

Małgorzata Grzegorzewska

SCENA WE KRWI

WILLIAMA SZEKSPIRA TRAGEDIA ZEMSTY

universitas



SCENA WE KRWI

Małgorzata Grzegorzewska

SCENA WE KRWI

WILLIAMA SZEKSPIRA TRAGEDIA ZEMSTY

Kraków

Publikacja dofinansowana przez Wydział Neofilologii Uniwersytetu Warszawskiego

© Copyright by Małgorzata Grzegorzewska and Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2006

ISBN 97883-242-1400-6
TAiWPN UNIVERSITAS

Redakcja
Jolanta Stal

Projekt okładki i stron tytułowych
Sepielak

www.universitas.com.pl

W pułapce pragnień

W Raju Bóg i Jego aniołowie beztrąsko przechadzali się po ogrodzie, który był pierwszym schronieniem człowieka. Biblijny Eden, *hortus conclusus*, to przestrzeń bezpiecznie chroniona przed zakusami pychy, pożądania, zabójczej zawiści; ogród rozkoszy niezakazanej, nieskojarzonej jeszcze z pokusą, a więc nieokupionej cierpieniem; miejsce niczym niezmałconej harmonii między Bogiem i Jego Stworzeniem. Tę intymną zażyłość nieba i ziemi zerwało nieposłuszeństwo grzechu pierworodnego. Z tęsknoty za naturalnym łaodem pierwszego Stworzenia synowie Adama i Ewy rozpoczęli składanie ofiar. Wznoszący się ku niebu dym całopalnej ofiary Abła symbolizował pragnienie religijnej epifanii. Miał służyć przebłaganiu Boga, nakłonić Go do odnowienia przyjaźni z ludźmi. Snujący się po ziemi dym ofiary złożonej przez starszego brata Abła drapał w gardło i gryzł w oczy. Dusił i oślepiał. Zapowiadał pierwszą zbrodnię w dziejach ludzkości. Biblijna opowieść o zabójstwie Abła, pierwszy akt tragedii ludzkiej, posłużyła objawieniu przemocy w całej jej niesprawiedliwości: czym ofiara zawiniła zabójcy? Ta historia demaskuje przesłanki szatańskiej, przewrotnej logiki: a może jednak Kain został pokrzywdzony przez Stwórcę?

Broniąc się przed destrukcyjną i zaraźliwą potęgą przemocy, ludzkie wspólnoty obwarowywały swój spokój mocą zakazów, rytuałów i nakazów, w obliczu zaś wybuchających co jakiś czas konfliktów gotowe były obarczać własnymi winami przypadkowo wybrane jednostki, domagać się wypędzenia „winnych” na pustynię lub skazywać ich na śmierć.

Uruchomienie mechanizmu ofiarniczego, czyli zrzucanie odpowiedzialności za kryzys przeżywany przez wspólnotę na jednomyślnie wskazaną przez tłum ofiarę: *pharmakos* (jak Grecy nazywali kozła ofiarnego), w konsekwencji zatarło rozróżnienie pomiędzy lekarstwem i trucizną: *pharmakon*. Ta gra słów wiele wyjaśnia, pozwalając zrekonstruować zgubne przesunięcie znaczenia. Swoją rolę w utrwalaniu fałszywego obrazu zdarzeń miały też mity, w których rzeczywiste zbrodnie ludzi zostały przypisane wymyślonemu bogom. Wyjątek w tej dziedzinie stanowi objawienie Ewangelii, przedstawiającej Boga, któremu obca jest wszelka przemoc i którego Męka ujawnia niewinność prześladowanych. Podczas gdy uczestnicy pierwotnych rytuałów ofiarniczych „nie wiedzieli, co czynią”, bo nie byli świadomi, że obarczali wybrane przez siebie ofiary własnymi winami i szukali ocalenia w fałszywym obrachunku boskiej sprawiedliwości, autorzy Ewangelii wielokrotnie podkreślali, że Ofiara Chrystusa jest ofiarą złożoną przez jedynego sprawiedliwego za tłum niesprawiedliwych. Stanowi zatem ostateczną i jedyną zapłatę za krew, „która została przelana od stworzenia świata, od krwi Abła sprawiedliwego” (Łk 11, 50). Objawienie Ewangelii ma zatem podwójny charakter. Z jednej strony jest objawieniem Boga, który nie pragnie śmierci grzesznika, z drugiej strony objawieniem prawdy o człowieku zniewolonym przez przemoc. Sformułowanie tych prowokujących tez współczesna antropologia zawdzięcza francuskiemu badaczowi, René Girardowi, twórcy teorii kultury opartej na koncepcji przemocy wpisanej w obszar *sacrum*.¹

¹ Najważniejsze prace René Girarda to: *La Violence et le Sacré*, 1972 (*Przemoc i sacrum*); *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, 1978 (*Rzeczy ukryte od założenia świata*);

Mity Greków i Rzymian, twierdzi Girard, zawsze skupiały się wokół wątków prześladowczych, lecz w opracowaniu filozofów i poetów nabrały znacznie łagodniejszej, łatwiejszej do zaakceptowania formy. W tragedii greckiej, której źródeł należy upatrywać w obzędach dionizyjskich i orfickich, fabuła, choć utkana z budzących trwogę zbrodni, miała uwalniać widzów od przekleństwa przemocy, a w konsekwencji prowadzić do upragnionego oczyszczenia z win duszy uwięzionej w ciele. Istotnym elementem tej strategii było wprowadzenie postaci narratora epickiego, który miał za zadanie opisać krwawe wydarzenia, rozgrywające się zawsze poza sceną; tak oto przemoc została zepchnięta w sferę kulturowego tabu, stała się fragmentem rzeczywistości nieprzedstawionej. Rządzące mityczną świadomością metonimia i synekdocha: krwawa ofiara jednego za winy wszystkich, *pars pro toto*, część gwałtem wzięta z całości, zamieniły się w metaforę: bezkrwawą powiastkę poety, w której skrywa się niewidoczne zło.²

Wydawać by się mogło, że ten na pozór szczęśliwy zwrot nigdy nie powinien zostać zakwestionowany. Stało się jednak inaczej, głównie za sprawą Szekspira i jego współczesnych. Sięgając po sztuki rzymskie, elżbietanie odnaleźli w nich przemoc, która w ich mniej

Le bouc émissaire, 1982 (*Kozioł ofiarny*; polskie tłum. Mirosława Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987); *La route antique des omnes pervers*, 1985 (*Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*); *Je vois satan tomber comme l'éclair*, 1999 (*Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*; polskie tłum. Ewa Burska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2002). Dziękuję o. Jackowi Bolewskiemu SJ za udostępnienie mi nieopublikowanego artykułu *Metafizyka literackich arcydzieł. Śladami René Girarda*, w którym przedstawia on główne nurty myśli Girarda, zarówno w perspektywie teologicznej, jak i estetycznej, omawiając jednocześnie polską recepcję jego teorii.

² Na temat przemocy zatajonej w mitach por. René Girard, *Kozioł ofiarny*, *op. cit.* Odwrotny proces, zamiany metafory w metonimię, w tragedii elżbietńskiej dostrzegł John Holloway w *The Story of the Night: A Study of Shakespeare's Major Tragedies*, Routledge, Londyn 1961.

maniu uzupełniała klasyczną tragedię grecką. Łatwo więc usprawiedliwić zdziwienie jednego z krytyków, który w obliczu niespodziewanej wolty dał upust swojemu zdumieniu w następujących słowach: „kontrast pomiędzy krwią [wszechobecną – przyp. M.G.] w sztukach Szekspira (...) i brakiem krwi w [klasycznym – przyp. M.G.] dramacie greckim zdaje się jedną z najgłębszych antropologicznych tajemnic kultury elżbietańskiej”³ (tłum. M.G.). To prawda. Dramat Szekspira w oczywisty sposób bliższy jest Senece niż Arystotelesowi. Scena w przedstawieniach elżbietańskiej tragedii zemsty dosłownie spływa krwią. O ile w greckiej tragedii obowiązywał zakaz bezpośredniego przedstawiania śmierci bohatera, a o tym, co się wydarzyło, publiczność dowiadywała się z relacji posłańca, o tyle u Szekspira nawet epicki narrator cały skąpany jest we krwi. „Cóż to za człowiek krwią ociekający?” [*What bloody man is that?* (I, 1, 11)]⁴, pyta król Duncan na widok kapitana przynoszącego mu wieści o tryumfie Macbetha i Banqua. Odpowiedź nasuwa się sama. Krwawiący kapitan jest przecież nie tylko jednym z wielu żołnierzy, nie tylko metonimicznie oznacza całą zwycięską armię. W dalszej perspektywie postać ta staje się symbolem wszelakich gwałtów, zrad i zbrodni, które Szekspir *przedstawia* (a nie: o których „opowiada”) w swoich sztukach.

³ Richard Wilson, *A Brute Part. „Julius Cesar” and the Rites of Violence*, „Cahiers élisabéthains” 1996, 50, s. 22. Ciekawą hipotezę dotyczącą przesłanek odrodzenia elementów przemocy w pojmowaniu *sacrum* na przełomie XVI i XVII wieku formułuje Cesareo Bandera w artykule poświęconym renesansowym koncepcjom poezji i dramatu: *Separating the Human from the Divine*, „Contagion. Journal of Violence, Mimesis and Culture” 1994, 1, s. 73–91. Jego zdaniem renesansowa krytyka poezji i poetów świadczyła o „kryzysie mechanizmu ofiarniczego, który intensyfikował potrzebę tego mechanizmu”, *op. cit.*, s. 88.

⁴ William Shakespeare, *Tragedia Macbetha*, tłum. Maciej Słomczyński, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1980, s. 10. Por. *The Tragedy of Macbeth*, w: *William Shakespeare. The Complete Works*, ed. Stanley Wells Gary Taylor, Clarendon Press, Oxford 1994, s. 975.

Teatr epoki elżbietańskiej zasłużył więc na miano teatru okrucieństwa (niektórzy powiadają wręcz, że był to teatr rzeźników!) i rzeczywiście trudno znaleźć proste wytłumaczenie tej zadziwiającej przemiany. Wyłupione oczy, wyrwane języki, dyndający wisielcy, toczące się po ziemi głowy, dymiące wnętrzności, pasztety z ludzkiego szpiku; wszystko to znajdziemy w sztukach Szekspira. I nie chodzi chyba o chęć przypodobania się pospolitej gawiedzi. Elżbietańska tragedia zemsty często odwołuje się do obrazu mściwych bóstw, które patronują mitycznej przemocy. Zawieszona „między niebem a sceną” akcja dramatów Williama Szekspira wzywa nas tym samym do ponownego zastanowienia się nad sensem rytuałów ofiarniczych.⁵ Wciąż ponawiane staranie ludzkości, by przywrócić zerwaną więź ze sferą *sacrum*, stanowi jeden z ważniejszych i bez wątpienia najbardziej zagadkowych, niezmiennie intrygujących wątków tragedii Szekspirowskiej. Archaiczny, zatarty motyw krwawej ofiary nabiera w tych tekstach niepokojąco wyrazistych, współczesnych rysów.

Pozornie oczywiste podobieństwo Męki i Zmartwychwstania Chrystusa do mitów śmierci i powtórnych narodzin Dionizosa, Orfeusza czy Adonisa zdaje się wyjaśniać popularność wątków ofiarniczych w sztukach renesansowych, niewiele oddalonych w czasie od średniowiecznych misteriiów pasyjnych. W taki sposób zwykli tłumaczyć fenomen Szekspira zwolennicy „mitycznej” interpretacji jego dramatów.⁶ Nie jest to jednak odpowiedź wystarczająca, jeśli weźmie się pod uwagę wrażliwość religijną epoki, która nie rozsmakowała się jeszcze we właściwym naszym czasom równouprawnieniu wszystkich wierzeń i tropieniu strukturalnych analogii. Typowe dla

⁵ Tę piękną metaforę zawdzięczam Jerzemu Limonowi. Zob. tytuł jego książki: *Między niebem a sceną*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2003.

⁶ Najbardziej znanym przykładem „mitycznego krytycyzmu” są interpretacje Northropa Frye’a. Por. *A Natural Perspective: The Development of Shakespearean Comedy and Romance*, Columbia University Press, Nowy Jork 1965.

tamtej epoki okrucieństwo władzy, publiczne egzekucje, upodobanie do krwawych widowisk również nie wystarczają do zrozumienia zjawiska, które nazywamy elżbietańską tragedią zemsty. Gdzie więc szukać jego genezy? Jaki model interpretacyjny wybrać, by nie zgubić jakiegoś ważnego elementu kultury elżbietańskiej? Na co zwrócić uwagę? Co pominąć?

Pragnienie obecności

Mimo że niektórzy mogą wzdragać się na myśl o łączeniu współczesnej refleksji literackiej z językiem scholastyki i teologii, nie sposób jednak oddzielić dramatu elżbietańskiego od najważniejszych dysput ideologicznych pierwszej połowy XVI wieku. Dlatego tak cennym tropem w naszej dyskusji może się okazać przypomnienie toczących się w dobie Renesansu sporów na temat Eucharystii jako tajemnicy Ofiary, Uczty i Obecności.⁷ W każdym z tych symbolicznych odniesień uczestnicy owych sporów odnajdowali istotne prawdy teologiczne, które ich kształtowały – a za ich pośrednictwem także i nasze, współczesne koncepcje znaku i relacji materialnych przedmiotów do wyrażanych przez nie treści.

Dla katolików Eucharystia jest nie tylko upamiętnieniem Ofiary Chrystusa, lecz także jej uobecnieniem. Rzeczywista obecność Chrystusa pod postaciami chleba i wina, konsekrowanymi przez kapłana podczas mszy, stanowi fundament wspólnoty (*communio*), podstawę

⁷ Na temat rozwinięcia tego trój-symbolu zob. Anna Świderkówna, *Biblia a człowiek współczesny*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005. O znaczeniu Eucharystii jako ofiary i możliwego wpływu renesansowych debat eucharystycznych na obecność wątków ofiarniczych w tragedii elżbietańskiej pisze Richard Marienstraas *Some reflections on sacrifice*, w: *idem, New Perspectives on the Shakespearean World*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 48–72.

wiary i zapowiedź zbawienia. Sakrament Eucharystii jest „pamiątką” wydarzenia sprzed 2000 lat; jednak nie tyle w sensie „wspomnienia”, ile żywej pamięci o jedynej i wyjątkowej Ofierze Chrystusa. To dzięki jej znakom moc Ducha Świętego przez posługę kapłana „rozdiera niejako przestrzeń i czas”, umożliwiając wiernym stanięcie na Golgocie.⁸ Wprawdzie postrzegalne zmysłami właściwości chleba i wina pozostają niezienne, lecz ich substancja staje się ciałem i krwią Chrystusa. (W języku filozofii Arystotelesa powiedzielibyśmy, że przypadłości, czyli akcydensy znaków eucharystycznych, pozostają niezienne, podczas gdy substancja ulega zmianie: stąd łaciński termin na przeistoczenie: *transsubstantiatio*.) Tak właśnie Kościół katolicki interpretuje słowa, które Chrystus wypowiedział o sobie w czasie Ostatniej Wieczerzy, a więc w momencie ustanowienia sakramentu Eucharystii.

To właśnie tej, tak istotnej dla wszystkich chrześcijan, kwestii szczególnej obecności Boga w znakach sakramentalnych dotyczył przewrót kopernikański w teologii reformacyjnej. Najbardziej radykalni przedstawiciele tego kierunku odrzucili zarówno pojęcie mszy jako ofiary, jak i wiarę w cud transsubstancjacji. Najdalej w kwestii obnażania znaków eucharystycznych posunął się Ulrich Zwingli, który słowa ustanowienia (czyli powtarzane przez kapłana podczas każdej mszy zdanie *Hoc est corpus meum*, „To jest ciało moje”) odczytał nie jako opis rzeczywistości, lecz jej symboliczną wykładnię. W interpretacji Zwinglego słowo „jest” w zapisanym przez ewangelistów zdaniu Chrystusa należy rozumieć jako „oznacza”. Eucharystyczne chleb i wino są zatem znakiem Ciała Chrystusa, a nie Ciałem Chrystusa obecnym w znaku. Była to prawdziwie rewolucyjna zmiana. Również tak zwana Druga Reformacja, czyli doktryna Kościoła genewskiego, opierała się na założeniu, że znak Eucharystii

⁸ Anna Świderkówna, *Biblia a człowiek współczesny*, op. cit., s. 44.

musi zachować swoją materialną istotę, jeśli ma on skutecznie spełniać swoją właściwą funkcję, tj. symbolizować hojność Boga (a nie „uobecniać” Go w jakiś magiczny sposób.) Jan Kalwin stwierdzał jednoznacznie, że spożywany przez wiernych chleb eucharystyczny musi pozostać chlebem, jeśli ma stawać się pokarmem duchowym dla wiernych, a Chrystus ma być w sakramencie obecny nie w sposób realny, lecz „tak jakby” realny, „prawie” realny. Dzięki tym subtelnym półcieniom genewski reformator próbował zdystansować się od radykalnego nominalizmu Zwinglego, chociaż dla obydwu jedynym gwarantem prawdziwości znaku eucharystycznego pozostawało wewnętrzne przekonanie wiernych; tym skuteczniejsze, im bardziej poparte przez świadectwo zwykłego chleba. Kalwin pisał wręcz, że Bogu, który jest Prawdą, nie wolno przypisywać oszukańczych sztuczek; nie sposób więc wierzyć, by zechciał On rozsnuwać zasłonę, zwodzić zmysły i „ukrywać” się pod postaciami chleba i wina.

Kiedy ów spór przybrał na sile, uczestnicy debaty wytoczyli bardziej szokujące argumenty; nie zabrakło wśród nich skandalizujących zestawień katolickiej ofiary eucharystycznej z okrutnymi (na pozór wręcz diabolicznymi) ofiarami Indian czy ucztami kanibalów. W świetle tych argumentów odpowiedź na pytanie o rzeczywistą obecność Chrystusa w znakach chleba i wina przestała być kwestią akademicką, bezpiecznie obwarowaną fundamentalnymi kategoriami logiki Arystotelesa. Słynne tłumaczenie Lutra, że znak eucharystyczny zawiera boską substancję przy zachowaniu przypadłości i substancji chleba, na podobieństwo rozgrzanego żelaza, które pozostaje żelazem, jednocześnie „stając” się ogniem, nie usatysfakcjonowało żadnej z walczących stron. Dla katolików, broniących doktryny transsubstancjacji, kompromisowe rozwiązanie oznaczało umniejszenie znaczenia uczty eucharystycznej i odejście od istoty eucharystycznej ofiary. Natomiast dla naśladowców Zwinglego i Kalwina nauka Lutra oznaczała skandaliczną kapitulację wobec katolickie-

go bałwochwalstwa i zgodę na powrót pogańskich krwawych rytuałów. Skoro katolicy twierdzą, że kapłan składa w ofierze ciało i krew Chrystusa, to znaczy, że ich religia stanowi ukrytą kontynuację pogańskich obrządków. Skoro Eucharystia jest „uczta”, to jej uczestnicy odgrywają rolę kanibali.

Nie ulega wątpliwości, że właśnie w kręgu tych zagadnień, pozornie interesujących tylko dla teologów i historyków kultury, można znaleźć bezcenne wskazówki znacznie ułatwiające zrozumienie Szekspirowskiej tragedii zemsty. Jak daleko jednak wolno posunąć się w szukaniu fascynujących analogii? Czy przywołane tu spory tłumaczą kanibalistyczne fantazje bohaterów Szekspira, takie jak mrozące krew w żyłach opowieści o afrykańskich podróżach Otella, absurdalny kontrakt weneckiego Żyda lub mroczne rytuały zabójców Cezara? Czy domagające się zemsty Szekspirowskie duchy uosabiają pragnienie dostarczenia publiczności oczekiwanej ofiary? Czy też Szekspir powielał tylko konwencje estetyczne swoich czasów, które z kolei stanowiły wierne odbicie obecnej we wszystkich bez wyjątku religiach przemocy? I czy rzeczywiście nie ma żadnych wyjątków od tej reguły?

Pragnienie pragnienia

Szukając odpowiedzi na te pytania, warto sięgnąć po wspomnianą wcześniej teorię antropologiczną René Girarda, w której świetle przynajmniej ostatnia z powyższych zagadek niezwłocznie uzyskuje jednoznaczne rozwiązanie. Ta jednoznaczność jest zresztą często powodem kierowanych pod adresem Girarda zarzutów, ponieważ jego teoria wyraźnie wskazuje na unikalny charakter tradycji biblijnej, judeochrześcijańskiej, w której dokonało się ostateczne uwolnienie prawdziwego obrazu Boga od fałszywej (a nawet szatańskiej)

koncepcji *sacrum*, przejawiającej się w mitycznych opisach schematu ofiarniczego. Oto jak Girard definiuje bezkompromisową odmienność Ewangelii:

[Męka Chrystusa] ujawnia nie tylko przemoc i niesprawiedliwość wszystkich kultów ofiarniczych, ale i brak przemocy i sprawiedliwość boskości, której woła została całkowicie spełniona po raz pierwszy i jedyny w historii.⁹

Nie podejmując w tym miejscu polemiki z krytykami tej tezy, ograniczę się tylko do krótkiego przykładu, który może posłużyć jako jej symboliczna ilustracja i zarazem swoisty emblemat proponowanych w niniejszym tomie interpretacji tragedii Szekspirowskich.

Kiedy w prastarym, babilońskim poemacie o potopie *Atrahasis* bohater składa ofiarę dziękczynną, bogowie, czując miłą woń, gromadzą się „jak muchy wokół ofiarnika”. Według Anny Świderkówny, która cytuje ów opis w jednej ze swojej kapitalnych analiz Biblii, w momencie przejścia przez Żydów obraz ten musiał ulec „oczyszczeniu”, gdyż autorom biblijnym, tak jak i nam, wydał się zapewne nieprzystojnie zabawny. Dlatego też, gdy Noe składa Bogu ofiarę na wzór i podobieństwo bohatera mitycznego poematu, z pierwotnego opisu pozostaje tylko wzmianka o miłej Panu woni.¹⁰ W świetle tego, co o ofierze pisze René Girard, można jednak w mitycznej relacji odnaleźć także inną, bardziej złowieszczą nutę. W najbardziej dosłownym znaczeniu woń, która zwabia muchy, to słodkawo-duszący zapach świeżo rozlanej krwi. Bezpośrednio nasuwające się skojarzenie z „panem much”, bożkiem czczonym w Ekronie i jednym z biblijnych wcieleń szatana, niewątpliwie skłania do refleksji nad zwią-

⁹ René Girard, *Szekspir. Teatr zazdrości*, tłum. Barbara Mikołajewska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996, s. 344–345.

¹⁰ Anna Świderkówna, *Biblia a człowiek współczesny*, *op. cit.*, s. 18.

kami rytuałów ofiarniczych ze sferą demonicznego *sacrum*, które tak mocno waży na Girardowskim rozumieniu archaicznych mitów. Dodajmy także: i tak natarczywie przypomina o sobie w dramacie Szekspirowskim.

Teoria Girarda nie opiera się jednak li tylko na bezpośrednim, dosłownym interpretowaniu mitycznych podań. Takich, na przykład, jak to o bogach zlatujących się jak muchy. Pierwszym i fundamentalnym elementem jego metody jest proste odwrócenie porządku rozumowania. Zamiast przyjmować za pewnik, że wszyscy bogowie są jednakowo mściwi i że niebiosza zawsze domagają się krwawych ofiar, a w konsekwencji zastanawiać się razem ze wszystkimi, dlaczego przywrócenie harmonii między niebem a ziemią zawsze musi być okupione cierpieniem ofiar, Girard pyta o *źródła* przemocy, którą usiłuje się pokonać za pomocą rytuałów ofiarniczych. Tym samym usiłuje wydobyć z zapomnienia spontaniczne zbrodnie, które stanowiły pierwowzór przemocy rytualnej.

Próbując odkryć „rzeczy ukryte od założenia świata”, Girard zwraca naszą uwagę na centralny problem psychoanalizy. Początkiem jego rozważań jest koncepcja pożądania, destrukcyjny wpływ i sposoby regulowania tego uczucia. Podjęty trop dyktuje karkołomne, aczkolwiek niepozbawione racjonalnych przesłanek, przejście od dyskursu o religii do dyskursu religii, od antropologii religii do teologii. Ta zmiana nie oznacza zresztą zgubnej dla badacza utraty dystansu, lecz sygnalizuje potrzebę patrzenia z bliska na problem „metafizycznego pragnienia”. Wprowadzając tę kategorię, często pojawiającą się zamiennie z pojęciem pragnienia „mimetycznego”, francuski antropolog najpierw opisuje kondycję człowieka współczesnego, by potem rozpocząć swoją wielką intelektualną przygodę z Bogiem Starożytności i Nowego Testamentu, Bogiem innym niż wszystkie bóstwa.

Śledząc wątek pożądania w tekstach starotestamentowych i ewangelicznych, Girard rozpoczyna od przykazań Dekalogu zabraniają-

cych stosowania przemocy wobec bliźniego i porównuje je z ostatnim przykazaniem, zakazującym pożądania. Jego komentarz do tej najdłuższej reguły Dekalogu warto przytoczyć w całości, gdyż wprowadza on inspirujące, choć zapewne dla wielu także dyskusyjne, wnioski:

Współczesne tłumaczenia [dziesiątego przykazania – przyp. M.G.], wprowadzając nie myląc, to jednak naprowadzają czytelnika na fałszywy trop. Czasownik „pożądać” sugeruje, że chodzi o jakieś niezwykle pragnienie, perwersyjną żądzę, zarezerwowaną dla zatwardziałych grzeszników. Tymczasem hebrajski termin, który oddano słowem „pożądać”, oznacza po prostu „pragnąć”. To on właśnie określa uczucie, jakie budzi w Ewie zakazany owoc, i które prowadzi do grzechu pierworodnego. Otóż sama myśl, że Dekalog poświęciłby swoje najważniejsze, najdłuższe przykazanie zakazowi jakiegoś marginalnego, zarezerwowanego dla mniejszości pragnienia, wydaje się nieprawdopodobna. W dziesiątym przykazaniu musi chodzić o pożądanie, które odczuwają wszyscy ludzie, krótko mówiąc o pragnienie.¹¹

Francuski antropolog wraca przy tym do znanej w tradycji chrześcijańskiej koncepcji uszeregowania praw Dekalogu (i odpowiadających im przekroczeniom grzechów) wedle stopnia ich powagi, stawiając zakaz pożądania / pragnienia na pierwszym miejscu. Zgadza się to zresztą ze średniowiecznymi przedstawieniami siedmiu grzechów głównych, wśród których prym wiodły na przemian Pycha (*Superbia*) i Chciwość / Pożądliwość / Pragnienie, jak tłumaczy się na język polski łacińskie słowo: *Cupiditas*, od którego pochodzą starofrancuskie *coveitier* i angielskie *covetousness*.

W teologii chrześcijańskiej *pragnienie* nie jest jednak tożsame z *pożądaniem*. U świętego Augustyna, na przykład, sama wiara

¹¹ René Girard, *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, op. cit., s. 20.

jest niczym innym, jak właśnie *pragnieniem*, tęsknotą za tym, czego nie potrafimy sobie wyobrazić, czego nie widzieliśmy i czego jeszcze nie poznaliśmy. Na samym początku przedmiot naszych zapoznanych tęsknot jest samą pustką, a żywione przez nas uczucie objawia się w postaci czczego głodu; to uczucie, które domaga się zgody na udzielenie Innemu gościny w sobie, bez jakichkolwiek warunków wstępnych. Przyjmując taką koncepcję pragnienia, wyraźnie oddzielamy je od pożądania. Pierwsze przekracza niezaspokojenie, kierując podmiot na drogę ciągłego poszukiwania; podczas gdy drugie jest samym niezaspokojeniem.

We współczesnej psychoanalizie i w antropologicznym dyskursie o religii ta ambiwalencja, niestety, się gubi. W naszych czasach nauczyliśmy się patrzeć na pragnienie jako na przejaw niemal mechanicznego naśladownictwa: sądzimy, że jesteśmy w stanie pragnąć tylko tego, na co patrzymy każdego dnia, co jakoś jest już zawsze poznane przez zmysły. Najkrócej można ten proces określić jako poszukiwanie siebie w doświadczeniu innego, pisanego małą literą: jak bliźni, nie jak Bóg. Właśnie od analizy takiego pragnienia, nieodmiennie powiązanego z drugą osobą, i od opisu jego destruktywnego wpływu na jednostkę wychodzi teoria Girarda (choć w jego przypadku niemal natychmiast następuje powrót do ambiwalencji, która otwiera definicję pragnienia na perspektywę metafizyczną).

We wstępie do redagowanego przez niego tomu esejów na temat powieści Prousta widać już wyraźnie zręby budowanej przez francuskiego badacza filozofii człowieka: „*Za czymś* pożądanym zawsze stoi *ktoś* obdarzony ponadnaturalnym prestiżem”¹² (tłum. M.G.), pisze Girard, przygotowując grunt pod wykład swojej oryginalnej koncepcji zazdrości. (Warto zauważyć, że już w tym miejscu w Girardow-

¹² René Girard, *Wstęp*, do: Proust, *A Collection of Critical Essays*, ed. René Girard, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey 1962, s. 2.

skim objaśnieniu pragnienia zawiera się wyraźna przesłanka teologiczna, zapowiadająca dalsze metamorfozy opisywanej metody.) W tym samym momencie w dyskursie francuskiego antropologa pojawiają się też tony zdecydowanie krytyczne wobec myśli poststrukturalnej, podążającej za Nietzschem. W szczególności chodzi o odparcie ataku Nietzschego na tradycję chrześcijańską.

Według Nietzschego, śmierć Boga, windując ludzką pychę na nowe szczyty, zaprowadzi człowieka do punktu, gdzie przekraczając sam siebie, stanie się on nadczłowiekiem. Inaczej myśli Dostojewski. Podkreśla on, że człowiek nie jest bogiem; co zresztą potwierdza głos wewnętrzny właściwy każdej ludzkiej jednostce. Lecz owa, zasadniczo niepodważalna, jednostkowa prawda, pozostaje bezsilna wobec zjednoczonych głosów Prometejskiego społeczeństwa, bez ustanku przymuszającego swoich członków do przywłaszczania sobie boskiej natury. Wynikiem tego jest nieustanna frustracja jednostki. „Boskość” staje się tym, czego, jak wiemy, nie posiadamy, ale musimy zakładać, że posiadają ją inni [w angielskim tekście Girard wprowadza tu francuskie określenie: *les autres* – przyp. M.G.]. Każdy potencjalny nadczłowiek będzie więc wierzył, że jest jedyną ograniczoną istotą w społeczeństwie półbogów, i w tym złudzeniu będzie szukał zbawienia u swoich ubóstwionych, lecz traktowanych z zawiścią bliźnich, z tragicznymi lub groteskowymi konsekwencjami dla wszystkich zainteresowanych [tłum. M.G.].¹³

To właśnie wizja społeczności składającej się z ludzi, którzy nie są w stanie sprostać nałożonemu na samych siebie „obowiązkowi” bycia jak bogowie, podsuwa Girardowi myśl, by zająć się problemem „metafizycznego pragnienia”. Pragnienia właściwego tylko istotom ludzkim, a zatem definiującego „człowieczeństwo” i jednocześnie zdefini-

¹³ *Ibidem*, s. 5.