

Stefan Folaron

Retrospektywne refleksje — czytając Goethego

1. Inne podziały czasowe

Chcąc zrozumieć, a przede wszystkim docenić obiektywną wartość treści twórczości Johanna Wolfganga Goethego (1749 – 1832), należy ją postrzegać na tle minionych trzech wieków myśli europejskiej, sięgając czasów Renesansu. Myśl Goethego jest w znaczącym stopniu sekwencją filozofii, stanowiącej punkt wyjścia i podstawę nowożytnej filozofii europejskiej.

W historii filozofii niemieckiej, w przeciwieństwie do innych ujęć historyczno-filozoficznych, np. polskich, nie zaznacza się w sposób niekiedy sztuczny podziałów czasowych na np. Renesans, Barok, Oświecenie itp., natomiast zwraca się uwagę przede wszystkim na ciągłość pewnych idei, myśli, rozumienia i widzenia świata oraz człowieka, na ich ewolucję. I tak np. historiozofia niemiecka uważa filozofię Oświecenia za kontynuację i dalszy rozwój filozofii Renesansu, wprowadzając na oznaczenie czasu, jaki nastąpił bezpośrednio po Odrodzeniu, nazwę Frühaufklärung — wczesne Oświecenie, po którym nastąpiło powszechnie rozumiane w kulturze europejskiej Oświecenie właściwe, z którego wyrosła m.in. filozofia Goethego, ukazująca treści tak charakterystyczne dla Renesansu i nie tylko. Stanowią one zarazem treści o wartościach ponadczasowych, ponieważ dotyczą istoty bytu człowieka, jego człowieczeństwa i bytu w ogóle.

Na tę ciągłość czasową na przestrzeni Renesans — Oświecenie — Goethe wskazują jednoznacznie m.in. liczni autorzy niemieccy.

Najwybitniejszy współczesny znawca filozofii niemieckiej XVI i XVII wieku, Siegfried Wollgast (ur. 1933), w licznych publikacjach wyróżnia okres 1550 – 1560, a więc daleko wykraczający poza tradycyjnie przyjętą końcową granicę Renesansu — koniec XVI, ewentualnie przełom XVI/XVII wieku.¹ W innych pracach jednoznacznie wskazuje czas

¹ *Hauptströmungen der deutschen Philosophie zwischen 1550 und 1650*, [w:] *Berliner wissenschaftshistorische Kolloquien in der Zeit von 1977 – 1980*, Berlin 1981; *Wissenschaft und Philosophie (in der zweiten Hälfte des 16. und der ersten Hälfte des 17. Jhs.)*, [w:] *Max Steinmetz, Deutschland von 1476 bis 1648*, Berlin 1978.

od początków reformacji (1517) do Oświecenia włącznie jako jeden całościowy okres filozoficzny.² Takie ujęcie z konieczności miało konsekwencje w postaci rozumienia oraz interpretacji myśli samego Oświecenia jak i tego, co z niego bezpośrednio wyrastało, czy co po nim nastąpiło. Dotyczyło to m.in. twórczości Goethego.

2. Związki Goethego z myślą Renesansu

S. Wollgast i inni autorzy, zajmujący się filozofią samego Goethego, wskazują jego bezpośrednie związki z filozofią Odrodzenia.

Paul Deussen (1845 – 1919), rozważając dzieje koncepcji panteizmu, wymienia Goethego obok takich klasyków Renesansu, jak Giordano Bruno (1548 – 1600), Jacob Böhme (1575 – 1624) czy Tomasso Campanella (1568 – 1639).³

S. Wollgast jednoznacznie stwierdza, że nie można w pełni rozumieć niektórych poglądów Goethego bez poznania ich źródeł, które sięgają „czasów przedklasycznych”.⁴

Wilhelm Dilthey (1833 – 1911), który interesował się wiekiem XVI, omawiając zagadnienia transcendentalnej teologii Goethego, wymienia go obok takich myślicieli, jak Hans Denck (1495 – 1527), Sebastian Franck (1499 – 1542), Dirk Volkertszoon Coornhert (1522 – 1590), Jean Bodin (1530 – 1596), Jakob Böhme (1575 – 1624).⁵

Sam Goethe w sposób szczególny interesował się działalnością naukowo-badawczą Joachima Jungiusa (1587 – 1657), wybitnego uczonego, botanika pierwszej połowy XVII wieku, związanego z Renesansem.⁶

W związku z Jungiusem Goethe z podziwem wyrażał się na temat możliwości poznawczych człowieka, wielkiego znaczenia wiedzy i nauki. S. Wollgast nawet krytycznie ocenia ten zachwyt Goethego, uważając, że przecenia on możliwości pojedynczych ludzi.⁷

² S. Wollgast, *Zur Philosophie in Deutschland von der Reformation bis zur Aufklärung*, Berlin 1982.

³ P. Deussen, *Jakob Böhme. Über sein Leben und seine Philosophie*, Leipzig 1911.

⁴ „Man kann allerdings die pantheistische Dialektik bei Herder, Goethe und andere Vertretern der deutschen Klassik (bzw. bei den Vertretern der klassischen deutschen Philosophie) in ihrer theoretischen Herkunft kaum umfassend charakterisieren, wenn man nicht die Entwicklung der Dialektik im deutschen Philosophischen Denken, insbesondere im Pantheismus der vorklassischen deutschen Philosophie, eingehend untersucht” S. Wollgast, *Philosophie in Deutschland 1550 – 1650*, Berlin 1988, s. 619.

⁵ W. Dilthey, *Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert*, [w:] W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, t. 2, Berlin 1914, s. 109.

⁶ „J.W. Goethe war durch die damals sehr bekannten Botaniker Augustin Pyrame de Candolle und Karl Ludwig Willdenow auf J. Jungius' Arbeiten zur Botanik aufmerksam gemacht worden. Er nahm die Hinweise zum Anlaß um sich näher mit Jungius zu beschäftigen und schrieb seine Gedanken 1828 «zu einstweiligen Gedächtniss» nieder”. S. Wollgast, *Philosophie in Deutschland 1550 – 1650*, op. cit., s. 431. Goethe pisal: „Die guten Köpfe der damaligen Zeit fanden sich auf einem Scheidepunkte, wo die Frage war: ob sie in der bisherigen Verwirrung, wo hauptsächlich die Worte und Wendungen gegolten, wo der menschliche Geist sich in sich selbst in allen seinen inneren Bezügen abgemüdet, gleichfalls Meister werden, oder ob sie jene Geistesübungen und Fertigkeiten zu der Natur, zu der Erfahrungen hinwenden wollten”. J.W. Goethe, *Leben und Verdienste des Doctor Joachim Jungius, Rector zu Hamburg*, [w:] J.W.v. Goethe, *Werke*, t. 7, cz. 2, Weimar 1892, s. 106.

⁷ „Hier überschätzt Goethe offenbar die Möglichkeiten des Einzelnen für die Entwicklung einer Wissenschaft.” S. Wollgast, *Philosophie in Deutschland 1550 – 1650*, Berlin 1988, s. 433.

Walter Brugger (ur. 1904), mówiąc o dziejach immanentnego panteizmu, wymienia Goethego jako rozwijającego formy tego panteizmu po Spinozie. Chodzi przy tym o panteizm, według którego Bóg objawia się i urzeczywistnia w rzeczach.⁸

Rolf Christian Zimmermann (ur. 1930) wspomina, że Goethego interesowała także ideologia Różokrzyżowców z XVII wieku.⁹

3. Renesansowe refleksje w kontekście twórczości Goethego

Obecność w twórczości Goethego myśli mogących stanowić odniesienie do filozofii Renesansu może wynikać także z faktu, że posiadają one charakter ponadczasowy, co jednak nie neguje ani nie umniejsza znaczenia filozofii, która po okresie Średniowiecza, u progu filozofii nowożytnej odpowiednie kategorie przypominała, wyeksponowała, a przede wszystkim dowartościowała o doświadczenia i przemyślenia, w zasadzie już nie krępowane kościelnym ideologicznym totalitaryzmem.

Idee te doprowadziły nie tylko do przewartościowań i ukształtowania się nowożytnego (sięgającego czasów nam współczesnych) myślenia, ale doprowadziły m.in. do zmian na politycznej mapie Europy, np. do Wielkiej Rewolucji Francuskiej, stały się inspiracją do obrony praw człowieka i rozwoju nauki w wiekach XIX i XX.

Boski sposób widzenia rzeczy i zjawisk

Oznaczało to dostrzeganie doskonałości w człowieku i w otaczającym go świecie, doskonałości równej Bogu.

Doskonałość człowieka wynikała ze słów Pisma św., według których Bóg stworzył człowieka na obraz i podobieństwo swoje. Teodor Jeske-Choiński (1854 – 1920) — co prawda z oburzeniem — pisał: „Renesans ubóstwiał człowieka, posadził go na ołtarzu, zrównał go z Bogiem”¹⁰. Przy czym mówiąc „Renesans”, oczywiście chodziło mu o ludzi, którzy dostrzegali w człowieku moc umożliwiającą mu bycie równym Bogu.

Według Giovanniego Pico della Mirandoli (1463-1494), parafrazującego słowa Pisma św., Bóg miał przemówić do człowieka następującymi słowami: „Ciebie zaś nieskrępowanego żadnymi ograniczeniami, oddaję w Twoje własne ręce, abyś swą naturę sam sobie określił, zgodnie z twoją wolą. [...] Nie stworzyłem cię ani istotą niebiańską, ani ziemską, ani śmiertelną, ani nieśmiertelną, abyś jako swobodny i godny siebie twórca i rzeźbiarz sam sobie nadał taki kształt, jaki zechcesz. Będiesz mógł się degenerować i staczać do rzędu zwierząt; i **będziesz mógł odradzać się i mocą swego ducha wznosić się do rzędu istot boskich** (podkr. S.F.)”¹¹.

Mikołaj Taurellus (1547 – 1606), najwybitniejszy filozof Renesansu przede wszystkim niemieckiego, w swej filozofii czasu wyróżnia trzy etapy stwarzania świata: pierwszy etap — tworzenie przez Boga, drugi przez naturę, trzeci przez człowieka. Człowiek został

⁸ *Philosophisches Wörterbuch*, wyd. przez W. Bruggera SJ, Freiburg – Basel – Wien 1981, s. 283 – 284.

⁹ R. Chr. Zimmermann, *Das Weltbild des jungen Goethe. Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts*, t. I, *Elemente und Fundamente*, München 1969, s. 158 – 172.

¹⁰ T. Jeske-Choiński, *Psychologia Renesansu włoskiego*, Poznań 1916, s. 34.

¹¹ G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, Firenze 1942. Tekst przytoczony w: *Filozofia włoskiego Odrodzenia*. Wyboru dokonał, wstępem i przypisami opatrzył A. Nowicki, Warszawa 1967, s. 139.

uznany za współtwórcę wszechrzeczy obok Boga, kontynuując i doskonaląc dzieło przez Boga rozpoczęte.¹²

Owa boskość człowieka wyrażała się także m.in. w jego rozumie, posiadającym nieograniczone możliwości poznawcze, w jego wolnej woli oraz w twórczym działaniu, również w stosunku do siebie samego (autokreacja).

„Wnętrze natury”

Według Goethego rzeczywistość posiada dwojake oblicze — postać zewnętrzną oraz wewnętrzną stanowiącą istotę rzeczy. Od człowieka zależy, co dostrzeże i co uzna za najważniejsze w danym przedmiocie, w naturze, w przyrodzie, w danym zjawisku.

Niezadowolenie z aktualnego stanu wiedzy o przyrodzie w najszerszym znaczeniu (od pojedynczego organizmu do świata i wszechświata), z powierzchownej jej znajomości: próby docierania do jej „wnętrza”, do istoty rzeczy — to jedna z charakterystycznych cech renesansowej umysłowości. Przykładem jest cała renesansowa filozofia przyrody, wyrażająca się m.in. w odkryciach geograficznych, w badaniach wszechświata przez Mikołaja Kopernika (1473 – 1543), w poglądach Giordano Bruna, Galileusza (1564 – 1642), Andrzeja Cesalpina (1526 – 1603), Bernardina Telesio (1509 – 1588) i in. Przy czym efektem poznawczej aktywności człowieka były nie tylko nowe prawdy, dotyczące stanu fizycznego, biologicznego rzeczy i istot żywych, lecz także rozum i życia duchowego człowieka oraz religii i stosunku człowieka wobec Boga.

W naturze, przyrodzie dostrzegano coś więcej niż właściwości fizyczne czy biologiczne — dostrzegano również jej doskonałość i piękno. Dlatego też Filip Melanchton (1497 – 1560) nazywa przyrodę „vestigia Dei” — „ślady Boga”, które jako takie, tzn. rzeczy stworzone przez Boga, nie mogą być niedoskonałe. Człowiek, poznając je, poznaje Boga, który człowiekowi bezpośrednio jest raczej niedostępny.

Mikołaj Taurellus uważał, że poznając bliżej naturę, nie trudno dostrzec w niej wzorce do naśladowania, w tym także zasady moralne. Dlatego też nazywa przyrodę „nauczycielką życia”, „najlepszą przewodniczką”, „nauczycielką obyczajów”.¹³

Przeciw pozorom i pustosłowiu

Renesans dopatrywał się pozorów wiedzy w scholastycznej metafizyce Średniowiecza i dlatego jednoznacznie się jej przeciwstawił, odrzucając m.in. zawiloci scholastycznych spekulacji myślowych.

Prosty, zrozumiały rzeczowy język był jednym z głównych postulatów Renesansu. Dlatego np. Caspar Cunradus (1571 – 1633), wrocławski myśliciel i uczony, z taką determinacją tak często, jako jeden z pozytywnych walorów człowieka, podkreśla umiejętność posługiwania się prostym, zrozumiałym językiem. Ten walor nierzadko decydował o wyborze postaci do jego panteonu wzorów osobowych, którym był swoisty leksykon trzech tysięcy postaci¹⁴, wśród których często bohaterami są mówcy, poeci, duchowni, m.in. wy-

¹² S. Folaron, *Kategoria czasu w filozofii Mikołaja Taurellusa*, „Studia Filozoficzne” 1986 nr 3, s. 59 – 65.

¹³ Swoje poglądy w tym względzie Taurellus wyłożył przede wszystkim w dziele *Emblemata physico-ethica*, Noribergae 1595.

¹⁴ C. Cunradus, *Prosopographiae melicae millenarius*, I, II, Francourtii 1615; III Hanoviae 1621.

różniący się pod tym względem biskupi, np. Tertulian, Jan Chryzostom, Severianus. Znaczenie takiego języka doceniała Reformacja, co zresztą było warunkiem powodzenia jej działalności misyjnej m.in. wśród prostych ludzi, wśród szerokich mas społecznych, których przekonywały nie puste słowa, spekulacje na wysokich poziomach abstrakcji, ale język odwołujący się do konkretnych doznań i sytuacji dnia codziennego, język prosty i rzeczowy.

Renesans zrywał także z p o z o r a m i religijności i postulował rzeczywistą realizację nauki Chrystusa już to w postaci konkretnych postaw wobec drugiego człowieka m.in. w imię przykazania o miłości bliźniego; już to w postaci organizacji całych grup społecznych dla realizacji życia według nauk ewangelicznych. Takie idee były myślą przewodnią wojny chłopskiej w Niemczech, na czele której stał były mnich, Tomasz Müntzer (1489 – 1525). Jej uczestnicy walczyli pod sztandarami m.in. z napisem „Nic prócz sprawiedliwości bożej”. Takie idee przyświecały twórcom „królestw bożych”, państw, w których miała panować sprawiedliwość, a ludziom miało się żyć dostatnio. Skrajnym patologicznym przykładem religijności były słynne listy odpustowe, sprzedawane w Niemczech, przeciwko którym wystąpił ks. dr Marcin Luter, m.in. w swoich „95 tezach”.

Nie wystarczy mieć talent; trzeba być mądrym

Temu wielokrotnie dawał wyraz filozof niemiecki a zarazem przedstawiciel całej europejskiej filozofii Renesansu, Mikołaj Taurellus. Według niego mądrość ta polega m.in. na stałym pogłębianiu i poszerzaniu swojej wiedzy, która „nie jest dziełem samego nauczyciela”¹⁵.

Według Caspra Cunradusa (1571 – 1633) sama wiedza nie jest pozytywnym walorem osobowości człowieka, walorem godnym uznania. Tym, co się liczy w uznaniu wielkości człowieka, jest mądrość, czyli umiejętność wykorzystania wiedzy dla dobra człowieka i jego otoczenia. Tenże autor zwraca szczególną uwagę na to, czy i o ile ludzie czynią rzeczywisty użytek z posiadanej wiedzy religijnej. Jest to m.in. rozstrzygające kryterium w ocenie osób duchownych; przy czym szczególne wymagania w zakresie tak rozumianej mądrości religijnej stawia osobom wysoko postawionym w hierarchii kościelnej.

Mikołaj Taurellus człowieka, który posiada wiedzę, ale któremu brak jest mądrości, czyli umiejętności uczynienia z niej użytku, porównuje do gołego pnia bez liści i owoców. Pień jest, ale nie ma z niego żadnego pożytku.

To wykorzystanie wiedzy dotyczy także człowieka samego w rozumieniu autokreacji. Człowiek mądry cały czas pracuje nad sobą, nad tworzeniem i doskonaleniem swej osobowości. Sebastian Klonowic (1546 – 1602), wybitny polski poeta Renesansu, pisał: „Takim się będziesz miał, jakim samego siebie jako twórcą ukształtujesz”¹⁶.

Praca rozumiana jako twórcze działanie

Był to także jeden — obok rozumu i wolnej woli — wyznacznik człowieczeństwa w renesansowej antropologii filozoficznej. Przy czym owo twórcze działanie dotyczyło za-

¹⁵ N. Taurellus, *Emblemata physico-ethica*, Noribergae 1595, k. E 3.

¹⁶ S. Klonowic, *Victoria deorum*, [w:] A. Nowicki, *Filozofia kultury Sebastiana Klonowica*, Lublin 1977 (majątek), s. 5.

równie sfery materialnej, jak i umysłowej. Była to także kategoria przeciwna życiu biernemu, pogrążonemu w kontemplacji w izolacji od świata zewnętrznego. „...ludzka twórczość urasta do roli najistotniejszych znamion wyróżniających człowieka spośród wszystkich innych istot i staje się dziedzina, w której w sposób najpełniejszy wyrażać się ma swoistość człowieczeństwa”¹⁷.

Paolo Paruta życie czynne, twórcze nazywał życiem „doskonałym, boskim”, drogą do nieba: „Docieramy bowiem do Boga przez kontakty z innymi ludźmi, mając na względzie dobro, jakie człowiek może wyświadczyć drugiemu człowiekowi żyjąc z nim razem w społeczeństwie. Czyż ... istnieje nauka bardziej szlachetna, filozofia bardziej prawdziwa, aniżeli ta, która kieruje naszą ludzką działalnością i uczy nas dobrze kierować nami samymi, rodzinami, ojczyzną? Bowiem jak słusznie powiedział Pindar, filozofia nie przypomina sztuki rzeźbiarskiej, która kształtuje postacie nieme i pozbawione uczucia, przeciwnie — jej zadaniem jest obudzić naszego ducha i przysposobić nas do obywatelskiego działania tak, byśmy przez nią pouczeni mogli bardziej pracować dla wspólnego dobra. ... Na tym polega działanie prawdziwie doskonałe i boskie i nie bardzo można nawet porównać z nim działanie człowieka samotnego, żyjącego tak jak gdyby jedynie dla samego siebie się narodził”¹⁸.

Według Sebastiana Klonowica nie samo urodzenie i modlitwa, ale dopiero twórcze działanie nobilitują człowieka i wyznaczają mu jego miejsce w hierarchii społecznej: „Podstawa prawdziwego szlachectwa są dzielność i praca”. Owo twórcze działanie powinno przejawiać się w realnym świecie, w którym człowiek żyje — na „arenie świata”¹⁹.

Twórcze działanie jest nie tylko podstawą prawdziwego szlachectwa, rozumianego w kategoriach społecznych, ale także szlachectwa w znaczeniu walorów osobowościowych. Giordano Bruno porównywał człowieka do pluga i pisał: „Tylko ten plug, co ścierał się orząc, łśni pięknym blaskiem, ten zaś co stał beczynnie, pokrywa się chropowatą rdzą. A wolny czas ma tylko wtedy doskonały smak, kiedy jest przyprowadzony do trudów”²⁰.

Caspar Cunradus uważał, że nie urzędy, stanowiska, nadane godności, nawet tak wysokie jak godności biskupa, arcybiskupa, kardynała czy papieża, stanowią o wartości i znaczeniu człowieka. Dlatego dobierając postacie do swego leksykonu, pytał się o to, co dany człowiek uczynił dla innych ludzi, dla środowiska, dla ojczyzny.²¹

Czynne zaangażowanie się w sprawy religii

Zaangażowanie się w sprawy religii rozumiano w Renesansie nie w znaczeniu średniowiecznej spekulacji na temat transcendencji, nie w znaczeniu czysto teoretyczno-doktrynalnym czy supremacji religii nad pozostałą rzeczywistością intelektualną, społeczną czy polityczną.

Było to z jednej strony krytyczne spojrzenie na samą religię, doktrynę, kult, a równocześnie refleksja na temat prawdziwej religijności.

¹⁷ Z. Kalita, *W renesansowym regnum hominis. Gianozzo Manetti i jego filozofia człowieka na tle filozofii XIV w.*, Wrocław 1981, s. 83.

¹⁸ Paolo Paruta. Tekst przytoczony w: E. Garin, *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*, z włoskiego przełożył K. Żaboklicki, Warszawa 1969, s. 243.

¹⁹ S. Klonowicz, op. cit., s. 5.

²⁰ W: A. Nowicki, *Utopia Giordana Bruna*, „Argumenty” 1962 (8 IV).

²¹ C. Cunradus, op. cit.

Problematyka religijna była jednym z wiodących nurtów kultury Renesansu, i to z dwóch co najmniej powodów. Po pierwsze Renesans, Reformacja poszukiwały alternatywy wobec dotychczasowego rozumienia religii i religijności, będącej spuścizną bezpośrednio poprzedzającego Średniowiecza; dążyły do jej zreformowania w duchu Ewangelii. Po drugie poszukiwano odpowiedzi na pytanie o miejsce religii w życiu człowieka i stosunek człowieka wobec samej religii. Poszukiwano odpowiedzi na pytanie, czym są prawdziwa religijność i rzeczywista pobożność.

Renesans odpowiadał słowami Marcina Lutra: „Należy upominać chrześcijan, aby usiłowali iść za Chrystusem...” (Teza 94). A iść za Chrystusem oznaczało przede wszystkim czynić dobro ludziom, zgodnie z przykazaniem o miłości bliźniego. Luter głosił: „Należy nauczać chrześcijan, że lepiej jest wspierać ubogich lub pomagać potrzebującym, niż kupować odpusty” (Teza 43) czytaj: niż formalnie uczestniczyć w kulcie. Nie wyłącznie poprzez modlitwę, ale przede wszystkim przez działanie na rzecz drugiego człowieka wiedzie droga do zbawienia. Tę myśl zawierało jedno z głównych haseł Reformacji: „Przez człowieka do Boga”. Tak rozumiana religijność oznaczała realizację nauki Chrystusa w praktyce życia codziennego w każdym miejscu i w każdym czasie. Franciszek Salezy (1567 – 1622) głosił, że prawdziwa pobożność (religijność) powinna wnikać w życie, wchodzić do pulku, sklepu, domu, ułatwiać życie.²²

Religijność renesansowa wyrażała się m.in. w mistyce tego czasu, którą reprezentowali np. Sebastian Franck (1499 – 1542), Valentin Weigel (1533 – 1588), Jakob Böhme (1575 – 1624). Mistyka ta podkreślała znaczenie człowieka, indywidualność jego życia wewnętrznego. Według Sebastiana Francka prawdziwe człowieczeństwo przejawia się m.in. w możliwości nawiązania przez człowieka bezpośrednich kontaktów z Bogiem bez potrzeby pośrednictwa religijnych funkcjonariuszy, kapłanów. Ten swego rodzaju subiektywizm — jak pisze Bogdan Suchodolski — podniesiony do wyżyn metafizycznej zasady pojednania i tożsamości człowieka i Boga, stawał się równocześnie wyrazem „obiektywnej sytuacji człowieka we wszechświecie”²³.

W imię uznania dobra człowieka oraz jego subiektywnej indywidualności jako wartości nadrzędnych Renesans głosił tolerancję religijną, prawo każdego człowieka do wolności wyznania. W tym kontekście rodziły się podstawy nowożytnego ekumenizmu oraz irenizmu.

Mikołaj Taurellus pisał: „Jest rzeczą nierozumną, jeżeli ktokolwiek uważa się za luteranina, kalwina, chrześcijaninem jesteś i słusznie mniemasz”²⁴. „Twierdzę, że ... nie ma kalwinów, luteran, papistów, lecz papiści, luteranie, kalwini — wszyscy są chrześcijanami”²⁵.

Obcowanie ze śmiercią

Jest to kategoria niemalże dosłownie przeniesiona z Renesansu. Zresztą fascynowała ona ludzi od wieków, jednak każda epoka różną tworzyła filozofię śmierci.

Np. Średniowiecze obsesyjnie przypominało człowiekowi o śmierci w postaci mającej budzić strach, przerażenie (por. np. postać śmierci w słynnej *Rozmowie mistrza Polikarpa ze śmiercią*). Obraz ten pełnił określoną funkcję. Człowiek mógł strach i przerażenie zmi-

²² Por.: W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1999, t. 2, s. 18.

²³ B. Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1968, s. 464.

²⁴ N. Taurellus, *Philosophiae triumphus*, Arnheim 1617, s. 83, 101.

²⁵ N. Taurellus, *De rerum aeternitate*, Marburgi 1604, s. 102.

nimalizować lub zupełnie usunąć poprzez bezwzględną uległość Kościołowi, nuczającemu co jak czynić, by dostąpić zbawienia.

Renesans poszukiwał ludzkiego wymiary śmierci, nie burząc radości życia człowieka. Oto np. Michel de Montaigne (1535 – 1592) uważał, że od śmierci trzeba i można się uwolnić. Myśląc o niej jako o czymś koniecznym, człowiek tym bardziej docenia życie dopóki trwa, i tym intensywniej cieszy się jego urokami.

W kontekście śmierci pojawia się problem nieśmiertelności, którą Renesans rozważał w wymiarze życia doczesnego, nie negując problemu nieśmiertelności w wymiarze eschatologicznym.

Sebastian Klonowic uznaje cztery wyznaczniki człowieczeństwa: „egalitas” — „równość”; „libertas” — „wolność”; „dignitas” — „godność”; „immortalitas” — „nieśmiertelność”. Przy czym jednoznacznie uznaje możliwość człowieka w zakresie zapewnienia sobie nieśmiertelności poprzez dzieła, efekty swej twórczej działalności, które zapewnią mu obecność także po jego śmierci.²⁶ Według innych autorów człowiek trwa po swojej śmierci m.in. także w postaci swego potomstwa.

Giulio Cesare Vanini (1585 – 1619) uważał, że człowiek może zdobyć nieśmiertelność „dla swego i m i e n i a”, a także dla istotnych treści własnej świadomości, w stworzonych przez siebie dziełach: w pamięci potomnych²⁷. Szczególną rolę w unieśmiertelnianiu się człowieka Vanini przypisywał miłości: „Nasza nieśmiertelność zależy od tego, czy potrafimy mocno kochać to, co jest trwalsze od nas. Jeżeli kochamy tylko samych siebie, jeżeli potrafimy się identyfikować tylko z własnym ciałem i z własną «duszą», wówczas umrzemy całkowicie. Jeżeli jednak kochamy coś poza nami tak mocno, że się z tym całkowicie identyfikujemy i nasza «dusza» lokalizuje się bardziej w przedmiocie naszej miłości, niż w naszym własnym ciele, wówczas będziemy żyć tak długo, jak długo trwać będzie to, na czym nam zależy bardziej niż na nas samych”²⁸.

* * *

Wymienione kategorie, problemy oczywiście nie wyczerpują bogactwa treści dzieł Goethego. Nie było to zresztą intencją niniejszej wypowiedzi. Chodziło o zwrócenie uwagi na inspiracje pojawiające się w kontekście zapoznawania się z treścią dzieł wielkiego poety i filozofa. Mają one jedynie uwarunkować czytelnika, badacza na pewne wartości, które wyrastają m.in. z renesansowej filozofii człowieka.

Wymienione idee, problemy są przykładem wielkości Goethego, który wnikał w najistotniejsze pokłady m.in. ludzkiego istnienia, a które są także przykładem możliwych inspiracji dla szerszej filozoficznej refleksji zrodzonej w kontekście czytania dzieł poety i filozofa.

Wspomniane idee, obecne w twórczości Goethego, należą do ponadczasowych wartości humanistycznych i dlatego m.in. godne są nie tylko zauważenia, ale i przejęcia oraz uwzględnienia w programowaniu własnej obecności wśród ludzi oraz wśród rzeczy i zjawisk otaczającego świata.

²⁶ S. Klonowic, op. cit., s. 5 – 6.

²⁷ A. Nowicki, *Centralne kategorie filozofii Vaniniego*, Warszawa 1970, s. 142.

²⁸ Tamże, s. 206 – 207.