

## ***Natan Mędrzec* – tolerancja a współubieganie się o Dobro**

### **Sztuka Lessinga w świecie różnic**

W rozwijającym się coraz intensywniej – mimo porażek i rozczarowań – i toczącym się na różne sposoby dialogu międzyreligijnym często, zwłaszcza w ostatnich latach, zdarzają się odniesienia do dramatu Lessinga *Natan Mędrzec*, a tam, gdzie mają one miejsce, okazują się w zastanawiający sposób owocne. Nasuwa się pytanie, co sprawia, że utwór osiemnastowiecznego autora niemieckiego, oddziałując prawie nieprzerwanie przez stulecia i odślawiając wciąż nowe sposoby swego rozumienia, wydobywa także i, by tak rzec, wprawia w ruch coraz głębsze aspekty dialogiczności. Pytanie to jest w tym miejscu tym bardziej uzasadnione, że dramat Lessinga (i w ogóle jego twórczość) pozostaje w Polsce mało znany<sup>90</sup>, w uderzającym przeciwieństwie do silnej recepcji nie tylko niemieckiej, ale i włoskiej, anglosaskiej, a także ostatnio pozaeuropejskiej<sup>91</sup>. Tymczasem *Natan...* to arcydzieło, jeśli nie literatury światowej i „w światowoliterackim znaczeniu”, by nawiązać do koncepcji literatury światowej (*Weltliteratur*) Goethego, to przynajmniej literatury niemieckiej, w której do czasów Wilhelma Diltheya

---

<sup>90</sup> Ostatnia polska publikacja tekstu *Natana...* to wznowienie tłumaczenia Anastazego Kwiryna z 1877 r. w serii „Klasyka mniej znana”: Gotthold Ephraim Lessing, «*Natan Mędrzec*». *Poemat dramatyczny w pięciu aktach*, Kraków 2002, cytowane dalej jako N (wraz z numerem strony). W 2012 r. miała miejsce inscenizacja *Natana...* w reżyserii Natalii Korczakowskiej w Teatrze Narodowym w Warszawie na podstawie tekstu w tłumaczeniu Jacka Burasa.

<sup>91</sup> Na temat tej recepcji, zwłaszcza po 11 sierpnia 2001 r., zob. Karl-Josef Kuschel, *Im Ringen um den wahren Ring. Lessings «Nathan der Weise» – eine Herausforderung der Religionen*, Ostfildern 2011, s. 15–38.

i postawienia przez niego w centrum kultury niemieckiej Goethego (i *Fausta*) uchodził za dzieło najważniejsze<sup>92</sup>.

## Lessing jako figura przekraczania granic

Wydaje się, że również autor *Natana...* zasługiwałby na nowe spojrzenie, odkrywające aspekty widoczne dopiero z dzisiejszej perspektywy<sup>93</sup>. Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) to postać renesansowa oświecenia niemieckiego, twórca działający na różnych obszarach kultury – i pomiędzy nimi – w sposób zmieniający ich wewnętrzne sytuacje i wzajemne wobec siebie położenie. To postać emblematyczna oświecenia w jego niezredukowanym znaczeniu: autor o umysłowości zdyscyplinowanej i precyzyjnej, a jednocześnie otwartej na problemy (tymczasem) rozumowo niedostępne. Znawca rodzimej kultury niemieckiej, a zarazem kultur obcych, zwłaszcza francuskiej i angielskiej, których elementy przejmuje do swej twórczości. Otwarty (głównie za sprawą słynnej, obopólnie wzbogacającej przyjaźni z Mosesem Mendelssohmem) na kulturę żydowską, zainteresowany, co podkreślają zwłaszcza ostatnie badania, kulturami pozaeuropejskimi. Lessing to postać o francuskim *esprit*, działająca na obszarze pod wpływami w przeważającej mierze protestanckimi, w świecie akademickim zdominowanym przez filozofię Christiana Wolffa i w świecie literackim opanowanym przez normatywną (będącą spóźnionym refleksem francuskim) poetykę Johanna Christopha Gottscheda, ale też w rzeczywistości o budzących się, nawiązujących do angielskich wzorów aspiracjach mieszczańskich, którym towarzyszą silne fermenty życia teatralnego. Mocą szczególnego, sięgającego spekulatywnych głębi umysłu Lessing czyni kroki ku takiemu ukształtowaniu współczesnej sobie rzeczywistości, które umożliwiło późniejszy rozkwit

<sup>92</sup> Podług świadectwa Karla Ludwiga von Knebla sam Goethe uważał *Natana...* za „najwyższe arcydzieło sztuki człowieczej” (*Goethes Gespräche in vier Bänden*, red. Wolfgang Herwig, Zürich 1965, t. 1, s. 297).

<sup>93</sup> Na temat Lessinga i jego twórczości zob. Wilfried Barner i in., *Lessing. Epoche – Werk – Wirkung*, München 1998; Monika Fick, *Lessing-Handbuch*, Stuttgart 2000; *Gotthold Ephraim Lessing. Neue Wege der Forschung*, red. Markus Fauser, Darmstadt 2008.

osiemnastowiecznego ducha (*Geist*). Wybitny znawca poszczególnych „artes”, Lessing jednocześnie stale przekracza ich granice, a poddając te przejścia nieustannie porządkującej refleksji uzyskuje za jej pośrednictwem dystans do poszczególnych dyscyplin, a także otwiera nowe interdyscyplinarne perspektywy wzbogacające poznanie. Na każdym polu swej działalności doprowadził Lessing do bogatych w konsekwencje zmian. Na polu teatralnym (bo dla teatru zrazu odłożył na bok w Lipsku pierwszy kierunek swych studiów, teologię) stworzył możliwości powstania rozwijanej później intensywnie przez Schillera i Goethego sceny mieszczańskiej i narodowej, pisząc szereg dramatów o przełomowym, niekiedy nieprzemijającym znaczeniu (jak choćby *Minna von Barnhelm* i *Emilia Galotti*) i dostarczając jej w *Dramaturgii hamburskiej* podstaw, opartych na interpretacjach elementów Arystotelesowskiej *Poetyki*. Rozwinął estetykę (*Laokoon czyli o granicach malarstwa i poezji*, wyd. pol. 1956), dokonując do dziś użytecznego, odniesionego do czasu i przestrzeni określenia wyróżników sztuk plastycznych i poezji, stanowiącego istotną inspirację systematycznych estetyk (Hegla, Schellinga). Uprawiając w błyskotliwym stylu krytykę literacką, ustanowił pozycję społeczną literata, redaktora, wydawcy, publicysty jako niezależnych aktorów sceny społecznej, podkreślających samodzielny i indywidualny charakter swej działalności. Krytyki te (by wymienić choćby *Listy o najnowszej literaturze*, wyd. pol. 1959) stały się nie tylko uprawianym przez Lessinga z charakterystyczną werwą polem walki ze zdelegitymizowanymi autorytetami (jak wymieniony już Gottsched), ale i polem zgłębiania tajników sztuki literackiej, właściwości gatunków, porównań literatur. Wreszcie na polu teologii, będącej punktem wyjścia twórczości Lessinga, a uprawianej w jego rodzinie od pokoleń<sup>94</sup>, doprowadził, konfrontując różne stanowiska, do najintensywniejszych dyskusji, które żywiły jej bujny w Niemczech rozwój w następnych wiekach. Niejako w podsumowaniu dzieła Lessinga ukazała się jego praca *Wychowanie rodzaju ludzkiego* (1780; pol. 1959), przedstawiająca doskonalenie się

<sup>94</sup> Dziadek Lessinga Theophilus Lessing bronił w 1669 r. na Uniwersytecie w Lipsku tez dotyczących tolerancji religijnej: *De Religionum tolerantia. Über die Duldung der Religionen*, red. Günter Gawlick, Wolfgang Milde, Göttingen 1991.

człowieka i ludzkości za sprawą religii objawionych (zawartością Objawienia jest to, czego rozum jeszcze nie jest w stanie pojąć), w kierunku ku chrześcijaństwu rozumowemu, czyli takiemu, w którym czynienie Dobra przestaje być uwarunkowane normami, nakazami bądź lękiem, a staje się rozumową konkretyzacją „starych zasad” i kwestią wolności.

## Konflikt ujmowany w medium sztuki

Przypomnijmy okoliczności powstania *Natana...*, opublikowanego po raz pierwszy w 1779 roku. Stanowi on zdumiewający rezultat długiego okresu dysput teologicznych, a zarazem ich przekroczenie i ukoronowanie w szczególnie literacko-sceniczny sposób, wykorzystujący wszechstronną wiedzę, doświadczenia i materiały zbierane przez Lessinga przez lata, a wyzwolone nagle w łączącej je, nieistniejącej dotąd, niezwyklej postaci, ukonstytuowanej wobec wyzwania chwili. Była nim próba pozbawienia Lessinga głosu, a konkretnie nałożenie cenzury na publikacje o charakterze religijnym, czyli w praktyce ich zakaz. Nastąpiła ona w wyniku długiej sekwencji wydarzeń, mających miejsce po opublikowaniu przez Lessinga jako bibliotekarza zbiorów książęcych w Wolfenbüttel w latach 1774–1777 znajdującego w nich rzekomo (a w rzeczywistości przekazanego przez spadkobierców) rękopisu teologa hamburskiego Hermanna Samuela Reimarus. Rękopis ten, inspirowany deizmem, poddawał ostrej krytyce historyczno-filologicznej teksty Pisma Świętego. Publikacje poszczególnych fragmentów rękopisu (słynne *Fragmente eines Ungenannten*) wywołały gwałtowne reakcje obronne ze strony autorytetów kościelnych i szeroką dyskusję teologiczną w Niemczech, najważniejszą od czasów Reformy. Lessing często replikuje w tej dyskusji, a nie tyle chodzi mu o obronę tez i intencji Reimarus (z którym w dużej mierze się nie zgadza), ile o stworzenie warunków solidnego postępowania w konfrontacji argumentów dotyczących kwestii religijnych<sup>95</sup>. Jego wypowiedzi, błyskotliwe i pełne

<sup>95</sup> Na temat tła powstania *Natana...* zob. William Boehart, *Politik und Religion. Studien zum Fragmentenstreit*, Schwarzenbek 1988.

krytycznej werwy, ściągają na niego atak pastora protestanckiego Johanna Melchiora Goeze. Oskarża on Lessinga o popieranie tendencji deistycznych, a przede wszystkim podkreśla niebezpieczeństwo polityczne płynące z postawy krytycznej wobec autorytetów Kościoła protestanckiego i apeluje o interwencję władz. Ta nie każe na siebie czekać: Lessingowi zakazuje się zabierania głosu w sprawach religii. Wszechronny badacz i twórca postanawia wtedy ominąć zakaz, przenosząc dyskusję, którą uniemożliwiła przemoc, na „starą swą ambonę: do teatru”<sup>96</sup>. Powstaje utwór niezwykle, do dziś stanowiący przedmiot teatrologicznych i literaturoznawczych dociekań, utwór, który nie jest jedynie scenicznym czy retorycznym „przebraniem” dysputy, na którą stanowi odpowiedź, lecz który „wznosi” jej kwestie – w jambach! – na plan niedostępny przeciwnikom, plan estetyczny, o roszczeniach nie tylko moralnych, wychowawczych, społecznych, ale i odniesionych do celowości ostatecznej, plan, na którym w zespoleniu fabuły, perypetii, nieporozumień, przypowieści, dialogów, spięć i napięć dokonuje się konfrontacji różnorodnych form ludzkiego poszukiwania prawdy.

## „Poemat dramatyczny”: postaci, sceny

W celu uzyskania choćby powierzchownego wglądu w specyfikę tego jedynego w swym rodzaju utworu niezbędne jest szkieletowe zestawienie przebiegu scen i wskazanie na niektóre istotne w nich momenty<sup>97</sup>. Głównymi postaciami dramatu są sułtan Saladyn, jego siostra Sitta,

<sup>96</sup> List Lessinga do Elizy Reimarus z 6 września 1778 r., towarzyszący zapowiedzi ukazania się *Natana...*, Gotthold Ephraim Lessing, *Sämtliche Schriften*, red. Karl Lachmann, Göschen, Stuttgart 1886–1924, repr.: Berlin 1968, t. XVIII, s. 286.

<sup>97</sup> Podstawową wiedzę na temat *Natana...* i jego recepcji zawierają m.in. następujące publikacje: Lessings *«Nathan»*, red. Helmut Göbel, Berlin 1977; Peter v. Düffel, *G.E. Lessing. «Nathan der Weise»*, Stuttgart 1972; Lessings *«Nathan der Weise»*, red. Klaus Bohnen, Darmstadt 1984; Sebastian Kaufmann, Günter Saße, *Gotthold Ephraim Lessing, «Nathan der Weise»*, Braunschweig 2013. Na temat recepcji polskiej zob. Olga Dobijanka, „Wstęp”, w: Gotthold Ephraim Lessing, *Natan Mędrzec*, przeł. Adam Szczerbowski, Wrocław 1963, s. LXV–LXX.

bogaty Żyd Natan, jego przybrana córka Recha, wychowawczyni Rechy chrześcijanka Daja, Templariusz, Derwisz i Braciszek Klasztorny. Akcja utworu toczy się w Jerozolimie w okresie trzeciej wyprawy krzyżowej przypadającej na lata 1189–1192. Akt pierwszy zaczyna się od powrotu Natana z podróży i przekazania mu wiadomości o pożarze jego domu, z którego córkę jego uratował ułaskawiony niedawno przez Saladyna Templariusz:

Nie znając wcale domu, tylko uchem  
Wiedziony, w swoim rozpostartym płaszczu,  
Przez dym i płomień śmiało szedł za głosem,  
Który o pomoc wołał. (N 11)

Recha uważa odtąd Templariusza za anioła i wciąż marzy o sprawionym przez niego cudzie, na co Natan reaguje uwagami o prawdziwym cudzie sprowadzania do człowieczeństwa i do powszedniości cudownych działań ludzkich wynikających z wiary w Boga. Za taki cud uważa ułaskawienie Templariusza przez sułtana, choć są głosy, że wzięło się ono z podobieństwa jeńca do zaginionego brata Saladyna, Assada. Natan jest oburzony forsowanym przez Daję obstawianiem przy anielskości Templariusza zamiast zainteresowania jego realnym, zapewne mimo ułaskawienia niełatwym losem:

Widzisz teraz,  
że nie tak trudno jest pobożnie marzyć  
Jak dobrze czynić. Jakże często ludzie  
Leniwi w święte bawią się marzenia,  
Ażeby tylko – choć zamiaru tego  
Nie są świadomi – aby tylko czynów  
Dobrych nie spełniać. (N 22–23)

Jedna z kolejnych scen to wizyta u Natana derwisha Al-Hafiego, pozyskanego przez Saladyna na funkcję kwestarza wspierającego w jego imieniu biednych. Ascetyczny duchowny hinduski, ubrany w bogate szaty, kontrastujące z postawą wyrzeczenia się dóbr świata, tłumaczy Natanowi, że funkcję przyjąć musiał, co Natan odpiera słowami:

Nikogo zmusić niepodobna, czyżby  
Derwisha można? (N 24)

Al-Hafi próbuje otrzymać od Natana wsparcie, lecz ten odpowiada, iż gotów jest zawsze wspierać go jako duchownego derwisza, lecz nie jako sługę władcy. Odpowiedź Natana wzbudza w derwiszu tęsknotę za właściwym swoim życiem duchowym i religijnym i pozwala mu pojąć przyczynę swojej uległości wobec Saladyna – Saladynowi udało się pozyskać go pochlebstwem i sugerowaniem, że to on, znający niedostatek, będzie najlepiej wspierać żebraków. Własnej pysze przypisuje Al-Hafi poddanie się pysze Saladyna, pragnącego hojnością „małpować Wszchemogącego miłosierdzie” i mniemającego, że zawsze będzie miał „dłoń pełną” (N 30). Kolejna scena to spotkanie Braciszka Klasztornego z Templariuszem i próba nakłonienia tego drugiego do podjęcia się tajnej służby na rzecz Patriarchy, czyli służenia „sprawom wielkim” – „podłymi czynami”. Templariusz odrzuca propozycję, sprawiając tym radość zniewolonemu (jak derwisz), acz zacnemu Braciszkowi. Ostatnia scena aktu to prośby Dai do Templariusza o spotkanie z Natanem i Rechą, na które ten, jako na spotkanie z Żydem, nie ma ochoty. Niechęć Templariusza wobec żyda Natana Daja komentuje głęboką, sięgającą poza stan jej własnej samoświadomości, sentencją:

Ludzie nie zawsze są tym, czym się zdają. (N 46)

Akt drugi w przeważającej części rozgrywa się w pałacu Saladyna. Pierwsze sceny przedstawiają subtelne relacje między rodzeństwem: Saladynem i Sittą, a także chwiejną sytuację finansową rzekomo wszechwładnego Saladyna, potajemnie wspomaganego przez siostrę i bogatych mieszkańców miasta, ale też i nieprzywiązanego do dóbr i chwającego „miecz jeden, suknię / Jedną, jednego konia i jednego / Boga” (N 58–59). Powstaje pomysł skorzystania z bogactwa Natana (czego pragnąłby uniknąć szanujący mędrca Al-Hafi), powzięty przez Sittę, lecz nie do końca odkryty: to pomysł wykorzystania faktu, że Natan jest żydem, lecz wykorzystania nie brutalnego – „ogniem czy mieczem”, lecz w oparciu o „słabość słabych”, czyli o słabą wobec religii dominujących sytuację wyznawców judaizmu (wielokrotnie, jak wiadomo, w historii stosunków między członkami grup wyznaniowych dominujących i mniejszościowych wykorzystywany). W następnej scenie Natan dziękuje Templariuszowi za uratowanie córki,

a odpowiedzi rycerza są zrazu pełne wyniosłości i antyżydowskich uprzedzeń. Jednak płaszcz jego nosi ślad przypalenia i Natan na widok ten „roni łzę”. Nie zrażając się („potwornymi”) słowami rycerza, mówi:

Rzecz to szczególna, że ta brzydka plama  
Lepsze świadectwo daje człowiekowi  
Niż jego własne usta. (N 71)

Słowa te wzruszają Templariusza, który trwa jednak przy wywyższaniu zasad swego zakonu i przypisuje swój szlachetny czyn obowiązującym templariuszy powinnościom sprawiającym, iż czynią dobro. Na co Natan:

Więc templariusze tylko? I „powinni”?  
Tylko powinni, bo im tak kazały  
Prawa zakonu? Ja wiem tylko, jakie  
Są myśli ludzi dobrych, wiem też o tym,  
Że wszystkie kraje ludzi dobrych rodzą. (N 72)

Templariusz replikuje, a w pewnym sensie kontynuuje wątek Natana, oskarżając żydów o pychę nazywania się narodem wybranym, z której wpływa przejęta przez inne narody pogarda wobec drugich i

ten religijny  
Oblęd, co pragnie mieć lepszego Boga,  
I tego Boga wszystkim chce narzucić. (N 73)

Wszakże to oskarżenie rzucone przez rycerza Natanowi jako żydowi pozyskuje mu go całkowicie i Natan wręcz uzupełnia i pogłębia wnioski rycerza – kontynuatora postawionych przez siebie kwestii, a w rozwinięciu dyskursu oskarżyciela narodu, do którego należy, podważając w zwięźczeniu wątku zasadność przenoszenia na jednostkę uproszczonych zazwyczaj wyobrażeń grupowych (narodowych):

Czyżeśmy sobie naród wybierali?  
Czy my a naród nasz jesteśmy jedno?  
Cóż to jest naród? Żyd lub Chrześcijanin  
Czyż wprzód był żydem lub chrześcijaninem,  
Niżli człowiekiem? Ach, niechże ja znajdę  
W waszej osobie drugiego, któremu  
Wystarczy, że się nazywa człowiekiem! (N 74)



Natan i Templariusz, odkrywszy w rozmowie człowieczeństwo jako wspólny fundament swych działań, zawierają przyjaźń. Natan chwali Saladyna za akt ułaskawienia Templariusza, w którym Saladyn obdarzył rycerza (uratowany Templariusz uratował córkę, a przez relację z Natanem wzbogacił i jego egzytencję) „potrójnym życiem”:

Jednym tym czynem przykuł mnie na wieki do siebie. (N 77)

Akt trzeci otwiera rozmowa między Dają a jej podopieczną na temat szczęścia Rechy, jakim jest odnalezienie dawnej przynależności do „własnego” Boga (kontrastuje takie postawienie sprawy pytanie Rechy: „Czyliż może Bóg być czymś?”). Pod koniec następnej sceny pojawia się Templariusz, który zrazu niechętnie słucha podziękowań kobiet, lecz w przebiegu sceny wzbudza jego zainteresowanie ironia Rechy, a późniejsze jej słowa o Mojżeszu („wiem, że gdzie bądź stanął, to stał przed Bogiem”) i pytanie o górę Synaj, z której rycerz właśnie wraca („Czy to prawda, że nie tak trudno wchodzić na tę górę / Jak schodzić?”) – budzą w rycerzu szacunek i wreszcie miłość do dziewczyny.

*Przypowieść o trzech pierścieniach.* Poprzedza ją oczekiwanie w pałacu Saladyna na nadejście Natana i wreszcie sama rozmowa Saladyna z Mędrcelem, podług ustalonego z Sittą pomysłu, zaczynająca się od pytania o to, czym jest mądrość. Natan przezornie i ociągając się z odpowiedzią kieruje rozmowę ku celowi, dla którego, jak przypuszcza, został zaproszony, a więc służeniu pomocą materialną. Ale Saladyn obstaje przy swoim pytaniu, pragnąc być może zrealizować swój cel w sposób bardziej przewrotny niż spodziewa się Natan, i stawia kolejne pytanie:

Jaka religia, zakon, twoim zdaniem, zawiera prawdę? (N 101)

Inaczej: która z trzech wiar – judaizm, chrześcijaństwo czy islam, jest prawdziwa? Saladyn apeluje o otwartość, proponuje poufność. W monologu na stronie Mędrzec snuje rozważania na temat charakteru pytania władcy, który żąda prawdy po kupiecku, „żydowski” – „tak zaraz, w gotówce, jakby była to moneta” (N 102). Dochodzi do wniosku, że tylko bajka może go ocalić („Bajki są nie tylko dla dzieci”, N 103). I bajkę, czyli słynną przypowieść o trzech pierścieniach, opowiada

w najbardziej znanej scenie dramatu, przedtem obstając przy tym, by móc uczynić to publicznie, by słuchać jej mógł „choćby świat cały”. Jest to przypowieść o mężu, który „z drogiej ręki” otrzymał cenny pierścień posiadający tę moc, że czynił osobę go noszącą miłą Bogu i ludziom. Pierścień ten był przekazywany z pokolenia na pokolenie najukochańszemu z synów. Aż do momentu, kiedy w kolejnym pokoleniu ojciec, jednakowo kochając wszystkich swych trzech synów, potajemnie kazał sporządzić jeszcze dwa identyczne pierścienie i zostawił je swoim synom z błogosławieństwem, każdemu przekonanemu, iż to on posiada pierścień autentyczny. Niemożność rozpoznania prawdziwego pierścienia przyrównuje Natan do niemożliwości udzielenia odpowiedzi na pytanie Saladyna, z czym władca się nie zgadza, wskazując na różnice między religiami „aż do jadła, aż do napoju i odzieży”. W odpowiedzi Natan wskazuje na wspólne fundamenty wszystkich trzech religii: podstawy wiary oparte na pismach lub podaniach ustnych, świadectwa wiary tych, którzy jak rodzice dzieciom, przekazują je z miłością.

Czy mogę ojcu memu  
Mniej dać wiary  
Niżli ty twemu? Albo też na odwrot?  
Czy mogę żądać, abyś swoim przodkom  
Zarzucał kłamstwo, byleby się moim  
W czym nie sprzeciwić? Albo też na odwrot? (N 106–107)

Argumentacja ta przekonuje Saladyna. Ale Natan kontynuuje przypowieść: oto synowie zwrócili się do Sędziego.

*Rada Sędziego.* Sędzia wykazał irytację z powodu oczekiwania od niego „rozwiązywania zagadek”, ale widząc, że każdy z braci chciałby być właścicielem prawdziwego pierścienia nie okazując pozostałym miłości, suponuje, że ma do czynienia z „oszukanymi oszustami”, a pierścień prawdziwy musiał być zaginąć. Na zakończenie udziela rady: niech bracia poszukują prawdziwego pierścienia, sprawdzając jego moc czynienia tych, co go okazują, Bogu i ludziom miłymi. Radą Sędziego jest zatem przyjęcie zaistniałego stanu rzeczy, wiara w posiadanie prawdziwego pierścienia i współubieganie się z innymi o rzeczywistość („nie na przesądzie wspartą”) miłość, wspomaganą przez

„łagodność, słodycz, dobroczynność, przez miłość Boga i przez ufność w Bogu”. Saladyn jest wstrząśnięty przypowieścią i jej wykładnią. Prosi Natana, by był mu przyjacielem. Natan wszelako, mimo głębi otwartych w tej arcycyście nie dowierzając władcy i zawsze ograniczonej naturze ludzkiej, powtarza prośbę o przyjęcie gotówki, której „ma za wiele”. Kolejne sceny tego aktu to rozmyślenia Templariusza o gwałtownych zmianach jego losu i ubieganie się o rękę Rechy u Natana, który okazuje dziwną powściągliwość. W ostatniej scenie Daja zdradza dotkniętemu chłodem Natana Templariuszowi chrześcijańskie pochodzenie Rechy i próbuje zdobyć jego przychylny udział w planie odzyskania adoptowanej przez Natana dziewczyny dla chrześcijaństwa i zabrania jej (a wraz z nią i Dai) do Europy. W akcie czwartym Templariusz, poruszony świeżo zasłyszana wiadomością, szuka rady u swych współwyznawców, najpierw u Braciszka, ale przez przypadek trafia na Patriarchę, „rumianego i tłustego”, w przepychu ubioru prześcigającego nawet Saladyna. Spragniony rady, zawiera mu jako zasłyszana sprawę wychowania przez żyda chrześcijańskiej dziewczyny. Patriarcha – w kwestii podporządkowania wiary władzy, nieufności wobec postawy rozumowej i politycznego zobowiązania do konkretnej wyznaniowości jednomyślny z władcami innych religii – najbardziej interesuje się tym, czy opowiedziany przypadek ma miejsce na terenie, nad którym sprawuje władzę, stosując przy tym nieprzejednane, wrogie innym wyznaniom, a zwłaszcza żydom, prawa („Nic to nie znaczy! żyd spalonym będzie!”), głuche na sprawy prawdy, dobra i miłości, utożsamiające aspekty wyznaniowe z politycznymi. Tymczasem do Saladyna znoszą worki z pieniędzmi od Natana. Sitta ogląda portret zaginionego przed laty brata – Assada, do którego Templariusz wydaje się podobny. On sam pojawia się wkrótce w pałacu i rozmawia z Saladynem, który proponuje mu przystanie do swego dworu, wykazując, być może pod wrażeniem przypowieści Natana, niezwykłą otwartość:

Chcesz zostać przy mnie? Czy chrześcijaninem,  
Czy muzułmaninem, mniejsza! W białym płaszczu,  
Czy w jamerlonku, w kapeluszu twoim,  
Czy też w turbanie, mniejsza! Nigdy nie chciałem,  
By wszystkie drzewa miały jedną korę. (N 138)

Rozmowa schodzi na Natana, co do którego uczucia rycerza znów stały się mieszane. Z ust obydwu interlokutorów padają słowa o wieloaspektowości spraw tego świata, których sensu, jak się wydaje, sami w pełni nie pojmują:

Rzecz każda ma tak różne strony,  
 Że często pojąć nawet niepodobna,  
 By razem jedno stanowiły  
 [...] Trzeba  
 Zawsze najlepszą tylko mieć na oku  
 I wielbić Boga, bo on sam jedynie  
 Wie, jak się one godzą z sobą.  
 [...] Ja też, niestety,  
 Mam różne strony, co nie zawsze z sobą  
 Zgadzać się zdają. (N 140)

Templariusz zastanawia się z Saladynem nad przyczyną chłodu, z którym Natan przyjął prośbę o rękę Rechy. Mimo dopiero co przeżytych głęboko ludzkich doświadczeń z Natanem świadczących o jego najgłębszym człowieczeństwie, pojawia się przypuszczenie, że to wyznanie jest kryterium jego oceny Templariusza jako kandydata na męża Dai. Z ust Templariusza padają słowa o przesądzie, od którego nie jesteśmy nigdy wolni, przejmujące w swym (Edypowym) odniesieniu do tego, kto nieświadomy własnej sytuacji i własnych czynów je wypowiada:

Przesąd,  
 W którymśmy wzrośli, chociaż go poznamy,  
 Jeszcze nad nami władzy swej nie traci.  
 Nie wszyscy wolni, co z swych kajdan szydzą!  
 [...]
   
 Największy przesąd sądzić, że nasz własny  
 Mniej jest przesądny niżli inne... (N 142)

W tym samym czasie Saladyn, Sitta i Daja snują projekty uregulowania sytuacji Rechy: przywrócenia jej pierwotnemu wyznaniu i osobom posiadającym do niej prawo.

*Spowiedź Braciszka.* To druga obok przypowieści o pierścieniach kluczowa scena dramatu – jego drugi biegun. To scena, w której Braciszek zgłasza się do Natana i w której skonfrontowane zostają,

rozjaśniając się nawzajem, przecinające się historie ich życia, naznaczone cierpieniem i gwałtami fanatycznych wojen. Braciszek opowiada, jak przekazał Natanowi dziecko, którego ojciec, Wolf von Filnek, zmuszony do ucieczki (podczas której zginął) nakazał mu je powierzyć zaprzyjaźnionemu żydowi. Braciszek, do którego docierają krążące po Jerozolimie głosy o niewyjaśnionym przypadku wychowanej przez żyda chrześcijanki, pyta o losy tego dziecka, nakłaniając Natana do opartej na zaufaniu rozmowy i deklarując swe oddanie dobru, które w odróżnieniu od zła trudno jest ściśle określić, i miłości, stojącej ponad podziałami wyznaniowymi. Słowa Braciszka sprawiają, że Natan otwiera się wobec niego i powstaje sytuacja wzajemnego poufnego – w odróżnieniu od sceny przypowieści, której miał słuchać „choćby świat cały” – zawierzenia się sobie dwóch ludzi oddanych Bogu. Następuje spowiedź Natana, w której opowiada o tragicznych wydarzeniach swego życia, o mordzie chrześcijan na żydach, w którym utracił żonę i siedmiu synów, i swej rozpacz, w której – jak Hiob – przeklinał Boga i przysięgał wieczną zemstę chrześcijaństwu. Aż do momentu, w którym „rozum mu powrócił” i „rzekł łagodnie”, że „na niebiosach jest Bóg” i że on, Natan, czynić powinien Jego od zawsze przeczuwaną, choć niekiedy z trudem pojmowaną wolę, że winien podnieść się znów do życia. Natan przytacza swą odpowiedź Bogu:

Boże!

Chcę, jeśli ty chcesz, żebym chciał. (N 156)

Słowa te, stanowiące fundament wiary Natana, Braciszek rozpoznaje natychmiast jako fundament chrześcijaństwa:

Natanie! Wyście chrześcijanin! Świadkiem  
Bóg wielki, żeście chrześcijanin! Nie ma  
Chrześcijanina lepszego! (N 156)

Natan podkreśla akt jednostkowego i w konkretnej sytuacji dokonującego się zawierzenia Bogu jako fundamentu wiary, szacunku i więzi z innymi wierzącymi:

Co w waszych oczach mnie chrześcijaninem  
Czyni, to w moich was przedstawia żydem! (N 157)

Po tym centralnym dla spowiedzi Natana – i przesłania utworu – momencie następują sceny rozważań na temat „tożsamości” Rechy i osób, które miałyby do niej „wcześniejsze”, choć „nie większe prawo”. Braciszek spodziewa się znaleźć potrzebne informacje w niegdyś pozostawionym mu wraz z dzieckiem brewiarzu, z którego nie korzystał, bo nie umie czytać. Zawarte w nim dane są na dodatek zapisane po arabsku, na co Natan reaguje: „To wszystko jedno”. Mrok wokół problemu przynależności Rechy pozostaje gęsty, zagęszczany jeszcze przez stronicze, ukryte działania i domniemania poszczególnych osób (głównie Dai). Akt piąty rozpoczyna pełna komizmu scena z trzema mamelukami przynoszącymi jeden za drugim dobrą wieść o nadejściu karawany z haraczem z Egiptu, oddająca stosunki wśród poddanych Saladyna i jego naturę władcy, jakkolwiek oświeconego, to wszakże zawsze siebie stawiającego w centrum. Scena kolejna to splątane rozmyślenia Templariusza pod domem Natana na temat własnych nastawień („Któż się znać może?”) i przynależności Rechy:

Dziecko, lecz czyje? Czy tamtego, który  
 Nieurobioną bryłę na pustynię  
 Żywota rzucił, a sam poszedł dalej?  
 Czyli tego, co tę bryłę podniósł  
 I boskie dla niej obmyśliwszy kształty  
 W nie ją przyoblókł? (N 167)

Templariusz konstatuje, że to, co go w Resze najsilniej pociąga, to kształt człowieczy, nadany jej przez Natana żyda, na którego jest zagniewany, gdyż nie sprzyja jego pragnieniu posiadania dziewczyny, i przeciw któremu posługuje się dla swych egoistycznych interesów pretekstem wyznaniowym. Zaczynają dręczyć go wyrzuty sumienia, że być może narazi na niebezpieczeństwo ze strony Patriarchy człowieka, dzięki którego wychowawczemu staraniu mógł doznać miłości. W tym samym czasie Braciszek przekazuje Natanowi otrzymany wraz z dzieckiem brewiarz, a jednocześnie pojawia się hipoteza, że to Templariusz podał Saladynowi myśl o odebraniu Rechy przybranemu ojcu, której towarzyszy następująca wymiana zdań:

NATAN [o Templariuszu...]: Tego znam, ten moim  
jest przyjacielem. Zaczny, szczerzy człowiek.  
BRACISZEK: Ten sam. Lecz często to, czym rzeczywiście  
Jesteśmy w świecie i czym być musimy,  
Nie bywa w zgodzie... (N 169)

Natan z niecierpliwością oczekuje rozwiązania węzła, w który zawiązało się życie, wikłając życie tylu osób: pozwoliliby mu to stawać wobec ludzi takim, jakim „staje wobec Boga”. A do Boga zwraca się z prośbą, by nie sądził ludzi podług ich czynów, bo rzadko są ich własnymi, lecz wymuszonymi przez okoliczności, presję i ograniczoność spojrzenia. Ta właśnie mądrość pokazuje się w scenie, w której na początku, na przykładzie Braciszka, mowa jest o instrumentalizacji osób, ale i o jej udaremnianiu dzięki etyczno-religijnej postawie jednostek. Prawdę o czynach dokonywanych, lecz „nie swoich”, pogłębia Templariusz, krytykując własne posunięcia i mówiąc o możliwości ich naprawy:

Com uczynił,  
to uczyniłem! I nie jestem z takich,  
Którzy o wszystkim, co uczynią, twierdzą,  
Że było dobrym. Czemuż bym się wstydził  
Błędu? Czyż nie mam chęci go naprawić? (N 173)

Mimo wygłaszanych mądrości Templariusz, zaślepiony i porywczy (wciąż nasuwa się porównanie z Edypem...), kontynuuje nalegania na Natana, by ten oddał mu Rechę za żonę, które żyd oddała, wskazując na istnienie nieznanego dotąd brata Rechy, któremu przysługuje prawo decyzji o jej zamążpójściu. Wiadomość, iż brat ów jest chrześcijaninem, właśnie w Templariuszu budzi najgłębsze obawy: czy Recha, znalazłszy się wśród chrześcijan, nie zostanie zmuszona do „grania chrześcijanki roli”? Czy zdrowego ziarna zasianego przez Natana nie zagłuszy „kąkol przymusu” i płytkich satysfakcji? Czy dusza Rechy „nie zostanie zeszepecona”? Templariusz gotów jest skłonić Rechę, by dla uniknięcia tych niebezpieczeństw zerwała wszelkie więzy rodzinne czy wyznaniowe i poszła za nim, „choćby miała przez to zostać żoną muzułmanina” (N 178). Natan zaprasza go do Sitty, gdzie mają spotkać brata Rechy. Tymczasem Sitta przyjmuje Rechę, która zrozpaczona

bląga, by nie odbierać jej Natanowi, o którego przybranym tylko ojcostwie powiedziała jej Daja, „dobra, niepocziwa” (N 182). Recha kontynuuje swe błagania również wobec Saladyna:

Bo czyż krew tylko czyni ojcem? (N 186)

W odpowiedzi na to Saladyn proponuje Resze siebie jako ojca albo zamążpójście za Templariusza. Nadchodzą Natan i Templariusz, Saladyn z komiczną dumą proponuje Natanowi oddanie pożyczki („Jestem taki bogaty, jak nie byłem dawno”), ale dla Natana najważniejszą sprawą jest pocieszyć przechodzącą wstrząsą i niepewną swej tożsamości Rechę:

Wzajem pojmujemy  
 Siebie. Wesołą bądź, spokojną! Jeśli  
 Twe serce twoim jeszcze jest, jeżeli  
 Nic mu innego nie zagraża, ojciec  
 Twój jeszcze twym jest ojcem. (N 189)

*Anagnorisis.* Na te słowa Templariusz cofa swą prośbę do Saladyna o pomoc w pozyskaniu Rechy. Saladyn zarzuca mu charakterystyczne dla jego działań porywczosć i dumę oraz roszczenie sobie praw na podstawie dobrego czynu, co nie miałyby świadczyć o wielkoduszności, razem z Sittą wszakże nakłaniają Rechę do oddania się w ręce Templariusza. Akcję tę przerywa Natan, obwieszczając najważniejsze co do treści w tym utworze rozpoznanie: rozpoznanie w Templariuszu brata Rechy. Przyjęcie tego najtrudniej przychodzi żywiolowo i młodzieńczo reagującemu Templariuszowi, co Natan potrafi zrozumieć i przebaczyć. Wyjaśnia młodemu człowiekowi nieznanne mu okoliczności jego pochodzenia, zmienność nazwisk i imion. Templariusz okazuje się synem Wolfa von Filnek, który, z pochodzenia muzułmanin i brat Saladyna i Sitty, żonaty z Niemką z rodu Stauffenów, przybrał wraz z chrześcijaństwem to nazwisko. Zdziwienie i wzruszenie ogarnia wszystkich, którzy okazują się spokrewnieni – w milczeniu padają sobie w objęcia.

*Natan Mędrzec* powszechnie (i powierzchownie) określany jest jako sztuka o tolerancji (*Toleranzstück*) i określenie to wiąże się przede wszystkim z silną w swej wymowie przypowieścią o trzech pierścieniach, która uznawana jest niekiedy za ośrodek organizujący cały



utwór<sup>98</sup>. Przypowieść ta istotnie podejmuje problem tolerancji, który korzeniami sięgając średniowiecza, stał się palący w XVI i XVII wieku, a w oświeceniu stanowił jeden z głównych przedmiotów dyskusji. Przypowieść odsłania w pierwszej swej części wspólne fundamenty trzech różnych religii (przekaz pisemny lub ustny, świadectwa i wychowanie w wierze przez kochających ludzi) jako rozumową podstawę wzajemnego poszanowania i uznania, które powinno obowiązywać w sferze publicznej (Natan pragnie, by przypowieści słuchał „choćby świat cały”), i już taki jej wydźwięk stanowi krok naprzód w stosunku do tolerancji pojętej tylko jako akceptacja istnienia innych, „fałszywych” religii. Ale ujęcie Lessinga, które wydobyć można biorąc pod uwagę cały utwór, jest dużo głębsze i kolejni badacze wyłaniają jego wciąż nowe aspekty. Pojawia się ono na tle współczesnego Lessingowi przechodzenia od tolerancji jako zezwolenia odgórnego (jako aktu łaski czy współczucia) udzielanego wyznaniom utożsamianym z władzą polityczną (w czasach, w których obowiązywała reguła *huius regio eius religio*) ku tolerancji jako prawu obywatelskiemu, prawu naturalnemu przysługującemu jednostkom (w dramacie pojawia się odwołanie do Schillerowskiego *Kein Mensch muss müssen*), co implikuje wyczerpanie się pierwszej formuły. Lessing, co widoczne w odniesieniach do całego utworu i dzieła, podejmuje kwestię tolerancji nie tylko jako relacji między religiami o dominujących wpływach, lecz jako stosunek między wszystkimi grupami religijnymi, a przede wszystkim jako problem stosunku do odmienności w ogóle. Tę ewolucję w ujęciu tolerancji skomentował *post festum* Goethe, mówiąc, że „tolerancja powinna być właściwie nastawieniem tylko przejściowym: powinna prowadzić do wzajemnego uznania. Tolerować znaczy obrażać”<sup>99</sup>. W ostatnich latach,

<sup>98</sup> Na temat przypowieści o trzech pierścieniach zob. m.in.: Hermann Timm, *Der dreieinige Ring*, „Euphorion” 1983, nr 77, s. 113–126; Winfried Woesler, *Zur Ringparabel in Lessings «Nathan»*, „Wirkendes Wort” 1993, nr 43, s. 557–568; Jan Assmann, *Religio Duplex. Die Ringparabel und die Idee der ‘doppelten Religion’*, w: «Nathan der Weise» von Gotthold Ephraim Lessing, red. Ortrud Gutjahr, Würzburg 2010, s. 73–85.

<sup>99</sup> Johann Wolfgang Goethe, *Maximen und Reflexionen*, red. nauk. Max Hecker, w: *Schriften der Goethe-Gesellschaft*, t. 21, Weimar 1907, s. 190, <https://archive.org/details/schriften21goetuoft/page/n6/mode/2up>; dostęp 25.01.2020.

na przełomie XX i XXI wieku, interpretacje Natanowej przypowieści koncentrują się na słowach Sędziego, które Lessing wywodzi z Ewangelii św. Jana oraz z jego listów (J 13, 34; 15, 12; 15, 17; 1 J 3, 11; 4, 7; 4, 11; 2 J 1, 5–6), powtarzanych przez Ewangelistę przed śmiercią („*Filioli, diligite alterutrum*”), a w przypowieści i dramacie odniesionych również do religii pozachrześcijańskich:

Niech się współubiega  
Każdy z innymi, aby rzeczywiście,  
Nie na przesądzie wspartą zyskać miłość! (N 108)

Słowa te właśnie w miłości (ujętej zarówno teo-, jak antropocentrycznie) uzasadniają równorzędność religii: to właśnie miłość i jej rozniecanie ustanawiają jako zasadę ich współistnienia. Miłość jest ratunkiem dla wszystkich osób przypowieści rzuconych w przepaść wątpliwości co do własnego pochodzenia i prawdy: miłość w swej radykalnej ufności w niepojętą jeszcze prawdę i spełnienie. To w imię miłości zmanifestowanej przez ojca przez dar religii i miłości wciąż się potęgującej, by się okazać godnym daru, następuje uznanie różnic. Miłość nie oznacza gwarancji prawdy, lecz jest wyjściem z rozpacz i paraliżu – otwiera perspektywę życia. Oparcie na miłości w radzie Sędziego to podstawa do zmiany paradygmatu w stosunkach między religiami i przejścia od sporu do współubiegania się o wspólne dobro<sup>100</sup>, to wyjście poza tolerancję jako pasywne i obojętne wytrzymywanie ze sobą nawzajem ku wzajemnemu inspirowaniu się i nieustannemu „potęgowaniu” religii, której Lessing w całym swym dziele przypisuje centralne i nieprzecenione znaczenie<sup>101</sup>. Oparcie na słowach Sędziego to porzucenie barbarzyństwa sporów i powzięcie myśli o wzajemnym zdaniu się na

<sup>100</sup> Ten zmieniony paradygmat czyni ośrodkiem swojej koncepcji dialogu międzyreligijnego Karl-Josef Kuschel, zob. tegoż, *Im Ringen um den wahren Ring*, dz.cyt., s. 169–179. Zob. także: tenże, *Vom Streit und Wettstreit der Religionen*, Düsseldorf 1998, oraz: *«Es strebe von euch jeder um die Wette»*. *Lessings Ringparabel – ein Paradigma für die Verständigung der Religionen heute?*, red. nauk. Jan-Heiner Tüch, Rudolf Langthaler, Freiburg im Breisgau 2016.

<sup>101</sup> Lessingowi nie sposób przypisywać wulgarnościwieceniowego zamysłu zniesienia religii na rzecz czystego ateistycznego humanizmu, co do dziś utrzymują niektórzy autorzy.

siebie i solidarności, o strukturalnym związku z innymi w drodze do własnej prawdy, o rozwiązywaniu nowymi, niekiedy nieprzewidywalnymi środkami konkretnych sytuacji – wspólnie z innymi ludźmi „zawierającymi się Bogu”.

## Prawda dialogiczna w niegotowym świecie

Oparte na wykładni przypowieści, kierowane miłością i współubieganiem się o nią z innymi poszukiwanie prawdy wykazuje, jak stwierdzają badacze, jej dialogiczny charakter i to, że nigdy nie może być, jak chciał tego zrazu Saladyn, „gotową monetą”<sup>102</sup>. Należy podkreślić, że Lessing, jeden z głównych twórców oświecenia niemieckiego, nie ulega przesądowi (czy mitowi, jak by to określili Adorno i Horkheimer) czystego rozumu, którego ograniczeń i niemożliwości wyjaśnienia i rozwiązania wszystkich problemów jest w pełni świadomy (tak jak świadom jest ograniczeń humanistycznej etyki). Twórca *Natana...* podkreśla, że prawda to nieustanne, kierowane wiarą, wciąż ponawiane poszukiwanie, dociekanie i wystawianie się na próbę, które przedstawia w słynnej swej wypowiedzi o obrazowym i paradoksalnym charakterze:

Nie prawda, którą jakkolwiek człowiek ma w posiadaniu, lub mniema, iż ją posiadał, lecz uczciwy wysiłek, który wkłada, aby dotrzeć do prawdy, czynią wartość człowieka. Albowiem nie przez posiadanie, lecz przez badanie prawdy poszerzają się jego siły, na czym zasadza się jego ciągłe doskonalenie. Posiadanie czyni spokojnym, bezwładnym, zadufanym. – Gdyby Bóg w prawej swej dłoni trzymał całą prawdę, a w lewej jedyne, zawsze żywe dążenie ku niej, wszelako z dodatkiem ciągłego i wiecznego błędzenia, i powiedział do mnie: wybieraj! padłbym z pokorą ku jego lewej dłoni i rzekłbym: Daj, ojcze! Czysta prawda przystoi tylko tobie jednemu!<sup>103</sup>.

<sup>102</sup> Koncepcje prawdy i religii Lessinga, o których tu mowa, przedstawia w swej książce Gerardo Cunico, *Da Lessing a Kant*, Genova 1992.

<sup>103</sup> Gotthold Efraim Lessing, *Fragmentenstreit*, w: tegoż, *Sämtliche Schrifften*, red. Karl Lachman, Stuttgart 1866–1924 [przedruk t. 13: Berlin 1968], s. 23.

Poszukiwanie prawdy ma w swym punkcie wyjścia charakter perspektywiczny i musi być, by sprostać własnym roszczeniom, osadzone kooperatywnie, odbywać się w dialogu i pod kontrolą krytyki. Ideałem Lessinga nie jest zatem wulgarnie oświeceniowy rozum, jednolity i ujednociający, lecz *veritas*, która się objawia i rozwija jako *varietas*<sup>104</sup>. Przy czym opcja za różnorodnością wywodzi się z zainteresowania radykalną koncepcją prawdy, której określenie za pośrednictwem innych i Innego dotyka najrdzenniejszego wymiaru religii. Dla precyzacji wykładni Sędziego oznacza to nie likwidowanie różnic między religiami, lecz takie nakierowanie ich wewnętrznego rozwoju, by duch poszukiwań mógł przekraczać sztywne granice międzywyznaniowe w kierunku ku koegzystencji dialogicznej, sprzyjającej wydobywaniu religijnej prawdy.

Powyższe ujęcie dialogiczności przedstawia Lessing na scenie w literacko-teatralnym medium<sup>105</sup>, ewidentnie najbardziej do tego odpowiednim, w utworze, którego klasyfikacja genologiczna stanowi do dziś temat dyskusji literaturoznawców, a który Lessing sam nazwał „poematem dramatycznym”. Już dokonane powyżej zestawienie treści i istotnych momentów w poszczególnych scenach świadczy o tym, że *Natan...* stanowi zespół różnych środków artystycznych, retorycznych i filozoficznych stworzony pod naciskiem okoliczności w celu ujęcia nurtujących jego epokę zasadniczych problemów, ujęcia, które potwierdza swą efektywność i aktualność. Spróbujmy wskazać niektóre z nich, zastanawiając się, czy nie niosą własnego potencjału dialogiczności. Utwór wyróżnia w pierwszym rzędzie budowa scen, w których często dochodzi do (częściowych) rozpoznań ze strony postaci ich własnych sytuacji i postaw, a kulminują one w *anagnorisis* końcowej (choć nie ostatniej, jakkolwiek otwierającej ku niej drogę), odkrywającej wszystkim, że stanowią jedną rodzinę. Efekty rozpoznania osiągnane są w znanym od starożytności greckiej tworzeniu kontrastu między nieświadomością działających osób a ewidencją

<sup>104</sup> Zob. Friedrich Niewöhner, *Veritas sive Varietas*, Heidelberg 1988.

<sup>105</sup> Na temat stosunku literatury i religii u Lessinga zob. Helmut Göbel, *Bild und Sprache bei Lessing*, München 1971; Walter Jens, *Kanzel und Katheder*, München 1984; Arno Schilson, *Dichtung und religiöse Wahrheit*, „Lessing-Yearbook” 1995, nr 27, s. 1–18.

ich rzeczywistego położenia (przedstawianą niekiedy w sentencjach wygłaszanych przez same nieświadome sensu swych działań osoby). I tak, to najczęściej Templariusz z młodzieńczą energią i wolą działania „zapędza się”, mimo inteligencji i wrażliwości, w działania nasuwające mu się jako skuteczne, nie mogąc konkretnie skorzystać z przeczuwanej mądrości. Również rozpoznanie końcowe następuje po całym splocie usilnie podejmowanych, a w swej partykularności błędnych akcji. W rozsianych po całym utworze rozpoznaniach odślania się ogólna nieokreśloność kondycji ludzkiej i jej nieprzejrzany charakter, a na ich tle próby wydobycia prawdy, zakładające możliwość błędów, ale i ich korygowania. Wobec manifestowania się różnych, niekiedy sprzecznych właściwości ludzkich zalecane jest opieranie się na tych najlepszych i ufność w Bogu, co pozwala zmierzać w dobrym kierunku. Silnie w utworze operującym dramatem praelementowi *anagnorisis* odpowiada budowa postaci, które jakkolwiek będąc jednostkami o charakterach silnych i zdecydowanych, w przebiegu dramatu, w wyniku rozpoznań, doznają przeobrażeń i wychodząc z różnych poziomów i kontekstów, wznoszą się na wyższy plan etyczno-religijny. Uczą się lepiej poznawać samych siebie i uznawać innych jako partnerów niezależnych i równorzędnych, jako jednostki różniące się między sobą, ale zdolne do poszukiwania wspólnego planu porozumienia. I tak Recha, dzięki pouczeniom Natana, wyzwala się z fantastycznych i infantylnych form wiary i pogłębia swą religijność w sposób pozyskujący jej niechętnego dotąd Templariusza. Templariusz jest postacią, która doznaje najczęstszych rozpoznań, zwrotów i wyrzutów sumienia. W scenach początkowych jeszcze manifestuje uprzedzenia, zwłaszcza antysemickie, a rozpoznawszy ich bezpodstawność, przekonany jest, iż wznosił się na płaszczyznę niewzruszonej bezstronności i uniwersalności sądów, mimo wypowiedzianej przez samego siebie sentencji o największym przesądzie w sądeniu, iż mianowicie jesteśmy pozbawieni przesądów. Ale już w scenach ubiegania się o Rechę popada w stare uprzedzenia i niemal naraża Natana na prześladowanie ze strony Patriarchy. Dopiero kolejne rozmowy z Saladynem i Natanem przywracają go do stanu równowagi i rozważli. Saladyn rozpoznaje w spotkaniu z Natanem, jak

nikczemne były jego oparte na stereotypowym wyobrażeniu o chciwości i lęklivosti żydów kalkulacje wobec Natana. Doznaje wstrząsu w obliczu ludzkiej mądrości Natana, a spojrzawszy na siebie z perspektywy przejętej od Natana, widzi się jako „proch, nic” (N 109). Co nie przeszkadza, aby w scenie z mamelukami ulec pokusie sążdenia, iż ukształtowani są na jego wzór i że u schyłku życia nie warto kusić się o inną w stosunku do sług postawę. Również sam Natan, który czynami swoimi i słowami prowadzi ludzi ku przeglądaniu na oczy i pogłębianiu człowieczeństwa, uczy się tego od Braciszka i Al-Hafiego. Doznaje własnej słabości w obliczu zagrożenia posiadania Rechy jako córki, rozpoznaje, że nie tylko on obdarowuje ludzi swą mądrością, lecz sam także jest obdarowywany: przez los, który mu zesłał córkę (niejako „pod zastaw”), przez Templariusza, który ją uratował. Braciszek Bonafides rozpoznaje w Natanie nie tylko wielkodusznego żyda, lecz prawdziwego chrześcijanina, który jest jednocześnie żydem, czyli człowiekiem rdzennie religijnym. Al-Hafi demaskuje próżność dobroczynności Saladyna i wątpliwy niekiedy charakter działalności instytucji społecznych. Jedyne postaciami, które nie zmieniają się i nie włączają w dialog, są Daja i Patriarcha. Przeobrażenia postaci następują w ich wzajemnych spotkaniach, kiedy to zamknięte w indywidualnych, zależnych również od uwarunkowań zewnętrznych, rolach doznają otwarcia się na siebie: dzieje się tak za sprawą przekazywania sobie ujętego w słowa lub gesty człowieczeństwa. I tak wypowiedzi Natana „otwierają” Templariusza i Saladyna, jakkolwiek wkrótce potem gotowi są powrócić do dawnych nawyków. To rozbijanie sztywnych ról ma niekiedy charakter komiczny, oparty na kontraście ograniczonych form rozumienia i działania i na odniesieniu ku Dobru jako ich prześwitującej ostatecznej celowości.

## **Dialogiczność przez poezję**

Wydaje się, że w scenach dramatu mamy do czynienia ze swego rodzaju dialektyką form, w której formy o wyższej intensywności odniesienia do (niekiedy niepojętego) Dobra zdobywają przewagę.

Zdarza się też, że formy zamknięte i „śmiercionośne” prowokują sprzeciw i intensyfikację poszukiwań – jak się to dzieje w rezultacie sceny między Patriarchą a Templariuszem, który zdawszy sobie sprawę z nikczemności intencji tego pierwszego, wraca na drogę ku człowieczeństwu. Rozpoznawanie się we własnej ograniczoności, ograniczoności ról, ich perspektywiczności, wzajemne budzenie się ma charakter dramatyczny, sceniczny, a jego dopełnieniem jest intensyfikacja poetycka (*Gedicht* – od słowa *dichten*), w której elementy rozbitych perspektywicznych stanowisk połączone są w twórcy artystyczny wieloperspektywiczny, rozświetlający konkretną sytuację i umieszczający ją na tle „blasku” w przecięciu – choćby w nieskończoności – perspektyw. W *Natanie...*, którego poszczególne akcje, sceny, sytuacje zdają się mieć charakter nie tyle realistyczny, co przypowieściowy, stale dochodzi do takich zogniskowań perspektyw i – używając metafory – rozsiewania „blasku” (to być może próba odniesienia się do stale obecnego w tle twórczości Lessinga dzieła Leibniza, a zwłaszcza jego monadologii). A kontynuując metafory, można by powiedzieć, że to właśnie *Natan...* jako utwór, jako konfiguracja środków artystycznych, jest pierścieniem wyzwalającym „blask” nieskończonej, a kiedyś wypełnionej perspektywiczności, i tym samym wyzwalającym w konkretnych sytuacjach człowieczeństwo. W „poemacie dramatycznym” Lessinga poetyckość, która pojawia się w wypowiedziach zwięzłych, krótkich, sentencjach czy bajkach i wykracza poza granice perspektyw i sektorów rzeczywistości, ujmując konkretne zjawiska z powstającego w grze wyobraźni nowego, niekiedy ostatecznego punktu widzenia, wydaje się przejmować zadanie penetrowania wymiaru religijnego rzeczywistości – w tym kierunku będzie się rozwijać poezja romantyzmu aż do początków XX wieku<sup>106</sup>. Status tych poetyckich momentów jest szczególny: wydają się żyć własnym życiem, wciągając w nie odbiorców, perpetuując w czasie ponadczasowe swe odniesienia. Lessing nie pozostawił objaśnień dotyczących tego aspektu ostatniego swego dzieła, które w stosunku do reszty twórczości stanowi skok

<sup>106</sup> Por. rozdział następny.

jakościowy. Opierając się na *Laokoonie*... i rozproszonych w pismach literackokrytycznych i historyczno-teoretycznych, można by model poetycki *Natana*... nakreślić następująco: poezja, wychodząc od konkretnych sytuacji, pochwytuje w nich płodny moment, który w jej (bliskim muzyce) ujęciu – przez zespół przedstawianych w znakach zjawisk w ruchu – staje się tranzytoryczny, przekazywalny, modyfikujący się wokół chwili, w której następuje przekaz. To przekazywanie w tranzytoryczności wielostronnych i fokalizujących poetyckich ujęć rzeczywistości mogłoby stanowić o jej najwyższym potencjale dialogiczności, mogłoby wprawiać w ruch dialog wszechstronny i sięgający najgłębszego wymiaru rzeczywistości.