

AGNIESZKA K. HAAS

Wydział Filologiczny  
Uniwersytet Gdański

„Na skrzydłach pokoju, w porannym wietrzyku...”  
Tersteegen, Klopstock, młody Hölderlin:  
poetyckie wizje ciszy

Streszczenie: Teologicznie ważny temat ciszy był podejmowany również w poezji XVIII w. Trzej niemieccy poeci znajdujący się pod wpływem pietyzmu – Gerhard Tersteegen (1697–1769), Friedrich Gottlieb Klopstock (1724–1803) oraz Friedrich Hölderlin (1770–1843) realizują go na trzy różne sposoby. Gerhard Tersteegen, w ujęciu ciszy najbliższy teologii chrześcijańskiej, korzysta z tradycji mistycznej, w której cisza związana jest z kontemplacją oraz stanowi warunek zjednoczenia duszy z Bogiem. Także dla F. G. Klopstocka pojęcia ciszy i pokoju wypływają z doświadczenia religijnego, chociaż poeta używa ich również w utworach o tematyce świeckiej. Młody F. Hölderlin ukazuje ciszę jako alegoryczną postać bóstwa. Łącząc myśl platońską z tradycją chrześcijańską dąży do stworzenia uniwersalnej, duchowej, ale nie religijnej wizji ciszy.

Słowa kluczowe: Hölderlin, Klopstock, literatura niemiecka XVIII w., mistyka, pietyzm, Tersteegen.

*Auf den Flügeln der Ruh, in Morgenlüften,  
Hell vom Thau des Tags, der höher lächelt,  
Mit dem ewigen Frühling,  
Kommst du den Himmel herab<sup>1</sup>.*

## Wstęp

W wydanej w 1752 r. odzie *An Cidli* (Do Cidli) niemiecki poeta Friedrich Gottlieb Klopstock (1724–1803) opisuje pewne wzniosłe uczucie: „na skrzydłach pokoju”, pośród „wiecznej wiosny”, z powiewem porannej bryzy, w blasku światła schodzi na ziemię zesłana przez anioły miłość. Nastaje błogi czas (*selige Zeit*), który dla poety jest „zwiastunem najlepszych radości” (*Verkündigerin der besten*

<sup>1</sup> [F. G. Klopstock], *Klopstocks Sämtliche Werke. Erster Band. Oden. Erster Band*, Leipzig 1823, s. 106. „Na skrzydłach pokoju, w porannym wietrzyku,/ Opromieniona rosą dnia, co jaśniej uśmiech wznosi,/ Z wieczną wiosną,/ Zstępujesz z nieba” (tłum. A.H.).

*Freuden*). Do cierpień i „wylania wielu łez” doprowadziła wcześniej nieodwzajemniona miłość. Odnalezienie prawdziwego uczucia określa poeta jako „czas błogosławiony”. Okoliczności nastania czasu miłości przedstawia Klopstock przy pomocy mitycznej symboliki: zstępująca z nieba miłość przypomina bóstwo, na jej nadnaturalne pochodzenie wskazuje symbolika światła. W ostatniej strofie czytamy, że stęsknioną duszę, która doznaje wzniosłego uczucia, ogarnia zachwyty, tak iż zatracą się w sobie i zapomina o wszystkim. Wchodzi w stan przypominający ekstazę, głębokie religijne, niemal mistyczne uniesienie.

Mimo prostoty wiersza, zarówno w zakresie słownictwa jak i metryki oraz tropów stylistycznych, z jego kontekstu nie wynika jednoznacznie, iż poeta opisuje miłość ziemską. Mówi o uniesieniu i zachwycie, które w utworze literackim często pojawiają się również w kontekście doznania duchowego. Główny przekaz wiersza koncentruje się na treściach o takim charakterze: słowa kluczowe – dusza, zachwyty, niebo, „wieczna wiosna” pozwalają rozumieć ziemską miłość jako dar niebios. W wielu wcześniejszych utworach sięga Klopstock po ten obraz: idealna miłość pochodzi od Boga, zsyłają ją aniołowie, którzy biorą czynny udział w odnalezieniu przeznaczonych sobie dusz. Jej duchowe znaczenie podkreślają towarzyszące jej uczucia – schodząca z nieba miłość przynosi pokój i radość.

Z komentarzy wiersza *An Cidli*, w innych wydaniach noszącego tytuł *An Sie* [Do Niej], dowiadujemy się, jakie okoliczności towarzyszyły jego powstaniu: poeta opisuje tęsknotę za wymarzoną miłością, zachowując w pamięci bolesne doświadczenia, rozczarowanie i odrzucenie. W użytej w wierszu metaforze odnajdujemy pojęcia teologiczne (dusza, niebo, „wieczna wiosna”, „błogosławiony czas”, pokój), które nadają poetyckiemu wyznaniu cech doświadczenia duchowego. Pojęcia pokoju i ciszy, których Klopstock używa w wielu innych utworach, są z całą pewnością pochodzenia religijnego. Przyjrzyjmy się, jakie mogły być źródła jego inspiracji.

## 1. Biblijne i mistyczne znaczenie ciszy, milczenia oraz pokoju

Znaczenie pojęć pokoju i ciszy, do których odwoływał się Klopstock w cytowanym wierszu, pierwotnie ukształtowało się na gruncie religijnym. W Biblii cisza była uznawana za atrybut Boga. W Starym Testamencie sygnalizowała jego bliskość, manifestującą się także w odczuwalnym łagodnym powiewie wiatru (1 Krl 19,12). Również Jezus nazywa siebie cichym („jestem cichy i pokorny sercem”, Mt 11, 29)<sup>2</sup>. Nastanie ciszy w przyrodzie jest w Ewangelii efektem działania Syna Bożego: na jego rozkaz ustają gwałtowne fale, burza mija, wraz z ciszą przychodzi wewnętrzne ukojenie i pokój (Mt 8,25; Mr 4,39; Łk 8,24). „Cichość serca” pochwała Pismo Święte także u człowieka, to cnota (Mt 5,5), dlatego Pan

<sup>2</sup> Cytaty z Pisma Świętego za: *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań – Warszawa 1971 (wyd. 2).

„objawia swe tajemnice cichym” (rkp Syr 3,19), jej panowanie w duszy daje siły pochodzące wprost z uzmysłowienia sobie obecności Boga i zażyłości z nim („Dusza moja spoczywa tylko w Bogu”, Ps 62,2). W podobnym kontekście był ukazywany w Starym i Nowym Testamencie pokój – ów stan ducha oznaczał działanie łaski lub zapowiadał zbliżanie się Boga.

Autorzy literatury duchowej upatrują w ciszy i pokoju widzialnych skutków działania łaski, uważają ją za warunek dobrej modlitwy lub okoliczność towarzyszącą mistycznemu zjednoczeniu duszy z Bogiem<sup>3</sup>.

Swoistą formą istnienia ciszy jest milczenie. W rozumieniu religijnym jest ono pokorną postawą modlitewną, nastawionym na słuchanie dialogiem ze Stwórcą. Milczenie to także bezsłowne wyrażenie bezradności ludzkiej mowy wobec niepoznawalnego do końca Boga. Tę myśl chętnie podejmuje teologia negatywna, wielokrotnie powracają do niej mistycy. Thomas Merton przypomina pogląd Pseudo-Dionizego Areopagity, iż Boga poznaje się poza pojęciami, przez „niepoznawanie” Go, „w ciemności poza pojęciami”, kontemplanuje przez zapomnienie, w milczeniu<sup>4</sup>.

Źródeł przekonania o niedoskonałości ludzkiej mowy wobec Absolutu szukać trzeba jednak znacznie wcześniej, w filozofii przedsokratejskiej. Już Parmenides krytycznie odnosił się do używanych przez „śmiertelników” nazw pustych (*onómata*), gdyż cechowała je skończoność, niepewność, wieloznaczność, a to, co skończone i uwarunkowane, nie może wyrazić niczego, co dotyczy nieskończonej i niczym nie uwarunkowanej istoty bóstwa<sup>5</sup>.

Z drugiej strony słowo w teologii chrześcijańskiej zyskuje wartość ontologiczną. W Starym Testamencie Słowo Boga posiada moc stwórczą, stwarzanie świata odbywa się w akcie mowy. W Nowym Testamencie Logos przemawia przez Chrystusa (J 1,1), Logos staje się ciałem (J 1,41). Mimo to, a może właśnie dlatego Słowo Boga i ludzka mowa nie mogą być sobie równe, są wobec siebie nieprzystawalne. Próbując połączyć kwestię niedoskonałości mowy z czcigodną Słowu Stwórcy św. Augustyn wyróżnia słowo wewnętrzne, poprzedzające dźwiękową realizację (*verbum ante omnem sonum, ante omnem cogitationem soni*), słowo, które nie przynależy do żadnego języka (*verbum linguae nullius*) oraz słowo mówione, „zewewnętrzne”, będące jego dźwiękową realizacją (*vox verbi*)<sup>6</sup>.

Wobec niepoznawalności Boga pozostającego w ukryciu i niemożności wyrażenia jego istoty przy użyciu mowy, zarówno w pismach teologicznych i filozoficznych, jak i w literaturze, wielokrotnie podejmowany jest temat „ograniczoności” języka oraz milczenia jako jedynej formy wyrazu dla zetknięcia z Niewyraźalnym.

<sup>3</sup> Por. J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2003, s. 316–327.

<sup>4</sup> T. Merton, *Doświadczenie wewnętrzne. Zapiski o kontemplacji*, Kraków 2005, s. 123.

<sup>5</sup> T. Borsche, *Sprechen*, w: *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, red. R. Konersmann, Darmstadt 2008, s. 396.

<sup>6</sup> T. Borsche, *Sprechen...*, s. 396.

W sceptycznym podejściu do języka jako narzędzia poznania bierze początek spekulacja teologii negatywnej nt. imion boskich, zapoczątkowana przez Pseudo-Dionizego. Mikołaj z Kuzy twierdzi, iż żadne imię (żadne słowo, żaden opis), „nie może oddać przedmiotu poznania, jakim w istocie jest Bóg”<sup>7</sup>. Wobec problemu niewysłowionej istoty Boga, który „nie może być korelatem żadnego oglądu rozpoznającego ewentualną obecność Boga jako pewnego przedmiotu”<sup>8</sup>, teologia negatywna podejmuje próby usytuowania go poza wszelkim uprzedmiotowieniem<sup>9</sup>, które podobnie jak język nie może oddać jego istoty<sup>10</sup>.

Nieporadność mowy wobec Najwyższego Bytu, staje się jednym z motywów przewodnich spekulacji mistycznej, zarówno w chrześcijaństwie, jak i w innych religiach. W definicji mistyki proponowanej przez Carla A. Eschenmayera kwestie niepoznawalności bóstwa i jego niewysłowionej istoty są dla niej konstytutywne. Eschenmayer uznaje mistykę za

„spoglądanie w światłocien, w którym z niezgłębionej otchłani bóstwa przedzierają się pojedyncze promienie, którego [istotę] śmiertelny język, mimo że sama w sobie pozostaje niewysłowiona, chce ująć w słowa, choć ująć nie może [inaczej] jak w żywym obrazie (...), w micie pełnym ukrytych sensów, i w symbolu zakrytym przed oczami niewtajemniczonego”<sup>11</sup>.

(tłum. i podkr. A.H.)

Z przekonania o niedoskonałości języka jako narzędzia poznania i poszukiwania prawdy wypływa stwierdzenie, iż aktem największej czci wobec Boga jest trwanie na milczeniu. Każda próba mówienia o nim przy użyciu pojęć prowadzi do zniekształceń. Boga nie można ani pojąć, ani wypowiedzieć o nim pełnej prawdy. Gerhard Tersteegen dochodzi do paradoksalnego wniosku, powtarzając w pewnym sensie refleksję Mistra Eckharta, że „Bóg, którego można

<sup>7</sup> Tamże, s. 397.

<sup>8</sup> K. Tarnowski, *Człowiek i transcendencja*, Kraków 1995, s. 165.

<sup>9</sup> Tamże, s. 166.

<sup>10</sup> Epistemologiczny problem osobowego Boga żywo interesował klasyczną filozofię niemiecką (I. Kant, J. G. Fichte, F. W. J. Schelling, G. W. F. Hegel). Pod koniec XVIII w., w kontekście dyskusji o kształcie przyszłej metafizyki, głównie zaś w kontekście metafizyki przyrody oraz metafizyki moralności, dyskurs przebiega w dwóch niezależnych nurtach – w agnostycznym podejściu reprezentowanym przez krytycyzm Kanta oraz jego kontynuatorów (Fichte, Schelling, Hegel) oraz w optymistycznie nastawionej do możliwości poznania tradycji mistyczno-panteistycznej, nawiązującej do myśli Plotyna, G. Bruna i Spinozy (F. Jacobi). Filozoficzne próby usytuowania Boga poza wszelkim uprzedmiotowieniem, podejmowane np. przez Schellinga, prowadzą do podejrzeń o ateizm (por. F. Jacobi, *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, 1811; odpowiedź na rozprawę Jacobiego było pismo polemiczne pt. *F. W. J. Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen etc. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden Lüge redenden Atheismus*, 1812). Ówczesny dyskurs filozoficzny nt. niemożności poznania Boga świadczy o niezwyklej żywotności tematu milczenia wobec Niepoznawalnego. Różnorodność dociekań znalazła odzwierciedlenie także w poezji inspirowanej religią i filozofią.

<sup>11</sup> C. A. Eschenmayer, *Religionsphilosophie*, cz. 1, *Rationalismus*, Tübingen 1818, s. 312.

pojąć, nie jest Bogiem”<sup>12</sup>. Mimo to w człowieku ciągle żywe pozostaje pragnienie, by mówić o tym, co go „ostatecznie obchodzi”, jak powiedziałby Paul Tillich. Próba przybliżenia się do Boga realizuje się zatem także w akcie mowy, w mówieniu o nim w sposób metaforyczny i obrazowy.

Mysł o ograniczonym poznaniu Boga, pojawiająca się w filozofii II poł. XVIII w. poprzedzała długa i wielowątkowo rozwijająca się tradycja. Podejmowała ją także literatura niemiecka tego okresu. W dobie oświeceniowego kryzysu religii kultywowana była odmiana życia duchowego, której tematy ciszy, pokoju oraz motyw ograniczoności ludzkiego poznania i mowy były szczególnie bliskie.

## 2. Pietyzm XVIII w.

Pietyzm, bo o nim mowa, był ruchem reformatorskim w obrębie kościoła protestanckiego, dążącym do ukształtowania nowego typu pobożności indywidualnej. Wyrosły na gruncie walki ze skutkami wyniszczającej wojny trzydziestoletniej XVII w., stawiał sobie za cel wezwanie do nawrócenia oraz spirytualizację życia codziennego we wszystkich aspektach życia<sup>13</sup>. Nowa fala odradzającej się religijności, której kulminacja przypadała na lata 1690–1740, a jej wpływy były znaczące do poł. XIX w.<sup>14</sup>, znalazła wyraz w żądaniu odnowy doktryn teologicznych, ale przede wszystkim odnowy życia religijnego jednostki. Inicjatorem formacji był Philipp Jakob Spener (1635–1705), protestancki duchowny, który we Frankfurcie zapoczątkował religijne zebrania wiernych zwane „collegia pietatis”. Ich celem było pogłębianie indywidualnej pobożności, praktykowanie miłości bliźniego i różnego rodzaju ćwiczeń duchowych. Programowym pisemem pietyzmu stała się rozprawa Spenera *Pia desideria*, napisana pod wpływem jezuita Jeana de Labadie (1610–1674). Propagowała takie „metody” przybliżania się do Boga jak medytacja i doświadczanie go na drodze osobistej modlitwy<sup>15</sup>. Praktyki religijne w duchu pietyzmu wymagały zatopienia w ciszy, poszukiwania wewnętrznego pokoju, zaufania Bogu oraz czynienia aktów miłosierdzia. Pierwszym oficjalnym ośrodkiem pietyzmu był powstały dzięki staraniom Spenera Uniwersytet w Halle, niemniej ruch rozwijał się również w innych regionach Rzeszy Niemieckiej, głównie w Szwabii, gdzie głównym przedstawicielem tzw. „pietyzmu wirtemberskiego” był Johann Albrecht Bengel (1687–1752), wydawca pierwszego w Niemczech krytycznego wydania Nowego Testamentu.

<sup>12</sup> Cyt. za R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Wrocław 1993, s. 49.

<sup>13</sup> U. Gleixner, *Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit*, Göttingen 2005, s. 13.63.

<sup>14</sup> S. A. Jørgensen, K. Bohnen, P. Øhrgaard, *Aufklärung, Sturm und Drang, Frühe Klassik 1740–1789*, München 1990, s. 32.

<sup>15</sup> U. Gleixner, *Pietismus...*, s. 58.

Pietyzm nie był wolny od wpływów duchowości katolickiej, na jego podatny grunt trafiały elementy obce duchowi protestantyzmu, np. refleksje i symbole zaczerpnięte z literatury mistycznej. Inicjatorzy tego ruchu, pisarze i teolodzy tacy jak Johann Arndt (1555-1621), Johann Gerhard (1582-1637), Ludwig Dunte (1597-1639) Heinrich Müller (1631-1675), kładli nacisk na rozwijanie modlitwy osobistej, medytację i studiowanie Pisma Świętego. Zwłaszcza Arndt wyraźnie czerpał inspirację z tekstów mistycznych (Johanna Taulera, Tomasza a Kempis *De Imitatione Christi*), przenosząc ich treści w kontekst luterański<sup>16</sup>.

Drugi obok wojny trzydziestoletniej impuls powstania pietyzmu w Niemczech wyszedł od autorów angielskich i francuskich, takich jak Miguel de Molinos (1628-1696), Madame de Guyon (1648-1717), Fenelon (1651-1715). Oni również podkreślali znaczenie medytacji i pasywności w modlitwie<sup>17</sup>. Pobożność mistyczna, kultywująca „smakowanie” Boga w modlitwie<sup>18</sup>, znalazła zastosowanie w doświadczeniu religijnym, którego efektem miało być osiągnięcie pokoju wewnętrznego.

W literaturze niemieckiej z przełomu XVII i XVIII w. medytacja i modlitwa coraz częściej zaczynają pojawiać się także w kontekście kontemplacji natury. Pojmowana jako dzieło stworzenia przyroda odsyłała w ich przekonaniu do Stwórcy i inicjowała refleksję metafizyczną. W pięknie i ciszy natury pisarze dostrzegają odzwierciedlenie ciszy panującej w Bogu. Źródłem tego przeświadczenia należy szukać w Biblii (1 Krl 18,12) oraz w licznych pismach duchowych<sup>19</sup>. Przykładem twórczości, w której postrzeganie natury jako dzieła rąk Bożych jest zainspirowana fizykoteologią poezja Hinricha Bartholda Brockesa (1680-1747). W obszernym, dziewięciotomowym dziele *Irdisches Vergnügen in Gott... [Ziemskie rozkosze w Bogu]*<sup>20</sup> ukazuje naturę jako manifestację boskiej immanencji w świecie. Podobnie jak przyroda objawia cząstkę boskości, tak cisza daje wg poety przedsmak pokoju wiecznego.

W powstałej na gruncie pietyzmu literaturze i wywodzącej się zeń myśli filozoficznej (Tersteegen, Klopstock, Hamann, Herder, Lenz, Kant, Goethe, Wieland, Schubart, Schiller, Hölderlin, Novalis, Schelling, Schleiermacher)<sup>21</sup>, temat ciszy,

<sup>16</sup> Tamże, s. 33.

<sup>17</sup> Tamże, s. 58. Gerhard Wehr, badacz nurtów mistycznych w protestantyzmie, dostrzega ich ścisły związek na przestrzeni kilku stuleci. Elementy mistyczne odnajduje Wehr u takich filozofów, teologów i autorów jak: Marcin Luter, Valentin Weigel, Johann Arndt, Jakob Böhme, Daniel Czepko, F. J. Spener, G. Arnold, G. Tersteegen, F. Ch. Oetinger, Friedrich Schlegel, Novalis oraz Friedrich Hölderlin. Zob. Gerhard Wehr, *Mystik in Protestantismus. Von Luther bis zur Gegenwart*, München 2000.

<sup>18</sup> U. Gleixner, *Pietismus...*, s. 58.

<sup>19</sup> Św. Jan od Krzyża rozważanie o stworzeniu uznaje za pierwszy stopień poznania Boga. „Bóg przydział swoje dzieła w piękno. One są śladami Jego potęgi i mądrości”; zob. J. W. Gogola, *Teologia komunii...*, s. 324.

<sup>20</sup> H. B. Brockes, *Irdisches Vergnügen in Gott bestehend in Physicalisch- und Moralischen Gedichten*, Tübingen – Hamburg 1721-1748, t. 1-9.

<sup>21</sup> Por. A. Langen, *Einleitung. Forschungsstand. Probleme. Methode*, w: A. Langen, *Der Wortschatz des deutschen Pietismus*, Tübingen 1968, s. XLIX. Pietyzm, jak pisze August Langen, przyczynił się do „odkrycia duszy” w literaturze niemieckiej.

pokoju oraz milczenia pierwotnie pojawiają się w kontekście religijnym, z czasem jednak od niego się uwalniają, choć nie tracą w pełni swego duchowego kontekstu.

### 3. Cisza i milczenie w pietyzmie

Kultywowanie ciszy, zarówno tej zewnętrznej, jak i dążenie do wyciszenia wewnętrznego, opisywane w tekstach teologicznych (Johann Arndt, K. Bogatzky) i literackich, np. w pieśniach religijnych i wierszach (Nikolaus L. Zinzendorf, Gerhard Tersteegen), miało pomagać w zbliżeniu oraz zjednoczeniu z Bogiem<sup>22</sup>. Wyciszenie rozumiano jako podążanie za przykładem Chrystusa. Pokój wewnętrzny, niezależny od okoliczności, miał już za życia przynosić ukojenie, wyobrażano go sobie jako stan przypominający pokój wieczny. Takie rozumienie ciszy było, jak wspomnieliśmy, zakorzenione między innymi w tradycji mistycznej, którą cechowała rezygnacja ze zbytniego angażowania się w sprawy doczesne, w skrajnych przypadkach asceza, często także wyrzeczenie się własnej woli i poddanie woli Bożej<sup>23</sup>.

Już Mistrz Eckhart w kazaniu nawiązującym do Księgi Jeremiasza (Jer 7,2) odnajduje moc Słowa Bożego w duszy, niemniej jednym z warunków „usłyszenia” go jest cisza zewnętrzna oraz zachowanie milczenia:

„Ojciec niebieski wymawia słowo i wymawia je na wieki, a w tym Słowie zawiera całą swoją moc, wymawia w tym słowie całą boską naturę i wszystkie stworzenia. Słowo leży ukryte w duszy, tak że [człowiek] ani się nie dowie ani nie usłyszy, dopóki nie będzie mu dane usłyszeć w głębi (...), niemniej wszystkie głosy i wszystkie dźwięki muszą zniknąć, musi nastać całkowita cisza, milczenie w ciszy”<sup>24</sup>.

(tłum. A. H.)

Dopiero w ciszy Bóg przemawia do duszy<sup>25</sup>.

Podobny wydźwięk religijny miał w literaturze pietystycznej pokój (*Ruhe*). Rozumienie tego pojęcia utrwaliło się w odniesieniu do jego przeciwieństwa – niepokoju (*Unruhe*), czy też „niepokój serca”, o jakim pisał św. Augustyn, świadczący o stanie niełaski, o ciemności duszy i oddaleniu od Boga, był zatem czymś przeciwnym wobec uczucia błogości i wyciszenia, traktowanych jako warunek lub skutek mistycznego zjednoczenia z Bogiem<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Por. A. Langen, *Der Wortschatz...*, s. 174.

<sup>23</sup> Temat odwrócenia od świata (*Abgeschiedenheit*) konsekwentnie ukazuje Mistrz Eckhart. Dla średniowiecznego mistyka, pośmiertnie oskarżonego o herezję, wyzbycie się własnej wolnej woli oznacza osiągnięcie najwyższego stopnia wolności, jest bowiem tożsame z pozwoleniem na pełne działanie Woli Bożej w duszy. Zob. A. K. Haas, *Lob der Freiheit. Einige Bemerkungen zu den Unterschieden in der Auffassung der Armutspredigt bei Meister Eckhart und Erich Fromm*, w: *Angewandte Sprach- und Kulturwissenschaft*, red. G. Łopuszańska, Gdańsk 2007, s. 195-212.

<sup>24</sup> J. Quint, *Meister Eckhart, Deutsche Predigten & Traktate*, München – Wien 1995, s. 237.

<sup>25</sup> Tamże, s. 238.

<sup>26</sup> Por. A. Langen, *Der Wortschatz...*, s. 133.

Temat pokoju i ciszy, którym nadawano wartość kontemplacyjną, współistniał z przekonaniem o niemożności wyrażenia tego, co dotyczy Boga. Wprawdzie w ciszy i milczeniu, jak pisał Mistrz Eckhart, „dokonują się narodziny Boga w duszy i w milczeniu dochodzi do styczności duszy z Bogiem”<sup>27</sup>, ale zjednoczenie najgłębszej istoty duszy (*Seelengrund*) z istotą Boga (*Gottesgrund*) odbywa się już „poza i ponad mową”. Istoty Boga oraz prawdy o nim ludzkie słowo wyrazić nie potrafi. To przekonanie, tak często podkreślane przez Eckharta, weszło do niemieckiej literatury mistycznej wszystkich epok<sup>28</sup>, a także do tradycji pietystycznej.

#### 4. Gerhard Tersteegen – mistyczne znaczenie ciszy

Opisy doświadczeń mistycznych odnajdujemy w poezji Gerharda Tersteegen (1697–1769). Ten pietystyczny poeta i kaznodzieja pozostaje najwierniejszy chrześcijańskiej tradycji ukazywania ciszy. W poetyckich wizjach odwołuje się do pism innych luterzańskich teologów, zwłaszcza Johanna Arndta i jego obszernego dzieła *Vier Bücher vom wahren Christentum* (1605)<sup>29</sup>. Tersteegen postuluje odłączenie duszy od wszystkiego co ziemskie, uwolnienie od bodźców zmysłowych oraz wzniesienie do Boga. Taki stan przypomina mistyczne uniesienie lub kontemplację, pozwalającą wg poety osiągnąć szczęśliwość już za życia. W wierszu *Hier ist gut seyn* [Dobrze tu być], pochodzącym ze zbioru *Geistliches Blumengärtlein inniger Seelen* (1729) poeta pokazuje, że osiągnięciu podniosłego stanu, spotkaniu z „rajem”, będącym metaforycznym wyobrażeniem sacrum, towarzyszy głęboka cisza wewnętrzna:

„Mój duch w swych posadach najgłębszą ciszę czuje:  
Wszedłem do raj, raj zawitał u mnie”<sup>30</sup>.

(tłum. A.H.)

Poeta zdaje się opisywać skutek działania łaski – wewnętrzny pokój i ufność w Boga to skutki ujawniające „głębię Bożego obdarowania”<sup>31</sup>. W spotkaniu

<sup>27</sup> Cyt. za K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, Kęty 2002, s. 177.

<sup>28</sup> Na pocz. XX w. stało się także inspiracją dla filozofii podejmującej temat kryzysu języka; por. J. D. Caputo, *Die Tränen und Gebete einer diabolischen Hermeneutik. Derrida und Meister Eckhart, w: Dem Geheimnis auf der Spur. Kulturhermeneutische und theologische Konzeptualisierungen des Mystischen in Geschichte und Gegenwart*, red. S. Klinger, J. Schmidt, Leipzig 2007, s. 132.

<sup>29</sup> Od 1695 r. dzieło Arndta *Vier Bücher...*, rozszerzone o inne jego pisma, m.in. *Paradiesgärtlein*, nosi tytuł *Sechs Bücher vom wahren Christentum*; por. *Johann Arndt's sechs Bücher vom wahren Christentum nebst dessen Paradies-Gärtlein*, Bielefeld 1996.

<sup>30</sup> „Mein Geist in seinem Grund die tiefste Stille spürt;/ Ich bin ins Paradies, und es in mich gekommen“. G. Tersteegen, *Geistliches Blumengärtlein inniger Seelen oder: Kurze Schlußreimen, Betrachtungen und Lieder über allerhand Wahrheiten des inwendigen Christenthums, zur Erweckung, Stärkung und Erquickung in dem verborgenen Leben mit Christo in Gott: nebst der Frommen Lotterie*, Frankfurt – Leipzig 1818, s. 126.

<sup>31</sup> J. W. Gogola, *Teologia komunii...*, s. 319.

lirycznego ja z rajem aktywność przejawia nie tylko dusza („mój duch (...) ciszę czuje”). Także raj, rozumiany nie tyle jako miejsce, ile jako stan ducha i manifestacja boskiej obecności w duszy, przybliża się do człowieka („zawitał u mnie”). Stan opisywany przez Tersteegen przypomina skutek działania „modlitwy odpocznienia”:

„Gdy człowiek otrzymuje łaskę właściwej modlitwy – pisze Jerzy Wiesław Gogola, powołując się na św. Teresę od Jezusa – rozważanie dyskursywne staje się niemożliwe. (...) Wierzący uświadamia sobie, że jego przyłgnięcie do Boga nie zależy tylko od niego, lecz jest przede wszystkim owocem udzielania się Boga człowiekowi w postaci głębokiego pokoju”<sup>32</sup>.

Tersteegen, podobnie jak kilka wieków wcześniej Eckhart i wielu innych mistyków, dostrzega zależność między dwoma rodzajami ciszy – ciszą zewnętrzną i wewnętrzną. W wierszu o takim właśnie tytule (*Aeußere und innere Stille*) cisza panująca w otoczeniu przygotowuje na osiągnięcie duchowego pokoju, a tym samym przybliża do Boga:

„Jak słodko, gdy myśli, członki, zmysły,  
Afekty, wola, namiętności przysły,  
Gdy wszystko milczy, na zewnątrz i w środku,  
A człowiek rad, w sobie zatopiony, w Bogu”<sup>33</sup>.

(tłum. A.H.)

Opis podobnego stanu wewnętrznej ciszy, towarzyszącej spotkaniu z Bogiem ukrytym w ciemności odnajdujemy u Johanna Arndta. W Księdze V, w rozdziale szóstym, zatytułowanym *Jak najwyższe i wieczne Dobro ukazuje się często w jednej chwili w naszej duszy; i gdzie znajduje się miejsce i siedziba Boga w duszy*<sup>34</sup>, Arndt, nawiązując do fragmentu Pieśni nad Pieśniami<sup>35</sup> pisze, że „przyjaciel”, „Oblubieniec”, choć „ukryty”, trwa przy oblubienicy: „Nie daje się cały czas zauważyć, poza tym, kiedy serce cichnie, gdy wszystkie zmysły są zwrócone ku wnętrzu, uspokojone”, „kiedy w rozumie żadna ziemská rzecz nie zabłyśnie”<sup>36</sup>. W milczeniu i ciszy, uważa protestancki teolog, objawia się Bóg.

Jego ukazanie się w ciszy opisują mistycy jako efekt działania łaski – w boskim świetle rozbłyskującym w ciemności duszy jawi się Bóg zakryty. „Ciemność, w której mieszka Bóg”, to także ciemność wyciszonej duszy, to – jak pisze Johann Arndt – „noc, w której wola śpi i trwa w zjednoczeniu z Bogiem, [noc],

<sup>32</sup> Tamże, s. 316-317.

<sup>33</sup> G. Tersteegen, *Geistliches Blumengärtlein...*, s. 24.

<sup>34</sup> *Wie sich das höchste und ewige Gut oft in unserer Seele erzeugt in einem Augenblick; und wie die Statt und der Sitz Gottes sey in der Seele*; zob. *Johann Arndt's Sechs Bücher vom wahren Christenthum*, Frankfurt a.M. 1832, s. 342.

<sup>35</sup> PnP 5,17, obecnie PnP 6,1: „Dokąd odszedł twój umiłowany, o najpiękniejsza z niewiast?”

<sup>36</sup> Cytowane fragmenty w oryginale (*Johann Arndt's Sechs Bücher vom wahren Christenthum...*, s. 342): „...er lässt sich nicht allezeit merken, außer wenn das Herz stille ist, wenn alle Sinne hineingekehrt, zur Ruhe gebracht (...) sind (...) wenn im Verstand kein irdisch Ding scheineth“.

kiedy pamięć zapomniała o świecie i czasie<sup>37</sup>. Tego stanu nie może pojąć ani zatrzymać ani ludzka wola, ani pamięć<sup>38</sup>.

Powyższy fragment obszernego dzieła Arndta wg Magnusa Schlettego odzwierciedla treść doświadczenia mistycznego, w którym doznania zmysłowe, rozum i wola, mogące w jakikolwiek sposób zakłócić lub przerwać kontakt z Bogiem, ulegają całkowitemu wyciszeniu<sup>39</sup>.

Milczenie o Bogu można rozumieć zarówno jako rezultat kontemplacji, jak również jako jej warunek. Z takim ujęciem mamy do czynienia w poetyckim przesłaniu Tersteegen. Podobnie jak Arndt, poeta eksponuje zwłaszcza milczenie pozwalające oczyścić umysł z niedoskonałych wyobrażeń i przygotować się na przyjęcie łaski poznania. Rzadziej natomiast ukazuje stan pokoju i milczenia jako efekty kontemplacji.

Tersteegen wielokrotnie powtarza myśl, iż cisza zewnętrzna sprzyja pielęgnowaniu ciszy wewnętrznej, stwarzającej przestrzeń na działanie Boga. Poeta-teolog zdaje sobie sprawę z konieczności uczenia się zachowywania ciszy:

„Tyle głosów wokoło powtarza:  
Umilknij i ucz ku sobie się zwracać,  
Tam głos Stwórcy usłyszysz z bliska<sup>40</sup>.”

(tłum. A.H.)

Zalecenie koncentrowania się na własnej duszy i poszukiwanie w niej Boga utrwaliło się w myśli chrześcijańskiej za sprawą św. Augustyna, który myśl o samopoznaniu przejął od platoników. W wyżej cytowanym fragmencie Tersteegen staje się kontynuatorem tej myśli. Poeta-teolog prezentuje także zasady przygotowania do modlitwy. „Skupienie oznacza wyciszenie. Wymaga oddalenia od siebie niespokojnych pragnień i zwrócenia się ku temu, pisze Jerzy W. Gogola, co w danej chwili jest istotne<sup>41</sup>. Nie można postawić tezy, że poeta, opisując głównie warunki właściwej modlitwy i rzadziej wskazując na jej efekty, zna doświadczenie mistyczne jedynie z drugiej ręki. Nie możemy tej tezy także odrzucić. Poeta pisze bowiem zarówno o procesie przygotowania do (milczącej) modlitwy, jak i o jej rezultatach, gdy działanie łaski objawia się poprzez osiągnięcie wewnętrznego pokoju. Z całą pewnością pokój jest pożądanym stanem ducha:

<sup>37</sup> „Das ist das Dunkel, darin der Herr wohnt, und die Nacht, in welcher der Wille schläft und mit Gott vereinigt ist, darin das Gedächtnis vergessen hat der Welt und der Zeit“; *tamże*.

<sup>38</sup> „...und es kanns doch weder Verstand, noch Wille oder Gedächtniß begreifen noch behalten“; *tamże*.

<sup>39</sup> M. Schlette, *Die Selbst(er)findung des Neuen Menschen*, Göttingen 2005, s. 62–63. Schlette powołuje się także na pogląd religioznawcy i psychiatry Williama Jamesa, który również uznaje Arndta za autora mistycznego; *tamże*, s. 73; por. W. James, *The Varieties of Religious Experience*, w: W. James, *Writings 1902–1910*, New York 1987, s. 342.

<sup>40</sup> „Es ras't in die, du kannst nicht hören,/ So viele Stimmen reden da:/ Schweig still, und lern in dich einkehren,/ Da ist des Schöpfers Stimme nah“; G. Tersteegen, *Geistliches Blumengärtlein...*, s. 533.

<sup>41</sup> J. W. Gogola, *Teologia komunii...*, s. 326.

„O tchnienie ciszy wiekuistej  
przenikaj w lot duszy otchłanie:  
Niech pełnia wszelka we mnie zamieszka;  
Gdzie grzech i brzydota,  
Niech wiara, miłość i chwała nastanie,  
By w duchu służyć Bogu i prawdzie”<sup>42</sup>.

(tłum. A.H.)

W innym miejscu Tersteegen nazywa Boga „cichą wiecznością”, wyrażając mistyczne pragnienie zjednoczenia z nim:

„O cicha wieczności!  
Słodki raju błogosławieństw!  
Otocz mnie pokojem;  
Duszę zmień, odłącz od świata:  
Ach! jakżem zbłąkany (...)  
Odszukaj mnie, wierny Pasterzu”<sup>43</sup>.

(tłum. A.H.)

Bez względu na to, na ile opisywane stany ducha są świadectwami autentycznych doświadczeń, a na ile efektem kreacji literackiej, można stwierdzić, iż Tersteegen poddaje literackiej obróbce wizje i obrazy mocno zakorzenione w tradycji mistycznej, czyniąc z tekstu poetyckiego swego rodzaju przekaz teologiczny. Wyłania się z niego koncepcja ciszy przybliżającej duszę do mistycznego zjednoczenia z Bogiem. Świat zewnętrzny, jak pisze Tersteegen, może sprzyjać temu dążeniu, gdy bowiem wszystko milczy, w głębi duszy ma szansę zaistnieć prawdziwa cisza – „słodkie” i radosne doznanie „otchłani” duszy, głębi, w której uobecnia się Bóg. Tersteegen, podobnie jak św. Augustyn, poszukuje ciszy wewnętrznej, a „samotność z Bogiem” w jego rozumieniu gwarantuje odzyskanie wolności i szczęścia:

Ten jeno żyje radosny i wolny, kto z Bogiem samotnie przestaje,  
W świecie będąc – obcym się zdaje, w myślach szybuje nad światem:  
Tłum nie sprawi, że nie zostaniesz samym;  
Co w sercu zamkniesz, z tobą zostanie”<sup>44</sup>.

(tłum. A.H.)

---

<sup>42</sup> „Du Athem aus der ew’gen Stille/ Durchwehe sanft der Seelen Grund:/ Füll mich mit aller Gottesfülle;/ Und da, wo Sünd und Gräuel stund,/ Laß Glaube, Lieb’ und Ehrfurcht grünen,/ Im Geist und Wahrheit Gott zu dienen“; G. Tersteegen, *Geistliches Blumengärtlein...*, s. 431.

<sup>43</sup> O du stille Ewigkeit!/ Süßes Reich der Seligkeit!/ Nimm mich ein in deinen Frieden;/ Mach mich innig, abgeschieden:/ Ach! ich bin so verirrt.../ Sammle mich, mein treuer Hirt“; G. Tersteegen, *Geistliches Blumengärtlein...*, s. 308.

<sup>44</sup> „Nur der lebt frei und froh, wer mit Gott einsam lebet,/ Zwar in der Welt, doch fremd, ja, innig drüber schwebet:/ Die Menge thut’s nicht just, daß man nicht einsam ist;/ Das, was dein Herz läßt ein, ist bei dir, wo du bist“; *tamże*, s. 125.

W *Der Stand der Beschaulichkeit; Sonst genannt Der Stand der Gegenwart Gottes* [Stan kontemplacji zwany Stanem obecności Boga] ze zbioru poezji *Geistliches Blumengärtlein...* [Duchowy ogródeczek], poeta sięga po symbolikę pustyni i morza, oddającą nieskończoność bóstwa<sup>45</sup> oraz snuje wizje jego poszukiwania w życiu doczesnym<sup>46</sup>. Nawoływanie do „powrotu do siebie” i wyciszenia<sup>47</sup> oraz do osobistego doświadczenia tego, czego ludzki język nie potrafi wyrazić („Davon schweigt meine Zunge still;/ Erfahr es selbst, wers wissen will”<sup>48</sup>), także odsyła do źródeł chrześcijańskiej tradycji mistycznej oraz apeluje do odbiorcy, by osobiście doświadczał spotkania z Bogiem. Nieogarniona samotność pustyni oznacza dotarcie do głębi własnego wnętrza, może właśnie dlatego, że „człowiek sam w sobie kryje pustynię”<sup>49</sup>:

„Coś na pustynię mnie ciągnie,  
Tam Bóg i ja jesteśmy sami,  
Tam duch się z duchem spotyka”<sup>50</sup>.

(tłum. A.H.)

Tersteegen, kaznodzieja i duszpasterz, ukazuje ciszę jako warunek zaistnienia boskiej obecności w ludzkiej duszy, ale także jako skutek działania łaski.

## 5. Klopstocka obrazy ciszy

Pojęcia ciszy i pokoju, coraz częściej pojawiające się nie tylko w literaturze religijnej, ale także świeckiej, stają się w poł. XVIII w. coraz bardziej powszechne. Nierzadko oderwane od pierwotnie religijnego kontekstu, tylko częściowo zachowują swoje duchowe znaczenie. Również przekonanie o niemożności słownego wyrażenia tego co transcendentne stopniowo uwalnia się z tegoż kontekstu, stając się jednym z częstych literackich *topoi*.

Zanim dochodzi do zatracenia mistycznej i religijnej wymowy toposu milczenia i ciszy, ich znaczenie utrwała się w typowym słownictwie pietystycznym, zawierającym nie tylko neutralne wyrazy typu „schweigen” (milczeć), ale również oddającym niedoskonałość ludzkiej mowy wobec absolutu („stammeln”, wyjąkać, „lallen”, bełkotać). Temat milczenia jako reakcji na spotkanie z Najwyższym często podejmuje wspomniany na początku Klopstock. W *Mesjadzie*, eposie o męce, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, daje poetycką ilustrację

<sup>45</sup> „Meer/ Der ew'gen Gottheits-Fülle”; *tamże*, s. 387.

<sup>46</sup> „...kto szuka Boga, musi udać się na pustynię”; por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 83.

<sup>47</sup> „Kehrt ein, und werdet stille”; G. Tersteegen, *Geistliches Blumengärtlein...*, s. 387.

<sup>48</sup> *Tamże*.

<sup>49</sup> Por. D. Forstner, *Świat symboliki...*, s. 83.

<sup>50</sup> „Man lockt mich in die Wüste ein,/ Da Gott und ich nur sind allein,/ Da Geist mit Geist umgeheth”; G. Tersteegen, *Geistliches Blumengärtlein...*, s. 385.

bezradności anielskiej mowy wobec Boga. Serafin Eloa wraz z całym orszakiem niebieskim, w milczeniu i podziwieniu wznosi spojrzenie ku Przenajświętszemu. Jediną odpowiedzią natury, stworzenia i samego anioła na spotkanie z Bogiem może być tylko milczenie:

„Milczał Eloa w zadziwieniu, i milcząc spoglądało niebo  
W górę ku Przenajświętszemu”<sup>51</sup>.

(tłum. A.H.)

Twórczość Klopstocka, w której religijny wątek pozostaje jednym z najważniejszych, jest przykładem włączania myśli chrześcijańskiej wraz z systemem jej pojęć i odwołań w konteksty świeckie. Także pojęć ciszy i pokoju używa poeta w znaczeniu, jakie ukształtowało się pod wpływem pietyzmu. Duchowość propagowana przez ten ruch zalecała włączanie przeżyć religijnych do wszystkich sfer ludzkiej aktywności. Być może z tego powodu poeta korzysta z pojęć zasadniczo związanych ze sferą religijną w celu ukazywania uczuć i stanów ducha, odnoszących się do innych doświadczeń człowieka.

W 1751 r., w drodze do Kopenhagi, niespełna trzydziestoletni Klopstock, przeżywszy rozstanie z Fanny Schmidt, opiewaną we wczesnych odach siostrą przyjaciela i obiektem westchnień, poznaje w Hamburgu Margaretę (Metę) Möller. Trwającą ponad dwa lata, a podtrzymywaną głównie listownie znajomość z Margaretą, również literatką, prowadzącą korespondencję ze znanymi pisarzami (Samuelem Richardsonem i Youngiem), w 1754 r. wieńczy małżeństwo. Dla Klopstocka rozpoczyna się najszcześniejszy okres w życiu. Jeszcze przed pamiętnym wydarzeniem powstają ody skierowane do „Cidli” – tym imieniem, zapożyczonym z *Mesjady*, nazywa Klopstock w listach oraz wierszach wybrankę serca. Wydaje się, że oboje zakochanych łączy niemal metafizyczna więź.

Opisanemu zejściu lirycznego „ty” z nieba na ziemię w odzie *An Cidli*, o której była mowa na początku niniejszego szkicu, towarzyszy światłość i wrażenie nastania „wiecznej wiosny”. Poeta sięgnął zatem po słownictwo zaczerpnięte z języka religijnego. Do opisu miłości idealnej Klopstock używa uniwersalnej metaforyki mitycznej i religijnej, tak iż odbiorca, nie znając kontekstu biograficznego ani tytułu, mógłby traktować wizję jako opis doświadczenia duchowego.

O tym, jak bardzo przepełniona duchowością była wizja ukazana w odzie świadczy dyskusja wokół adresata utworu. Elisabeth Smith, tłumaczka poezji i listów Klopstocka na język angielski, prywatnie siostra Margarety, w przypisie do przekładu wspomnień o szwagrze, przypomina, że imię Cidli nosiła w *Mesjadzie* córka Jaira, w odach zaś poeta zwracał się nim do ukochanej Mety<sup>52</sup>. Na innym miejscu Elisabeth zastanawia się jednak nad właściwym

<sup>51</sup> „Staunend schwieg Eloa, und schweigend sahe der Himmel/Zu dem Allerheiligsten auf”; F. G. Klopstock, *Der Messias. In einem Bande*, Leipzig 1844, s. 20.

<sup>52</sup> Wskrzyszona przez Chrystusa córka Jaira, której poeta nadaje imię Cidli, pojawia się w pieśni IV *Mesjady*. W pieśni XV ukazuje się wśród innych wskrzeszonych postaci. Scena ukazująca Cidli

adresatem bądź adresatką ód Klopstocka: „Przejdę teraz do ód. Jest ich sześć adresowanych lub odnoszących się do jego żony, nazywanej Cidli. Są zrobione [przełożone], a także oda do Boga, bo ci na niej zależało; ale myślę, że musiałeś pomylić się sądząc, iż odnosi się do jego żony, ponieważ powstała w 1748, co, wg jej listów do Richardsona, miało miejsce na trzy lata przed ich poznanie. Prawdopodobnie miał on [Klopstock] na myśli Fanny, siostrę przyjaciela Schmidta, do której adresowanych było kilka wierszy w tym samym roku”<sup>53</sup>.

Sam Klopstock w liście do Cecylii Ambrosius z 26 września 1767 r., w dziewięć lat po śmierci Margarety, przyznaje, że w odach imieniem Cidli zwracał się do żony<sup>54</sup>. Wspomina o tym również Cramer, jeden z pierwszych komentatorów twórczości Klopstocka. Poeta miał mu osobiście wyznać, że odę *An Cidli* pisał oczekując spełnienia swego uczucia. W komentarzu utworu Cramer jednoznacznie wskazuje, że taka właśnie interpretacja jest „właściwa”<sup>55</sup>.

Ton, w jakim utrzymany jest utwór oraz inne utwory mówiące o miłości, świadczą o tym, iż poeta traktuje ją jako rodzaj doświadczenia duchowego. W liście do Mety pisze Klopstock o dziękczynieniu składanemu Bogu za otrzymaną miłość. „O, jakże dziękowałem Bogu, że dał mi tę błogosławioną duszę”, pisze poeta, prosząc ukochaną, by przekonała świat, że można „jednocześnie kochać i modlić się”<sup>56</sup>. „Naucz go [świat] czystej miłości, która jest miłą Bogu cnotą. Ale Cidli, jakże cię teraz Kocham! Kocham cię tak, że moje serce tęskni za tobą nawet w niebie”<sup>57</sup>. List Klopstocka zdradza jego przeświadczenie o duchowym charakterze miłości. W wypowiedź wpleciony zostaje także motyw niedoskonałości mowy wobec Niewypowiedzianego, często wyzyskiwany także w epopei *Mesjada*. W liście do Mety poeta pisze o niemożności pełnego wypowiedzenia prawdy o Bogu: „O Cidli, ogarnia mnie święta groza. Kto może mówić o oglądaniu Wiecznego? (...) Ona jest niewypowiedziana, ta miłość, którą on [Bóg] nas miłuje”<sup>58</sup>.

---

w pieśni XV odpowiada przebiegowi śmierci Mety, która w 1758 r. umarła przy porodzie. Por. *Memoirs of Frederick and Margaret Klopstock. Translated from the German by the Author of «Fragments in Prose and Verse»*, Bath – London – Edinburgh 1808, s. 42-43: „Cidli is an imaginary name from the Messiah. Klopstock gave that name to Jairus's daughter, and that of Semida to the youth of Nain. (...) In his Odes he gives this name to his beloved Margeret Möller”.

<sup>53</sup> „I come now to the Odes. There are six addressed to, or relating to, his wife, under the name of Cidli. These are done, and so is the Ode to GOD, because you desired it; but I think you must be mistaken in supposing it related to his wife, because it was written in 1748, which, according to her letters to Richardson, was three years before he ever saw her. He probably meant Fanny, the sister of his friend Schmidt, to whom he addressed several poems in the same year”. Por. E. Smith, *Fragments in Prose and Verse*, Bath – London – Edinburgh 1811, s. 170.

<sup>54</sup> F. G. Klopstock, *Briefe 1767-1772*, t. 1, *Text. Werke und Briefe*, Berlin – Boston – New York 1989, s. 32.

<sup>55</sup> *Klopstock. Er: und über ihn. Dritter Theil 1751-1754*, red. C. F. Cramer, Dessau 1782, s. 390.

<sup>56</sup> F. G. Klopstocks *Sämmtliche Werke. 11. Bd. Hinterlaßne Schriften von Margareta Klopstock*, Leipzig 1823, s. 129.

<sup>57</sup> *Tamże* (tłum. A.H.).

<sup>58</sup> *Tamże*.

W okresie tworzenia ód do Cidli Klopstock był już autorem hymnów religijnych, miał też za sobą pracę nad pierwszymi trzema pieśniami chrześcijańskiej epopei *Mesjada*. O regułach tworzenia „świętej poezji” w odniesieniu do tego utworu wypowiedział się najpełniej w traktacie *Von der heiligen Poesie*.

## 6. Rozważania o „świętej poezji”

W *Von der heiligen Poesie* [O świętej poezji] (1754)<sup>59</sup>, rozprawie traktującej o regułach tworzenia poezji religijnej, Klopstock zwraca uwagę, iż nie może ona odwoływać się jedynie do kwestii racjonalnych: „Sam geniusz pozbawiony serca – pisze autor *Mesjady* – byłby geniuszem w połowie”. Tekst poetycki winien odwoływać się zarówno do umysłu, jak i uczuć, innymi słowy – poruszać „całą duszę”<sup>60</sup>. Klopstock, przeciwnik oświeceniowego wolnomyślicielstwa i zwolennik irracjonalizmu, poetę porównuje do biblijnych proroków, których powinien naśladować. Ujmując Prawdę objawioną w poetyckie obrazy musi być jednak także wprawnym interpretatorem Pisma Świętego<sup>61</sup>, wiedzę o objawieniu czerpie bowiem nie tylko z Biblii, ale także z wyobraźni. W ten sposób kształtuje treści religijne w oparciu o sztukę interpretacji Słowa objawionego: dopowiada i poszerza obrazy ukazane w Piśmie Świętym. Klopstock uważa jednak, że interpretacja Pisma nie wystarcza, by oddać treści objawione prorokom. Religia, podobnie jak poezja, musi kształtować również „serce” poety, jego umysł i emocjonalność, a więc dotyczyć człowieka w każdym wymiarze jego istnienia. Klopstock podkreśla konieczność zachowania w procesie twórczym równowagi między sercem a rozumem, by stworzyć i rozumieć „świętą poezję” trzeba dysponować określonym typem wrażliwości religijnej. Klopstock – co istotne – uwzględnia cały proces komunikacji literackiej, nie tylko akt twórczy, ale także jego odbiór. Tylko czytelnik wrażliwy na treści religijne, pisze autor *Mesjady*, będzie zainteresowany tego rodzaju przekazem<sup>62</sup>. Irracjonalizm Klopstocka opowiadającego się za pozarozumowym poznaniem i doceniającym rolę uczucia, posiada zatem mocne, racjonalne podstawy.

Także w kwestii przekazu treści religijnej poeta poszukuje klasycznej równowagi – obraz poetycki winien cechować się umiarem i dopasowaniem, pobudzać myślenie i przekazywać treści poruszające serce. Pozbawiona obrazowości prawda, twierdzi dalej Klopstock, będzie dawać argumenty dla rozumu, podniosłości dodaje jej dopiero fakt, iż przemawia także do serca<sup>63</sup>. „Święta poezja” pełni ważną funkcję etyczną: obrazy religijne stanowią wg Klopstocka przekaz wartości moralnych, mają podnosić

<sup>59</sup> F. G. Klopstock, *Von der heiligen Poesie*, w: F. G. Klopstocks sämtliche Werke, ergänzt in drei Bänden durch seinen Briefwechsel, lebensgeschichtliche und andere interessante Beiträge von Hermann Schmidlin, Stuttgart 1839, t. 2, s. 167–183.

<sup>60</sup> Tamże, s. 171.

<sup>61</sup> Tamże, s. 181.

<sup>62</sup> Tamże, s. 170.

<sup>63</sup> Tamże, s. 176.

na duchu, przypominać o nieśmiertelności i uświadamiać, „że już w tym życiu możemy wieść bardziej błogosławione życie”<sup>64</sup>. Uwagi o „świętej poezji” odnosiły się do *Messjady*, poematu, w którym wątek ciszy i milczenia pojawia się wielokrotnie.

Poeta korzysta z utrwalonego w chrześcijaństwie przekonania, iż cichość stanowi cechę Boga oraz Trójcy Świętej. Z modlitwy Jezusa w Księdze I dowiadujemy się, że zamysł Zbawienia został podjęty w „ciszy wieczności, samotnie, bez [udziału] stworzenia” („In der Stille der Ewigkeit, einsam und ohne Geschöpfe”)<sup>65</sup>. Cichość charakteryzuje także zachowanie Jezusa – kiedy przebywa w hałaśliwym i wrogim tłumie, zachowuje „cierpliwą cichość” („mit jener erdulenden Stille“). Cichość Syna Bożego pozostaje niedostępna i niezrozumiała dla człowieka – nie potrafi on jej w pełni wyrazić, nawet jeśli o niej mówi. Klopstock sięga tu po motyw niedoskonałości języka: „język wprawdzie [ją] nazywa, lecz dusza do niej nie sięga” [nie rozumie jej]<sup>66</sup>. Wielkości i chwały Boga nie potrafią nazwać także aniołowie. W modlitwie do Boga anioł Eloa wyznaje: „O Ty, którego nazwa nie nazywa, myśl nie myśli, / Pierwszy! Do niego się wzniosłem, twarzą w twarz chciałem / Oglądać, Tego, co wydaje sąd, oglądać Gniewnego w ciemności, / W straszliwej chwale, Boga!” (tłum. A.H.)<sup>67</sup>.

Klopstock ukazuje Boga w konwencji znanej z pism mistycznych, ale także ze Starego Testamentu. Doświadczenie obecności Boga następuje w ciszy, wejście w Boską „ciemność” wiąże się ze świadomością ludzkich ograniczeń, przemieszana z radością istnienia. Spotkanie ze świętością wywołuje „świętą grozę” („heilige Schauer”) – poeta opisuje tu (podobnie jak w cytowanym powyżej liście do Mety) doznanie religijne, *mysterium tremendum*, stan, który Rudolf Otto nazywa uczuciem numinotycznym<sup>68</sup>. Klopstock konsekwentnie sięga po mistyczne *topoi* – z pozycji poety-proroka pragnie przekroczyć „skończoność [własnych] granic” i przejść do „ciemności chwały Bożej”<sup>69</sup>.

<sup>64</sup> *Tamże*, s. 172.

<sup>65</sup> „Du, mein Vater, und ich, und der Geist die Erlösung beschlossen./ In der Stille der Ewigkeit, einsam und ohne Geschöpfe,/ Waren wir bei einander...“; F. G. Klopstock, *Der Messias*, s. 5.

<sup>66</sup> „Sie stürmeten, ruffen (sic!), /Standen, weineten, staunten, verfluchten, segneten! Jesus/ Ging in diesem Sturme mit jener erdulenden Stille,/ Welche die Sprache zwar nennt, doch die Seele so hoch nicht hinausdenkt...“; *tamże*, s. 248.

<sup>67</sup> „O du, welchen der Name nicht nennt, der Gedanke nicht denket,/ Erster! Zu ihm erhub ich mich, wollte von Antlitz zu Antlitz/ Schaun, der Gericht hielt, schau den Unausgesöhnten im Dunkeln,/ In der furchtbaren Herrlichkeit, Gott!...“; *tamże*, s. 292.

<sup>68</sup> Por. R. Otto, *Świętość...*, s. 43: „W języku niemieckim występuje (...) «das Heiligen», skopiowane z języka Biblii, ale na oznaczenie surowych i niższych stopni przygotowawczych tego uczucia istnieje właściwe samorodne wyrażenie, a mianowicie «Grauen» (lęk) i «Sich Grauen» (lękanie się) (...). «Schauervoll» (pełne grozy) i «Schauer» (groza) oznacza dla nas, nawet bez dodania przymiotnika, świętą grozę” (s. 41).

<sup>69</sup> „Heil mir, daß ich geschaffen bin! Heil, daß ihr ewig seydt! Heil euch,/ Vater und Sohn! Und ihr, die meine Seele noch füllen,/ Die mit der Stille der Gegenwart Gottes noch über mich kommen,/ Heilige Schauer, fahrt fort, aus meiner Endlichkeit Gränzen/ Mich hinüber zu tragen ans Dunkle der Herrlichkeit Gottes!/ Ganz empfind’ ich, was einst die Auferstehenden fühlen!“; F. G. Klopstock, *Der Messias...*, s. 195-196.

Cisza współwystępująca z ciemnością staje się w poemacie Klopstocka elementem obecności i doświadczenia działania niepojętego *numinosum*. „Świątą grozą” i ciszą napęła się także sama natura w obliczu śmierci Syna Bożego – milknie, zastyga w bezruchu we wszystkich wymiarach swego bytowania, od ptaków, po „robaki” i zwierzęta oraz żywy. Natura milczy także wówczas, gdy Jezus umiera na krzyżu<sup>70</sup>.

Klopstock, zgodnie z treścią swego programu „poezji świętej”, dążąc do poruszenia serca i poszukując inspiracji dla rozumu, korzysta z symboli i obrazów utrwalonych w języku biblijnym oraz w literaturze duchowej. W rozprawie *Von der heiligen Poesie* stawia poetę na równi z prorokiem, realizuje to założenie w *Mesjadzie*, ale także w religijnych odach i „pieśniach duchowych”.

Klopstock ukazuje ciszę także jako stan duszy i warunek tworzenia poezji „świętej”. Cisza i samotność oznaczają czas błogosławiony, sprzyjający twórczości. Milczenie poprzedza modlitwę, akt uwielbienia Boga, ale także akt twórczy. To połączenie, którego nie spotykamy u skoncentrowanego na opisie duchowego doznania Tersteegen:

„Przyłożyłem dłoń do ust, i milczałem  
Przed Bogiem!  
Teraz podnoszę harfę z prochu,  
Niech zabrzmi przed Bogiem, przed Bogiem!”<sup>71</sup>

(tłum. A.H.)

Poeta, niczym psalmista, poprzez milczenie dokonuje aktu oczyszczenia, który jest przygotowaniem do głoszenia chwały Pana.

Wytrwaniu w ciszy wewnętrznej sprzyja cisza zewnętrzna – motyw, który spotykamy w twórczości Tersteegen. W wierszu *Die Stunden der Weihe* (1748, *Godziny namaszczenia*) Klopstock prosi „błogosławione godziny”, wysłanniczki Boga, o separację od świata. Niosące z nieba natchnienie godziny przynoszą dar samotności dla natchnionego młodzieńca, tak by mógł oddać się tworzeniu:

„Przykryjcie go ciemnej i chłodnej nocy  
złotymi skrzydłami, by w samotności  
W niebiańskim cieniu pisał wiersze”<sup>72</sup>.

(tłum. A.H.)

<sup>70</sup> „Stumm entflogen die Vögel des Himmels in tiefere Haine;/ Bis zu dem Wurme verschlichen bestürzt die Thiere der Felder/ Sich in die einsame Kluft. Die Lüfte rauchten nicht, todte/ Stille herrsche. Der Mensch sah schwer aufathmend gen Himmel“; *tamże*, s. 281. Obraz można traktować również jako nawiązanie do popularnej na przełomie XVII i XVIII w. fizykoteologii.

<sup>71</sup> „Ich legte meine Hand auf den Mund, und schwieg/ Vor Gott!/ Jetzt nehm’ ich die Harfe wieder aus dem Staub’ auf,/ Und lasse vor Gott, vor Gott sie erschallen!“; Wiersz *Die Glückseligkeit Aller* [Szczęśliwość wszystkich]; *Klopstocks Sämmtliche Werke. Erster Band...*, s. 143.

<sup>72</sup> „Deckt ihn mit dieser schattigen kühlen Nacht/ Der goldnen Flügel, dass er einsam/ Unter dem himmlischen Schatten dichte“; *tamże*, s. 54-55.

Cisza zewnętrzna gwarantuje odzyskanie ciszy wewnętrznej, a ta prowadzi do aktu twórczego, który z kolei staje się czynnością świętą.

W *Geistliche Lieder* (1758) [Pieśni duchowe], zbiorze powstałym po śmierci ukochanej Margarety, przeżywający żałobę Klopstock ukazuje ciszę i pokój głównie w kontekście wyobrażeń na temat życia wiecznego. Poszukuje jej w grobowej ciemności, widzi w niej ucieczkę, uwolnienie serca od bólu po stracie. Pojawia się też pesymistyczna myśl, iż prawdziwe ukojenie i pokój przyniesie dopiero śmierć. Mimo to w tekstach powstałych w latach 1758-1770 dominuje ton podniosły, nadzieja, ale i żal po śmierci żony, którego poeta nigdy nie wyraża wprost. Wiersze traktuje jako sposób uporania się z własnym bólem i żałobą, chciałoby się rzec, jako rodzaj terapii. Bóg w *Pieśniach duchownych* Klopstocka jawi się jako źródło wewnętrznej równowagi, cel chrześcijanina, który poza Nim nie może odnaleźć pokoju. W pieśni *Die Größe der Christen* [Wielkość chrześcijan] pisze Klopstock o zatopieniu duszy w ciszy:

„Gdy dusza w głębokiej ciszy  
Zatopiona; gdy wola jej  
Wolą Tego, który ją kocha!”<sup>73</sup>

(tłum. A.H.)

Klopstock sięga po mistyczne obrazy ukazujące duszę znajdującą ukojenie w Chrystusie, rezygnującą z wolnej woli po to, by pozwolić działać woli Boga.

## 7. Friedrich Hölderlin – synkretyczne wizje ciszy

Zarówno Klopstock jak i Tersteegen ukazują ciszę w zgodzie z konwencją utrwaloną w ciągu wieków chrześcijaństwa. Korzystają z obrazów biblijnych oraz z przekazów mistycznych, swe poetyckie przesłanie poddając jedynie nieznacznej indywidualizacji. Inny sposób ukazywania ciszy – chociaż nadal związany z treściami religijnymi, a raczej duchowymi – wybiera Friedrich Hölderlin (1770-1843). W swej wczesnej twórczości temat ciszy i spokoju podejmuje kilkakrotnie. Poeta znajduje się wówczas pod wpływem pietyzmu, z czasem jednak ulegnie innym inspiracjom: wątki platońskie, stoickie i panteistyczne przeplatają się subtelnie z chrześcijańskimi. Młody Hölderlin częściowo wzoruje się na poezji Klopstocka, niemniej jego wiersze młodzieńcze świadczą o samodzielności w realizowaniu nawet sprawdzonych tematów literatury. Utwory, o których będzie tu mowa, powstawały podczas edukacji poety w szkołach klasztornych w Maulbronn i Denkendorf, przygotowujących do zawodu pastora, do których uczęszczał w latach 1784-1788, oraz w Instytucie Tybińskim (Tübinger Stift), gdzie do 1793 r. studiował teologię protestancką<sup>74</sup>.

<sup>73</sup> [F. G. Klopstock], *G. F. Klopstocks Geistliche Lieder und Epigramme*. Wien 1817, s. 20: „Wenn die Seel' in tiefe Stille/ Versunken ist; wenn ganz ihr Wille/ Der Wille dess ist, der sie liebt!“

<sup>74</sup> Pomimo stosownego wykształcenia Hölderlin nie zajmował się działalnością duszpasterską.

W młodzieńczych wierszach Hölderlina cisza wiąże się z osobistymi doświadczeniami poety. Klasztorne otoczenie negatywnie wpływa na wrażliwą naturę chłopca. Poszukuje więc ciszy i samotności poza murami szkoły. Podziwianie piękna przyrody i ucieczka w lekturę pomagają radzić sobie z codziennością. Odosobnienie daje poczucie wolności, okazję do zajrzenia w głąb siebie i medytacji. W autobiograficznym wierszu *Die Meinige* [Moi bliscy]<sup>75</sup> religijne uniesienie miesza się z wyrazami miłości do najbliższych – matki, przyrodniego rodzeństwa, zwłaszcza brata Karla oraz babki. Poeta powierza bliskich boskiej opiece. Wspomnienie zabawy z dzieciństwa przechodzi w religijne uniesienie i zachwyt nad pięknem świata, „drgnienie serca”, poruszonego pięknem natury<sup>76</sup>, dziełem „Pana Światów”, do którego zwraca się w inwokacji wiersza, wiedzie do refleksji nad głębokim związkiem natury ze Stwórcą i człowiekiem<sup>77</sup>. Hölderlin ukazuje spontaniczne wzruszenie wywołane przeżyciem duchowym. Obserwacja fal uderzających o brzeg rzeki i widok rozproszonego w wieczornym mroku światła wprawiają w religijny zachwyt („Ein heiliges Gefühl/ Bebbe mir durchs Herz”<sup>78</sup>, w. 126–127). Bracia spontanicznie przystępują do żarliwej modlitwy na kolanach, której towarzyszą gesty unoszenia i składania rąk. Tak żywą relację z Bogiem, jaką prezentuje w wierszu, wyniósł Hölderlin z rodzinnego domu pielęgnującego tradycje pietystyczne. Należała do nich kontemplacja poranna i wieczorna, modlitwy odmawiane w samotności, na kolanach, ważny element indywidualnej formacji duchowej. Modlitwne gesty, uwielbienie Boga – Stwórcy natury, świadczą także o typie wrażliwości, jaką reprezentuje poeta.

Podczas studiów teologicznych w Tybindze Hölderlin zaznajamia się z filozofią platońską, starożytną literaturą grecką, a także z pismami Kanta, Fichtego, Jacobiego, za pośrednictwem którego poznaje filozofię Spinozy. Stopniowo uwalnia się także spod wpływu ortodoksyjnego protestantyzmu i pietyzmu, co znajduje wyraz w twórczości tego okresu.

W wierszu *Die Stille* [Cisza] z 1788 r. Hölderlin wiąże ciszę ze sferą sacrum, ale dążąc do jej pełnego ukazania sięga także po tropy antyczne. Już wtedy zarysowuje się jego skłonność do synkretyzmu w zakresie podejmowania tematów religijno-filozoficznych. Ciszę przedstawia jako alegorię bóstwa, z drugiej strony nie rezygnuje z nawiązywania do biblijnej konwencji jej ukazywania: nazywając ją „wierną na zawsze”<sup>79</sup>, łagodną, „rozkoszą nieba”, używa określeń odnoszących się w Starym Testamencie do Boga.

Poeta czerpie także inspirację z fizykoteologii i postrzega ciszę w naturze jako manifestację boskiej obecności w świecie – sygnalizuje ją wieczorne słońce

<sup>75</sup> Mocna deklinacja przymiotnika, typowa dla języka poety.

<sup>76</sup> F. Hölderlin, *Sämtliche Gedichte*, Frankfurt a.M. 2003, s. 23 (w. 126–127).

<sup>77</sup> Martin Vöhler dostrzega w niej przywrócenie pierwotnej, utraconej niegdyś jedności; por. M. Vöhler, *Frühe Hymnen*, w: *Hölderlin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, red. J. Kreuzer, Stuttgart – Weimar 2002, s. 291.

<sup>78</sup> „W świętym uczuciu/ zadrzało me serce” (tłum. A.H.); F. Hölderlin, *dz. cyt.*, s. 23.

<sup>79</sup> Por. „Wierny jest Pan” (2 Tes 3,3).

ukrywające się za horyzontem. Alegoryczna Cisza zachowuje się w wierszu jak bóstwo – jest dawczynią łaski, „niebiańskiej rozkoszy”. Obraz przypomina cytowany na początku fragment elegii Klopstocka:

„Tyś wlała  
Spokój w myśli chłopca  
Niebiańska rozkosz z ciebie wypływała  
O ciszy wzniosła! Szlachetna radości dawczyni”<sup>80</sup>.

(tłum. A.H.)

W rozumieniu Hölderlina cisza współwystępuje z radością, poczuciem błogości. Nie zależy od bodźców zewnętrznych, wywołane przez nią stany ducha dojrzewają w osamotnieniu, przypominającym okoliczności modlitwy, opisane przez Jezusa (Mt 6,6). Hölderlin, przy okazji wspomnienia domu rodzinnego, ukazuje ideał ewangelicznej modlitwy: „O! w ciszy małej mej izdebki/ Było mi ponad wszystko dobrze” (tłum. A.H.)<sup>81</sup>.

Odseparowanie od świata zewnętrznego, o którym pisze młody poeta, przypomina niższą formę kontemplacji, chociaż, jak uważa Thomas Merton, podobnie jak wcześniej Mistrz Eckhart, „kontemplacja nie wiąże się z wycofaniem z rzeczywistości”<sup>82</sup>, aczkolwiek może ono pomagać w osiągnięciu większego skupienia.

Hölderlin, przywiązując wagę do wycofania ze świata, nie tylko odwołuje się do osobistych, trzeba przyznać negatywnych wrażeń z pobytu w klasztorze, jak twierdzi Elena Polledri<sup>83</sup>, ale także ukazuje pewien rodzaj kontemplacji, a mianowicie taki, który zależy od bodźców zewnętrznych<sup>84</sup>. Uzależnienie od nich daje o sobie znać pod koniec wiersza. W prośbie do personifikowanej Ciszy o użyczenie schronienia, poeta pragnie, by wyrwała człowieka znajdującego się w potrzebie, tj. nieszczęśliwego, ze zgiełku i ukryła w bezpiecznym cieniu. Cisza staje się tu przestrzenią zajmowaną przez sacrum, w niej „mieszka niebo”, staje się opiekunką i schronieniem przed światem zewnętrznym. Motywy te, znane z utworów Klopstocka i Tersteegen, nawiązują także do Psalmów (por. Ps 31,16):

„O tak, wyrwij go ze zgiełku,  
Otul w swe cienie,

<sup>80</sup> „Du, o du nur hattest ausgegossen/ Jene Ruhe in des Knaben Sinn,/ Jene Himmelswonne ist aus dir geflossen,/ Hehre Stille! Holde Freudengeberin!“ (w. 13-16); F. Hölderlin, *dz. cyt.*, s. 41.

<sup>81</sup> „O! in meines kleinen Stübchens Stille/ War mir dann so über alles wohl“ (w. 33-34).

<sup>82</sup> T. Merton, *Doświadczenie wewnętrzne...*, s. 193-194.

<sup>83</sup> E. Polledri, „...immer besteht ein Maas“. *Der Begriff des Maßes in Hölderlins Werk*, Würzburg 2002, s. 27-28.

<sup>84</sup> Wg nazewnictwa stosowanego u Mertona kontemplacja ukazana przez Hölderlina byłaby kontemplacją niższą. Szczebel wyższy osiąga się w obcowaniu z Bogiem w sferze pozazmysłowej, gdy „człowiek odnajduje rzeczy i cieszy się nimi we wznioślejszy sposób”, kiedy „wyrasta ponad jedynie zmysłowy i powierzchowny kontakt z nimi”. T. Merton, *Doświadczenie wewnętrzne...*, s. 194.

O! Droga! w twych mrokach mieszka niebo  
Pokój będzie w nich trwać i pośród burz<sup>85</sup>.

(tłum. A.H.)

Odnalezienie ciszy zewnętrznej prowadzi do odzyskania ciszy wewnętrznej i harmonii. W strofie mówiącej o końcu życia i dotarciu do „ciszy absolutnej”, można odnaleźć ślady *Pieśni duchowych* Klopstocka. Także ostatnia strofa wiersza Hölderlina, zawierająca prośbę do Ciszy o opiekę, nawiązuje do stylistyki Psalmów (Ps 23,4):

„O tak, prowadź mnie swą laską –  
Przy niej trwać chcę pochylony,  
Póki w upragnionym, cichym grobie  
Nie ucichną głupców wrzaski, cały zgiełk<sup>86</sup>.”

(tłum. A.H.)

Podczas teologicznych studiów w Tybindze (1788-1793) Hölderlin ponownie podejmuje temat ciszy, spokoju oraz milczenia: w utworach *An die Stille* [Do ciszy], *An die Ruhe* [Do spokoju], a także w *Hymne an die Unsterblichkeit* [Hymn do nieśmiertelności].

Cisza, podobnie jak Harmonia, Piękność i Wolność, jawi się jako personifikacja abstrakcyjnego pojęcia, noszącego znamiona bóstwa. Określana mianem bogini, wpływa na istnienie kosmosu i bieg historii<sup>87</sup>, reprezentuje cechy bóstwa, pod wieloma względami odpowiadające cechom judeochrześcijańskiego Boga.

Podejmując tematy religijne Hölderlin świadomie rezygnuje z nawiązywania do konkretnej koncepcji teologicznej czy filozoficznej. Dąży raczej do stworzenia uniwersalnego obrazu świata i transcendencji. Cechy biblijnego Boga poddaje amalgamacji z obrazami mitycznymi i koncepcjami filozoficznymi.

W odzie *An die Stille* (1790) Cisza ukazana jest jako wszechobecny w Kosmosie fenomen, działający także w człowieku, któremu przynosi siłę, mądrość i pocieszenie. Również w tym wierszu „bogini Cisza” posiada cechy przypominające biblijną Mądrość. Cisza, podobnie jak Mądrość, pełni rolę pośredniczki między Stwórcą a człowiekiem i daje się poznać jako wszechobecne zjawisko<sup>88</sup>. Stosunkowo liczne w utworze nawiązania do napisanej po grecku w I w. przed Chr. Księgi Mądrości, zawierającej z kolei odniesienia do filozofii greckiej i przedsokratejskiej<sup>89</sup>, pozwalają poecie

<sup>85</sup> „O so reiße ihn aus dem Getümmel,/ Hülle ihn in deine Schatten ein,/ O! in deinen Schatten, Teure! wohnt der Himmel/ Ruhig wirds bei ihnen unter Stürmen sein“ (w. 81-84); F. Hölderlin, *dz. cyt.*, s. 43.

<sup>86</sup> „O so leite mich mit deinem Stabe – / Harren will ich auf ihn hingebeugt,/ Bis in dem willkommenen, ruhevollen Grabe/ Aller Sturm, und aller Lärm der Torens schweigt“ (w. 89-92); F. Hölderlin, *dz. cyt.*, s. 43.

<sup>87</sup> Por. M. Vöhler, *Frühe Hymnen...*, s. 298.

<sup>88</sup> „Sięga potężnie od krańca do krańca” (Mdr 8,1); zob. M. Vöhler, *Frühe Hymnen...*, s. 298.

<sup>89</sup> J. Schmidt, *Teologia filozoficzna*, Kęty 2006, s. 17.

skonstruować synkretyczne, częściowo wolne od dogmatów religijnych ujęcie nieskończoności bóstwa. Hölderlin ukazuje je z dwóch perspektyw – w wizji Ciszy uwzględnia zarówno źródła biblijne, jak i pochodzące z filozofii antycznej oraz mitologii.

Najbardziej istotnym boskim atrybutem Ciszy w wierszu jest jej wszechobecność. Jej władza i niemożność określenia jej granic jest analogiczna z koncepcją nieskończoności i wszechobecności Boga, które obrazowo przedstawia Psalm 139 (Ps 139,8-10)<sup>90</sup>. Psalm w zwięzły sposób pokazuje dwa krańce poznawalnej i wyobraźalnej rzeczywistości, dwa przeciwległe bieguny świata składają się na całość widzialnego istnienia. Hölderlin rozbudowuje wizję o kolejne elementy ukazujące wszechobecność Boga. Opis odpowiada przekazowi wielu fragmentów Pisma Świętego, w tym Księgi Hioba<sup>91</sup>:

„Gdybym dzielnie do Hadesu zstąpił,  
Gdzie żaden śmiertelny ciebie nie oglądał,  
Gdyby ptak chyżo  
Ku Orionowi wzleciał, ty już byś tam była”<sup>92</sup>.

(tłum. A.H.)

Wszechobecność Ciszy, rozciągająca się na Hades, mitologiczną niedostępną dla żywych krainę zmarłych, oznacza niemożność pełnego jej poznania. Poznanie Ciszy musi zatem wykraczać poza poznanie zmysłowe i rozumowe. Paradoksalnie pozostaje ukryta i niepoznawalna, choć jest dostępna i obecna, a nawet „wszechobecna”.

Znaki obecności Ciszy odnoszą się w wierszu tak naprawdę do tego, co pozostaje „nieobecne”, ukryte<sup>93</sup>. Niemożność poznania, zarówno Ciszy z wiersza Hölderlina, jak i biblijnej Mądrości, wynika zarówno z ich istności, jak i ograniczonej możliwości poznawczej człowieka: „Podziemie i Śmierć oświadczają: »Nie doszło tu echo jej sławy«,” (Hi 28,22). Biblijną Mądrość, atrybut Boga, z Ciszą ukazaną przez Hölderlina łączy wszechobecność i niedostępność oraz wyraźne, widzialne i odczuwalne działanie w rozmaitych przejawach życia i śmierci. W kolejnych wersach poeta rozwija obrazy nieskończoności ilustrujące wszechobecność – morze, wieczność, głębiny Chaosu symbolizują istnienie ciszy na granicy czasu i przestrzeni, wskazując jednocześnie na Bycie, transcendentę poza nimi:

„Jak w odległe morze ujdą rzeki  
Tak i w tobie giną czasy,

<sup>90</sup> Por. M. Vöhler, *Frühe Hymnen...*, s. 298. Badacz wskazuje także na podobieństwa do Syr 24,5-22 i Mdr 7,22-8,1. „Gdy wstąpię do nieba, tam jesteś; jesteś przy mnie, gdy się w Szeolu położę” (Ps 139,8-10).

<sup>91</sup> „On przenika krańce ziemi” (Hi 28,24).

<sup>92</sup> „Stieg ich kühnen Sinns zum Hades nieder,/ Wo kein Sterblicher dich noch ersah,/ Schwänge sich das mutige Gefieder/ Zum Orion, so wärst du da“ (w. 9-10); F. Hölderlin, *dz. cyt.*, s. 98.

<sup>93</sup> W. Nöth, *Handbuch der Semiotik*, Stuttgart – Weimar 2000, s. 422.

W wieczności łonie,  
W Chaosu głębinach mieszkanie twoje<sup>94</sup>.

(tłum. A.H.)

Hölderlin, chcąc oddać totalność obecności Ciszy, jej transcendencję i niedostępność (wieczność, „chaosu głębin”), posługuje się porównaniem do morza jako niezmierzonej przestrzeni. Zestawienie nasuwa pewne skojarzenia z obrazami znanymi z pism mistycznych, w których pojawia się nośna teologicznie metafora wody – rzeki uchodzące do morza przypominają wędrówkę dusz do Boga, zakończoną zjednoczeniem z nim: „Widzę je, wielkie wody! Widzę i słyszę je, głośnie i szumiące strumienie. Spływają z gór; płyną przez niwy; spadają ze skały na skałę; rozdzielają się, by znów się połączyć; gubią się, by znów wypłynąć ze zwiększoną siłą; bez ustanku podążają swoim torem, aż wreszcie giną w morzu... To bieg dusz w pielgrzymce do Boga” (tłum. A.H.)<sup>95</sup>.

W *Hymne an die Stille* [Hymn do ciszy] Hölderlin powraca do tematu ciszy, ukazując jej działanie jako żywiołu, wiatru i tchnienia. Źródłem tego porównania jest również Biblia. W Starym Testamencie oddech i wiatr oznaczają stwórczą moc Boga, obecność Ducha Św. i wreszcie obecność boskiej Mądrości<sup>96</sup>.

Wszechobecność i działanie Ciszy idzie w parze z samotnością lirycznego ja, poddanego jej wpływom: zachwyty, upojenie, szczęśliwość, ekstaza, w jakie wprowadza Cisza poetę, przynosi natchnienie i gotowość wyśpiewania pieśni pochwalnej:

„Upojenie z twej bogów czary  
[spijałem] Owiany twym miłosnym tchnieniem<sup>97</sup>”.

(tłum. A.H.)

Pocałunek, a takim jest „miłosne tchnienie” owiewające liryczne ja przypomina zjednoczenie, akt miłości, osiągnięcie lub przynajmniej zdążanie ku jedności. Warto zwrócić uwagę, że aktywna jest tylko strona boska, poeta-wizjoner pozostaje bierny (owiany miłosnym oddechem, spija upojenie z czary). Na pasywność człowieka w tej relacji wskazuje także kierunek działania sił „boskich”, wertykalny ruch z góry ku dołowi redukuje aktywność człowieka do odpowiedzi i realizacji natchnienia. Brak aktywności, rozumiany jako stan przyjmowania mocy i pozwalaniu do przeniknięcia boskiej siły ukazywały także Psalm (,,Jahwe, przenikasz i znasz mnie”, Ps 139, 1; „Ty ogarniasz mnie zewsząd”, Ps 139, 5). W obu tekstach mamy do czynienia z biernością człowieka i poddaniem się

<sup>94</sup> „Wie ins weite Meer die Ströme gleiten/ Stürzen dir die Zeiten alle zu,/ In dem Schoß der alten Ewigkeiten,/ In des Chaos Tiefen wohntest du“ (w. 13-16); F. Hölderlin, *dz. cyt.*, s. 98.

<sup>95</sup> J. M. Bouvier de la Motte Guyon, L. G. Kosegarten, *Ströme*, Stralsund 1817, s. 5.

<sup>96</sup> „Jest bowiem tchnieniem mocy Bożej i przeczystym wpływem chwały Wszechmogącego” (Mdr 7,25).

<sup>97</sup> „[Schlürft' ich] ...Trunkenheit aus deiner Götterschale,/ Angeweht von deinem Liebeshauch” (s. 98, w. 3-4).

zbawiennemu działaniu łaski. Łaską w hymnie *Do Cisy* jest nie tylko poetyckie uniesienie, ścieżka wiodąca ku poznaniu krajobrazów boskiej obecności i siebie samego, ale także odnalezienie Cisy w wymiarze eschatologicznym, w pytaniach o rzeczy ostateczne. Dwie ostatnie strofy wiersza dostarczają rozbudowanego obrazu śmierci i zjednoczenia z Ciszą, łącząc jednocześnie temat śmierci i miłości. Znalezienie się w objęciach oblubienicy<sup>98</sup>, którą jest Ciska oraz motyw powrotu dopełniają obrazu wewnętrznego krajobrazu duszy.

Milczenie w młodzieńczych hymnach Hölderlina jest także formą zatrzymania, wstrzymania się od działań, bierności. Ten stan dotyczy również przyrody. W *Hymne an die Unsterblichkeit* [Hymn do nieśmiertelności] milczenie nastaje w momencie, gdy zachwyt nad nieśmiertelnością osiąga apogeum, w chwili roztoczenia wizji ojczyzny niebieskiej, czekającej na nieśmiertelną duszę<sup>99</sup>. W skierowanym do natury apelu poety o zatrzymanie się ciał niebieskich i milczenie:

„Wstrzymajcie bieg na chwilę, Oriony!  
Zamilcz, na orbitach Plejad gromie!  
Zasłoń, Słońce, promienistą koronę  
Zawieś oddech, sztormie, oceanie (...)  
Bo w zachwytach zatracony wieszcz,  
W myślach o nieśmiertelności pogrążył się”<sup>100</sup>.

(tłum. A.H.)

U Klopstocka natura w milczeniu składa hołd Bogu. Natura zatrzymuje się i milknie w oczekiwaniu głosu Pana:

„Wszystko czekało głosu Pana. Niebiański cedr  
Nie szumiał, milczał ocean u brzegów stromych  
Boski wiatr życia zastygł pośród gór spiżowych  
w bezruchu i czekał z rozpostartymi skrzydłami,  
aż z góry zabrzmiał głos Pana”<sup>101</sup>.

(tłum. A.H.)

W wierszu Hölderlina natomiast miejsce bóstwa zajmuje wzniosła myśl o nieśmiertelności. Kosmiczna cisza, zachowanie milczenia, skupienie na wzniosłym

<sup>98</sup> „Wie ein Traum verfliegen Ewigkeiten/, Schläft der Jüngling seiner Braut im Arm.“ (s. 99, w. 47-48); „Niczym sen upłynie wieczność/, Gdy młodzieniec śpi w oblubienicy ramionach” (tłum. A.H.).

<sup>99</sup> F. Hölderlin, *dz. cyt.*, s. 102 (w. 89-92).

<sup>100</sup> „Harret eine Weile, Orione!/ Schweige, Donner der Plejadenbahn!/ Hülle, Sonne, deine Strahlenkrone,/ Atme leiser, Sturm und Ozean (...)/ Denn, verloren in Begeisterungen,/ Denkt der Seher der Unsterblichkeit“ (w. 96-104); F. Hölderlin, *dz. cyt.*, s. 102. Fragment zawiera ponadto nawiązania do rozwiniętej już przez pitagorejczyków, a podjętej w czasach nowożytnych koncepcji muzyki nieba.

<sup>101</sup> „All' erwarten die Stimme des Herrn. Die himmlische Ceder/ Rauschte nicht, der Ocean schwieg an dem hohen Gestade./ Gottes lebender Wind hielt zwischen den ehernen Bergen/ Unbeweglich und wartete mit vorbereitete Flügeln/ Auf der Stimme Gottes Herabkunft...“; F. G. Klopstock, *Der Messias...*, s. 16.

myśleniu o nieśmiertelnym bytowaniu, współgrają z ciszą ludzkiej pieśni. Milkną one wobec radości duszy i zapomnienia o skończoności<sup>102</sup>, gdyż na spotkaniu z Bogiem „jedynie stosowną (...) odpowiedzią jest milczenie”<sup>103</sup>.

Wspomnienie stanu odosobnienia, temat wyciszenia powracają u Hölderlina także w związku z tematem śmierci. Najbardziej zbliżone do mistycznego ujęcie milczenia i ciszy ujawnia się w tych z jego wierszy, które traktują o poetyckiej misji. Ciszę, podobnie jak samotność i odzyskiwaną w niej wolność, rozumie poeta jako warunek przybliżenia do bóstwa. Nie jest to już, jak u Tersteegeny, czy nawet Klopstocka biblijny Bóg, ale bóstwo uniwersalne. Zajmuje ono miejsce równie poczesne jak „święta poezja”.

## Podsumowanie

Św. Ignacy Antiocheński uważał ciszę za wyraz najgłębszej istoty Boga, gdyż w niej dokonywały się dzieła Zbawienia<sup>104</sup>. Jest ona także uzewnętrznioną formą zaprzeczenia, przestrzenią wolności, miejsca i czasu wymagającą wypełnienia. Mistyk wypełnia ją obecnością Boga, pozostaje w stanie kontemplacji i zaprasza Niepoznawalnego do siebie. Będąc „w odosobnieniu, wymusza na Bogu jego byt”<sup>105</sup>. Motyw ciszy w poezji, jak pokazują powyższe przykłady, nierzadko współwystępuje z wyobrażeniami ciemności. Już Pseudo-Dionizy Areopagita pisał, że w mroku i ciszy promienieje to, co niepoznawalne, oślepienie intelekty napełniając swoim blaskiem<sup>106</sup>. Poezja II poł. XVIII w. zdaje się tę myśl kontynuować. Ukazuje ciszę jako doznawany „brak”, pustą przestrzeń i „pusty” czas – czas czekania na Boga albo chociaż na ludzką miłość. Mistyka każdej chyba epoki w braku – a cisza, podobnie jak ciemność, jest swego rodzaju brakiem – dostrzega ogromny potencjał możliwości związanych z poznawaniem boskiej transcendencji. W tekście literackim doskonale sprawdza się jako metafora Absolutu, czy to biblijnego Boga (Tersteegen), czy „boga filozofów” (Hölderlin).

Skutkiem doświadczenia boskiej obecności w ciszy jest milczenie. To także warunek spotkania z Bogiem. Wobec niepoznawalnego człowiek musi zamilknąć. Żadne słowo nie oddaje bowiem tego, co wymyka się poznaniu. Anioł Ślązak, piszący po niemiecku śląski poeta baroku, posłużył się paradoksem: nakazywał mówienie „milczeniem”:

---

<sup>102</sup> „Schüchtern sinkt des Lobgesangs Gefieder,/ Wo der Endlichkeit der Geist vergisst“ (w. 107-108); F. Hölderlin, *dz. cyt.*, s. 103.

<sup>103</sup> K. Albert, *Wprowadzenie...*, s. 176. Albert cytuje opracowanie: O. Casel, *De philosophorum Graecorum silentio mystico*, Gießen 1919.

<sup>104</sup> A. Louth, *Mystik I, Kirchengeschichtlich*, w: *Theologische Realenzyklopädie*, red. G. Müller, Berlin 1994, t. 23, s. 550.

<sup>105</sup> Cyt. za K. Albert, *Wprowadzenie...*, s. 73.

<sup>106</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna. Do Tymoteusza, I*, w: tenże, *Pisma teologiczne. Imiona boskie. Teologia mistyczna. Listy*, Kraków 1997, s. 163.

„Gdy pragniesz treść wieczności oznajmić i nie skłamać,  
musisz pierw w sobie, człeczce, calutką mowę złamać”<sup>107</sup>.

Poeta-mistyk w odrzuceniu narzędzi języka upatruje sposobu zbliżenia do wieczności. Milczenie w literaturze religijnej wiąże się jednak przede wszystkim z uświadomieniem sobie faktu, że ludzka mowa – jako niedoskonała, odnosząca się do tego, co skończone, w kontakcie z Absolutem zawodzi. O ile jednak paradoks barokowego poety-mistyka brzmi świeżo, o tyle poezja XVIII w. poddaje tę myśl obróbce, której wtórnego charakteru nie da się zaprzeczyć.

Ale milczenie mimo wszystko domaga się mowy, wypowiedziania, które wobec niewyrażalnego przechodzi w mówienie symboliczne, metaforyczne. Pseudo-Dionizy za modlitwę uznaje wchodzenie w ciemność niepoznawalną. Skoro nie można jej zrozumieć, to nie można jej także wyrazić: „Im bardziej bowiem wznosimy się do świata wyższej rzeczywistości, tym bardziej ograniczony staje się nasz język i nasze słowa skracają się dla ściślejszego wyrażenia tego, co pojmowalne”<sup>108</sup>. O paradoksie wyrażania tego, czego wyrazić nie można pisał Jaspers: mistyk musi milczeć, ale jednocześnie milczeć nie może<sup>109</sup>. Religioznawca Gerardus van der Leeuw, także za istotę mistyki uznający milczenie, twierdził, że w nim nastaje „na dnie duszy” „głucha cisza”<sup>110</sup>.

Jak pokazują zgromadzone przykłady, będące jedynie skromnym wycinkiem bogatej niemieckiej literatury podejmującej religijne wątki w XVIII w., milczenie i ciszę autorzy tego okresu ukazują w ścisłym związku z wielowiekową tradycją chrześcijańską i filozoficzną. Niejednokrotnie trudno ustalić, jakie źródła inspiracji posłużyły jako punkt wyjścia ich literackiej twórczości. Faktem pozostaje, że powtarzają i poddają poetyckiemu przetworzeniu refleksje od dawna znane chrześcijańskiej duchowości – przedstawiają je bądź to w powiązaniu z fenomenem niewyrażalnego (Tersteegen), tematem umierania, śmierci, samotności, ucieczki od światowego zgiełku (Hölderlin), z potrzebą samotnego obcowania z naturą lub – jak to wyraził Klopstock – oddania się poetyckiej, natchnionej twórczości, poprzedzonej pełnym zachwytem trwaniem w milczeniu przed Najwyższym.

## Literatura

Albert K., *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, Kęty 2002.

Aniōła Ślāzaka Pātnik anielski. *Rymy w ducha bogate, stateczne i ostateczne*, Warszawa 1924.

<sup>107</sup> Aniōła Ślāzaka Pātnik anielski. *Rymy w ducha bogate, stateczne i ostateczne*, Warszawa 1924, s. 94.

<sup>108</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna. Do Tymoteusza, III*; w: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne...*, s. 168.

<sup>109</sup> Cyt. za G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1997, s. 432.

<sup>110</sup> *Tamże*.

- [Arndt J.], *Johann Arndt's Sechs Bücher vom wahren Christenthum*, Frankfurt a.M. 1832.
- Borsche T., *Sprechen*, w: *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, red. R. Konersmann, Darmstadt 2008, s. 388-401.
- Brockes H. B., *Irdisches Vergnügen in Gott bestehend in Physicalisch- und Moralischen Gedichten*, Tübingen – Hamburg 1721-1748, t. 1-9.
- Caputo J. D., *Die Tränen und Gebete einer diabolischen Hermeneutik. Derrida und Meister Eckhart*, w: *Dem Geheimnis auf der Spur. Kulturhermeneutische und theologische Konzeptualisierungen des Mystischen in Geschichte und Gegenwart*, red. S. Klinger, J. Schmidt, Leipzig 2007, s. 125-146.
- Eschenmayer C. A., *Religionsphilosophie, cz. 1, Rationalismus*, Tübingen 1818.
- Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990.
- Gleixner U., *Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit*, Göttingen 2005.
- Gogola J. W., *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2003.
- de la Motte Guyon J. M. B., Kosegarten L. G., *Ströme*, Stralsund 1817.
- Haas A. K., *Lob der Freiheit. Einige Bemerkungen zu den Unterschieden in der Auffassung der Armutspredigt bei Meister Eckhart und Erich Fromm*, w: *Angewandte Sprach- und Kulturwissenschaft*, red. G. Łopuszańska, Gdańsk 2007, s. 195-212.
- Hölderlin F., *Sämtliche Gedichte*, Frankfurt a.M. 2003.
- James W., *The Varieties of Religious Experience*, w: W. James, *Writings 1902-1910*, New York 1987.
- Jørgensen S. A., Bohnen K., Øhrgaard P., *Aufklärung, Sturm und Drang, Frühe Klassik 1740-1789*, München 1990.
- Klopstock F. G., *Briefe 1767-1772, t. 1, Text. Werke und Briefe*, Berlin – Boston – New York 1989.
- [Klopstock F. G.], *G. F. Klopstocks Geistliche Lieder und Epigramme*, Wien 1817.
- [Klopstock F. G.], *Klopstocks Sämtliche Werke. Erster Band. Oden. Erster Band*, Leipzig 1823.
- Klopstock F. G., *Von der heiligen Poesie*, w: *F. G. Klopstocks sämtliche Werke, ergänzt in drei Bänden durch seinen Briefwechsel, lebensgeschichtliche und andere interessante Beiträge von Hermann Schmidlin*, Stuttgart 1839, t. 2.
- Klopstock F. G., *Der Messias. In einem Bande*, Leipzig 1844.
- Langen A., *Der Wortschatz des deutschen Pietismus*, Tübingen 1968.
- van der Leeuw G., *Fenomenologia religii*, Warszawa 1997.
- Merton T., *Doświadczenie wewnętrzne. Zapiski o kontemplacji*, Kraków 2005.
- Nöth W., *Handbuch der Semiotik*, Stuttgart – Weimar 2000.
- Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Wrocław 1993.
- Polledri E., „...immer bestehet ein Maas“. *Der Begriff des Maßes in Hölderlins Werk*, Würzburg 2002.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne. Imiona boskie. Teologia mistyczna. Listy*, Kraków 1997.
- Quint J., *Meister Eckhart, Deutsche Predigten & Traktate*, München – Wien 1995.
- Schlette M., *Die Selbst(er)findung des Neuen Menschen*, Göttingen 2005.
- Schmidt J., *Teologia filozoficzna*, Kęty 2006.
- Smith E., *Fragments in Prose and Verse*, Bath – London – Edinburgh 1811.

- Tarnowski K., *Człowiek i transcendencja*, Kraków 1995.
- Tersteegen G., *Geistliches Blumengärtlein inniger Seelen oder: KurzeSchlußreimen, Betrachtungen und Lieder über allerhand Wahrheiten des inwendigen Christenthums, zur Erweckung, Stärkung und Erquickung in dem verborgenen Leben mit Christo in Gott: nebst der Frommen Lotterie*, Frankfurt – Leipzig 1818.
- Theologische Realenzyklopädie*, red. G. Müller, Berlin 1994, t. 23.
- Vöhler M., *Frühe Hymnen*, w: *Hölderlin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, red. J. Kreuzer, Stuttgart – Weimar 2002, s. 290-308.
- Wehr G., *Mystik in Protestantismus. Von Luther bis zur Gegenwart*, München 2000.

“On Wings of Peace and Morning Air...” Klopstock,  
Tersteegen and the Young Hölderlin:  
Poetical Visions of Silence

Summary

The theologically important theme of silence was undertaken by poets of the 18th century. Three German poets under the influence of Pietism – Friedrich Gottlieb Klopstock (1724-1803), Gerhard Tersteegen (1697-1769) and Friedrich Hölderlin (1770-1843) – realize this theme in three different ways. In his way of showing silence Gerhard Tersteegen has come nearest to the Christian doctrine. He uses the mystical tradition, in which silence is part of contemplation and the condition of the fellowship of the soul with God. The concepts of silence and peace in the poems of F. G. Klopstock are connected with the religious experience, but he also uses them with secular subject matter. The young F. Hölderlin shows silence as an allegorical figure of the pagan god. Hölderlin, uniting the Platonic thought with the Christian tradition, aims to create a universal, spiritual, non-religious concept of silence.

Keywords: German Literature of the 18<sup>th</sup> century, Hölderlin, Klopstock, Mysticism, Pietism, Tersteegen.