giving to human actions a meaning of freedom. In consequence a man obtains self-knowledge of his freedom. In new mythology spontaneity and sensitivity go in concert with reason. The Latin poems of Schelling predict a transformation from the allegorical interpretation of the myth to the realistic, and in consequence a new mythology is created. It precedes the development of his concepts presented in the *Philosophy of Art*.

Wit Jaworski – email: eik@iphils.uj.edu.pl