

(Re)medium concupiscentiae? **Małżeństwo chrześcijańskie** **a pożądliwość**

Piotr Kaznowski

Et voilà, une confession d'un enfant du siècle.

*Ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ,
ὁ δὲ ποιὼν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα.*

Oto drzwi sadu są zamknięte i nikt nas nie widzi”, mężczyźni delikatnie nachylają się ku damie. Ich twarze zatroskane, szlachetne. Gdyby jeden z nich zamiast kwiatów trzymał w dłoni klucze, ich posągowe postaci mogłyby przedstawiać świętych Apostołów Piotra i Pawła. Dama robi wrażenie nieco zdystansowanej, odchyła się od gości, a jej twarz wyraża lekki frasunek (czy inna poza przystoi damie?). Nic dziwnego, wstydliwie okryta płaszczem, pod którym nie ma już bielizny, właśnie miała iść do kąpeli. „Oto drzwi sadu są zamknięte i nikt nas nie widzi, a my w pożądliwości ku tobie jesteśmy, przeto przystań na to, by spać z nami!”, zwracają się Starcy do Zuzanny. Tak przełoży słowa z trzynastego rozdziału Księgi Daniela wierny św. Hieronimowi¹ ks. Wujek. Jednak czujemy, że lepszym podpisem do obrazu Paola Veronese, który właśnie mamy przed oczami², byłyby słowa parafrazy Jana Kochanowskiego. „Jedno nam nie chciej być trudna, którzy cię miłujem, / A dla ciebie niewymowną w sercu boleść czujem”. Miłość zdaje się być właściwszym słowem od pożądliwości, napięcie bowiem, które wyczuwamy, jest raczej natury intelektualnej (duchowej?) niż zmysłowej, a piesek-maskotka łaszący się u stóp Starców dodaje poczucia bezpieczeństwa, przypieczętowując atmosferę dworskiej kurtuazji. Napięcie to niemal zupełnie znika w paryskiej wersji³ obrazu namalowanej przez Werończyka, w której dama jest już całkowicie wciągnięta w wir... dyskusji, tak że jedynym tropem tematu pozostaje nazbyt śmiało wyciągnięta dłoń jednego z mężczyzn w kierunku odsto-

Reguły ludzi rodzin- nych

¹ Dn 13,20, Vulg.: *Ecce ostia pomarii clausa sunt, et nemo nos videt, et nos in concupiscentia tui sumus: quam ob rem assentire nobis, et commiscere nobiscum.*

² Wersja znajdująca się w wiedeńskim Kunsthistorisches Museum.

³ Przechowywanej w Luwrze.

⁴ Prócz ujęć kurtuazyjnych i trójkątnych znajdują się, nieliczne, ujęcia niepożądliwe, to znaczy te, które w historii Zuzanny i Starców nie skupiają się na momencie objawienia się pożądlivosti, lecz starają się pozostać wiernie tekstowi – bądź formalnie, bądź treściowo. Przykładem pierwszego jest alegoryczny obraz Albrechta Altdorfera przedstawiający narracyjnie na jednym płótnie różne sceny z opowieści; przykładem drugiego – obraz Lorenza Lotto, bardziej zbliżony do ujęć ikonograficznych, ukazujący moment kłamstwa Starców, a więc moment następujący po objawieniu się ich pożądlivosti przed Zuzanną.

⁵ 1550, Luwr.

⁶ Ok. 1555, Kunsthistorisches Museum, Wiedeń.

⁷ Inspiracją dla dostrzeżenia swoistej „geometrii pożądlivosti” w malarstwie była dla mnie pantomima Leszka Mądziaka *Zuzanna i starcy*, wprawiająca poniekąd w ruch wiele malarskich przedstawień tego tematu.

niętego (lecz ukrytego przed okiem widza!) dekoltu. Takie ujęcie *Zuzanny i starców*, nazwijmy je „kurtuazyjnym”, będzie podejmowane przez późniejszych malarzy manierystycznych i barokowych, choć im późniejsze będą przedstawienia, a więc im dalsze od źródła ideałów miłości dworskiej, tym bardziej będą kłaniać się zmysłom. I tak u Heemskercka Zuzanna jest już niemal całkiem roznegliżowana (choć erotyzm tego ujęcia pozostaje dla nas nieuchwytny i trudno się zdecydować, czy chodzi tu o zmienność ideałów piękna, czy jednak można pokusić się o pewną pretensję do uniwersalności wyroku nad urodą kobiety o szyi obfitszej od biustu), Starcy natomiast o urodzie arabskich mędrców, o gestach Platona i Arystotelesa ze *Szkoły ateńskiej* Rafaela – jakby wskazując na konflikt między duchem a zmysłami. I faktycznie – gdy zwyciężą zmysły, jak u Guida Reniego, którego Zuzanna jest nie tylko młodsza, ale zdecydowanie bardziej ponętna, wtedy Starcy tracą swoją intelektualną pozę, zachowując jednak wciąż delikatność i poczciwość.

Częstsze jednak od przedstawień kurtuazyjnych są przedstawienia, których autorzy przyjęli inną strategię kompozycyjną, a które ze względu na interakcje nie tylko między *dramatis personae*, co byłoby oczywiste, lecz również między starotestamentowymi bohaterami a widzem, można określić jako „trójkątne”⁴. Zuzanna ukazana jest w nich jako przedmiot pożądania, Starcy zaś jako uzasadnienie pożądlivego spojrzenia. Już Tintoretto namalował oba warianty trójkąta pożądlivosti: we wcześniejszej wersji⁵ trójkąt formułuje się między Zuzanną, Starcami a widzem. Ukryci w rogu płótna Starcy patrzą na Zuzannę, Zuzanna z kolei zwraca się ku widzowi, wciągając oglądającego w akt podglądania. Druga wersja⁶ jest tyle ciekawa, co odległa od tekstu biblijnego. Starcy i Zuzanna tworzą w niej wyraźny trójkąt w ten sposób, że każda postać ulokowana jest u jednego z jego wierzchołków. Zuzanna jest jednak jedyną postacią, której oczy widzimy – a spoglądają one w lustro. W ten sposób Zuzanna tworzy niejako autonomiczną, samozwrotną rzeczywistość, podczas gdy Starcy, taka jest geometria obrazu, należą jakby do innych wymiarów i zamknięci są w swoim świecie⁷. Starcy – a widz z nimi – zwracają się ku Zuzannie, natomiast ona jako jedyna zwraca się ku sobie. Niektórzy widzą w tym zabiegu formę hipokryzji:

Malowano nagą kobietę, ponieważ czerpano zadowolenie z jej oglądania. Wkładano lustro w jej ręce i nazywano obraz *Vanitas*, potępiając w ten sposób kobietę, której nagość namalowano przecież dla własnej przyjemności. Prawdziwa funkcja lustra polegała na czymś innym. Miało ono sprawić, by kobieta – sama dla siebie stając się widokiem – przyzwalała na traktowanie siebie przez widza przede wszystkim jako widoku⁸.

Być może. Obłuda wpisana jest w logikę pożądliwości, która przyjmuje szlachetne pozy, by się ukryć, ponieważ ujawniona staje się zbyt groteskowa. Przyjmijmy jednak, że malarze byli nie tylko ludźmi zmysłowymi, lecz również myślącymi. Jeśli kompozycje trójkątne miały konsekwentnie ujawnić przedmiot pożądania właśnie *jako* przedmiot pożądany, to możemy założyć również, że Zuzanna przedstawiona jest w nich tak, jakby widziana była okiem Starców (może dlatego Tintoretto nie pokazuje ich oczu, bo to my jesteśmy ich wzrokiem?). Większość przedstawień trójkątnych szkicuje więc Zuzannę według hellenistycznego modelu kucającej Wenus w kąpielu. Zuzanna jest pożądana, ponieważ jest w niej coś boskiego – albo dokładniej: pożąda się tego, co wydaje się boskie, co ubóstwione.

Tę hipotezę potwierdza Guercino, który odwrócił schemat⁹ otwartego trójkąta z pierwszej wersji Tintoretta tak, że to jeden ze Starców zwraca się do widza, gdy Zuzanna pozostaje nieświadomym obiektem spojrzeń. Mimo że obraz przedstawia voyeurystyczną fazę historii, Starcy nie są tu przedstawieni w statycznych pozach skrytych podglądaczy, lecz ich postaci – kontrastując z pełną harmonii figurą Zuzanny – są poruszone jakimś spazmem obłędu. Wzniesiony ku górze palec Starca zwróconego ku widzowi, który w studium Zuzanny zazwyczaj wyraża gest uciszenia spłoszonej kobiety, tutaj zamienia się w gest napomnienia: „Uważaj, jeśli staniesz na naszym miejscu, skończysz tak jak my!”. (W namalowanej znacznie później drugiej wersji *Zuzanny*¹⁰ Włoch zrezygnował z modelu Wenus, aby zbliżyć się do tekstu źródłowego: napastowana przez Starców ofiara zwraca się ku Niebu, prosząc o pomoc. Pobożność Zuzanny pociąga jednak automatycznie za sobą również uduchowanie prześla-

⁸ J. Berger, *Sposoby widzenia*, Poznań 1997, s. 51.

⁹ 1617, Museo del Prado, Madryt.

¹⁰ 1649–1650, Galleria Nazionale, Parma.

dowców i w ten sposób zbliża kompozycję do renesansowych ujęć kurtuazyjnych).

Konsekwencją założenia, że widz wchodzi w rolę patrzącego pożądlawie, jest następnie to, że Starcy stają się już nie tylko pretekstem, usprawiedliwieniem czy modelem takiego spojrzenia, lecz automatycznie przekształcają się w rywali widza, skoro pożądamy tego samego przedmiotu. W pierwszym ze swoich studiów¹¹ Zuzanny-Wenus Rembrandt pozwolił sobie na zabieg niemal dekonstruujący układ rozpoznawalnych odniesień obrazowanego tematu: wyeliminował z kompozycji Starców-rywali (wtopiona w zaciemnione na drugim planie krzaki twarz jednego z nich jest ledwo widoczna). Dopiero w drugim studium¹², o poszerzonym kadrze, lecz praktycznie niezmienionej kompozycji, malarz ujawnił tych, którzy są narracyjnym nośnikiem pożądliwości. Mogłoby się wydawać, że kolejność dzieł stanowi pewien regres – od bardziej indywidualnego, oryginalnego ujęcia do oklepanego przez kilka stuleci schematu. Jednak z punktu widzenia logiki pożądliwości właśnie takie uporządkowanie wydaje się właściwsze. Aby iluzja pożądliwości u widza była bardziej autentyczna, nie może on już skupiać się na modelu. Starcy muszą zostać ukryci, aby pożądliwość zjawiała się jako własne odczucie widza. Dlatego większość ujęć trójkątnych przedstawiających fazę voyeurystyczną będzie dążyła do takiej czy innej formy ukrycia Starców. Natomiast kompozycje trójkątne przedstawiające moment ujawnienia się pożądliwości Starców, nie mogąc ich ukryć bez zaburzenia kompozycji, będą zmierzały do ich kompromitacji w oczach widza. Starcy kompromitują się przed nami, ponieważ ujawniają swoją słabość do ubóstwionej Zuzanny. Ich oblicza tracą cień „kurtuazyjnej” szlachetności i uduchowienia, mężczyźni zaś zamieniają się w jurnych, obleśnych dziadów. W tej karykaturalnej strategii przodowali oczywiście malarze flamandzcy. Zuzanna Rubensa¹³ wciąż patrzy na widza, podtrzymując niejako resztki pożądliwości, która w nieporadnych ciałach Starców zamienia się w groteskę. Resztki napięcia muszą jednak ulotnić się u Jacoba Jordaensa¹⁴, który tak ośmieszył Starców, że wszyscy bohaterowie dramatu swoją rubasznnością sugerują raczej scenę z Villona niż z Księgi Daniela.

Zwróćmy się więc na chwilę do tekstu. Dialektyka bowiem, która ujawnia się w dialogu mistrzów płótna, pozwala, przynaj-

¹¹ 1636, Mauritshuis, Haga.

¹² 1647, Gemaldegalerie, Berlin.

¹³ 1636/1639, Alte Pinakothek, Monachium.

¹⁴ 1653, Statens Museum for Kunst, Dania.

mniej wstępnie, uchwycić paradoksalne aspekty pożądliwości, nie wyjaśnia jednak jej przyczyny. Przyczyna pożądliwości? „A komu kiedy zdradliwa miłość przepuściła?”, odpowie retorycznym pytaniem Kochanowski, my zaś gotowi jesteśmy mu przytaknąć, nie tylko godząc się na jego zrównanie miłości z pożądliwością, lecz również na wiarę w jej zdradliwą moc, na jej samoistną potęgę, której oprzeć się niepodobna. Sam lakoniczny tekst biblijny mówi tyle, że Zuzanna była „bardzo piękną i bogobojną” żoną Joachima, człowieka „bardzo bogatego”, który „odznaczał się większą powagą niż inni”. Dlatego jego dom odwiedzało wielu Żydów, a wśród nich dwóch nowo wybranych sędziów, którzy najwyraźniej tam spełniali swoje duchowne obowiązki. Gdy po porannych wizytach petenci odchodzili, Zuzanna wychodziła na przechadzkę po przyległym do posiadłości Joachima ogrodzie, gdzie codziennie widywali ją starcy – „i zaczęli jej pożądać”.

Dopiero głębsza warstwa tekstu odkrywa prawdziwe napięcie leżące u podstaw dramatu. „Oto drzwi ogrodu są zamknięte i nikt nas nie widzi, my zaś pożądamy ciebie”, mówią starcy do Zuzanny. Słowem, które przekłady oddają jako „sad” albo „ogród”, jest *paradeisos*. Ucho Francuza czy Anglika usłyszy w nim oczywiście echo „raju”. Septuaginta używa tego samego słowa na określenie „ogrodu w Eden” (Rdz 2,8), a Ewangelia posługuje się nim, aby wyrazić obietnicę Pana Jezusa skierowaną do Dobrego Łotra: „dziś będziesz ze Mną w raju” (Łk 23,43). W tym świetle wypowiedź Starców nabiera nowego znaczenia, zdają się bowiem mówić: „Oto drzwi Raju są zamknięte, a Bóg na nas nie patrzy – znaleźliśmy jednak lekarstwo, chcemy raju na ziemi...!”¹⁵. Oto napięcie nie tylko między piękną Zuzanną a lubieżnymi Starcami, lecz prawdziwie religijne napięcie między bogobojną Żydówką a duchownymi „kierownikami narodu”, którzy „odwrócili swe oczy, zaniedbując spoglądania ku Niebu” (Dn 13,5.9)¹⁵. Skojarzenie pożądliwości i tęsknoty do raju będzie kluczowe dla teologicznej interpretacji *concupiscentia*, niekiedy jednak – zgodnie zresztą z logiką pożądliwości – biblijne skojarzenie niewiele dzieli od interpretacyjnego pomieszenia.

Purytańska publiczność w połowie XVIII wieku nie przepadała za operą na modłę włoską, dlatego Georg Friedrich Händel przestawił się na komponowanie oratoriów w języku angielskim.

¹⁵ Por. Jr 29,22n:

I wszyscy Judejczycy, którzy znajdują się na wygnaniu w Babilonie, z ich przypadku będą brali przykład, by przeklinać w następujący sposób [...], ponieważ postępowali haniebnie w Izraelu, cudzołóżąc z żonami swoich bliźnich i głosząc w moje imię słowa kłamstwa, czego im nie zleciłem. Ja wiem o tym i jestem świadkiem – wyrocznia Pana.

¹⁶ *These kind of sexual shenanigans were obviously seen as hilarious in Handel's day while in our age of advanced (for some) sexual/gender awareness, it is probably more difficult to take these frolics with so much delight, since the libretto makes it perfectly clear that a violent assault and/or rape is intended. Additionally, the issue of anti-semitism, in the outlandishly negative portrayal of the two Elders, must be seen within Handel's own context, when anti-semitism was common within a range of representations* (Geoff Diggins, za portalem: musicweb-international.com).

¹⁷ Autorstwo nie jest pewne, jedni przypisują je Newburghowi Hamiltonowi, inni Thomasowi Morellowi.

Był to dobry ruch w jego karierze, a *Mesjasz* do dziś pozostaje jednym z najbardziej rozpoznawalnych dzieł kompozytora. Nie można tego powiedzieć o wystawionej osiem lat później *Zuzannie*, choć wyjaśnienia tego faktu, jakie oferują niektórzy krytycy, mogą świadczyć o zdecydowanie silniejszym purytyzmie naszych czasów¹⁶. Teraz jednak skupmy się raczej na porównaniu libretta¹⁷ z oryginałem niż na roztrząsaniu kwestii, czy ślepotą Edypa jest poważniejsza od ociemniałości Tejrzejzasa.

Już w pierwszej arii Joachima słyszymy, że „wiara prawdziwa i małżeńska miłość wszelki ból oddalają, a wzmacniają radości życia”. Wtórjuje mu Zuzanna, wyznając, że obecność męża wlewa w jej serce zawsze nowe szczęście, osuszając wszystkie łzy. *When thou art nigh, My pulse beats high* itd. Miłość jest ogniem, który nigdy nie zgaśnie, ponieważ sami aniołowie podniecają jej Boski żar (I,9). Joachim, dowiadujemy się, pokochał Zuzannę od pierwszego wejrzenia – *I gaz'd, I hugg'd the pleasing chain, Could mortal breast from love refrain?* (I,10). Niedługo potem Zuzanna była już jego szczęśliwą małżonką, poślubiwszy go w „wiecznym sanktuarium Nieba” (I,12). Ponieważ teraz Joachim musi wyjechać, jego żonę przepędza zgrzyzota. *What joy have I when Joacim's away?* (I,17). Nie może to dziwić, skoro Joachim jest dla niej zarazem „mężem, kochankiem i przyjacielem” (I,19). Po dwóch scenach opisujących żarliwą miłość małżonków w trzeciej pojawia się pierwszy ze Starców opiewający swoje cierpienie, wywołane, a jakże, „tyrانیą miłości” (I,22). Jego serce przebiła okrutna strzała, grożą mu rozszalałe płomienie namiętności. Jedyne, czego pragnie, to „wielbić anielską twarz” Zuzanny i umrzeć w jej ramionach. Do tego samego przyznaje się drugi Starzec, a przyczyną ich wspólnych męczarni jest to samo, co stało się błogosławieństwem Joachima: *Her beauteous image fills up all my heart. Is't for her charms you likewise feel the smart? – Yes, 'tis her beauty, like a magic spell, That fires my blood, and bids my years rebel...* (I,24). Drugi akt, zanim ukaże zdradziecką intrygę Starców, na nowo zatacza koło namiętności. I tak oto znów widzimy Joachima żalącego się na „okrucieństwo nieobecności, która zabija radość” (II,29). Następnie widzimy Zuzannę, która szuka ochłody, ponieważ *my spirits faint beneath the burning heat* (II,31), i domyślamy się już, że „palący żar” bynajmniej nie odnosi

się do zjawisk atmosferycznych (tu następuje najbardziej znana aria oratorium, *Crystal streams*). Jakby tego było mało, okazuje się, że Służąca, która pojawia się w drugiej scenie tego aktu, aby pocieszać swoją panią, również cierpi miłosne katusze, ponieważ gdzieś kiedyś ujrzała pastuszka, którego „stratę” do dziś opłakuje. *He was in truth the sweetest swain, that ever trod the flow'ry plain...* (II,36). Zbliżając się do trzeciego aktu, ogarnia nas w tej atmosferze powszechnego cierpienia z miłości uzasadniony niepokój, czy aby sam Daniel nie ulegnie magicznemu żarowi. Händel litościwie rozwiewa jednak wątpliwości, przedstawiając proroka jako małego chłopca (III,57), którego interpretuje wdzięczna partia sopranu.

Odarte z sublimującej mocy muzyki libretto *Zuzanny* pozostawia nieodparcie komiczne wrażenie. Czy jednak śmiejąc się nie z samych siebie, śmiać się będziemy, próbując ukryć powagę „nagiej” treści? Pozbawione melizmatów słowa ukazują bowiem to, w co wszyscy wierzymy albo przynajmniej o czym skrycie marzymy: miłość i pożądanie są jedną i tą samą magiczną siłą. Wszyscy zawładnięci przez tę siłę bohaterowie oratorium przemawiają tym samym językiem – językiem namiętności, zmienia się tylko wektor oceny. Miłość jest lekarstwem na wszystko, lecz na miłość nie ma lekarstwa (por. I,24). Zuzanna i Joachim odczuwają *pleasing anguish of a chaste desire* (II,33), podczas gdy Starcy napędzani są przez *impious lust* (III,56).

Tymczasem Księża Daniela wyraźnie oddziela od siebie rzeczywistość małżeństwa i pożądania. W narracji Dn 13 Joachim zostaje wspomniany, ale nie odgrywa żadnej czynnej roli; podobnie Zuzanna – napadnięta przez Starców, powołuje się bezpośrednio na wierność Bogu, nie wspominając w ogóle o mężu: „Wolę jednak niewinna wpaść w wasze ręce, niż zgrzeszyć wobec Pana”. Przeciwwstawienie dialektycznie wskazuje na podobieństwo, dlatego Biblia nie przeciwstawia pożądliwości małżeństwu, lecz pożądliwość pobożności. Gdy Dawid cudzołoży z Batszebą (a scena z 2 Sam 11 ma w sobie wiele podobieństw z Dn 13), jego grzech zostaje od razu skontrastowany z pobożnością jej prawowitego męża: „Uriasz odpowiedział Dawidowi: «Arka, Izrael i Juda przebywają w namiotach [...], a ja miałbym pójść do swojego domu, aby jeść, pić i spać ze swoją żoną? Na życie Pana i na twoje, czegoś podobnego nie uczynię»”. (Tekst używa tego samego czasownika,

¹⁸ Nad Moabitkami ciążyło niemal genetyczne przekleństwo. Moab poczył się na skutek kazirodczego występku córek Lota, które upiły go i spały z nim (Rdz 19,30-38). Później Lb 25 wspomina: *Gdy przebywali w Szittim, zaczęli lud uprawiać nierząd z Moabitkami. One to nakłaniały lud do brania udziału w ofiarach składanych ich bożkom. Lud spożywał dary ofiarne i oddawał pokłon ich bogom. Izrael przylgnął do Baal-Peora, i gniew Pana zapłonął przeciw niemu.*

¹⁹ Interpretacja ta zasadza się głównie na oryginale hebrajskim (samo słowo *teshuqah* oznacza „tęsknotę”, „pragnienie”; interpretację, która w kontekście grzechu, Rdz 3,16, widzi tu zaburzenie relacji między mężczyzną a kobietą w kierunku dominacji- pożądliwość podaje aktualny *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1607). Septuaginta dokonuje bowiem ciekawej interpretacji tekstu, przechodząc od *apostrophe* w kontekstach z Rdz do

shakab, na opisanie spania Uriasza z żoną oraz spanie Dawida z Batszebą). Wspominając upadek Salomona, 1 Krl 11 jeszcze wyraźniej łączy namiętność z idolatrią. Choć Pan przestrzegał (Pwt 7,3-5), aby Izrael nie łączył się z obcymi narodami, „bo na pewno zwrócą wasze serce ku swoim bogom”, król pokochał – jak podkreśli to Hieronim, *ardentissimo amore* – Moabitki, Ammonitki, Edomitki, Sydonitki i Chetytki. To, że małżeństwo wiąże się z odwróceniem od idolatrii, uwydatnia historia Booza i Rut, która jest niejako również odwróceniem historii upadku Salomona. Rut była Moabitką¹⁸ wżenioną w rodzinę z Judy. Po śmierci męża pozostała wierna teściowej i jej Bogu: „gdzie ty pójdziesz, tam ja pójdę, gdzie ty zamieszkaż, tam ja zamieszkaż, twój naród będzie moim narodem, a twój Bóg będzie moim Bogiem” (Rt 1,15). Booz wybrał ją na żonę, widząc jej odwagę i pobożność: „niech będzie pełna twoja nagroda u Pana, Boga Izraela, pod którego skrzydła przysłaś się schronić” (Rt 2,12). Pożądliwość łączy się więc z idolatrią, małżeństwo z pobożnością. Pożądliwości nie było w pierwotnym zamyśle Bożym dotyczącym małżeństwa, na co *explicite* wskazuje Tobiasz w dniu zaślubin z Sarą (Tb 8,6-7): „Tyś stworzył Adama i stworzyłeś dla niego pomocną ostoję – Ewę, jego żonę [...]. A teraz nie dla rozpusty [*porneia/luxuria*] biorę tę siostrę moją za żonę, ale dla związku prawnego”. Opisywanie „miłości oblubieńczej” językiem namiętności, jeśli w ogóle ma miejsce, przynależy już do kondycji właściwej człowiekowi po grzechu pierworodnym. Wydaje się, że na to może wskazywać użyte w Pieśni nad pieśniami słowo *teshuqah* interpretowane¹⁹ jako pożądanie: „Jam miłego mego i ku mnie zwraca się jego pożądanie” (7,11, BT). *Teshuqah* występuje w Biblii tylko trzy razy, dwa pozostałe miejsca znajdują się w Księdze Rodzaju. Gdy Bóg oznajmia swój wyrok po grzechu pierwszych ludzi, zwraca się do Ewy, mówiąc: „Obarczę cię niezmiernie wielkim trudem twej brzemienności, w bólu będziesz rodziła dzieci, ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia [*teshuqah*], on zaś będzie panował nad tobą” (3,16, BT). Konstrukcyjnie paralelne miejsce (4,7) przedstawia moment, w którym Bóg zwraca się do Kaina: „Dlaczego jesteś smutny i dlaczego twarz twoja jest ponura? Przecież gdybyś postępował dobrze, miałbyś twarz pogodną; jeżeli zaś nie będziesz dobrze postępował, grzech leży u wrót i czyha na ciebie

[*teshuqah*], a przecież ty masz nad nim panować”. *Teshuqah* jest więc opisem kondycji po grzechu i wiąże się z dialektyką pana i niewolnika (kto nie panuje nad grzechem, ten sam staje się niewolnikiem – i grzechu, i innych). Jeśli więc Pnp 7,11 odwraca kierunek tego „pożądania” (nie tylko kobiety do mężczyzny, lecz również mężczyzny do kobiety), ukazując egalitaryzm relacji Oblubienicy i Oblubieńca, to jest on wciąż wyrażony językiem czekającym na odkupienie. Dlatego św. Paweł łączy uświęcenie i czystość małżeńską: „woła Bożą jest wasze uświęcenie: powstrzymanie się od rozpusty, aby każdy z was umiał współżyć z własną żoną w świętości i we czci²⁰, a nie w pożądliwej namiętności [*en pathei epithymias*], jak to czynią nieznający Boga poganie” (1 Tes 4,4n). Z kolei Hbr 13,4 przestrzega: „We czci niech będzie małżeństwo pod każdym względem i łożo nieskalane, gdyż rozpustników i cudzołożników osądzi Bóg”.

Wróćmy jeszcze na chwilę do oratorium Händla. Racja, dla której Zuzanna nie poddaje się szantażowi Starców, zostaje tu zsekularyzowana. Dzielną niewiastą nie poddaje się ich pożądliwości, mimo groźby śmierci, już nie z powodu wierności Bogu, lecz z powodu namiętności, jaką żywi do Joachima. W świetle materiału biblijnego widzimy jednak, że logice tej interpretacji brakuje przesłanki mniejszej. Aby mogła dokonać się sekularyzacja, to jest aby namiętność mogła zająć miejsce pobożności małżeńskiej, najpierw musiała namiętność zostać uznana za równą pobożności – musiała zostać usakralizowana. Händel nie jest tu nowatorem, proces ten dokonał się w ciągu kilku stuleci poprzedzających jego *Zuzannę*.

6 kwietnia 1327 roku, podczas liturgii Wielkiego Piątku w awiniońskim kościele św. Klary, młody duchowny ujrzał jeszcze młodszą damę prowansalską, Laurę, żonę markiza Hugona de Sade (choć tytuł „markiza de Sade” na trwałe miał przylgnąć później do Donatiena-Alphonse’a-François’a, który zresztą uważał się za

epistrophe w Pnp. Są to słowa o przeciwstawnych znaczeniach od „odwrotu, zboczenia” i „odrazy, niechęci” do „nawrotu, powrotu”, a nawet „nawrócenia” (Hieronim w ogóle pomija kwestię pożądania w Rdz 3,16, podkreślając jedynie aspekt dominacji, natomiast w Rdz 4,7 używa już *appetitus*, a w Pnp *conversio*). Możliwe, że ten „progres teologiczny” w LXX wynikał z tego samego ducha, który późniejszym egzegetom (na czele z Orygenesem) podpowiadał tu alegoryczną interpretację Pnp jako opis relacji Boga i człowieka, Chrystusa i Kościoła. Alegoryczna interpretacja Pnp kwitła też w środowiskach monastycznych, które wydały wiele „mystycznych” komentarzy do Pnp (wspomnijmy choćby

Bernarda z Clairvaux), interpretowanej przede wszystkim jako wyraz tęsknoty duszy do Boga. Dziękuję dr. Tomaszowi Dekertowi za krytyczne uwagi do tego fragmentu.

²⁰ Ten fragment podaję w tłumaczeniu o. A. Jankowskiego OSB, zob. *Zamiast nieczystości – świętość. Chrześcijański etos małżeństwa według 1 Tes 4,1-8*, w: Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do zmartwychwstania. O Jana Pawła II teologii ciała*, Lublin 1998, s. 185.

ostatniego potomka Hugona). Jak mówią biografowie, „potężny wstrząs miłosny przeorał psychikę” księdza. Duchowny, piękna mężatka, namiętność – historia zaczyna się jak ta z Księgi Daniela, zgoła inne miało być jednak jej zakończenie. XIV wiek nie odpowie już typową dla starożytności bezpośredniością cielesnego zrywu. Namiętność trawiła Francesca Petrarke całe życie i zrodziła lirykę, która uchodzi dziś za największą, która powstała w języku włoskim. *Canzoniere* stanowi zapis tego stanu ducha, w którym fałsz choroby zmagają się jeszcze z żywą obecnością elementów odślanających prawdę. Oto sonet z początku zbioru, *Era il giorno*:

Był to dzień, w którym przez mękę Chrystusa
Słońce ściemniało swój blask z żalu za Nim,
Gdy, niebacznego, mnie zwiodła pokusa,
Gdy mnie twe oczy spętały, o pani.

Czas mi się groźny nie wydawał wcale
Dla niebezpieczeństw miłości, dla klęski,
Więc szedłem pewnie, śmiało i zuchwale.
Tak się rozpoczął mój żywot męczeński.

Miłość mnie całkiem bezbronnym zastała,
Wtargnęła w serce drogą poprzez oczy,
Odtąd ta droga bramą łez się stała.

Prawo miłosne dla mnie niełaskawe:
Mnie, bezbronnego, tak we krwi ubroczyć,
A ciebie, zbrojnej, nie zadrasnąć nawet²¹.

²¹ *Sonety do Laury*,
przeł. J. Kurek, Kraków
1963, s. 19.

Liturgiczny kontekst podpowiada poecie słowo „pokusa”, ale im bardziej wersety oddalają się od niego, tym żywsza staje się rycerska poetyka, która czyni z Francesca bezbronną (niewinną!) ofiarę „zbrojnej” miłości. Symbolicznie „śmierć Boga” stanowi moment narodzin miłości, której, na wzór umęczonego Chrystusa, poeta staje się bluźnierczo męczennikiem. Osobliwa to miłość, „o serce boję się, bo śmierć je toczy / I bliski koniec życia mego czuję [...]. Tak przed ciosami śmierci wciąż uciekam, / Lecz nie tak szybko, aby pożądanie / Za mną nie biegło, wierny

cień człowieka”²². Petrarca zajmuje jednak wyjątkowe miejsce wśród wyznawców namiętności – jest bowiem poetą ostatecznie nawróconym. „Miej nad niegodnym smutkiem zmiłowanie / I ciemne myśli pchnij na drogę jasną, / Ukaż błędzącym swe ukrzyżowanie”²³. Początkowo próbuje przekuć namiętność w uczucie pobożne, które daje mu przedsmak nieba. Słyszając głos ukochanej („serce drętwieje z rozkoszy”), Francesco czuje, jak Laura „prowadzi mnie do Boga; gnę kolana / Prosząc, bym został w niebie, bym nareszcie / Oglądać mógł twarz jej i mego Pana”²⁴. Ostatecznie²⁵ jednak wyznaje:

Życia mojego oplakuję dzieje,
Którym zmarnowałam w miłości śmiertelnej,
[...]
Ty, który błędy moje znasz bezbożne,
O niewidzialny, wieczny Królu w niebie,
Poratuj duszę zbłąkaną i trwożną,
Zlej na nią łaski nieprzebranej głąbie!²⁶

Im dalej jednak będziemy od źródłowego doświadczenia narodzin europejskiej namiętności, tym bardziej „ciemne myśli” będą dominować nad „drogą jasną”, tym bardziej namiętność będzie zajmowała religijną sferę duszy, aby ostatecznie ukryć swoją genezę. Domniemana autorka niezwykle popularnych w XVII wieku *Listów portugalskich*, kładących podwaliny pod nowożytną powieść epistolarną, zakonnica Marianna, tak będzie mówiła o swojej namiętności:

[...] honor mój i religię upatruję teraz jedynie w tym, aby cię kochać bez pamięci całe życie, skoro już poczęłam cię kochać²⁷.

oraz:

[...] serce przeniknięte uczuciem nie zapomina nigdy tego, co dało mu poznać uniesienia przedtem zaznane, a do których było ono zdolne; że wszystkie jego drgnienia związane są z bóstwem przezeń sobie stworzonym [...]”²⁸.

²² *Quand'io son tutto, volto...*, dz. cyt., s. 20.

²³ *Padre del ciel*, dz. cyt., s. 24.

²⁴ *Volo con l'ali de'pensieri*, dz. cyt., s. 121.

²⁵ Liczba utworów zebranych w *Canzoniere* równa jest liczbie dni w roku i jeśli czyta się je w kluczu roku liturgicznego, ostatnie sonety zbiegają się z końcem adwentu i okresem Bożego Narodzenia.

²⁶ *I'vo piangero*, dz. cyt., s. 123.

²⁷ G.-J. de Lavergne de Guilleragues, *Listy portugalskie*, przeł. D. Danek, Warszawa 1980, *List II*, s. 53.

²⁸ Tamże, *List V*, s. 77.

Podążając śladem *Listów*, wiek XVIII wyda takie dzieła jak *Nowa Heloiza* Rousseau, *Cierpienia młodego Wertera* Goethego czy *Niebezpieczne związki* de Laclosa. Zatrzymaliśmy się więc na etapie, który pozwala zrozumieć, dlaczego Händel mógł włożyć w usta Zuzanny i Joachima język namiętności, zrównawszy go z językiem pobożności, przemycając w ten sposób pożądlliwość do małżeństwa. Argument z *Sonetów do Laury* i *Listów* nie jest oczywiście rozstrzygający – ktoś mógłby, nie bez słuszności, zauważyć, że religijny język, w którym Petrarca i Marianna wyrażają namiętność, nie ustanawia koniecznego związku między pożądaniem a idolatrią, lecz wynika z psychologicznego prawdopodobieństwa, zgodnie z którym osoba duchowna będzie mówiła o miłości w taki, a nie inny sposób. Zwłaszcza że umysłowość nowożytna, którą wszyscy, jeśli można tak powiedzieć, mamy gdzieś z tyłu głowy, preferuje zdecydowanie prostsze wyjaśnienia. Objasniając *les passions de l'âme*, Kartezjusz stwierdzi lakonicznie:

Upodobanie natomiast zostało szczególnie po to ustanowione przez naturę, aby przedstawić uciechę [*jouissance*] z tego, co miłe, jako największe ze wszystkich dóbr przysługujących człowiekowi; dlatego też pożąda się [*desire*] tej uciechy bardzo gorąco. [...] najważniejszym pożądaniem jest to, które pochodzi z wyobrażenia sobie doskonałości w pewnej osobie, o której myślimy, że mogłaby stać się naszym drugim „ja”; albowiem wraz z różnicą płci, którą natura ustanowiła zarówno u ludzi, jak i u bezrozumnych zwierząt, umieściła ona także pewne wrażenia w mózgu, które sprawiają, że w pewnym wieku i pewnym okresie uważa się człowiek jakby za istotę niezupełną i jakby tylko za połowę całości, której drugą połową ma być osoba płci odmiennej: toteż osiągnięcie tej połowy natura przedstawia nam niejasno jako największe z wszelkich możliwych dóbr [...]. I tę skłonność, czyli to pożądanie, które w ten sposób rodzi się z upodobania, nazywa się mianem miłości częściowej [...]. Ono też wywołuje najdziwniejsze skutki i ono to właśnie służy za główny przedmiot autorom romansów [*roman*] i poetom²⁹.

²⁹ R. Descartes,

Namiętności duszy, II, LX,

Warszawa 1986, s. 120.

Wyjaśnienie jednak, które sprowadza owe „najdziwniejsze skutki” do wrażeń mózgowych, nie jest żadnym wyjaśnieniem, w każdym razie nie dla tego, kto chce zrozumieć ich wewnętrzną logikę. Sami miłośnicy romansów i poezji zdają się przecież świadczyć przeciwko Karterzjuszowi.

„Księżu, a lubisz ty smutne piosenki?”, pyta Pustelnik-Gustaw w Mickiewiczowskich *Dziadach*. „Prosta pieśń! o! w roman-sach znajdziesz lepszych wiele! Księżu, a znasz żywot Heloisy? Znasz ogień i łzy Wertera?” Rozbudzona przez lektury namięt-na wyobraźnia młodzieńca, która na jawie ożywia ich treść („do gaju chodziłem [...] / By odwiedzić Homera, rozmówić się z Tasse-m / Albo oglądać Jana zwycięstwo pod Wiedniem”), jest gotowa, aby przekuć upodobanie do Maryli w prowadzącą do śmierci cho-robę. Dlatego, choć Gustaw wyrzeka na kobietę, „puch marny”, to główne oskarżenie idzie w kierunku tego, kto stworzył przed nim świat lektur, to jest świat namiętności:

Starcze! a gdy ja zacznę [...]
Przeklinać twe nauki, na sam widok zgrzytać?
Ty mnie zabiłeś! – ty mnie nauczyłeś czytać!
W pięknych księgach i pięknym przyrodzeniu czytać!
Ty dla mnie ziemię piekłem zrobiłeś
i rajem!
A to jest tylko ziemia!

O ile u Mickiewicza napięcie między chorobą namiętności a rozu-mem wiary pozostaje w pewnej ambiwalencji („Znasz ty Ewange-liję? – A znasz ty nieszczęście?” albo: pozwalająca na dwustronne interpretacje konkluzja „według bożego rozkazu: / Kto za życia choć raz był w niebie, / Ten po śmierci nie trafi od razu”), o tyle u Krasińskiego konflikt zostaje ujawniony w wyraźniejszym świe-tle. Po pierwsze, przedmiotem namiętności nie jest już w *Nie-Bo-skiej komedii* kobieta z krwi i kości, lecz dziewica-zjawa, będąca personifikacją samej poezji. Po drugie, odwrócona zostaje per-spektywa rywalizacji namiętności z małżeństwem. O ile Gustaw, podmiot namiętności, wyrzeka na Marylę, która „umarła” dla niego, wychodząc za mąż, o tyle Henryk „zniża się” do ziemi („Zstąpiłem do ziemskich ślubów, bom znalazł tę, o której ma-

rzyłem”), wybierając małżeństwo niejako przeciw namiętności, która gra „cudzym uszom niepojęte rozkosze”, lecz „przez ciebie płynie strumień piękności, ale ty nie jesteś piękną”. Rywalizacja ta jest ściśle duchowa – to złe duchy wysyłają do Męża „dziewicę, kochankę poety”. Pokusa ma przystęp do niego, ponieważ dokonując wyboru, tkwił w logice namiętności, Żona jest „tą, o której marzył”. Dlatego Dziewica objawia mu się w malignie:

Skądże przybywasz, nie widziana, nie słyszana od dawna – jak woda płynie, tak płyną twoje stopy, dwie fale białe – pokój świątobliwy na skroniach twoich – wszystko, com marzył i kochał, zeszło się w tobie. [...] Gdzież jestem! – ha, przy żonie – to moja żona. (– wpatruje się w Żonę.) Sądziłem, że to ty jesteś marzeniem moim, a otóż po długiej przerwie wróciło ono i różnym jest od ciebie. – Ty dobra i miła, ale tamta... Boże – co widzę – na jawie...

aby oskarżyć:

Zdradziłeś mnie.

Henryk wchodzi w dialog z pokusą i przejmuje jej odwróconą optykę. Teraz ponownie jego małżeńskie życie („Boże, czyś Ty sam uświęcił związek dwóch ciał?”, powątpiewa) jawi się jako sen („sen odrętwiały, sen żarłoków, sen fabrykanta Niemca”) w przeciwieństwie do „realności” Zjawy („Jeśliś złudzeniem [...], niechże i ja będę marą, stanę się mgłą i dymem, by zjednoczyć się z tobą”). Cała ta sekwencja tragicznie kończy się dla opuszczonej Żony, a i Mąż ledwo uchodzi z życiem (wiecznym?) po tym, jak złudzenie opada i Dziewica okazuje się być piekielnym upiorem („Stara, wracaj do piekła – śpiewa chór demonów – uwiodłaś serce wielkie i dumne, podziw ludzi i siebie samego. Serce wielkie, idź za lubą swoją”). W ostatniej chwili zjawia się jednak Anioł Stróż:

Pokój wam, bałwany, uciszcie się. W tej chwili na głowę dziecięcia twego zlewa się woda święta. Wracaj do domu i nie grzesz więcej. Wracaj do domu i kochaj dziecię twoje.

Podczas gdy krytyka literacka będzie widziała tu romantyczny spór o status poezji, filozofia chrześcijańska może dostrzec rekapitulację liryki namiętności, która staje się możliwa dzięki wyrażeniu katolickiej inspiracji. *Notabene*: ten katolicki geniusz stanowi o oryginalności dojrzałej polskiej literatury, w której sama obiektywna obecność elementów katolickich (osoba duchowna, modlitwa, liturgia, sakrament) staje się przyczyną objawienia natury rzeczy, niezależnie nawet od osobistej pobożności autora, a więc oddzieliwszy „ducha od kości, osądza pragnienia i myśli serca” (por. Hbr 4,12).

Skoro tak – skoro sami autorzy romansów i poezji wytaczają argument przeciw kartezjańskiemu determinizmowi natury (namiętność bowiem występowałaby przeciwko naturze, dążąc do jej destrukcji, co podważa racjonalność wywodu) – może należałoby uznać raczej, że namiętność jest sprawką ducha?

Próby systematycznej odpowiedzi na pytanie, które Krasieński sformułował językiem romantyzmu –

Kto cię stworzył w gniewie lub w ironii? – Kto ci dał życie
nieczemne, tak zwodnicze, że potrafisz udać Anioła
chwilą, nim zagrzązniesz w błoto, nim jak płaz pójdziesz
czołgać i zadusić się mułem?

– podjął się kilkadziesiąt lat później Denis de Rougemont. Autor *L'Amour et l'Occident*³⁰ inspirował się przede wszystkim Kierkegaardem i Wagnerem (a na polu poezji Baudelairem)³¹, jednak jego odpowiedź zaskakująco współgra z tą sformułowaną już w *Nie-Boskiej komedii*. Rekonstruując genealogię namiętności, de Rougemont zauważył, że charakterystyczny dla kultury europejskiej erotyzm po raz pierwszy pojawił się

na obrzeżach średniowiecznej podświadomości, potajemnie zapowiadany przez symbole i mity w XII wieku, który [to erotyzm] już od tamtych czasów sekretnie staje się duszą poezji i pierwszych „romansów” (przyjmujących nazwę od Romanii trubadurów)³².

³⁰ Korzystam z polskiego wydania: *Miłość a świat kultury zachodniej*, przeł. L. Eustachiewicz, Warszawa 1968.

³¹ D. de Rougemont, *Mity o miłości*, przeł. M. Żurowska, Warszawa 2002, s. 14.

³² Tamże.

Użyty tu język mistyfikacji wskazuje na dwa problemy. Po pierwsze, de Rougemont zdawał sobie oczywiście sprawę, że erotyzm został uświadomiony w kulturze, to znaczy: stał się problemem teoretycznym stosunkowo późno (bo w XIX w.), po drugie zaś – i tego przede wszystkim dotyczyła teza *L'Amour et l'Occident* – jego nowożytną genezę spowijał interpretacyjny mrok. Poezja trubadurów pojawia się bowiem jak jakaś „pieśń nowa”, zarazem pod względem formy i treści, sama stając się wzorem dla rozwijanego w kolejnych stuleciach języka namiętności, tak że napisane w XII wieku wersety piosenki *No es meraveiha s'ieu chan* Bernarta de Ventadorna³³ brzmią dziś zupełnie współcześnie:

³³ *Antologia prowansalska.*

Wybór poezji trubadurów

i felibrów XI–XIX wieku,

przeł. E. Porębowicz,

Warszawa 1887, s. 31.

Nie dziwcie się, że śpiewam słodziej
Niż najuczeńsi w krąg pieśniarzy:
Mnie sama miłość śpiewać każe,
Chętnego po swej woli wodzi.
Ciało, serce, i zmysły, i duch,
I moc wszystką skwapliwie jej zdam.

Na nią jedną wzrok zwrócony mam,
W nią jedyną zastuchany słuch.
Umarł ten, komu sok ochłoda
Miłosny w piersi nie pocieczy;
Bez niej czem życie jest człowiecze?
Ha! sobie nudą, innym nudą.

Być może właśnie ten, *avant la lettre*, romantyzm trubadurów stanowi największą przeszkodę do uchwycenia w naszych „historycznie uświadomionych czasach”, w których anachronizm jest jednym z najczęstszych błędów hermeneutycznych, do zrozumienia właściwych zależności przyczynowo-skutkowych leżących u podstaw rodzącego się zachodniego erotyzmu. Przede wszystkim musimy pamiętać, że okres, w którym język namiętności przenikał do europejskiej świadomości, aby w końcu utożsamić się w niej z tym, co dziś wszyscy rozumiemy przez „miłość”, nie ma nic wspólnego z pruderią i tą formą „podejrzliwości wobec ciała”, która mogłaby służyć tu za wystarczające wyjaśnienie. Przypomnijmy sobie romans Heloizy i Abelarda, który zaczął się

od, jak wyznawał paryski filozof, „nieokiełznanej namiętności” cielesnej, niecofającej się nawet przed wymuszaniem uległości kochanki „groźbami i biciem”³⁴ (nie zapominając jednocześnie o platonicznej miłości, która będzie tematem *Nowej Heloizy!*). Weźmy Marcabrusa i jego miłość „podobną do klaczy: ciągle w polu się łajdaczy” albo jeszcze lepiej wierszyk *En Alvernhe, part Lemozi* Wilhelma z Poitiers, którego strofy w opinii Edwarda Porębowicza, tłumaczącego je na język polski w wieku XIX (wszelako wieku dekadencji), „domagały się milczenia”³⁵. Następnie Villona z jego „bordelem, kędy mamy zacne leże”. Przypomnijmy sobie wreszcie Boccaccia i Rabelais’ego, którzy pełnymi garściami czerpią ze średniowiecznych facecji, niestroniących nawet od bluźnierstwa, na przykład tam, gdzie używają wyrażenia *la resurrezion della carne* (*Dekameron*, III,10) czy słów psalmu *ad te levari* (*Gargantua i Pantagruel*, LX), aby opisać płciowe pobudzenie mężczyzny³⁶. W tym kontekście jako reakcyjne brzmią dopiero słowa Leonarda da Vinci, ikony renesansu, człowieka, którego nie posądzimy przecież o „negowanie ciała”:

Akt spółkowania i członki, którymi on się posługuje, są tak szkaradne, że gdyby nie piękność twarzy jego uczestników, ozdobność ich strojów i nieokiełznany zapach, natura wygubiłaby rodzaj ludzki.

A przecież właśnie te słowa umieścił jako motto XX-wieczny autor piszący historię erotyzmu³⁷. Z drugiej strony dodajmy przy okazji, że w całej tej niewybrednej rubasznosci dostrzec można inną tendencję niż u autorów antycznych, niestroniących od przedstawień pornograficznych. Na przykład w nowelce Lukiana z Samosat *Lucjusz, czyli osioł* znajdujemy scenę, w której tytułowy bohater powraca – ponownie odmieniony w człowieka – do jednej ze swych kochanek, z którą romansował jeszcze jako postać czterokopytna. „Ona jednak, stwierdziwszy, że mam wszystkie członki ludzkie, splunęła i rzekła: – Precz ode mnie! Wynoś się z mego domu i śpij jak najdalej stąd!”³⁸. Przyczyny tej reakcji oczywiście się domyślamy, ale nie jawi się ona jako nadmierne bulwersująca w świecie, w którym najwyższy z bogów, Zeus, nie powstydział się przemiany w byka, aby zdobyć względy pięknej

³⁴ List V do Heloizy, zob. E. Gilson, *Heloiza i Abelard*, Warszawa 2000, s. 78.

³⁵ *Antologia prowansalska*, s. 42 i 25.

³⁶ Odpowiednio „zmartwychwstanie ciała” i „ku tobie wznoszę...”, por. E. Auerbach, *Mimesis: Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*, t. 1, Warszawa 1968, s. 378n.

³⁷ Zob. G. Bataille, *Historia erotyzmu*, Warszawa 2008, s. 5.

³⁸ Cytuję za M. Szymańskim z Przedmowy do: Apulejusz, *Metamorfozy albo Złoty Osioł*, według wydania zamieszczonego na portalu wolnelektury.pl.

³⁹ Zob. np. *Dekameron*, V,10 i Apulejusz, *Metamorfozy albo Złoty Osioł*, IX, 14n.

Europy. Tymczasem u Boccaccia, naśladowującego Apulejusza³⁹ (który z kolei naśladował Lukiana), znajdziemy raczej sceny odwrotne, jak na przykład tę (IV,2), w której lubieżny brat Albert ugrywa swoje, podszywając się przed głupią Lisettą pod Archanioła Gabriela. To wszystko wymyka się naszej wrażliwości, ale zanotujmy tutaj na razie odwrotne kierunki „grawitacji” erotycznej u pogan i w świecie przetworzonym już przez kulturę chrześcijańską.

Co więc kryje się pod znajomym tonem poezji trubadurów? Ich miłość jest niespełniona, ale jest to niespełnienie z wyboru, niespełnienie, *bez którego nie byłoby tej miłości*.

Nie życzę innej znać miłości
Prócz owej, gdzie me serce drży – daleko,

⁴⁰ *Languan li jorn son lonc en mai*, *Antologia prowansalska*, s. 48.

⁴¹ *No es meraveiha s'ieu chan*, tamże, s. 32.

śpiewał Jaufré Rudel⁴⁰, a wspomniany już Bernart z Ventadorn⁴¹:

Z lubości tak mi serce taje,
A razem wślizga się do łona
Ból, że w nim stokroć duch mój kona
I stokroć z szczęścia zmartwychwstaje.
Ból dziwniejszy to boleści wszech,
Niżli innym radość – droższy mi.

Niespełnienie wynika ze ścisłych reguł dworskich – miłośnik staje się wasalem Damy serca, od której łaski i niełaski zależy dalszy obrót romansu.

Na jej wzajemność nie znam rady.
Bram więzienia, w którym trzyma mię.
Nie otworzy żaden w świecie klucz.
Nie rozwali żadna siła, prócz
Jej łask tylko – a te znam-li?... w śnie!

Jednak przeszkoda jest pozorna, jest tylko wpisana w konwencję tej gry. Dama przecież zazwyczaj ma już prawowitego małżonka (nierzadko pana lennego), tak że miłość nie może zostać skonsurowana – przynajmniej w świetle ogólnie przyjętej moralności. Dworskie „sądy miłości” stanowiły jednak wyraźnie: „Mażeń-

stwo nie jest prawowitą wymówką wobec miłości”, dlatego też „kto nie umie ukrywać, nie umie kochać” itp.⁴² Miłość dworska ustanawia się więc jako miłość świadomie pozamałżeńska, jako opozycja do sakramentalnego związku. Zauważmy jednak dokładnie – nie jest to miłość tragiczna, która staje „bezzadna i niewinna” wobec przeszkody (jak to będzie często u późniejszych poetów namiętności, choćby u Petrarcki), lecz jest to miłość, która sama stwarza swój tragizm, rodząc się dzięki obiektywnej przeszkodzie, z której czerpie wszystkie swoje siły. Stąd rywalizacja między trubadurami jest licytacją „słodkiego” cierpienia:

Bez nadziei istnieć źle mi.
 Gdy się nie użali,
 Będę tłukł się z smutki memi,
 Jak okręt na fali.
 Tak mię sroga troska swemi
 Podarzyła groty,
 Że mi łoże ściele niemi
 Jak ostremi szczoty,
 Z wieczora po ranek...
 Ach, Tristan kochanek
 Nie znał takich kołysanek
 W służbie swój Izoty⁴³.

Licytację tę wygrał jednak właśnie Tristan, którego imię stało się żywą ikoną tej formy miłości, tak że Wagner, podejmując temat na nowo, przebił swoją operą lokalne próby odrodzenia poezji prowansalskiej. Historia Tristana i Izoldy ukazuje jeszcze wyraźniej, że przeszkoda nie tylko jest konieczna, aby narodziła się namiętność, lecz również że namiętność sama rodzi nowe przeszkody, jeśli te, które ją zrodziły, ustępują. Taka jest symbolika nagiego miecza, który kochankowie kładą między sobą na postaniu, gdy ukrywają się w lesie moreńskim (ukrywają się, choć żaden z „baronów nie ważył się ich ścigać, wiedząc, iż Tristan powiesiłby ich na gałęzi”); taki następnie sens białego małżeństwa Tristana z Izoldą Jasnowłosą. De Rougemont idzie dalej w swojej interpretacji, twierdząc, że ostatecznym etapem namiętności, czy jej najwyższym wymiarem, jest odwrócenie dialektyki namiętności i prze-

⁴² *Antologia prowansalska*, s. 9.

⁴³ Bernard z Ventadorn,
Tant ai mon cor plen de joya,
Antologia prowansalska, s. 35.

⁴⁴ Por. D. de Rougemont, *Miłość...*, s. 35-38.

⁴⁵ *Donnoi lub domnei w języku prowansalskim oznacza stosunek zależności wasala od pana, jaki powstaje między kochankiem-rycerzem i jego damą, czyli domina, zob. Miłość...*, s. 27-28.

szkody, gdy ostateczna przeszkoda, którą jest śmierć kochanków, staje się właściwym celem namiętności⁴⁴. Takie wyjaśnienie staje się zrozumiałe dopiero na tle religijnym, choć autor *L'Amour et l'Occident* zatrzymał się na odpowiedzi historyczno-społecznej, nie przechodząc na pole ściśle teologiczne. Książka tłumaczy bowiem genezę miłości dworskiej i jej sformułowania w poezji trubadurów oraz w micie Tristana ofensywą religijnej kontrkultury średnio-wiecznych manichejczyków. Jeśli przyjąć tezę historyków o „brutalnej anarchii obyczajów feudalnych” XII stulecia, która czyniła małżeństwo środkiem do osiągnięcia celów ekonomicznych czy politycznych, zrozumiały staje się moralny zarzut katarów widzących w małżeństwie jedynie *iurata fornicatio*, ślubowany, zalegalizowany nierząd. Trzeba było jednak większej siły duchowej, żeby jako kontrpropozycję czy „lekarstwo” przedstawić miłość całkowicie od-cieleśnioną. „Ten, kto pragnie całkowitego posiadania damy, nie rozumie w istocie niczego z *donnoi*”⁴⁵. To, co zwraca się do spraw realnych, nie jest już miłością”, głosiła jedna z zasad miłości dworskiej. W świetle tej interpretacji kodeks dworski byłby ukrytym pod symbolami wyznaniem wiary katarów, gdzie dama oznaczałaby ich Kościół Miłości, a cierpienia namiętności byłyby etapami oczyszczeń, prowadzącymi do ostatecznego wyzwolenia z więzów pogardzanego ciała przez śmierć („Bram więzienia, w którym trzyma mię. / Nie otworzy żaden w świecie klucz”), trubadurzy z kolei byłiby kimś w rodzaju agentów rozpowszechniających na polu kultury dywersyjne poglądy.

Manicheizm jest już herezją na tyle odległą, że w naszych prze-pojonych personalistyczną wrażliwością czasach można już sobie pozwolić, aby używać go jako dyskwalifikujący epitet, co zazwyczaj, wpisując się z kolei w intelektualną wrażliwość naszych czasów, zbyt łatwo zwalnia z dalszego wysiłku umysłowego. Dlatego w prowadzonych tu rozważaniach proponuję skupić się przede wszystkim na uchwyceniu ontologicznych zależności analizowanego materiału. Na razie, podsumowując, powtórzmy: charakterystyczny dla kultury europejskiej Eros rodzi się w momencie przeciwstawienia miłości małżeństwu, co jednocześnie pociąga za sobą odcieśnienie miłości: namiętność jest więc idealistyczną formą rebelii przeciwko ciału. Emancypacja ideału miłości spod „jarzma” małżeńskiego nie stanowi jednak wystarczającej racji,

aby zrozumieć tę formę odcieleśnienia. Sama kondycja życia namiętnego nie jest oczywiście wynalazkiem trubadurów, jest wpisana w możliwość natury ludzkiej. Osiem stuleci wcześniej św. Augustyn umiał dostrzec tę samozwrotność pożądania, a więc ów stan, w którym przedmiot miłości staje się jedynie pretekstem dla przeżywania samej rozkoszy namiętności:

Przybyłem do Kartaginy, gdzie kocioł występnych namiętności huczał dokoła mnie. Jeszcze się nie zakochałem, a już kochałem samą myśl o zakochaniu. [...] Szukałem przedmiotu miłości. Samo bowiem kochanie kochałem [...]⁴⁶.

Ale autor *Wyznań* może ująć ten stan w słynną formułę *amare amabam*, ponieważ opisuje go retrospektywnie z perspektywy „późno Cię umiłowałem, Piękności”⁴⁷, która jest Bogiem-Miłością – adresatem całych *Confessiones*. *Amans amare* jest możliwe, dopiero gdy „miłość Miłości” staje się osią nowego życia:

Tak naprawdę potrzeba mi było pokarmu wewnętrznego, Ciebie samego, Boże mój – ale tego głodu nie uświadamiałem sobie⁴⁸.

Jak zauważył Ronald Knox (w kontekście herezji XVII i XVIII wieku), powracającym schematem w historii Kościoła jest to, że wszystkie ruchy rozbijające jego jedność biorą początek w jakimś „ekscesie miłości”⁴⁹. Dlaczego miłość ma ograniczać się do wspólnego życia i płodzenia potomstwa, doczesnego przedłużania rodu? Czy nie jest powiedziane, że nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś oddaje swoje życie? Czy nie jest powiedziane, że ten, kto trwa w miłości, trwa w samym Bogu? Dlaczego więc Boskiej miary nie przyłożyć do ludzkiej miłości? Czy może być wzniolejsza miłość niż ta, która jest niegasnącym żarem, która jest ciągłym umieraniem z miłości...? Jeżeli komuś takie rozumowanie wydaje się mało prawdopodobne, niech przypomni sobie, choćby pobieżnie, argumentację współczesnych (kościelnych) reformatorów małżeństwa.

Namiętność jest więc formą mistyki, która w „ultrasupernaturalistycznym entuzjazmie” (Knox) chce doznać rajskiej rozkoszy

⁴⁶ *Veni Carthaginem, et circumstrepebat me undique sartago flagitiosorum amonum. Nondum amabam et amare amabam [...]. Quaerebam quid amarem, amans amare [...],*

Wyznania, III,1 (polski przekład Z. Kubiaka wg wydania: Kraków 1999, s. 65).

⁴⁷ Tamże, X,27.

⁴⁸ Tamże, III,1 c.d.

⁴⁹ R. A. Knox, *Enthusiasm. A Chapter in the History of Religion*, New York 1961, s. 1-2.

już teraz – w ciele. Ale właśnie dlatego musi pozbawić ciało jego cielesności, musi je u-duchowić. Rozbicie jedności Kościoła, nawet jeśli pozostajemy na terenie analizy fenomenów kultury, oznacza w rzeczywistości rozbicie prawdy o Wcieleniu Słowa (o którym Ojcowie mówili, że jest małżeństwem natury Boskiej z naturą ludzką). W ten sposób teologiczna formuła św. Jana, *ho logos sarks egeneto* (J 1,14), zamienia się w fakt kulturowy: słowa stają się „ciałem”, ale nie jest to już ciało w znaczeniu krwi i kości – polszczyźnie brakuje tu precyzji – czyli greckiego *sarks*⁵⁰, lecz w znaczeniu „korpusu literackiego” (tak jak mówimy dziś o „korpusie dyplomatycznym”, „korporacjach” czy „ciele pedagogicznym”). Całkowite odcieleśnienie nie jest bowiem możliwe dla człowieka, ale taka forma przeżywania – przez zapośredniczenie w tekście – stanowi zarazem realny kres uduchowienia ciała. Aby lepiej to zrozumieć, przyjrzyjmy się konkretnym przykładom.

Wśród wielu przygód Don Kichota Cervantes przytacza scenę w górach Sierra Morena, gdzie błędny rycerz znalazł się ze swoim giermkim po niefortunnych zdarzeniach z galernikami. Górzyste odludzie przypomina Don Kichotowi epizod z życia Amadisa z Galii (którego historię Cervantes znał zapewne w nowożytnej wersji swojego rodaka, Garcii Rodrigueza de Montalvo),

gdy wzgardzony przez panią swą Oriane uszedł, aby pokutę odbyć na Ubogiej Skale, zmieniwszy swe miano na imię Pięknego Smętka, zaiste wiele znaczące i stosowne do życia, jakie dobrowolnie obrał⁵¹.

⁵¹ M. Cervantes Saavedra, *Przemysłny szlachcic Don Kichote z Manczy*, t. I, ks. III, 23, przeł. A. L. Czerny i Z. Czerny, Warszawa 1972, s. 237-238.

Rycerz tłumaczy Sanczowi, że osiągnięcie doskonałości polega na naśladowaniu najślawniejszego z błędnych rycerzy. Zaraz jednak waha się, ponieważ pamięta również dzieje Orlanda Szalonego (z epickiego dzieła Ludovica Ariosta), który z kolei

znalazłszy przy zdroju dowody, że piękna Angelika popełniła nieprzystojność z Medorem, ze smutku oszalał, wrywał drzewa, mącił wodę czystych źródeł, zabijał pasterzy, rozpędzał trzody, palił szałas, rozwałił domy, uprowadzał klacze i dokonywał stu tysięcy innych szaleństw godnych wiecznej sławy i opisania.

Don Kichot rachuje więc, która z form namiętnego obłądu byłaby dla niego bardziej stosowna. Zamierzony przez Cervantesa komizm z konieczności wynika stąd, że zostaje ujawniony prawdziwy mechanizm przeżywania namiętności: przez kopiowanie literackiego wzoru, a ujawnienie to pod piórem hiszpańskiego pisarza jest bezlitośnie przeprowadzone do końca. Oto Sanczo trzeźwo zauważa, że

rycerze, którzy tak postępowali, byli do tego doprowadzeni i mieli przyczynę wyrabiania tych głupstw i pokut, ale jęgość! cóż was skłania, aby stać się szaleńcem? Jakaż to dama wami wzgardziła i jakież dowody znaleźliście wskazujące na to, że pani Dulcynea z Toboso popełniła jakoweś głupstwo z Maurem czy chrześcijaninem?

Pocziwy Don Kichot z rozbijającą bezpretensjonalnością odpowiada, że właśnie w tym leży

cała subtelność mojego zamierzenia. Albowiem kiedy jakiś błędny rycerz staje się szaleńcem, mając ku temu powód, nie ma w tym nijakiej jego zasługi; ale w tym rzecz, żeby oszaleć bez przyczyny i dać poznać mej pani, że jeśli to zrobię na zimno, cóż uczynię na gorąco?

No właśnie, cóż znaczy „na gorąco”? Przecież „rękopisy nie płoną” również w tym dosłownym sensie, że są to tylko karty i słowa, płonąć zaś można tylko w ciele, *in carne*. Przenieśmy się więc do kolejnego stulecia (już XVIII) i weźmy odwrotny przypadek, takiego Casanovę i jego *Pamiętniki*. Oto już nie postać fikcyjna, nie żaden Tristan, Amadis czy Orland, oto prawdziwy człowiek namiętny (przypadek Casanovy dotyczy innej formy namiętności, o której będzie dopiero niżej). Mimo to dostęp do jego przeżyć mamy wyłącznie za pośrednictwem tekstu i doprawdy fascynujący jest zapał badaczy ustalających wiarygodność opisów, a nawet dyskutujących nad kwestią autentyczności autorstwa. Oddajmy głos jednemu z wyznawców⁵²:

⁵² H. Kesten, *Casanova*,
Kraków 1962, s. 18.

Czy owe sprośne *Pamiętniki* zawierają rzeczywiście tylko seksualne marzenia starego, pyszałkowego impotentta? Czyż mógł jednak impotent-komediopisarz wyssać z palca tę arcyponentną postać farsową, owego płonącego wszystkimi namiętnościami facecjonistę i pasożyta miłości?

Kto próbował przeczytać *Pamiętniki*, ten z pewnością dostrzeże, że w tych, zamierzonych jako retoryczne, pytaniach płonie większy ogień niż w samym tekście, do którego się odnoszą. Właściwe pytanie dotyczy jednak innego problemu: co jest przyczyną tak wielkiego sukcesu *Pamiętników* i mitu Casanovy? Odpowiedź podał nam już poniekąd Cervantes i chyba nie będziemy daleko od prawdy, jeśli odpowiemy, zachowując *decorum* przytoczonych przed chwilą słów, że jest nią sam... impotent-czytelnik.

Przeskoczmy przez wiek XIX z jego wystarczająco znanym flaubertowskim bowaryzmem, aby przyjrzeć się innym przypadkom bezpłodności, które przyniosła współczesność. Roland Barthes dostrzegł, jak się zdaje, problem, o którym tu mówimy, i przedmiot swojego studium uczynił sam dyskurs miłosny i to, jak w nim konstytuuje się zakochany-podmiot. We *Fragmentach dyskursu miłosnego*, które są erudycyjną książką zbudowaną w całości z cytatów i parafraz zaczerpniętych z literackiego *corpusu* miłosnego, relację między pisaniem a miłością określił następująco:

Wiedzieć, że nie pisze się dla innego, wiedzieć, że rzeczami, które napiszę, nigdy nie zdobędę miłości tego, kogo kocham, wiedzieć, że pismo niczemu nie czyni zadość, niczego nie sublimuje, wiedzieć, że jest dokładnie *tam, gdzie ciebie nie ma* – to początek pisania⁵³.

⁵³ R. Barthes, *Fragmenty dyskursu miłosnego*, przeł. M. Bieńczyk, Warszawa 1999, s. 152.

Czytelnicy książki, widząc w niej dowód wielkiego zrozumienia tematu, mieli często pytać autora o to, kiedy zabierze się za powieść, co dość wyraźnie pokazuje, gdzie ich zdaniem plasowało się właściwe „ciało” czy „podmiot” miłości. Barthes miał zaś odpowiadać, że „od dawna nosi się z tą myślą”. Jak wyznawał, miał nadzieję, że

wreszcie napiszę powieść, że wreszcie porzucę wszystkie sprawy, by wkroczyć w rodzaj wielkiej ascezy, jak to uczynił Proust⁵⁴.

Powieść nigdy nie powstała. Nie stanowi to jednak wcale ironii losu, lecz, wprost przeciwnie, jest w istocie najgłębszym wyrazem „prawdopodobieństwa i konieczności”, o których mówił w swojej *Poetyce* Arystoteles.

Zamykając ten krótki przegląd, zauważmy, że w świetle wspomnianych przykładów bardziej zrozumiała staje się wypowiedź rodzimej autorki, która wyznała niedawno, że jako mężatka zwlekała ponad pół dekady z macierzyństwem, ponieważ posiadanie dziecka uniemożliwiłoby jej zrealizowanie planu napisania książki wychwalającej skutki małżeństwa.

Należałoby więc odwrócić tezę Fryderyka Nietzschego⁵⁵: to nie chrześcijaństwo podało Erosowi truciznę, lecz idealistyczny Eros ustanawiający się w rywalizacji z miłością chrześcijańską zatrul kulturę europejską wizją fatamorgany odcieleśnionej namiętności⁵⁶. Erosa nie da się bowiem ucieleśnić i tu tkwi źródło wszystkich strategii przeżywania zastępczego. Pełne ucieleśnienie namiętności byłoby jednoznaczne z kresem ciała, bo tym jest samobójstwo Wertera i Gustawa, śmierć Tristana i Izoldy, Romea i Julii. „Gdybym cię tak kochała, jak ci to mówiłam po tysiąc razy, czyż nie umarłabym już dawno?”, pyta się, nie kryjąc wyrzutu, Marianna⁵⁷. Nie znaczy to jednak, że sam Eros zadawała się angelizmem Kupidyna.

Liczba mitów namiętności będzie wynikała z permutacji możliwych realizacji napięcia między duchem i ciałem. Kwestią czasu było, aby mit Tristana, który zasadał się na pragnieniu uduchowienia ciała, doczekał się reakcyjnego odwrócenia, czyli mitu opierającego się na pragnieniu ucieleśnienia ducha. Jeśli więc namiętność Tristana była swoistą ascezą, mającą podtrzymać niebiańską iluzję miłosnego żaru przez niespełnienie, to namiętność Don Juana odwrotnie, będzie kolekcjonowaniem erupcji cielesnej namiętności, aby numerycznie zrealizować na ziemi ideał miłości. Jeśli Tristan był wierny Izoldzie, aby żywić swoją mistykę, Don Juan nie będzie wierny żadnej kobiecie, ponieważ żadne ciało nie może wyrazić idealnego przedmiotu miłości. Podobnie jak

⁵⁴ Cyt. za *Posłowiem* M. Bieńczyka, tamże, s. 326-327.

⁵⁵ Por. *Poza dobrem i złem*, s. 168.

⁵⁶ Parafrazuję de Rougemonta, por. *Miłość...*, s. 259.

⁵⁷ *Listy portugalskie*, III, s. 60.

w przypadku Tristana i Izoldy literackiemu sformułowaniu mitu Don Juana towarzyszył pewien dualizm *corpusu* liryki i duchowości. Postać tę spopularyzował w swojej sztuce *Zwodziciel z Sewilli* Tirso de Molina (następnie temat był podjęty między innymi przez Moliera i Byrona, a został unieśmiertelniony w *Don Giovannim* Mozarta), ceniony dramaturg hiszpańskiego Złotego Wieku, twórca libertyńskich komedii i znawca kobiet. Tirso de Molina to jednak tylko pseudonim Gabriela Télleza, szanowanego teologa i kaznodziei z zakonu mercedarianów – który z nich był prawdziwy? Ale tak jak uduchowienie Tristana było w efekcie prowadzącym do śmierci odcieleśnieniem, tak ucieleśnienie Don Juana stało się „śmiercią” ducha:

[...] bohater – na szabli oparty zuchwale,
Nie widział nic – spokojnie patrząc w czarne fale,

⁵⁸ Tłum. A. Lange.

kończy Baudelaire swojego *Don Juana w piekle*⁵⁸. Daleki to obraz od potocznego wyobrażenia człowieka namiętnego: nawet sceneria piekielna jest mroczną i zimną przestrzenią Hadesu, a nie płonąca żywym ogniem salą tortur potępieńców, jak u malarzy chrześcijańskich; nawet jakiś żebrak, przewoźnik po Kocycie, ma „żrenicę dumną i wyniosłą”, gdy wzrok Don Juana, szlachcica przecież, jest pusty.

Formułując erotyzm jako problem teoretyczny, Søren Kierkegaard sięgnął właśnie do figury Don Juana, a mówiąc dokładnie, do poświęconej mu opery Mozarta, którą wychwalał nie bez religijnej egzaltacji⁵⁹. Ujęcie Duńczyka przypieczętowało idealizację Erosa – być może dlatego, że już w punkcie wyjścia filozof z Kopenhagi nie bada „zmysłowości” w ciele, lecz samą jej reprezentację. Rozumowanie Kierkegaarda jest następujące: zmysłowość (erotyzm) została wprowadzona do świata przez chrześcijaństwo, ponieważ

każde przyjęte stanowisko ustanawia pośrednio właśnie to, które wyklucza. Ponieważ to, co zmysłowe, winno zostać zaprzeczone, więc ujawnia się ono prawdziwie jako rzeczywistość pozytywna dopiero dzięki stanowisku przeciwnemu, które je właśnie wyklucza. Jako zasada, jako

⁵⁹ Zob. S. Kierkegaard, *Stadia erotyki bezpośredniej, czyli erotyka muzyczna*, przeł. A. Buchner / J. Iwaszkiewicz, w: *Albo, albo*, t. I, Warszawa 1982, s. 50.

siła, system sam w sobie, zmysłowość została ustanowiona dopiero przez chrześcijaństwo, i o tyle jest właśnie chrześcijaństwo nosicielem zmysłowości w świecie. Jeśli jednak chcieć to twierdzenie prawidłowo rozumieć, trzeba je ujmować identycznie z jego przeciwieństwem; to samo chrześcijaństwo wypędziło, usunęło ze świata zmysłowość. [...] korelatem ducha stała się zmysłowość dopiero dzięki chrześcijaństwu. Jest to zupełnie oczywiste, bowiem chrześcijaństwo jest duchem, a duch jest właśnie tą pozytywną zasadą, którą ono do świata wprowadziło. Jeśli zaś zmysłowość rozpatrywać z pozycji uduchowienia, to znaczenie jej polega oczywiście na tym, że ma być ona wykluczona; i właśnie dlatego, że musi zostać wykluczona, jest ona określona jako zasada, jako siła; bowiem to, co duch, sam będący zasadą, musi wykluczyć, winno ze swej strony być czymś, co legitymuje się jako zasada, nawet jeśli dopiero w świecie wykluczania. Wtrącenie, że już przed powstaniem chrześcijaństwa zmysłowość istniała na świecie, byłoby zaiste głupie, ponieważ rozumie się samo przez się, że to, co ma być wykluczone, musiało istnieć przed tym, co wykluczenia dokonuje, nawet jeśli, inaczej rozumując, powstaje ono dopiero w trakcie wykluczania⁶⁰.

⁶⁰ Tamże, s. 65-67.

Ta zwięzła argumentacja godna jest tutaj naszej uwagi przynajmniej z dwóch, ściśle związanych ze sobą, powodów. Po pierwsze, wyrażając (powszechne dziś przecież) przekonanie dotyczące wyparcia zmysłowości przez chrześcijaństwo, wskazuje zarazem na jego logiczne źródło, którym jest zredukowanie chrześcijaństwa do ducha-zasady. Po drugie zaś, świadczy, jak głęboko ugruntowana była już na tym etapie mentalność dualistyczna. Tak wnikliwy myśliciel, jakim był autor *Bojaźni i drżenia*, nie zauważył bowiem, że oparł swoją argumentację na pojęciach, które potraktowane konsekwentnie uniemożliwiłyby mu popadnięcie w błąd. Kluczową przesłanką jest w *Stadiach erotyki* pojęcie reprezentacji, ono zaś opiera się na idei – użyte jest dokładnie to słowo – *inkarnacji* (wcielenia)⁶¹. Ale dla Kierkegaarda wcielenie nie oznacza już unii z tym oto ciałem (*in-carnatio*), lecz raczej in-korporację jakiejś treści w fakcie kulturowym: w ten sposób *Don Juan* (dzie-

⁶¹ Tamże, s. 68-69.

⁶² Por. D. de Rougemont, *Mity o miłości*, s. 15
przyp. 8.

⁶³ *Pojęcie lęku*, II. Tłumacz
polskiego wydania
(Warszawa 2000, s. 70),
A. Szwed, używa tu
terminu „płciowość”
i ta ambiwalencja jest
również dobrym tropem
interpretacyjnym.

W oryginale użyte jest
słowo *Sexualitet*.

⁶⁴ Zob. *De Civitate
Dei*, XIV,7: *Concupiscit
Apostolus dissolvi et esse
cum Christo (Phil 1, 23.
35), et: Concupivit anima
mea desiderare iudicia
tua (Ps 118,20) [...].*
*Desideravit anima mea
concupiscere iudicia tua; et:
Concupiscentia sapientiae
perducit ad regnum (Sap
6,21).*

⁶⁵ Św. Tomasz z Akwinu,
Traktat o człowieku, Kęty
2000, s. 343. Zob. też
N. E. Lombardo OP,
*The Logic of Desire.
Aquinas on Emotion*,
Washington 2011, s. 54:
*The confusion escalates in
English because only the
negative connotations have
survived for the rarely used
cognates concupiscibile
and irascibile. Many*

ło, nie postać) Mozarta „inkarnuje” właśnie erotyzm. U początku namysłu nad erotyzmem dominuje więc tendencja odcieleśniania – erotyzm jest dialektycznie ustanowiony przez ducha. W ślad za tym namysłem, *notabene*, pójdzie zaraz rodząca się „seksuologia”. Pojęcia „seksualność” w znaczeniu erotycznym Kierkegaard używał jako jeden z pierwszych⁶². W wypowiedziach tych znajdziemy zresztą tę samą przesadę, która zarysowała się już w *Albo, albo*. Przesada ta, wyrażająca się w takich stwierdzeniach jak to z *Pojęcia lęku*: „wraz z grzesznością została ustanowiona seksualność”⁶³, nie stanowi jednak wyłącznie oryginalnej cechy Kierkegaarda. Tak jak rozważania dotyczące erotyzmu wynikały z typowego dla nowożytności dualizmu ducha i ciała, tak pojęcie seksualności naznaczone zostało tu pomieszaniem danych teologicznych z danymi psychologicznymi. (Czy freudyzm, próbując „unaukować” zacytowane przekonanie Kierkegaarda – a więc zamienić grzech na mroki podświadomości – nie będzie już tylko kolejnym krokiem na drodze tej przesady?) Można też powiedzieć, że poglądy Kierkegaarda stanowią jakby rewers poglądów Kartezjusza i w ten sposób spinają nowożytną klamrę: tam „romantyzm” miał być wyjaśniony przez determinizm natury, tu „erotyzm” tłumaczy się determinizmem ducha.

Gdy jednak zajrzemy do filozofii *par excellence* chrześcijańskiej, uderzą nas na samym wstępie co najmniej dwie rzeczy. Po pierwsze, obszerność i wnikliwość rozważań poświęconych uczuciowości – od Ojców Pustyni aż po scholastykę. Po drugie, brak apriorycznych wykluczeń, co wyraża się w samej terminologii. Na przykład św. Augustyn doskonale zdawał sobie sprawę, że Pismo Święte używa słowa pożądliwość (*concupiscentia*) również w kontekstach wyrażających pobożność, odnoszących się wprost do Boga, ponieważ kwalifikacja miłości zależy od tego, czy jej podmiotem jest prawa, czy przewrotna wola⁶⁴. Święty Tomasz z Akwinu z kolei, idąc za tradycją wypracowaną przez Ojców wschodnich, umieszcza pożądliwość w samej strukturze natury ludzkiej. Wprowadza to niezmiennie w zakłopotanie tłumaczy, którzy czują się zobowiązani do obrony czci Doktora Anielskiego przed namiętnymi przyzwyczajeniami współczesnych czytelników. Stefan Świeżawski poświęca całą stronę komentarza w swoim wydaniu *Traktatu o człowieku*⁶⁵ na wyjaśnienia, że

wyraz polski „pożądanie” nie oddaje tego wszystkiego, co stanowi treść znaczeniową łacińskiego *appetitus*. Podobną trudność napotkamy też przy *concupiscibilitas*, której polskim odpowiednikiem jest w tym przekładzie wyraz „pożądliwość” [...]. Chodzi więc o to, żeby [...] nadawać w terminologii filozoficznej znaczenie jak najszersze, w którym pożądanie oznaczałoby całą sferę pragnieniowo-dążeniową, w przeciwieństwie do całej dziedziny poznawczej. Jest też rzeczą ważną, aby nasze zbytne uczulenie na odcinku etyki seksualnej nie wyrażało się w tendencji zmierzającej do tego, by wyrażenie „pożądanie”, zwłaszcza „pożądanie zmysłowe”, rozumieć w znaczeniu popędu płciowego; byłoby to najzupełniejszym wypaczeniem tego znaczenia, które pragniemy za św. Tomaszem nadać wyrazowi „pożądanie” na gruncie ogólnej, filozoficznej teorii natury ludzkiej i jej przejawów.

Ale jakże to? Czy nie wynika stąd niepokojąca myśl, że średniowiecze nie było dotknięte owym „zbytним uczulением na odcinku etyki seksualnej”, skoro pozwalało sobie na taką frywolność terminologiczną? W świetle tego, co zostało już powiedziane wyżej, możemy zbliżyć się do wskazania przyczyny przeczuwanego przez Swieżawskiego skandalu: konsekwencją nowożytnego dualizmu z jego wyidealizowanym Erosem musi być w efekcie potępienie cielesności i demoniczne traktowanie jej skłonności (dla Kierkegarda nawet muzyka była „demoniczna”, skoro uznał ją za medium najdoskonalej wyrażające erotyzm). Jeśli komuś wyda się to zbyt niezgodne z naszym codziennym doświadczeniem, niech uświadomi sobie tylko, że potępienie jest przeszkodą, a przeszkoda jest pożywką namiętności. „Ogień, co go dusisz, to się bardziej żarzy”, zauważa w *Zuzannie* Kochanowski. Za Tristaniem podąża wiernie Don Juan⁶⁶.

Skandal jednak znika, gdy nad namiętnością zapanuje rozum – w tym wypadku: zrozumienie. Najogólniejsze bowiem pojęcie pożądania, obecne w całej tradycji klasycznej metafizyki⁶⁷, jest ściśle związane z definicją dobra: *bonum est quod omnia appetunt*, dobro jest przedmiotem wszelkiego pożądania. Mówiąc dokładnie, dobro jest definiowane przez pożądanie, pożądanie zaś przez

contemporary scholars have proposed other translations because of the words' obscurity and their negative associations. While many of these translations are more accessible and therefore preferable for general use, the sheer number of alternative proposals witnesses to their inadequacy.

⁶⁶ Zbadanie korelacji między rozwojem kultury namiętności a reakcyjnym pojawieniem się szczegółowych i kazuistycznych w odniesieniu do płciowości podręczników dla spowiedników (penitencjałów) byłoby ciekawą ilustracją tego problemu.

⁶⁷ Zob. Platon, *Gorgiasz*, 499 E; Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, I, 1094a.

⁶⁸ *Summa theologiae*, III, Suppl., 42, 3 (Akwinata nie skończył pisać Summy z powodu wczesnej śmierci, kwestie poświęcone sakramentom pojawiają się, zgodnie z logiką dzieła, na samym końcu i zostały uporządkowane przez jego uczniów na podstawie wypowiedzi w innych miejscach – w tym wypadku jest to *Komentarz do Sentencji Piotra Lombarda*, In 4 Sent., 26, 1, 3).

⁶⁹ Tamże, *Sed contra*: *Ale z drugiej strony Apostoł powiada (1 Kor 7, 3): „Dziewica, jeśli wychodzi za mąż, nie grzeszy”, a w innym miejscu (1 Tra 5, 14): „Chcę, by młodsze wychodziły za mąż, rodziły dzieci”. Lecz przekazywanie życia jest niemożliwe bez aktu małżeńskiego. A więc akt ten nie jest grzechem, gdyż inaczej Apostoł nie chciałby go. Ponadto żaden grzech nie jest nakazany. Lecz akt małżeński jest nakazany, skoro Apostoł powiada (1 Kor 7, 3): „Mąż niech oddaje powinność żonie, podobnie*

też żona mężowi”. A więc akt ten nie jest grzechem (tłum. F. Bednarski OP).

⁷⁰ Tamże, ad 1.

dobro. Jedno jest kresem, drugie jest ruchem. Dlatego wszystkie „władze duszy”, których przedmiotem jest jakkolwiek ujęte dobro, nazywają się pożądawczymi (*potentiae appetitivae*), a wśród nich nie tylko wola, lecz również *sensualitas*, „zmysłowość” czy, jak przekłada to Swieżawski, „uczuciowość”. Brak znajomości tych ram stanowi z pewnością przeszkodę dla współczesnego czytelnika. Weźmy jeden przykład z *Summy teologii* św. Tomasza, który może służyć tu jako ćwiczenie hermeneutyczne. W jednym z artykułów kwestii poświęconych małżeństwu Tomasz⁶⁸ zadaje pytanie: „Czy akt małżeński zawsze jest grzechem?”. Już w pierwszym argumencie, przytoczonym, zgodnie ze schematem budowania scholastycznego wykładu, na poparcie tezy zawartej w pytaniu, pojawia się autorytet św. Pawła, który w Liście do Koryntian napomina wiernych, „aby ci, którzy mają żony, tak żyli, jakby byli nieżonaci” (1 Kor 7,29). Z tego zaś miałyby wynikać, że Apostoł nakłaniał chrześcijańskich małżonków z Koryntu do całkowitej wstrzeźliwości, a to dlatego, że współżycie jest grzechem. Odpowiadając, Tomasz najpierw odwołuje się do innych wypowiedzi św. Pawła, z których jasno wynika, że Apostoł nie mógł rozumieć cielesnego zjednoczenia małżonków jako grzech⁶⁹. Następnie, wskazując na sam kontekst siódmego rozdziału cytowanego Listu, dowodzi, że św. Pawłowi nie mogło chodzić również o wstrzeźliwość, skoro powiedział: „Niech ci, którzy używają tego świata, tak jakby z niego nie korzystali”. Treścią napomnienia nie jest więc abstynencja, lecz sposób przeżywania, i tu następuje właściwa interpretacja problematycznego wersu oraz odpowiedź Akwinaty: *sed in utroque fruitionem prohibuit*⁷⁰, co można przełożyć: „lecz w obu wypadkach [Apostoł] zakazał czerpania rozkoszy”. Do tego momentu czytelnik został, jak sądzę, zbulwersowany dwukrotnie. Po pierwsze, samo postawienie wyjściowego pytania zdradza już niezwykle pesymistyczną wizję moralną, po drugie, odpowiedź, choć przecząca, jeszcze bardziej pograża autora, ponieważ świadczy o obłudnej przewrotności. Oto typowy XIII-wieczny teolog, który wykorzystuje skomplikowane narzędzia intelektualne, aby zarazem być wiernym Biblii, a jednocześnie obrzydzić ludziom

całą radość życia itd. Dopiero rzut oka na kwestię poświęconą rozkoszy (*De fruitione*⁷¹) zmienia perspektywę. Rozkoszować się (*frui*) znaczy *amare inhaerere alicui rei propter seipsam*, miłością przyłączyć do jakiejś rzeczy ze względu na nią samą⁷². Pożądać czegoś ze względu na nie samo to znaczy nie pożądać tego ze względu na coś innego. Dlatego właściwym (*secundum rationem perfectam*) przedmiotem *fruitio* jest kres wszelkiego pożądania (*ultimum finum, ultima expectatio*), to jest szczęście wieczne, czyli Bóg⁷³. Tak więc Tomaszowi chodzi o to, aby uniknąć pewnej psychologicznej pomyłki, możliwej również u ludzi religijnych, aby mianowicie nie potraktować rozkoszy zmysłowej jako kresu rozkoszy, aby nie zatrzymać się jedynie na niższych władzach pożądawczych (które mamy wspólnie z „dzikimi zwierzętami”, *bestiae*), lecz rozkoszować się zgodnie z kondycją *rationalis naturae*, natury rozumnej. Co się zaś tyczy samego wyjściowego problemu („Czy akt małżeński zawsze jest grzechem?”), sprawa wyjaśnia się, gdy zajrzemy do głównej odpowiedzi całego artykułu. Rozstrzygnięcie opiera się na odwołaniu do najogólniejszej zasady: postawione pytanie staje się niedorzeczne, jeśli tylko przyjmie się, że stworzona przez Boga natura cielesna jest dobra. I tutaj, zazwyczaj stonowany i logicznie precyzyjny w stylu, Tomasz (co stanowi element samej metody scholastycznej) wyraża się w sposób świadczący o gorącej emocji. Niektórzy przyjmują bowiem inny pogląd, według którego rzeczy zniszczalne zostały stworzone przez złego boga. Lecz taki pogląd, wynikający z „szaleństwa i niepoczytalności” (*insania*), stanowi *pessima haeresis*, najgorszą herezję. Staje się zatem jasne, że cały artykuł jest odpowiedzią na aktualną w XIII wieku kontrowersję manichejską. Analiza dobra, jako przedmiotu pożądania, stanowi tu więc podstawową metafizyczną ramę dla zagadnień związanych z pożądliwością.

Dostrzeżenie tych trzech elementów – podmiotu pożądania (Augustyński akcent na wolę), samego pożądania-ruchu i przedmiotu-dobra (Tomaszowy akcent na dobro-cel)⁷⁴ pozwala precyzyjnie opisać wszystko, co składa się na specyficznie ludzkie doświadczenie natury cielesno-duchowej. Jednak to, co dane

amore aliquid amatur. Ecce tria sunt: amans, et quod amatur, et amor. Quid est ergo amor, nisi quaedam vita duo aliqua copulans, vel copulari appetens, amantem scilicet, et quod amatur?...

⁷¹ *S. th.*, I-IIae, 11

(kwestia ta znajduje się więc znacznie wcześniej w strukturze wykładu niż kwestia zawierająca cytowany wcześniej artykuł).

⁷² Tamże, a. 1, s.c. Tomasz cytuje św. Augustyna z *De doctrina christiana*, I, IV.4 (*O nauce chrześcijańskiej*, Warszawa 1989, s. 13); cała kwestia stanowi porządkujący referat augustyńskiej teorii *uti-frui*, podziału bytów na te, którymi w pełny sensie można się rozkoszować, oraz te, z których można „korzystać” na drodze do pełnej rozkoszy.

⁷³ Tamże, a. 3.

⁷⁴ Mówiąc o akcentach, mam na myśli bardziej podane przykłady niż głębokie różnice między Doktorami. Zob. np. mocno realistyczny ustęp z *De Trinitate* (VIII, 10, 14) Augustyna: *Quid est autem dilectio vel caritas, quam tantopere Scriptura divina laudat et praedicat, nisi amor boni? Amor autem alicuius amantis est, et*

bezpośrednio, to właśnie samo uczucie, i to ono staje się niejako formą i tematem dla literatury i sztuki, która daje przyjemność przede wszystkim na poziomie *sensualitas*. Przypomnijmy sobie: „Gniew, Bogini, opiewaj Achilla...” i „Muzo! Męża wyśpiewaj, co [...] przygód doświadczył i trudów!”, dwa pierwsze zdania literatury europejskiej. Nie jest przypadkiem, że akurat tzw. uczucia gniewliwe wyznaczają narrację epicką, ponieważ ich przedmiotem jest to, co scholastycy opisywali jako *bonum arduum*, dobro uciążliwe. Predylekcja do uczuć wyrażających zmaganie czy ogólnie ruch, a nie spoczynek czy samo upodobanie/odrazę (czyli kres i początek pożądania), jest całkiem zrozumiała, ponieważ to one poddają się narracyjnej tematyzacji. (Dlatego bajki kończą się sakramentalnym „I żyli długo i szczęśliwie”, dobitnie ukazując, że wyrażone w jednym zdaniu „długo i szczęśliwie” w zupełności starcza jako konkluzja dla wielu zdań wyrażających relatywnie krótki czas zmagania bohaterów, stanowiący właściwy przedmiot opowieści). Również to, że u zarania nowożytności tematem literatury staje się specyficzna forma namiętności, czy może wręcz sama rozkosz (*fruitio*), nie jest przypadkiem i wynika, jak już wyżej powiedziano, z nowej kanalizacji energii, jaką było chrześcijańskie przejście od irracjonalnego porządku dóbr (fatum) do racjonalnego porządku wyznaczonego przez ruch ku pierwszemu, poznawalnemu i poznanemu, Dobru. Analiza kultury przez pryzmat pożądania nie jest oczywiście pomysłem oryginalnym. „Zatem dwie miłości tworzą dwa państwa, ziemskie mianowicie miłość własna [...], niebiańskie zaś miłość Boga [...]”, pisał Augustyn pod koniec XIV księgi *Państwa Bożego*, a zdanie to, wyrażające zamysł całego dzieła, stanowi konkluzję rozważań nad genezą pożądliwości w ujęciu teologicznym. „Ziemskie” i „niebiańskie” nie odnoszą się tu, rzecz jasna, do miejsca, lecz do natury owych „miast”, które występują obok siebie w całej historii ludzkości. (Gwoli ścisłości dodajmy, że analiza *via concupiscentiae* nie odnosi się do podziału na woluntaryzm i intelektualizm, wszak woluntaryzm jest w istocie stanowiskiem intelektualnym).

Jeśli zatem de Rougemont badał miłość obecną w „mitach” kultury Zachodu, to, rozwijając jego refleksję, René Girard dostrzegł, że cała europejska literatura jest opowieścią o pożądaniu. Tak jak liryka doskonale nadawała się do opiewania namiętności,

a wspomniana już wyżej powieść epistolarna ze względu na samą konstrukcję (nieobecność adresata = przeszkoda) była doskonałą formułą dla romansów, tak dojrzała proza, dzięki możliwości wieloaspektowego ujęcia w czasie, pozwoliła na opisanie pełnej dynamiki pożądliwości. *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961)⁷⁵ jest w istocie książką antropologiczną, a nie krytyczno-literacką. Tytułowe „kłamstwo romantyczne” polega na złudzeniu, że pragnienie jest samoistne, jest natchnieniem spływającym na podmiot jako jego autonomiczna i spontaniczna reakcja w obliczu przedmiotu godnego pożądania. Jak widzieliśmy wcześniej, namiętność trubadurów była formą imitacji miłości chrześcijańskiej, rachowana namiętność Don Kichota była imitacją Amadisa z Galii, samobójcza miłość Gustawa miała źródło w próbie wcielenia w życie romansów Goethego i Rousseau itd. Metoda Girarda jest o tyle interesująca, że operuje wyłącznie na materiale literackim, jest więc procedurą, która dochodzi do diagnozy, opierając się na samych objawach. Ze względu na sposób przedstawienia namiętności autor *Prawdy powieściowej i kłamstwa romantycznego* dzieli zatem badany materiał, rezerwując

termin romantyczny [*romantique*] dla dzieł odzwierciedlających obecność pośrednika bez jej ujawniania, a termin powieściowy [*romanesque*] dla dzieł, w których owa obecność jest widoczna⁷⁶.

⁷⁵ Korzystam z polskiego wydania: *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*, przeł. K. Kot, Warszawa 2001.

⁷⁶ Tamże, s. 22.

Girard nie przedstawia wyjaśnienia, lecz odkrywa historyczną dynamikę:

Z owej najwyższej prawdy, którą jawnie bądź skrycie odzwierciedlają wszystkie genialne dzieła powieściowe, przytoczmy ogólną formułę pochodzącą z *Désespoirs* Louisa Ferrery: „Namiętność jest *zmianą* kierunku siły, którą chrześcijaństwo obudziło i skierowało ku Bogu”. Negacja Boga nie znosi transcendencji, ale zmienia jej miejsce – z tamtej na tę stronę. Naśladowanie Chrystusa staje się naśladowaniem bliźniego. Poryw człowieka pysznego załamuje się na człowieczeństwie pośrednika [...]”⁷⁷.

⁷⁷ Tamże, s. 65-66.

W tym sensie Girard jest diagnostą kondycji *par excellence* postchrześcijańskiej, chociaż może nim być tylko dlatego, że jest już myślicielem chrześcijańskim, nawet jeśli tylko *incognito*: logikę postchrześcijańską może bowiem ująć tylko rozum uformowany przez *intelligentia fidei*. Odkrycie zasady pośrednictwa oraz przyczyn jej ukrycia stanowi historyczne *novum* chrześcijańskiego Objawienia:

Umiłowani, miłujmy się wzajemnie, ponieważ miłość jest z Boga, a każdy, kto miłuje, narodził się z Boga i zna Boga. Kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością. W tym objawiła się miłość Boga ku nam, że zesłał Syna swego Jednorodzonego na świat, abyśmy życie mieli dzięki Niemu. W tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On sam nas umiłowal i posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy [...]. Nikt nigdy Boga nie oglądał. Jeżeli miłujemy się wzajemnie, Bóg trwa w nas i miłość ku Niemu jest w nas doskonała [...]. My także widzieliśmy i świadczymy, że Ojciec zesłał Syna jako Zbawiciela świata (1 J 4,7-14).

Jeśli przełożymy słowa św. Jana na pojęcia pośrednictwa i naśladowania, ukaże się właściwy porządek miłości. Wzajemna miłość chrześcijan jest naśladowaniem miłości Boga. Ale Boga nikt nigdy nie widział, dlatego znakiem Jego miłości jest posłanie Pośrednika, który sam objawił miłość (do) Niewidzialnego. Pośrednik jest więc wzorem miłości do Boga, a naśladowanie Pośrednika jest możliwe dzięki świadkom, którzy sami są pośrednikami między Pośrednikiem a wszystkimi, którzy chcą kochać Boga (dlatego też bardzo szybko słowo „świadek” przyłgnęło do męczenników, ponieważ ich naśladownictwo było pełne). Ci zaś, którzy odrzucają Pośrednika, odrzucają też Boga i miłość:

Rzekł do nich Jezus: „Gdyby Bóg był waszym Ojcem, to i Mnie byście miłowali. Ja bowiem od Boga wyszedłem i przychodzę. Nie wyszedłem od siebie, lecz On Mnie posłał. Dlaczego nie rozumiecie mowy mojej? Bo nie możecie słuchać mojej nauki. Wy macie diabła za ojca i chcecie

spełniać pożądaną waszego ojca. Od początku był on zabójcą i w prawdzie nie wytrzymał, bo prawdy w nim nie ma. Kiedy mówi kłamstwo, od siebie mówi, bo jest kłamcą i ojcem kłamstwa. A ponieważ Ja mówię prawdę, dlatego Mi nie wierzycie” (J 8,42-45).

Ewangelia wyraźnie pokazuje, że odrzucenie Pośrednika-Syna Bożego nie jest odrzuceniem pośrednictwa: ci, którzy odrzucają Chrystusa, naśladują pożądaną diabła. Udział diabła jest jednak odkryty tylko w Ewangelii, w doświadczeniu egzystencjalnym/kulturowym pośrednictwo pożądaną zostaje ukryte. A to dlatego, że jawne naśladowanie miłości polega na wyzbyciu się własnej woli: „z nieba zstąpiłem nie po to, aby pełnić swoją wolę, ale wolę Tego, który Mnie posłał” (J 6,38). Tymczasem ten, kto odrzuca Pośrednika, chce żyć w iluzji, że pełni własną wolę. Prawdę tę objawia poniekąd sam diabeł w jedynej scenie, w której bezpośrednio konfrontuje się z Chrystusem – w scenie kuszenia. Jedyna możliwa rywalizacja diabła z Synem Bożym to właśnie rywalizacja o pośrednictwo: diabeł chce zostać pośrednikiem pragnień Chrystusa i w ten sposób zająć Jego miejsce. Jednocześnie odkrywa z konieczności samą zasadę pośrednictwa, warunkiem bowiem realizacji pragnienia jest oddanie mu pokłonu, to znaczy oddanie swojej woli na służbę innemu (Mt 4,1-11). Grecki tekst Ewangelii jeszcze dosadniej odkrywa naturę diabelskiej iluzji⁷⁸. Słowa Pana Jezusa o kłamstwie diabła Jan oddaje następująco: *pseustes estin kai ho pater autou*, co dosłownie znaczy „jest kłamcą i ojcem jego” – „jego”, to jest kłamcy. A zatem diabeł w tym sensie, w jakim jest kłamcą, jest też ojcem samego siebie. To radykalne odrzucenie pośrednictwa, czyli radykalna chęć pełnienia własnej woli, jest możliwe tylko dla bezcielesnej natury anielskiej, która poznaje bez pośrednictwa rzeczy zewnętrznych⁷⁹. Ale radykalna samozwrotność jest kłamstwem, ponieważ neguje ontologiczną różnicę, jaka jest między diabłem a Stwórcą, a której zanegować nie sposób (kłamstwo samo jest różnicą w stosunku do prawdy). I w tym sensie jest też kłamstwem, że nie stanowi wcale aktu autonomicznego, lecz jest naśladowaniem Bożego ojcostwa względem wszystkich stworzeń: tylko jako kłamca diabeł może być „ojcem siebie” i udawać, że jego istnienie nie pochodzi

⁷⁸ Por. F. Hadjadj, *La foi des démons*, Paris 2011, s. 115.

⁷⁹ Zob. św. Tomasz z Akwinu, *S. th.*, I, 56, 1 corp.

od Stwórcy. Człowiek z kolei, będąc w cielesności, poznaje przez pośrednictwo rzeczy zewnętrznych i tu tkwi metafizyczne źródło wszelkiego naśladownictwa ludzkiego. Dlatego też grzech pierwszych rodziców dokonał się przez pośrednictwo pokusy. Pokusa węża nie jest jednak po prostu kłamstwem, lecz kłamstwem w odniesieniu do obietnicy (paradoksalna natura pierwszego kłamstwa diabelskiego wyraża się we wszystkich jego kłamstwach). W momencie grzechu bowiem słowa „będziecie jako bogowie” nabierają nowego, prawdziwego, znaczenia: „będziecie nawzajem dla siebie bogami”. Pokusa jest więc prawdą w odniesieniu do przekleństwa idolatrii⁸⁰.

⁸⁰ Zob. R. Girard, *Prawda powieściowa...*, rozdz.

II: *Ludzie będą dla siebie bogami*.

⁸¹ Por. Ef 2,14.

⁸² Por. Rz 1,23-24:
*I zamienili chwałę
niezniszczalnego Boga
na podobizny i obrazy
śmiertelnego człowieka
[...]. Dlatego wydał ich
Bóg poprzez pożądania ich
serc na łup nieczystości,
tak iż dopuszczali się
bezczeszczenia własnych
ciał.*

⁸³ *Mój drogi, gardzę
kobietami, aby ich nie
kochać, inaczej życie
byłoby zbyt śmiesznym
melodramatem,*

M. Lermontow, *Bohater
naszych czasów*, II, 2.

Miłość chrześcijańska jest naśladowaniem Pośrednika, który będąc człowiekiem, jest jednocześnie Bogiem (Ewangelia nie ustanawia tych zależności, lecz zarazem je objawia i wybawia: tylko prawdziwie Boski pośrednik może „zburzyć rozdzielający ludzkość mur – wrogość”⁸¹). Miłość postchrześcijańska będzie opierała się na ubóstwieniu pośrednika, którym jest jakiś Inny. Nie musi to być człowiek realny. Pośrednik może być postacią fikcyjną, jak Amadis czy Werter. Może też być odrealnionym wyobrażeniem rzekomego przedmiotu miłości, czego przykładem są *Listy portugalskie*. Ta idolatria wiąże się zawsze z jakąś formą odcieleśnienia miłości, skoro bowiem pożądliwość naśladuje bunt diabła, objawiać się będzie w buncie przeciwko własnej naturze. Jeśli idolatria jest „spirytualizmem”, to pożądliwość jest kłamstwem przeciwko prawdzie ciała⁸².

Kłamstwo romantyczne rujnuje nie tylko relacje miłosne bohaterów nowożytności (nawet jeśli zdobędą przedmiot „swojego” pożądania, rozkosz z posiadania będzie zawsze niewspółmierna z Boską obietnicą, leżącą u podstaw pragnienia), lecz również relacje społeczne w ogóle. Jeśli Dante mógł jeszcze ratować swoją wyidealizowaną miłość do Beatrycze, spotykając ją w Raju, to literatura nowożytna będzie stopniowym schodzeniem z raju obietnicy do piekła dostojewszczyzny czy Sartre’owskiej konkluzji „piekło to inni”.

*Mon cher, je méprise les femmes pour ne pas les aimer, car autrement la vie serait un mélodrame trop ridicule*⁸³.

– mówi bohater Lermontowa. Ale maksyma Pieczorina jest już tylko kopią maksymy Grusznickiego:

*Mon cher, je hais les hommes pour ne pas les mépriser, car autrement la vie serait une farce trop dégoûtante*⁸⁴.

Jak pisze Girard:

Pęd ku przedmiotowi jest w istocie pędem ku pośrednikowi; w pośrednictwie wewnętrznym pęd ów niszczy sam pośrednik, ponieważ pragnie posiadać lub może już ów przedmiot posiada. Wyznawca, zafascynowany modelem, w mechanicznej przeszkodzie, którą tamten przed nim stawia, nieuchronnie widzi dowód perwersyjnego zamiaru względem siebie. Zamiast ogłosić się wiernym wasalem, wyznawca myśli jedynie o tym, by odrzucić więzy łączące go z pośrednikiem. Więzy te są jednak silniejsze niż kiedykolwiek, ponieważ pozorna wrogość pośrednika, zamiast umniejszać jego autorytet, może go jedynie zwiększyć. Podmiot jest przekonany, że jego wzór ceni się zbyt wysoko, by uznać go za swego wyznawcę. Żywi więc w stosunku do swego modelu rozdzierające uczucie złożone z przeciwieństwa: skrajnego uwielbienia i najgłębszej urazy. To właśnie uczucie, które nazywamy *nienawiścią*. Prawdziwym przedmiotem nienawiści może być jedynie istota stojąca na przeszkodzie pragnieniu, które sama podsunęła. Człowiek, który nienawidzi, żywi to uczucie przede wszystkim do siebie, jest to utajony podziw skrywany pod nienawiścią. Chcąc zataić przed innymi i przed sobą ów przeogromny podziw, chce odtąd widzieć w pośredniku jedynie przeszkodę. Drugorzędna rola pośrednika wysuwa się więc na pierwszy plan i przesłania główną rolę wzoru naśladowanego z nabożną czcią.

W walce z rywalem podmiot odwraca logiczny i chronologiczny porządek pragnień, aby ukryć naśladowanie. Utrzymuje, iż jego pragnienie było wcześniejsze od pragnienia rywala; z jego słów wynika, że to nie on, ale pośrednik jest sprawcą owego współzawodnictwa. Wszystko,

⁸⁴ *Mój drogi, nienawidzę ludzi, aby nimi nie gardzić, inaczej życie byłoby zbyt odrażającą farsą, tamże.*

co ma jakiś związek z pośrednikiem, systematycznie deprecjonuje, mimo że skrycie tego pożąda. Pośrednik jest teraz przebiegłym i demonicznym wrogiem; usiłuje ogołocić podmiot z osobistych, najdroższych mu rzeczy; uparcie staje na drodze jego najbardziej uprawnionym ambicjom⁸⁵.

⁸⁵ R. Girard, *Prawda powieściowa...*, s. 16-17.

Czytając Flauberta, Stendhala, Dostojewskiego czy Prousta, Girard mówi zatem: powiedz mi, kto jest twoim rywalem, co cię oburza, kogo nienawidzisz, a ja powiem ci, czego pragniesz, w jaki sposób i dlaczego. Wszystkie spory, tak w życiu indywidualnym, jak społecznym, opierają się na pożądaniu według Innego – namiętność i nienawiść, obojętność i zdrada, lewica i prawica, konserwatyzm i liberalizm, rewolucja i reakcja – to pary bliźniaków syjamskich odżywiających się tym samym układem pokarmowym, zwróconych do siebie twarzami, zasłaniającymi resztę świata. Przeszkoda, którą żywi się namiętność, nabiera w życiu społecznym nowego wymiaru. Chrystus spotyka się nieustannie z oburzeniem faryzeuszy i dlatego mówi: „błogosławiony, kto się mną nie zgorszy, dla kogo nie będę przeszkodą”. Ewangelia używa tu słowa *skandalidzo*. Czasownik *skadzo* oznacza „kuleć”, „potykać się”, a pochodzący od niego *skandalon* to w pierwszym znaczeniu „pułapka”. Można więc przełożyć ten werset z Mt 11,6 po prostu jako „błogosławiony ten, dla kogo nie będę skandalem” (z jakichś powodów zgorszyli się tymi słowami polscy tłumacze i oddali je w bardziej zbożny sposób: „błogosławiony, kto we mnie nie zwątpi”, BT). Słowa te padają w kontekście pojmania Jana Chrzciciela, którego Herod uwięził, gdy prorok wypomniał mu cudzołóstwo. Jan, mówiąc prawdę, ujawnia skandal, ale właśnie dlatego – jako przeszkoda – staje się medium pożądliwości i Herod chce go mieć przy sobie. Prawda jest skandalem dla Heroda. Skandal jest więc ścisłą definicją procesu mimetycznego⁸⁶, ponieważ pożądliwość karmi się nim w dwie strony: skandal-zgorszenie uczy pożądliwości niewinnych (kto się tego dopuszcza, temu „lepiej byłoby uwiązać kamień młyński u szyi...”, Mk 9,42), tak jak Herodiada uczy pożądliwości Salome, wykorzystując córkę w rywalizacji o pożądliwość Heroda, gdy przeszkodą jest Jan; skandal-pułapka to błędne koło, którym karmi

⁸⁶ R. Girard, *Kozioł ofiarny*, przeł. M. Goszczyńska, Łódź 1987, s. 194.

się już nabyta pożądliwość. Skandalem jest rozbicie małżeństwa, ale prawda małżeństwa ma moc regulującą pożądliwość. Gdy św. Paweł mówi o skandalu (2 Kor 11,29), posługuje się tym samym czasownikiem „płonąć” (*pyroo*), którego używa, gdy doradza małżeństwo, aby „nie płonąć” (1 Kor 7,9).

Pożądlliwość wciąż uganiająca się za fantomem spełnienia w świecie dóbr, z których żadne nie może być ostatecznym, zatacza więc wciąż błędne koła. Konflikt nie tylko wynika z pożądliwości, ale i pożądliwość rodzi się z konfliktu. Na kanwie drugiej strony tej zależności Szekspir oparł dramat namiętności Romea i Julii:

Dwa jednakowo znakomite domy
W pięknej Weronie, gdzie się znajdujemy
Z dawnych swych kłótni nową waśń wszczynając,
Obywateli krew na próżno leją.

Dwoje najmłodszych tych rodzin potomków,
Prześladowanych fatalnym przesądem,
Życiem zapłaci za kłótnie rodzinne...⁸⁷

Już pierwsza scena, w której słudzy Capuletych rozgrzewają się do potyczki ze sługami Montecchich, z bezbłędną prostotą przedstawia, jak blisko od wojny do namiętności, jak płynnie retoryka Marsa przechodzi w retorykę Erosa.

– Kiedy pobiję chłopców, pokażę, co umiem z kobietami, żadna mi się nie oprze!
– Także je pobijesz?
– Albo pobiję, albo je przebiję. Możesz sobie to tłumaczyć, jak chcesz!
– One to sobie wytłumaczają, kiedy poczują!
– Poczują mnie one jeszcze... umiem walczyć tak długo, jak będę mógł ustać na nogach, tęgi kawał mięsa ze mnie⁸⁸.

⁸⁷ *Romeo i Julia*, przeł.

J. Iwaszkiewicz: Szekspir, *Dwanaście dramatów*, I, Warszawa 1999, s. 301.

⁸⁸ Tamże, s. 303-304.

Szekspir chciał uratować namiętność – odkupując ją przez śmierć, „w grobie młodych waśń odwieczna skona”. Namiętności nie da się jednak uratować, ponieważ z natury zmierza ona do destruk-

cji – namiętność rodzi konflikt. [W tym sensie dużo bardziej poręczający jest przykład, już nie fikcyjny, który historia oglądała kilkadziesiąt lat wcześniej. Gdy oto z powodu namiętności Henryka VIII jego żony traciły głowę, Tomasz Morus – uznawszy, że brakuje mu predyspozycji do życia zakonnego (*maluit maritus esse castus quam sacerdos impurus*⁸⁹, wspominał Erazm) – postanawia się ożenić. Nie byłoby w tym nic niezwykłego, gdyby nie lakoniczna wzmianka w biografii (pisanej zresztą przez zięcia świętego⁹⁰), wedle której, mimo namiętności do środkowej z córek Mr. Colta, dzentelmena z Essexu, Tomasz ożenił się z najstarszą, aby nie spadł na nią wstyd i zgryzota staropanieństwa. Ta właśnie decyzja, można przypuszczać, nabiera w świetle dzisiejszych przekonań wymiaru większego męczeństwa niż to, które faktycznie przyszło na Morusa nieco później, gdy namiętność króla i jego skróciła o głowę. Tak czy siak, nawet tak dalece nierozumiejący religijnego życia sir Thomasa biograf, jakim był James Mackintosh, konkludował: *The marriage proved so happy, that nothing was to be regretted in it...*⁹¹. Może trochę szkoda, że ogłaszając Morusa patronem polityków, Jan Paweł II, kierując się analogicznym rozumowaniem, nie ogłosił go również patronem „zakochanych”].

Geniusz Szekspira objawia się jednak właśnie w tym, że w tej pozornej idealizacji romansu odkrywa głęboką, paradoksalną naturę pożądlivosti. Pożądlivość ujawnia konflikt, ale jednocześnie chce go ukryć, chce go wyrugować, i właśnie dlatego go wzmacnia. Na tym bowiem polega cała jej siła: na kłamstwie negującym różnicę, takim samym jak kłamstwo diabła. Dokładnie to mówi św. Paweł w Liście do Galatów (5,17-18):

Ciało bowiem do czego innego dąży niż duch, a duch do czego innego niż ciało, i stąd nie ma między nimi zgody, tak że nie czynicie tego, co chcecie. Jeśli jednak pozwolicie się prowadzić duchowi, nie znajdziecie się w niewoli prawa.

Od razu jednak trzeba podkreślić, że polski przekład może być tu mylący. Paweł mówi dużo prościej: *he gar sarks epithymeia kata tou pneumatou, to de pneuma kata tes sarkos*. Przyimek *kata* ma

⁸⁹ *Wolał żyć w czystości jako mąż niż w nieczystości jako kapłan.*

⁹⁰ Zob. W. Roper, *The Life of Sir Thomas More*.

⁹¹ J. Mackintosh, *Life of Sir Thomas More*, London 1844, s. 26.

wiele odcieni znaczeniowych, gdy łączy się z dopełniaczem, może określać wrogość, i to rozumienie z pewnością jest uzasadnione w tym kontekście, ale również może oznaczać po prostu ruch schodzący i wznoszący, „ku” i „do”. Apostoł mówi więc: „ciało pożąda przeciw duchowi, duch zaś przeciw ciału”. W jaki sposób? W taki, że ciało chce wznieść się ku duchowi, a duch chce zejść do ciała, innymi słowy – pożądliwość chce znieść różnicę między ciałem i duchem. Przykłady tego ruchu od-cieleśnienia i prostytucji ducha (żeby użyć sformułowania Gustave’a Thibona) widzieliśmy już wyżej. Wiemy też, że zniesienie tej różnicy jest niemożliwe, ponieważ na najgłębszym poziomie jest to różnica ontologiczna (kłamstwo diabła). Pojęciem opisującym tę różnicę w najprostszy sposób jest prawo (*nomos*). Opisując strukturalne stosunki między bytami, prawo wyraża różnicę metafizyczną, opisując różnicę między prawodawcą a poddanym, między tym, co wolno, a tym, czego nie wolno, między tym, co legalne, a tym, co nielegalne, prawo wyraża różnicę społeczną, moralną, polityczną itd. Paweł używa słowa *nomos* zamiennie – raz w odniesieniu do Prawa Bożego, raz w odniesieniu do prawa rządzącego kondycją ludzką.

A zatem stwierdzam w sobie to prawo, że gdy chcę czynić dobro, narzuca mi się zło. Albowiem wewnętrzny człowiek [we mnie] ma upodobanie zgodne z Prawem Bożym. W członkach zaś moich spostrzegam prawo inne, które toczy walkę z prawem mojego umysłu i podbija mnie w niewolę pod prawo grzechu mieszkającego w moich członkach (Rz 7,21-23).

Czytając św. Pawła, trzeba pamiętać, że Apostoł nie jest greckim metafizykiem. Używając pojęć filozoficznych, można powiedzieć, że Paweł jest raczej ontologiem kondycji ludzkiej po grzechu („stary człowiek”, „człowiek cielesny”) oraz kondycji odkupionej, człowieka w Chrystusie („nowy człowiek”, „człowiek duchowy”). Dynamika kondycji opiera się oczywiście i wyraża w pojęciach, które są zakorzenione w prawdzie stworzenia (to jest na różnicy metafizycznej) – tak jak pojęcia ducha i ciała w cytowanym fragmencie z Galatów. Ale czytanie Pawła przez pryzmat wyłącznie

kategorii ontologicznych będzie z konieczności prowadziło do nieporozumień, zwłaszcza jeśli rozumie się je na sposób radykalnego nowożytnego dualizmu duszy i ciała (nawet platonizm, formułując zasadę partycypacji, zakładał jakiś związek cielesnego z duchowym). Już kilka wersów dalej Apostoł mówi „językiem kondycji”, a nie „językiem metafizyki”:

Jest zaś rzeczą wiadomą, jakie uczynki rodzą się z ciała: nierząd, nieczystość, wyuzdanie, uprawianie bałwochwalstwa, czary, nienawiść, spór, zawiść, wzburzenie, niewłaściwa pogoń za zaszczytami, niezgoda, rozłamy (herezje), zazdrość, pijaństwo, hulanki i tym podobne. Co do nich zapowiadam wam, jak to już zapowiedziałem: ci, którzy się takich rzeczy dopuszczają, królestwa Bożego nie odziedziczą (Ga 5,19-21).

Jest oczywiste, że przynajmniej połowa z wymienionych tu „uczynków ciała” nie daje się sprowadzić do „uczynków cielesnych”. Ciało (*sarks*) oznacza tu więc kondycję pożądlivości, starego człowieka. „Jestem bowiem świadom, że we mnie, to jest w moim ciele...”, mówi gdzie indziej Paweł (Rz 7,18). Takie ujęcie obecne jest nie tylko w Listach, ale również w Ewangelii. Przykład odwrotny – w którym ciało (*sarks*) wyraża w pozytywny sposób to, co duchowe – podaje św. Jan, gdy przytacza słowa Pana Jezusa skierowane do Żydów:

„Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba. Jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki. Chlebem, który Ja dam, jest moje ciało za życie świata”. Sprzecjali się więc między sobą Żydzi, mówiąc: „Jak On może nam dać [swoje] ciało do spożycia?”. Rzekł do nich Jezus: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Jeżeli nie będziecie spożywali Ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili Krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie. Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym. Ciało moje jest prawdziwym pokarmem, a Krew moja jest prawdziwym napojem. Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja

w nim. [...] „To was gorszy? [...] Duch daje życie; ciało na nic się nie przyda. Słowa, które Ja wam powiedziałem, są duchem i są życiem” (J 6,51-63).

Paradoksalność „mowy eucharystycznej” opiera się właśnie na tym, że ciało Chrystusa (*sarks*) stanowi tu rzeczywistość *par excellence* duchową, tymczasem uczniowie, którzy myślą według ciała (tego ciała – znów *sarks* – które „na nic się nie przyda”), a nie według ducha (*pneuma*), odrzucają ciało. Ciało Chrystusa jest zgorszeniem (*skandalon*) dla myślących cielesnie uczniów, ponieważ człowiek cielesny (to znaczy – pożądlivy) odrzuca prawdę ciała pod pozorem duchowości (*notabene*: nie jest przypadkiem, że w kontekście teologicznym, odrzucającym realność eucharystyczną, znaczenia sakramentalnego zostanie pozbawione również małżeństwo, sprowadzone w ten sposób do rzeczywistości cielesnej). Na tej samej zasadzie skandalem-pułapką jest dla człowieka cielesnego Prawo Boże, o którym Paweł mówi, że jest „duchowe” i „bezsprzecznie święte” (Rz 7,12.14). Prawo ujawnia bowiem różnicę, którą pożądlivość chce znieść. Co więcej, prawo mówiąc „nie pożądaj”, ujawnia samą strukturę buntu ciała przeciw duchowi i ducha przeciw ciału. Dlatego Apostoł stwierdza: „Nie wiedziałbym bowiem, co to jest pożądanie, gdyby Prawo nie mówiło: Nie pożądaj! Z przykazania tego czerpiąc podniecie, grzech wzbudził we mnie wszelakie pożądanie” (Rz 7,7-8). Przykazanie stanowi przeszkodę, przeszkoda zaś konstytuuje różnicę. Dopóki istnieje przeszkoda, dopóty trwa pożądlivość. Jeśli przeszkoda jest jawna, pożądlivość ożywa. Tak jak Jan Chrzciciel, mówiąc prawdę, stał się przeszkodą pobudzającą pożądlivość Heroda, tak prawo, będąc dobre, objawia całą „nadmierną grzeszność grzechu”. Nie jest to tylko bujna retoryka. Grzech, *hamartia*, oznacza pierwotnie „błąd”. W tym sensie grzech jest zawsze „nadmierny”, jest przesadą i ekscysem, ponieważ wychodzi poza granicę prawdy stworzenia, tak jak pierwsze kłamstwo diabła chce być ucieczką od granic wyznaczonych przez Stwórcę. Na koniec Paweł pyta więc: „Któż mnie wyzwoli z ciała, [co wiedzie ku] tej śmierci?”, aby zaraz odpowiedzieć: „Dzięki niech będą Bogu przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego!” (Rz 7,24). Dopiero w Chrystusie-Pośredniku możliwe

⁹² Rozróżnienie na faryzeizm litery i faryzeizm ducha zob. P. Kaznowski, *Między duchem a literą*, „Christianitas” 45-46/2011, s. 13nn.

⁹³ Wydaje się, że w ogóle św. Pawła nie rozumiał de Rougemont: *Z punktu widzenia psychologii XX wieku moralność seksualna świętego Pawła wydaje się uwarunkowana nerwicą, niewątpliwie związaną z ową zadrą w ciele, na którą wielokrotnie się skarży [...] Nienawiść do ciała i płci, głęboka nieufność wobec kobiety, ciągła potrzeba upokarzania się [...], ale zaraz potem usprawiedliwienia i wyniesienia swojej roli [...]; zachowania takie należą do klasycznych w psychiatrii (Mity o miłości, s. 213).*

jest przekroczenie błędnego koła skandalu i pożądliwości, ponieważ w Nim jedynym, nowym Adamie, nie ma buntu między duchem i ciałem, lecz jest małżeństwo *Logosu z sarks*. Dlatego ciało Chrystusa może w pełni wyrażać rzeczywistość duchową, może stać się pokarmem na życie wieczne. Dlatego też wszystkie błędne interpretacje św. Pawła będą fałszowały prawdę wcielenia, czyniąc z Apostoła pierwszego spirytualistę, patrona wszystkich faryzeuszy ducha⁹². Gdy na przykład przeczytają w Liście do Kolosan, że „nie ma Greka ani Żyda, obrzezania ani nieobrzezania, barbarzyńcy, Scyty, niewolnika, wolnego” (3,11), uznają zaraz, że chodzi tu o jakiś egalitarny program społeczny, znoszący wszystkie różnice między ludźmi. Gdy następnie natkną się na konkretne zalecenia duszpasterskie, od razu stwierdzą, że Apostoł miał przyćmiony umysł, powodowała nim nerwica albo ulegał patriarchalnym konwenansom swoich czasów⁹³. Z tych błędów wynikają wszystkie owe infantylne wezwania, aby nie szukać tego, co dzieli, tylko to, co łączy; aby we wszystkim upatrywać szansy, a nigdzie zagrożenia itp., których tak często musimy dziś wysłuchiwać. Gdyby jednak Adam i Ewa szukali tylko tego, co łączy, unikając tego, co dzieli (różnicy), to pierwsze ustanowione przez Boga małżeństwo musiało być z konieczności ostatnim. Paweł mówiąc więc, że przeciwko tym, którzy żyją według ducha, nie ma prawa (Ga 5,22-23), nie twierdził, że prawa (różnicy) już nie ma, lecz że nie jest już ono przeszkodą, tak samo jak Chrystus, który mówił, że nie przyszedł znieść prawa, lecz je wypełnić (Mt 5,17). Nie negując różnicy, autor Listu do Koryntian przenosi dialektykę różnica-jedność na poziom ducha (kondycji odkupionej). Na poziomie bowiem ciała (w znaczeniu upadłej kondycji) różnica zawsze powoduje konflikt. Na poziomie ducha natomiast różnica nie zostaje zniesiona (oczywiście również w znaczeniu ontologicznej różnicy między duchem i ciałem), lecz odnajduje się w harmonijnej całości – tak jak stworzenie w zamysle Stwórcy, choć różnorodne, stanowiło doskonałą całość. Tutaj pozorna dekonstrukcja wielości z Listu do Kolosan odzywa się echem i znajduje swój pełny kontekst:

Podobnie jak jedno jest ciało, choć składa się z wielu członków, a wszystkie członki ciała, mimo iż są liczne,

stanowią jedno ciało, tak też jest i z Chrystusem. Wszyscyśmy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, [aby stanowić] jedno Ciało: czy to Żydzi, czy Grecy, czy to niewolnicy, czy wolni (1 Kor 12,11-12).

Z różnicy wyłania się jedność, dopiero jeśli można tak powiedzieć, *sub specie gratiae*. „Różne są dary łaski, lecz ten sam Duch”. Jeden jest Duch i jedno jest Ciało (*soma*). Rzeczywistością, która, nie niszcząc pierwotnej różnorodności ontologicznej, znosi zarazem konflikt pożądlivosti i kołowrót skandalu, jest więc Kościół.

I odwrotnie – każda rzeczywistość, która chce osiągnąć jedność poza Kościołem, będzie w efekcie tylko walką z różnicą i zaostrzeniem konfliktu. Jak pisał Thibon:

[...] spontaniczna hipokryzja – ta nieświadoma prostytucja ducha i szlachetnych wartości, jest ułomnością romantyzmu we wszelkich jego postaciach. Romantyzm, gdy się wyraża w porządku artystycznym, politycznym czy religijnym, charakteryzuje się zawsze niezdrowym pomieszaniem rzeczywistości życiowych i rzeczywistości duchowych, rzeczy ziemskich i rzeczy niebieskich, i to pomieszanie zasłania się zawsze najwyższymi ideałami [...]. Ale romantyczne kłamstwo nie pojawia się samoderodnie: jest ono zawsze poprzedzane i przygotowywane przez fałszywe koncepcje stosunków między duchem a życiem, przez fałszywy ascetyzm lub fałszywy klasycyzm. Za zepsuciem każdego Rousseau kryje się nieładzka surowość jakiegoś Kalwina... W rzeczywistości to tu tkwi błąd wszystkich wygórowanych spirytualizmów: zamierzając zdławić lub ignorować zdrowe życie, wpędza się je w chorobę, a to chore życie z kolei psuje i zniewala ducha. Ideały zbyt wygórowane, by wziąć pod uwagę ziemię i ciało, degradują się, aż stają się pretekstem i przepustką do nadużywania ziemi i ciała: duch nigdy nie jest tak bliski bycia niewolnikiem życia, gdy zrobi się jego tyranem⁹⁴.

Napięcie między duchem i życiem (życie u Thibona można rozumieć jako odpowiednik Pawłowego ciała) występowało oczywiście

⁹⁴ G. Thibon, *Co Bóg złączył. Esej o miłości*, przeł. M. Iżycki, Poznań 2002, s. 36.

ście również w historii Kościoła, tak samo jak występuje w życiu każdego chrześcijanina (sam św. Paweł, mówiąc o bołączkach starego człowieka, używał przecież pierwszej osoby liczby pojedynczej). Trzeba jednak pamiętać, że miara oburzenia, jakim reagujemy na wypowiedzi Ojców, jest również miarą naszej pożydliwości. Gdy na przykład znajdujemy pewną retoryczną przesadę w wypowiedziach św. Hieronima na temat małżeństwa, to nie bez znaczenia pozostaje fakt, że pisał je mnich do dziewic, a więc listy jego trzeba czytać we właściwym kontekście zachęty i perswazji. Ale, oddając sprawiedliwość, trzeba zauważyć również, że gdy Ojcowie wychwalali „święte dziewictwo”, nie negowali ciała, jak chętnie im to dziś imputujemy. Widząc w „zbożnej wstrzemięźliwości” częśćkę anielskiej wolności, św. Augustyn dodawał zaraz, że dziewictwo jest *in carne corruptibili incorruptionis perpetuae meditatio*, medytacją wiecznej niezniszczalności w ciele podlegającym zniszczeniu⁹⁵. Eschatologiczny znak, jakim jest integralność cielesna, był tak ważny, że liturgia nieustannie wyśpiewuje *post partum inviolata permansisti*, podkreślając, że cudowne narodziny Zbawiciela w żaden sposób nie naruszyły ciała Dziewiczej Matki. Z drugiej strony odcień resentymentu o przeciwnym wektorze spotykamy nawet u wybitnych umysłów współczesnych. Thibon odnotowuje rozmowę z Jacques'em Maritainem, podczas której zwierzył się z opowieści jakiejś świątobliwej zakonnicy dotyczących konfliktów i intryg w codziennym życiu klasztornym. Maritain (skądinąd oblat benedyktyński) miał na to, „uśmiechając się ze smutkiem”, spytać retorycznie, czy tak mierna istota jak owa matka mogłaby osiągnąć ten sam stopień doskonałości w życiu świeckim, aby następnie, odpowiadając samemu sobie, wyciągnąć paternalistyczny wniosek: „A zatem istnienie monastycyzmu zostało usprawiedliwione”⁹⁶.

Inny element, który koniecznie trzeba wziąć pod uwagę, to polemiczny kontekst kształtowania się doktryny pierwszych wieków. *Polemos* oznacza „wojnę” i bliźni, jakie zostawiają herezje w historii Kościoła, polegają w dużej mierze na tym, że nauka obronna, kształtująca się w sporze, zawiera wiele akcentów, które poza kontekstem tych herezji mogą być opacznie rozumiane. (W jakimś sensie można powiedzieć, że pierwszą „patronką” i swoistym *memento!* dla wszystkich apologetów jest Ewa, która

⁹⁵ *De sancta virginitate*,
13.12.

⁹⁶ Zob. G. Thibon, *Ils sculptent en nous le silence*,
Paris 2003, s. 195n.

tak gorliwie zabrała się do dyskusji z węzłem, że przesada w pierwszym zdaniu doprowadziła ją do grzechu w drugim). Ale w tej dyskusji jesteśmy też świadkami wewnętrznego zmagania się ortodoksyjnych autorów i ustalania, co jeszcze ważniejsze, granic teologicznego dyskursu. W pierwszym wypadku weźmy przykład rozwoju nauczania u trzech Doktorów – Hieronima, Augustyna i Tomasza. Gdy pierwszy, pod wpływem polemiki z upadłym mnichem Jowinianem, „epikurejczykiem chrześcijan”, jak go nazywa tłumacz Wulgaty (nie będzie chyba przesadą, jeśli stwierdzi się, że gdyby Jowinian żył dziś, o jego publikacje rywalizowałoby wiele tzw. katolickich wydawnictw), twierdzi, że małżeństwo jest o tyle dobre, o ile rodzą się w nim dziewice, to Augustyn, w podobnym kontekście, powie już, że małżeństwo jest podporządkowane mnożeniu przyjaźni czy raczej: przyjaciół w Królestwie Bożym. Jeśli Augustyn dyskutując z pelagianami, nadmiernie akcentował obecność pożądliwości w małżeństwie, Tomasz będzie już podkreślał raczej habitualny ład, jaki, mimo pożądliwości, wprowadza małżeństwo itd. Druga kwestia jest jeszcze ciekawsza. Przyjrzyjmy się tutaj przynajmniej kształtowaniu się granic dyskursu o małżeństwie i pożądliwości u św. Augustyna, ponieważ to nauczanie Doktora z Hippony wyznaczyło główne tory refleksji na ten temat w Kościele zachodnim (jeszcze Pius XI w 1930 r. powtarza praktycznie naukę z *De bono coniugali* w encyklice *Casti connubii*). Pelagianie zarzucali Augustynowi⁹⁷, że skoro przyjmuje dziedziczenie zepsucia grzechu pierwotnego drogą rodzenia, to konsekwentnie powinien potępić małżeństwo, w którym dokonuje się transmisja grzechu. Augustyn odróżnia więc sam grzech od jego skutków i definiuje pożądliwość jako skutek (karę) grzechu. Małżeństwo natomiast, skoro jest z Bożego ustanowienia, nie może być złe i pozwala małżonkom w dobry sposób postąpić się czymś złym (pożądliwością), jeśli realizują w swoim życiu podstawowy zamysł Stwórcy dotyczący małżeństwa. (Koncepcję, wedle której pożądliwość sama nie jest grzechem, lecz jest skutkiem grzechu pierwotnego i zarzewiem innych grzechów, powtarza później dogmatycznie Sobór Trydencki w dekrecie o grzechu pierwotnym⁹⁸; z kolei pozwala ona wyjaśnić również, dlaczego właśnie płciowość jest najbardziej dotknięta raną grzechu pierwotnego, skoro to przez nią dokonuje się jego transmisja⁹⁹).

⁹⁷ Zob. Augustyn, *De nuptiis et concupiscentia*.

⁹⁸ *Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, hæc sancta synodus fatetur et sentit: quæ cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed viriliter per Christi Iesu gratiam repugnantibus non valet: quinimmo qui legitime certaverit, coronabitur. Hanc concupiscentiam, quam aliquando apostolus peccatum appellat, sancta synodus declarat, ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit, anathema sit.*

⁹⁹ Zob. Tomasz z Akwinu, *S. th.*, I-II, 83, 4, corp.

¹⁰⁰ Zauważmy, że – w świetle tego, co już zostało ustalone wcześniej – najprościej mówiąc, doskonałość dziewictwa wynika z doskonalszego naśladowania Chrystusa. Ale ten argument zrozumiały jest tylko wtedy, gdy rozumie się naśladowanie jako coś ugruntowanego w ciele. W klimacie odcieleśnienia naśladowanie Chrystusa będzie jakimś amorficznym naśladowaniem „w ogóle”, a godność dziewictwa nie będzie zrozumiała. Dlatego można powiedzieć, że Jowinian zarzucając manicheizm, sam, jako nie pierwszy i nie ostatni, przejmował błąd, który

imputował innym. Inny aspekt tego konfliktu zrozumiały jest lepiej w kontekście żywego napięcia eschatologicznego obecnego w chrześcijaństwie pierwszych wieków. Ojcowie często rozmawiali następująco: po przyjściu Chrystusa ważniejsze jest nawracanie wszystkich narodów niż pomnażanie gatunku ludzkiego. W czasach Starego Przymierza najważniejszy był rozrost narodu wybranego, w którym miał narodzić się Zbawiciel (dlatego poligamia patriarchów nie tylko nie była grzeszna, lecz wprost była aktem sprawiedliwości i pobożności). W czasach Nowego Przymierza ważniejsze jest głoszenie dobrej nowiny i wybór najdoskonalszej drogi zbawienia.

¹⁰¹ Zob. *Źródła myśli teologicznej*, t. 12: *Grzech pierworodny*, Kraków 2003, s. 220.

¹⁰² W oficjalnych dokumentach Kościoła sformułowanie obowiązywało do 1983 r., tzn. do wydania nowej wersji Kodeksu Prawa Kanonicznego. Kodeks z 1917 r. stanowił zaś: 1013 §1. *Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio prolis: secundarius mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae*. Aktualny Katechizm wymienia pożądliwość (*concupiscentia*) w kontekstach źródłowych dotyczących grzechu pierworodnego (pożądliwość jako *fomes peccati*, zarzewie grzechu) oraz kolejno szóstego, dziewiątego i dziesiątego przykazania.

¹⁰³ Por. Tomasz z Akwinu, *S. th.*, III, 61, 1, corp.

Drugą granicę tego dyskursu wyznacza sam manicheizm z jego potępieniem ciała i zarzut skierowany, niejako od wewnątrz, przez Jowiniana, który zarzucał manicheizm katolikom, dlatego że wyżej stawiali dziewictwo niż małżeństwo¹⁰⁰. Granice wyznaczone przez nadmierny pelagiański optymizm i przesadny manichejski pesymizm w stosunku do natury mogą wydawać się zbyt szerokie. Gdy jednak zauważymy, w jaki sposób objawiła się w naszej kulturze namiętność, gdy opuściła bezpieczną ziemię chrześcijaństwa, okaże się, że w praktyce zeszała na manowce opisane przez Pelagiusza i Maniego. Czy pożądliwość głoszona przez trubadurów nie była właśnie kryptomanichejskim odcieleśnieniem? Czy program nowożytności nie wyraża się w hasle „wszyscy rządzą się własnym chceniem i każdy zdaje się na swoje pragnienie”? Wyżej hasło to zostało nazwane „kłamstwem romantycznym”, ale w istocie jest to literalnie jedna z tez teologicznych sformułowanych przez Pelagiusza¹⁰¹. Odrzucenie więc teologicznego dyskursu o pożądliwości bardzo utrudnia nam zrozumienie genezy języka, w którym powszechnie mówimy dziś o miłości i płciowości.

Tradycyjna nauka o małżeństwie jako jeden z celów sakramentu wymieniała „lekarstwo na pożądliwość”, *remedium concupiscentiae*¹⁰². Formuła taka wynikała z logiki, wedle której każdy sakrament stanowi środek doskonalący oraz lekarstwo na jakiś aspekt zranionej grzechem natury¹⁰³. Współcześnie jednak większość autorów zajmujących się problematyką małżeństwa odrzuca to

nauczanie, niektórzy wprost wyśpiewują mu *requiem*¹⁰⁴. Powód jest oczywiście przewidywalny – mówienie o chorobach i lekarsztwach ma dziś zbyt negatywny wydźwięk, należy przede wszystkim afirmować miłość. Rzeczywiście, jak wspomnieliśmy wyżej, nowożytna praktyka mogła prowadzić do nadużyć. Po pierwsze, nie brakło moralistów, którzy redukowali pożądliwość do biologii płciowego popędu, a w konsekwencji małżeństwo do miejsca koniecznego uregulowania żądz. W ten sposób interpretował to m.in. Marcin Luter¹⁰⁵. Kpił z tego jeszcze, we właściwy dla siebie sposób, Witold Gombrowicz:

Lulusz zaraz doskoczył z minką nie mniej wstydliwie
rozkoszną: – Jesteśmy parką od niedawna!
Ksiądz chrząknął, stropiony. Więc Lulusia wciąż po
pensjonarsku i jakby składała przełożonej donos na
koleżankę: – Oni – wystawiła paluszek na Lenę i Ludwi-
ka – oni, proszę księdza, też!
– Niedawno uzyskali pozwolenie na...! – wykrzyknął
Lulo¹⁰⁶.

Ale to postpurytańskie burżuazyjne pensjonarstwo byłoby tylko poniekąd usprawiedliwieniem zarzutu katarów – *matrimonium iurata fornicatio*. Takie rozumienie małżeństwa zostało jednak potępione przez Innocentego XI (1679)¹⁰⁷. Tradycyjne rozumienie *remedium* jest natomiast zgoła inne. Ponieważ *concupiscentia* skłania do nadmiernego przywiązania do dóbr zmiennych, nie ostatecznych, jej uśmierzenie polega, najogólniej mówiąc, na przywróceniu rozumnego ładu w życiu. Rozumnego to znaczy zamierzonego przez Stwórcę. Chodzi więc o taki obiektywny ład, który wszystko podporządkowuje ostatecznemu dobru, czyli rozkoszowaniu się (*frui*) Bogiem. Dlatego choć w naszej kondycji rozkosz cielesna przyćmiewa *aktualnie* możliwość kontemplacji, nie znosi *habitualnego* porządku rozumu, jeśli dokonuje się w sposób godziwy. Święty Tomasz rozumuje następująco¹⁰⁸: ponieważ każdy akt ludzki (to znaczy dobrowolny i świadomy) jest aktem moralnym, a więc aktem albo doskonałym (zasługującym), albo wprowadzającym nieład (grzesznym), to akt małżeński, który wynikałby z samej tylko pożądliwości, wskazuje

¹⁰⁴ Zob. C. Burke, *The Theology of Marriage. Personalism, Doctrine, and Canon Law*, 2015, zwł. rozdział: *An R.I.P. for the Remedium Concupiscentiae*, s. 181nn.

¹⁰⁵ Zob. J. Podzielny, *Cele związku małżeńskiego według Marcina Lutra*, w: „Roczniki teologii ekumenicznej”, 2(57)/2010, s. 148-150.

¹⁰⁶ *Kosmos*, Kraków 2008, s. 91.

¹⁰⁷ *Errores doctrinae moralis laxioris: Opus coniugii ob solam voluptatem exercitum omni penitus caret culpa ac defectu veniali* (zdanie potępione).

¹⁰⁸ Por. *S. th.*, III Suppl., 41, 4.

na jakiś element nieuporządkowania. Ale do istoty małżeństwa wchodzi realizowanie cnoty sprawiedliwości (oddanie małżonkowi prawa do swojego ciała, por. 1 Kor 7,4) oraz cnoty pobożności przez płodzenie potomstwa na chwałę Bożą (por. Rdz 1,28). Uporządkowanie życia przez cnoty stanowi tu obiektywną realizację rozumnego ładu i w ten sposób jest środkiem uśmierzania pożądliwości. W tym świetle jasno widać, że cielesność małżonków jest również podstawowym środkiem ascezy. Oddać swoje ciało drugiemu znaczy oddać bez zastrzeżeń, również wtedy, gdy samemu nie ma się na to ochoty. Przyjąć potomstwo jako dar Boży znaczy przyjąć bez rezerwy, wynikającej z trudów wychowania i ewentualnej kolizji z innymi pragnieniami. W tym sensie małżonkowie, realizując pierwotny zamysł Boży, oddają swoje ciała na rozumną służbę Bożą.

[...] proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej. Nie bierzcie więc wzoru z tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu, abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe (Rz 12,1-2).

Być może trudność, jakiej doświadcza współczesny umysł, gdy spotyka się z określeniem „rozumnego ładu”, wynika z samego urządzenia nowożytnych stosunków społecznych. Egalitaryzm (sprzeciwiający się ładowi) oraz indywidualizm (sprzeciwiający się służbie) wynikają przecież z samej pożądliwości, która chce znieść wszystkie różnice, również te społeczne. Nie jest przypadkiem, że św. Tomasz, mówiąc o relacji między rozumem a zmysłowością, używa metafory politycznej: panowanie rozumu nad pożądliwością ma charakter „królewski”, czyli charakter władzy „wykonywanej przez kogoś nad wolnymi, którzy będąc wprawdzie podlegli rządowi przełożonego, posiadają jednak coś własnego i z racji tego mogą się sprzeciwić nakazowi rozkazującego”¹⁰⁹. Dlatego panuje dziś skłonność, aby relacje między duchem i ciałem rozumieć wyłącznie w kategoriach woluntarystycznych – despotycznego stłumienia albo otwartej rewolucji. Stąd też fiksacja

¹⁰⁹ *S. th.*, I, 81, 3 corp.;

Traktat o człowieku, s. 382.

na prawie, na nakazach i zakazach „etyki seksualnej Kościoła” u tak wielu autorów współczesnych. Fiksacja ta zdradza zarazem samą pożądlivość i myślenie „według ciała”, ponieważ nad tym, kto żyje według ducha, nie ma już prawa (św. Paweł). Dobrem, które, jak się zdaje, chcą w ten sposób uratować, jest owa „właśność zmysłów”, czyli przyjemność¹¹⁰. Stąd wynika usilne staranie, aby namiętności nie kojarzyć z teologicznym rozumieniem pożądlivości¹¹¹. Ale to właśnie analiza pożądlivości pozwala w pełni zrozumieć, czym jest namiętność i jaka jest jej relacja do przyjemności. Namiętność-erotyzm, co słusznie zauważył Kierkegaard, wynika z konfliktu i napięcia między duchem i ciałem. W tym (i tylko w tym) sensie można powiedzieć, że seksualność (w znaczeniu ekscesu przyjemności płciowej) została ustanowiona przez grzech. Doświadczenie rajskie pozbawione było tego napięcia, ponieważ rozum harmonijnie panował nad zmysłami (nie było wówczas też wstydlivości – pierwszej przeszkody konstytuującej erotyzm, Rdz 2,25). Lecz, jak mówi Tomasz, gdyby Adam i Ewa nie zgrzeszyli, to ich współżycie cielesne byłoby źródłem większej rozkoszy niż obecnie: *fuisset enim tanto maiori delectatio sensibilis, quanto esset purior natura, et corpus magis sensibile*. O tyle bowiem byłaby większa rozkosz zmysłowa, o ile czystsza byłaby natura, a ciało bardziej czułe¹¹². W Raju nie było więc erotyzmu, ale byłaby rozkosz. To, że trudno nam wyobrazić sobie przyjemność cielesną bez erotyzmu, jest empirycznym potwierdzeniem dogmatycznych orzeczeń Trydentu (pożądlivość jest również w ochrzczonych jako element zranionej natury). Nie wyklucza to jednak, aby różne było doświadczenie zmysłowości w zależności od stanu łaski. Inne jest bowiem „u grzeszników, inne u sprawiedliwych – doskonałych i niedoskonałych, inne jeszcze w człowieczeństwie Chrystusa, inne [było] u pierwszego człowieka i [będzie u] świętych”¹¹³. Dlatego małżeństwo chrześcijańskie, o tyle, o ile jest realizacją łaski sakramentalnej, nie neguje przyjemności, lecz jest rzeczywistością, w której przyjemność może odzyskać swoje właściwe miejsce do tego stopnia, w jakim jest to możliwe w naszej kondycji – to znaczy poza ekscesem erotyzmu-namiętności¹¹⁴. Wynika to z samej Pawłowej definicji „wielkiego sakramentu małżeństwa”, które jest znakiem obłubieńczej relacji Chrystusa i Kościoła (Ef 5,32). W Chrystusie nie

¹¹⁰ Zob. Z. Nosowski, *Parami do nieba*, Warszawa 2010, s. 179.

¹¹¹ Zob. K. Knotz, *Seks jakiego nie znacie*, Częstochowa 2009, s. 45.

¹¹² *S. th.*, I, 98, 2 ad 3.

¹¹³ *De Veritate*, 26, 8 corp.

¹¹⁴ W katechezach śródowych poświęconych tzw. teologii ciała Jan Paweł II z dużą rezerwą odwoływał się do zjawiska „erotyzmu”. Co ciekawe, doświadczenie to w ramach małżeństwa widział, jeśli już, blisko „erotyzmu” platońskiego, a więc w zjawisku *de facto* zupełnie nieerotycznym (w dzisiejszym sensie słowa), opisującym ruch od ciała, które nie może dać zaspokojenia, ku Bogu-Dobru (*Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Lublin 2011, s. 71n; 148n). W innych kontekstach Papież podkreślał raczej „wzruszenie”, które ma wymiar personalistyczny, w przeciwieństwie do „podniecenia”, które ma wymiar „cielesny” (tamże, s. 382n).

ma jednak żadnego nieładu pożądliwości, tak samo więc w Jego Ciele. Dlatego też gdy Akwinata mówi o miłości małżonków w kontekście sakramentalnym, podkreśla to, co stanowi najpełniejszy wyraz miłości Chrystusa do Kościoła:

Małżeństwo przysposabia człowieka do Męki Chrystusa, wprawdzie nie pod względem cierpienia, ale ze względu na miłość, wskutek której Chrystus przyjął mękę¹¹⁵.

¹¹⁵ *S. th.*, III Suppl., 42,

1 ad 3.

Nie u wszystkich małżonków to naśladowanie Chrystusa realizuje się w takiej pełni jak w życiu św. Tomasza Morusa, ale można powiedzieć, że ten właśnie aspekt miłości małżeńskiej najgłębiej wyraża leczącą moc sakramentu. Święty Paweł tak podsumował rozważania o życiu według ciała i życiu według ducha w Liście do Galatów (5,24-25):

Ci, którzy należą do Chrystusa Jezusa, ukrzyżowali ciało swoje z jego namiętnościami i pożądaniem. Mając życie od Ducha, do Ducha się też stosujmy.

Analiza pożądliwości pozwala też lepiej zrozumieć profetyczne znaczenie biblijnego określenia węzła małżeńskiego przez zjednoczenie w ciele: *eis sarka mian; in carne una* (Mt 19,5-6; Rdz 2,24). Jest oczywiste, że nie chodzi tu po prostu o sam fizyczny akt zjednoczenia płciowego, ponieważ wtedy również nierząd i cudzołóstwo ustanawiałyby małżeństwo, co jest absurdem. Zjednoczenie w ciele możliwe jest bowiem w pełni dopiero ponad paradoksalnością pożądliwości, która najpierw ustanawia konflikt między duchem i ciałem, aby następnie próbować go ukryć. Otwarcie rywalizując na polu „seksualności” ze współczesnym donżuanizmem, a więc z tą formą prostytucji ducha, która zmierzając do ucieleśnienia ducha, wierzy w osiągnięcie ostatecznego spełnienia człowieka przez pomnażanie przyjemności, nasi autorzy z konieczności – wedle ścisłych reguł pożądliwości – wpadają w drugą skrajność, a więc w uduchowienie ciała. Tutaj mają źródło wszystkie formy odcieleśniającej „mistyki seksu”, jakie znajdziemy we współczesnych poradnikach dla małżonków chrześcijańskich. Opierają się one na dość osobliwej idei, wedle której

zjednoczeniu z Bogiem miałyby towarzyszyć podobne doznania jak podczas szczytowego momentu zjednoczenia małżeńskiego. Autorzy bardziej skrupulatni wiedzą, że Boga nie da się osiągnąć zmysłami, więc dostrzegają tu metaforę¹¹⁶. Jednak nikt przy zdrowych zmysłach nie przeżywa swoich aktów jako metafor. Takie ujęcie możliwe jest wyłącznie przy traktowaniu czynów tak, jakby były słowami, a więc zakłada już odcieleśniające zapośredniczenie. To zapośredniczenie w „dyskursie seksualnym” samo jest oznaką pożądlivej rywalizacji mimetycznej. Stąd również cała retoryka „rewolucji”¹¹⁷, towarzysząca tym wypowiedziom, która staje się kopią retoryki rewolucji seksualnej.

Do dyskursów o zniewoleniu seksu łatwo przenika odcień rewolty, obiecanej wolności, nowej ery. Odżywają niektóre dawne funkcje proctwa. Oto nadchodzi dobry seks.

Nie, to nie jest cytat z posoborowego pastoralisty. To słowa zaczerpnięte z pisanej w latach 1976–1984 *Histoire de la sexualité* Michela Foucaulta¹¹⁸. Otóż nie wystarczy rytualnie potępić freudyzm, aby uwolnić się od panseksualizmu. Język seksualności sam w sobie nosi już ukrytą mistykę i odcieleśnienie. Mało kto zdaje sobie sprawę, że „seks” jest wynalazkiem XIX wieku, wcześniej istniały – zgodnie z prawdą ciała – płcie (*sexus feminis/masculinis*). Samo pojęcie, dość mętne zresztą (kto wskaże jego desygnat?), stanowi już oderwanie od rzeczywistości cielesnej (i dlatego tak łatwo i powszechnie dyskurs seksualny poddaje się dziś manipulacji politycznej, ponieważ oderwany od rzeczywistości ciała bez problemu podlega projekcom umysłu). Co więcej, sam ów dyskurs wykluwał się w gabinetach „nauki” określanej mianem *psychopatologia sexualis* (to zresztą się nie zmieniło, odwrócony tylko został wektor aksjologicznej kwalifikacji opisywanych zjawisk). Sam Foucault w swoim wnikliwym, bądź co bądź, dziele nieustannie używa sformułowań „prawda seksu”, „nagi seks” itp., zakładając, że są one same przez się zrozumiałe (to pozwala mu skonstruować wykład będący formą samospełniającej się przepowiedni). Adaptując hipostazę seksu do dyskursu teologicznego, nasi autorzy dają jednak wyłącznie przykład przykrej koprolalii (w pierwotnym znaczeniu słowa, w jakim używał go

¹¹⁶ Zob. K. Knotz, *Akt małżeński. Szansa spotkania z Bogiem i współmałżonkiem*, Kraków 2001, s. 218.

¹¹⁷ Zob. Z. Nosowski, *Polski paradoks teologii ciała* (laboratorium.wiez.pl).

¹¹⁸ *Historia seksualności*, Warszawa 1995, s. 16.

¹¹⁹ Zob. *Katolicka etyka wychowawcza*, II/1, Lublin 2000, s. 376.

¹²⁰ Por. Z. Nosowski, *Parami do nieba*, s. 159nn.

¹²¹ Tamże, s. 69.

¹²² Tamże, s. 57n.

¹²³ *Dobro i „dobro“, czyli katolickie małżeństwo a NPR*, „Christianitas” 52/2013, s. 83.

jeszcze o. Jacek Woroniecki OP¹¹⁹). Ale dopiero w tym dualistycznym kontekście, w którym ciało sprowadzone jest do mięsnego mechanizmu, a reszta jest arbitralną decyzją oderwanego umysłu, zrozumiała staje się, niedorzeczna sama w sobie, próba formułowania mistyki w pojęciach podręcznika anatomii i fizjologii.

Chętne przyjęcie mistyki seksu staje się też zrozumiałe na szerszym planie tak zwanej „mistyki codzienności”. Nie trzeba dokładnie znać historii duchowości Kościoła, aby dostrzec, jak daleko posuniętą dewaluacją mistycyzmu jest sprowadzanie go do uważnego parzenia herbaty¹²⁰. Ale koncepcja ta jest o tyle ciekawa, że wskazuje właśnie na chęć postulatycznego zniesienia konfliktu między duchem a życiem (i w tym wypadku stanowi ruch ucieleśniania ducha).

Odrzucając więc teologiczną naukę o pożądliwości, współcześni autorzy nieświadomie zwracają się bezpośrednio ku samej pożądliwości, przebranej w nowożytności za miłość, namiętność i mistykę. Dlatego koncepcje te z konieczności prowadzą do takich lub innych form konfliktu. Odrzucając na przykład faktyczny bądź wyobrażony rygoryzm minionych stuleci, formułuje się nowy rygoryzm: rygoryzm doznań. Im większe doznanie, tym większa wartość aktu małżeńskiego. Nie dziwi więc, że logika ta będzie powtarzała wszystkie strategie, które objawiły się już w nowożytnym kulcie namiętności – odcieleśniającego zapośredniczenia i poszukiwania przeszkody. Zrozumiała staje się tu zachęta duszpasterza do korzystania ze wzmagających doznania „gadżetów erotycznych”¹²¹ oraz uznanie za normę unikanie poczęcia dziecka¹²². Gdy potomstwo nie jest już wpisane w rozumny łańcuch pobożności, lecz staje się elementem doczesnej ekonomiki, tzw. „planowania rodziny”, wtedy dziecko jawi się automatycznie jako przeszkoda. Poszukiwanie przeszkód wpisuje się, jak widzieliśmy wyżej, w strategię namiętności. Dlatego nie zaskakuje korelacja z kryptomanicheizmem, jaką dostrzegł już Tomasz Dekert w rozstrzygającym artykule poświęconym temu problemowi¹²³:

[...] w omawianym dyskursie to fundamentalne rozróżnienie pomiędzy ludźmi współpracującymi z łaską a tymi, którzy tego nie robią, w ogóle się nie pojawia. Za wspomnianymi pytaniami wydaje się natomiast stać mniej lub

bardziej świadome przekonanie, że cała psychocieleśna seksualność człowieka jest jak gdyby dziedziną ciągle nieodkupioną, nietransparentną dla łaski. Bóg nie może działać w niej ani przez nią, nie może ona stać się wyrazem Jego woli. Pozytywny wymiar osiąga ona dopiero po tym, jak człowiek ujarzmi ją odpowiednią praktyką ascetyczną, poddając ją... swojej woli, czyli podmiotowej kontroli. A do tego potrzebny jest NPR [„naturalne planowanie rodziny”].

* * *

Podane powyżej przykłady stanowią kolejną ilustrację tego, jak zapomnienie tradycyjnej nauki prowadzi bardzo szybko do jej przeciwieństwa. Oto małżeństwo zamiast być lekarstwem na pożądliwość, *remedium concupiscentiae*, w imię afirmacji miłości zamienia się zwyczajnie w *medium concupiscentiae* – środek wzmacniający pożądliwość. Sama siła oddziaływania publikacji zawierających nową naukę o małżeństwie jest pewnie niewielka w skali Kościoła, ale sądzę, że można je uznać za wymowny znak czasu i krystalizację niewypowiedzianych przekonań albo marzeń wielu osób wierzących. To, co określa się dziś mianem kryzysu małżeństwa i rodziny, jest bowiem głęboko zakorzenione nie tylko w pożądliwości natury zranionej przez grzech pierworodny, będącej przecież udziałem ludzi wszystkich czasów, ale również w „pożądliwości kultury”, a więc w mitach, opowieściach i języku, a nawet w samej strukturze politycznej i społecznej, które kształtują wyobrażenia o miłości, o sposobach bycia, a nawet definiują cele życia i rozumienie powołania chrześcijańskiego. Nawet jeśli odnosimy wrażenie, że chrześcijanie są dziś jak „dzieci, którymi miotają fale i porusza każdy powiew nauki, na skutek oszustwa ze strony ludzi i przebiegłości w sprowadzaniu na manowce fałszu” (Ef 4, 14), to nie wystarczy zatrzymać się z satysfakcją na wytknięciu błędów. Byłoby to tylko uleganie pożądliwości, która chce nakłonić nas do skupiania się tylko na przeszkodzie i do podsycania skandalu. Zresztą zaobserwować można całkiem ścisłą korelację, że tam, gdzie panuje duża ochota do oburzania się na Kościół i wstydenia się przed światem, tam też objawia się największy resentyment wobec świata i najmniej chrześcijańskiej

samodzielności w myśleniu. Święty Paweł mówi natomiast, że „niezbędne są dla ciała te członki, które uchodzą za słabsze; a te, które uważamy za mało godne szacunku, tym większym obdarzamy poszanowaniem” (1 Kor 12,22n). Z kolei tam znajdujemy największą samodzielność, gdzie oczy nie są zwrócone na świat, lecz na Boga. Mnich benedyktyński z przełomu VIII i IX wieku, Raban Maur (autor m.in. brewiarzowego hymnu *Veni Creator*), mówił tak:

Oto co mamy zwyczaj i obowiązek robić, kiedy czytamy pogańskich poetów albo kiedy wpadają nam w ręce księgi mądrości tego świata. Jeśli tam znajdujemy coś pożytecznego, nawracamy to na naszą wiarę¹²⁴.

¹²⁴ Cyt. za J. Leclercq,

Miłość nauki a pragnienie

Boga, przeł. M. Borkowska,

Kraków 1997, s. 62.

Kultura monastyczna do tego stopnia potrafiła afirmować świat, że nawet w Owidiuszu widziała nauczyciela moralności... Nie jest to dziwne, skoro Ewangelia mówi:

Tym zaś, którzy uwierzą, te znaki towarzyszyć będą: w imię moje złe duchy będą wyrzucać, nowymi językami mówić będą; węże brać będą do rąk, i jeśliby co zatrutego wypili, nie będzie im szkodzić. Na chorych ręce kłaść będą, i ci odzyskają zdrowie (Mk 16,17-18).

Geniusz chrześcijaństwa inaczej objawia się jednak w stosunku do kultury pogańskiej, którą można ochrzcić, a inaczej w stosunku do kultury postchrześcijańskiej, która rodzi się z sekularyzacji pojęć chrześcijańskich. Tych nie można już ochrzcić, tak jak nie można ponownie ochrzcić apostaty. Aby odzyskały one użytek, trzeba by na powrót umieścić je w pierwotnym kontekście. Dlatego w nowożytności chrześcijaństwo wydaje raczej dzieła, które odsłaniają prawdziwą naturę „synów marnotrawnych”. Nasze są więc zmagania Petrarcki, wnikliwość Szekspira, dowcip Cervantesa czy natchnienia Krasińskiego. Nawet nagość Zuzanny nas nie gorszy, skoro przedstawiając ją, malarze odsłaniają przed nami, jak by powiedział Kierkegaard, różne „stadia erotyzmu”, pozwalając dostrzec wewnętrzną logikę pożądliwości. Chrześcijaństwo do tego stopnia umie wydobyć ukryte w namiętności dobro, że cała

jej bałamutna retoryka odnajduje zupełnie nowy sens u mistyków karmelitańskich. Jeśli znajdujemy u św. Jana od Krzyża i u św. Teresy retorykę dworskiej miłości, to dlatego, że w ich życiu może odkryć się jedyny przedmiot miłości, który godzien jest tak sformułowanego pragnienia:

Zdarza się, że będąc rozpłomieniona miłością Bożą, dusza czuje, iż godzi w nią serafin grotem czy włócznią rozpaloną ogniem miłości i przeszywa ją, a rozpaloną już do żaru lub – by lepiej określić – do żywego płomienia, jeszcze rozpała w niepojęty sposób¹²⁵.

¹²⁵ Św. Jan od Krzyża,
Żywy płomień miłości,
s. 2,2n.

I nie gorszy nas nawet Giovanni Bernini, pod którego dłutem serafin zamienia się na powrót w Kupidyna, a ekstaza Teresy nabiera bardzo zmysłowej formy. (Jednocześnie widzimy wyraźnie, że mistyka karmelitańska, korzystając z tej retoryki, pozostaje sprawiedliwie na miejscu odcielesnionej metafory. Z kolei tam, gdzie mistyka była głębiej zakorzeniona w ciele, nawet płomień miłości był żywy – jak w apoftegmacie o abba Arseniuszu, do którego przyszedł pewien brat „i zobaczył starca jakby całego w ogniu”¹²⁶). Kultura chrześcijańska jest bowiem podobna do matki Gustawa z Mickiewiczowskich *Dziadów*: tam, gdzie syn namiętnie bredził o Maryli, ona słyszała litanie do Najświętszej Maryi Panny, bo „miłość zakrywa wiele grzechów” (I P 4,8).

¹²⁶ *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, I, Kraków 2007,
s. 148.

I to jest prawdziwa lekcja, jaka płynie z badań nad pożądlivością. Ponieważ, jak mówi św. Jan, największy teolog Wcielenia:

Świat przemija, a z nim jego pożądlivość; kto zaś wypełnia wolę Bożą, ten trwa na wieki. ■