

Paweł Grad: Szekspir i sekularyzacja

Autodetronizację i samoponiżenie się Ryszarda, a wraz z nimi sekularyzację, można uznać w kategoriach średniowiecznych za instalację permanentnego karnawału



Autodetronizację i samoponiżenie się Ryszarda, a wraz z nimi sekularyzację, można uznać w kategoriach średniowiecznych za *instalację permanentnego karnawału*



Tekst z najnowszej teki Pressji

Ryszard II jest *tragedią polityczną*. Tematem tej tragedii jest, zgodnie z określeniem Allana Blooma, „odkrólowywanie się króla” (1995: 56). Osadzona jest ona w rzeczywistości historycznej i opowiada o rozpadzie pewnego politycznego, kulturowego i tożsamościowego porządku, jakim był średniowieczny model pielgrzymującej społeczności chrześcijańskiej pod przewodnictwem króla. Sztuka ta stanowi więc zapis pewnego tragicznego, a na pewno dramatycznego procesu, który przeszła nasza europejska kultura. Skoro zaś o tożsamości króla stanowiła w owym modelu złożona na nim *sakra*, to tragedia o odkrólowywaniu się króla będzie zarazem pod pewnym szczególnym, ale i istotnym względem tragedią *o sekularyzacji*. Chciałbym tutaj wydobyć z *Ryszarda II* strukturę tego tragicznego procesu.

Za prostą frazą głoszącą, że *Ryszard II* jest tragedią polityczną, kryje się splot wielorakich znaczeń. Po pierwsze, oznacza ona, że to, co zwykle mamy okazję oglądać w teatrze – *dráma*, czyli *dzianie się, wydarzenie* – w wypadku *Ryszarda II* jest zarazem wydarzeniem naszej własnej historii. A jest to historia sekularyzacji jako politycznego fenomenu. Po drugie, dzięki kunsztowi Szekspira, objawiającemu się w zdolności „wściekłego zagęszczania historii” (Kott 1990: 29), możemy w jednej

sztuce, niejednokrotnie w pojedynczej scenie, a czasem i w krótkiej frazie zbadać anatomię procesu o bardzo długim historycznym trwaniu. Tym bardziej, że Szekspir – jak słusznie zauważa Jan Pawelec – żyje w czasie gruntownej przebudowy politycznego samorozumienia Europy (2009: 263). Artykulacją tej przemiany jest też *Ryszard II*. Po trzecie, polityczność, czyli sfera tego, co wydarza się między ludźmi jako wspólnotą, w tragedii, która zawsze jest tragedią dziejącą się *między* osobami, znajduje szczególnie adekwatny wyraz. Polityka dziejąca się w czasie, między ludźmi, przy określonym zawiązaniu akcji, przebiegu i oczekiwanym rozwiązaniu charakteryzuje się zawsze pewnym dramatyzmem. Po czwarte wreszcie, choć polityka jest sferą tego, co wspólne, to tragedia, będąc wyjątkowo sprawną formą artykulacji polityczności, daje jednocześnie głęboki wgląd we *wnętrza osób* toczącego się historyczno-politycznego dramatu. Badając dramatyzm sekularyzacji w *Ryszardzie II*, mamy okazję obserwować przemiany *tożsamości*, które stanowią siły napędowe tego procesu. Proponuję zatem spojrzeć na proces sekularyzacji w *Ryszardzie II* jako polityczne zjawisko wypływające z przemiany świadomości bohaterów tego dramatu. Jest to zgodne z optyką przyjętą przez Charlesa Taylora w książce *A Secular Age* (2007), w której podstawowym horyzontem rozumienia sekularyzacji, również w politycznym wymiarze, są warunki w jakich istnieje wiara – religijna tożsamość członków wspólnoty, również tej politycznej.

Proponuję przemierzyć drogę od i do polityczności przez analizę tożsamości Ryszarda, stanowiącą o kształcie politycznej wspólnoty.

Święte ciało króla

Ryszard II jest opowieścią o agonii króla i właściwie jedyną sceną, w której możemy obserwować choć częściowe istnienie jego dwóch ciał i realizację starego porządku politycznego, jest sam początek sztuki: scena sądu, który między wasalami przeprowadza na zamku Windsor świadomy jeszcze swojej „świętej krwi” król Ryszard. Choć zatem nie znajdziemy w sztuce opisu w pełni zrealizowanego modelu świętej władzy królewskiej, to właśnie dlatego, że tragedia ta jest zapisem jej umierania, musimy wydobyć z owego modelu podstawowy rys teologiczno-politycznej świadomości, interesujący nas jako swoisty początkowy punkt odniesienia, który zawiązuje dramat sekularyzacji. Dramat ten jest procesem stopniowego oddalania się od tego początku.

Pierwszym momentem, który zwraca uwagę w tym modelu władzy, jest oczywiście ontologiczna, a z czasem prawna, ambiwalencja tożsamości władcy. Zgodnie ze średniowieczną terminologią, dokładnie rozważaną w klasycznym studium Kantorowicza, król stanowi *persona mixta*, osobę przemieszaną: z powodu swojego naturalnego pochodzenia i świętego namaszczenia jednocześnie istnieje w ciele wspólnotowym (*body politic*) i w ciele naturalnym (*natural body*) (Kantorowicz 2007: 36). Jednak ta powszechnie znana podwójność osoby króla odsyła do innego napięcia, którego rozładowanie stanowi o pozytywnej treści średniowiecznej koncepcji władzy i całej średniowiecznej antropologii. Jest ono, z naszego punktu widzenia, istotniejsze dla opowieści o sekularyzacji. Napięcie to buduje się bowiem na pierwotnym, jeszcze

przedśredniowiecznym rozpięciu między powołaniem chrześcijańskim a podporządkowaniem doczesnej władzy. Toposem tej narracji jest ewangeliczna scena z cesarskim podatkiem (Mt 22: 21), a historycznym punktem kulminacyjnym – walki z cesarstwem i państwem Kościoła pierwszych wieków. Z tego punktu widzenia rytuał namaszczenia władcy na króla, mający swój początek w 751 roku przy wstępowaniu na tron Pepina, oraz rytuał koronacji diademem, dokonany po raz pierwszy w 800 roku przy nadaniu tytułu cesarskiego Królowi w Bazylice św. Piotra, są owocem zmagania o kształt władzy w *Christianias* tyleż późnym, co specyficznie chrześcijańskim, nawiązującym do biblijnego rytu namaszczenia króla nad Izraelem (Bloch 1998: 89–90). Sensem namaszczenia osoby na władcę, który jest rytym analogicznym do święceń biskupich czy chrztu, jest podniesienie jej ludzkiej natury dzięki łasce otrzymywanej w sakramencie, do świętego, nadprzyrodzonego stanu. Majestat władcy, który nosi on w sobie jako owe drugie ciało w ciele, jest *jego* majestatem, ale *otrzymanym jako dar* od Boga i wyrażającym majestat Stwórcy. Widać to wyraźnie w przytaczanej przez Blocha starej, anglosaskiej formule namaszczenia: „O Boże [...], ty, któryś przez namaszczenie olejem wyświęcił na kapłana Twego sługę Aarona, a później, tym samym namaszczeniem ustanowiłeś kapłanów i królów, i proroków panującymi nad ludem Izraela [...] prosimy Cię, Boże Wszechmogący, abyś zechciał uświęcić Twym błogosławieństwem, za pomocą tego tłuszczu pochodzącego od jednego z Twych stworzeń, *tego oto niewolnika* [wyróżnienie – P.G.] [...] i abyś pozwolił mu w służbie Bożej gorliwie naśladować przykład Aarona” (cyt. za: Bloch 1998: 92).

Z tego punktu widzenia, zaskakująca w swojej pozornej pysze chrystologiczna ikonografia wykorzystywana przy przedstawieniach cesarza, którą przywołuje Kantorowicz (2007: 51), opisując zależności między dogmatem o zjednoczeniu natur w osobie Chrystusa a

koncepcją *persona mixta*, uzyskuje uzasadnienie w szerszym chrześcijańskim kontekście zależności między naturą i łaską. Wielkość powołania człowieka, którego ostatecznym celem jest uwielbienie w ciele na wzór Chrystusa, nie kłóci się z nędzą jego niewolniczego stanu naznaczonego grzechem. Wielkość ta bowiem jest możliwa dzięki partycypacji w chwale przez łaskę Boga. W wypadku praktyki politycznej średniowiecza wyrazem tej partycypacji jest namaszczenie, dzięki któremu król występuje jako *imago Christi*.

Mimo wszelkich napięć między władzą kościelną i królewską, namaszczony król uosabia ściśle religijny i chrześcijański charakter społeczeństwa i tożsamości średniowiecznej. Król, otrzymując namaszczenie, staje się sprawującym z boskiego nadania władcą pielgrzymującej wspólnoty, której ostatecznym przeznaczeniem jest, już na nowej ziemi, Królestwo Boże. Dlatego można z pewną ostrożnością powiedzieć, że ziemskie państwo, dzięki zastosowaniu organicystycznej koncepcji członków Kościoła i przyjęciu przez władcę drugiego ciała, staje się *wcieleniem* Kościoła na ziemi.

„Czemu chcecie zwać mnie królem?”

Proces „odkrólowywania się” Ryszarda, oznaczający zarazem zmywanie namaszczenia i sekularyzację władzy, rozpoczyna się wraz ze sztuką i toczy między kolejnymi scenami odsłaniającymi jego złożony

dramatyzm. Spór między Mowbrayem a Henrykiem Bolingbroke znajduje swoje nieudolne rozwiązanie w scenie przerwane go turnieju, która ukazuje fasadowość i formalizm trwającego starego modelu władzy oraz rozpoczyna ciąg perturbacji politycznych wywołanych wygnaniem obu arystokratów. Sytuacja polityczna w kraju i nieudolne rządy Ryszarda doprowadzają wkrótce do buntów i spisku. Znamienne słowa wypowiada lord Northumberland: „Król nie jest sobą”. Wspólnota polityczna zaczyna przejmować na siebie prerogatywy władzy, zdejmując je z króla. Tymi ściśle politycznymi konsekwencjami zajmiemy się później. Teraz, zgodnie z przyjętą optyką, skupimy się na teologicznych przemianach podstaw tożsamości króla, które doprowadzają do rozpadu starego ładu.

Przemiany te uchwycimy, osadzając wypowiedzi zawarte zwłaszcza w scenach drugiej i trzeciej aktu trzeciego oraz dokonując analizy pierwszej, centralnej sceny autodetronizacji z aktu czwartego w kontekście początku zmian w kulturze europejskiej, rozpoczynających kształtowanie się nowożytności, w której proces sekularyzacji odgrywał główną rolę. Jest to uzasadnione z dwóch powodów. Po pierwsze, sam Szekspir jako klasyk nowożytności artykułuje w sposób precyzyjny wiele z kluczowych elementów sekularyzacji. Pozwala mu na to choćby jego historyczne położenie, które sprawia, że zachowuje on jeszcze ciągłość ze starym, średniowiecznym ładem kulturowym, a zrazem czasem niemal proroczo przeczuwa kształt nadchodzącej, nowej epoki. Po drugie, panowanie Ryszarda II, przypadające na lata 1377–1399, lokuje się w węzłowym momencie kształtowania się procesów, które narastają w czasach Szekspira, a których odległymi dziedzicami jesteśmy my sami. W ten sposób kondensacja historii, o której była mowa, okazuje się możliwością uchwycenia sekularyzacji *in statu nascendi*.

Jednym z podstawowych objawów religijnej gorączki, z której zrodziły się potem nowe ruchy religijne XIV i XV wieku, było rozprzestrzenianie się niemal manichejskiej świadomości obciążonej poczuciem wielkiej winy. Gdy więc Ryszard II, miotany sprzecznymi uczuciami i niepewnością, wygłasza długą, wanitatywną mowę, okazuje się przykładnym dzieckiem rozpoczynającej się właśnie epoki (*Ryszard II*, III, 2). Trudno powiedzieć, czy ponure brzmienie jego słów brało się wyłącznie z ciężaru nadchodzących wieści. Dość, że obserwujemy niestałość i niepewność Ryszarda, i to nie tylko w tej, ale choćby i w przywoływanej wcześniej scenie przerwane go turnieju. Niepewność i lęk znajdują swój wyraz w czarnej, niemal makabrycznej wizji natury człowieka. Ryszard II nie ma odpowiedniej dyspozycji wewnętrznej, by sprostać swojemu namaszczeniu. Ten brak dyspozycji wyraża się w niewierze w możliwość partycypacji natury ludzkiej w boskiej chwale. Kondycję ziemską zaczyna określać luterkańska formuła: *peccator in re, iustus in spe*. Ziemia staje się ziemią wygnania, a rzeczywistość uczestnictwa w chwale przenosi się całkowicie w perspektywę ostateczną, stając się sprawą nadziei (II, 2).

Ma to oczywiste konsekwencje dla ontologicznego statusu władcy. Nie wierząc w możliwość uczestniczenia w rządach bożych przez namaszczenie, władca budzi się jakby ze snu (*Ryszard II*, V, 1) w odczarowanym świecie i może powiedzieć do swoich poddanych:

Odrzućcie zaraz szacunek, tradycję,

Formy i służby swe ceremonialne;

Ciągle mnie macie za kogo innego.

Jak wy chleb jadam, odczuwam pragnienie,

Cierpię, przyjaźni pragnę. – Jeśli temu

Podlegam, czemu chcecie zwać mnie królem?

(*Ryszard II*, III, 2; Shakespeare 1984).

Król, który nigdy nie umiera, okazuje się śmiertelny: ciało polityczne odrywa się od ciała naturalnego i Ryszard staje się samym sobą, i tylko sobą. Dochodzi tu do specyficznego odkrycia ekskluzywnie ludzkiej natury. Mówiąc ściślej: w poprzednim porządku znano ludzką naturę, lecz natura ta była w stanie przyjąć realne działanie łaski zmieniające jej ontologiczną strukturę, jak miało to miejsce w wypadku przemiany i podniesienia przez namaszczenie. Sekularyzacja rozpoczyna się wtedy, gdy natura przestaje być materią, na której realnie buduje łaska, lecz zostaje jej przeciwstawiona jako nasza nędzna kondycja, zaś sama łaska staje się konieczną do zbawienia, ale *formalnie*, nie zaś *realnie* i metafizycznie działającą mocą. Widać to w zasadzie *sola gratiae*.

Świadomości potępienia, artykułującej się w makabrycznych scenach, w których mowa o „grobach i robakach”, towarzyszy nieodmiennie topos szaleństwa i świata na opak (Delumeau 1994: 183). Po tym, jak Ryszard

wygłasza na temat swojego królestwa słowa, których nie powstydziliby się żaden XIV-wieczny kaznodzieja ludowy ani reformacyjny spirytuał (*Ryszard II*, III, 3), słyszymy taki komentarz z ust Northumberlanda:

Smutek i ból serca

każą przemawiać mu w sposób szalony.

(*Ryszard II*, III, 3)

Nadzieja rozbudzona obietnicą zbawienia, gdy konfrontuje się z odczarowaną i świecką rzeczywistością, przenosi wypełnienie obietnicy całkowicie na tamten świat (który zresztą właśnie wtedy staje się *tamtym, innym* światem w tym specyficznie nowożytnym sensie), zaś doczesna rzeczywistość zaczyna jawić się jako sen szaleńca i kraina obłądu. Podobny wydźwięk mają słowa Ryszarda z poprzedniej sceny o błaźnie mieszkającym w koronie (III, 2; por. Kantorowicz 2007: 24). Król stosuje tutaj do siebie typowy dla późnego średniowiecza motyw świata *à rebours*. Wcześniej, gdy odwrócenie porządku w czasie karnawału było elementem utrzymywania ładu, motyw ten miał swoje wyjątkowe, ograniczone do takich określonych sytuacji odniesienie. Teraz zaś, u początków nowożytności, świat na opak staje się stałym stanem, jaki ludzie zaczynają dostrzegać w otaczającej ich rzeczywistości (Delumeau 1994: 185). Współczesny Ryszardowi II Eustachy Deschamps (1346–1406) pisał: „Panują dzisiaj jeno szaleni” (Delumeau 1994: 168). Autodetronizację i samoponizowanie się Ryszarda, a wraz z nimi sekularyzację, można uznać w kategoriach średniowiecznych za *instalację permanentnego karnawału*. Czas

świecki, rozumiany wcześniej przez swoją opozycję do czasu świętego, staje się właściwym i jedynym czasem, w jakim żyje wspólnota polityczna (Taylor 2007: 54–55). Zaczyna się epoka świecka.

Scena pierwsza z aktu czwartego, w której dochodzi do desakralizacji Ryszarda, w sposób bezbłędny i pełen wirtuozerii odsłania kluczowy moment dramatu sekularyzacji. Wielokrotnie zwracano uwagę na to, że w tej scenie Ryszard staje się jakby wydanym na sąd i skazanym Chrystusem (Bloom 1995: 61). Ryszard występuje tutaj *in persona Christi*. Jednocześnie pamiętamy, że przedsekularna teologia polityczna, o której pisał Kantorowicz, również wykorzystywała chrystologiczną teologię, by opisać status ontologiczny władcy jako *imago Christi*, zaś jego własną osobę jako *christomimētēs*, naśladowcy Chrystusa (Kantorowicz 2007: 50). Był to Chrystus w chwale, panujący tak jak jego pomazaniec na ziemi. Gdy więc Ryszard II występuje jako cierpiący Chrystus, obserwować możemy właściwe dla początków reformacji i nowożytności, ale i typowe dla sekularnego krajobrazu duchowego, przejście od teologii chwały do *theologia crucis*, teologii krzyża. Przejście to polega na przemianie dawnej tożsamości w wyłącznie naturalną, makabryczną świadomość religijną późnego średniowiecza. To, że i w jednym, i w drugim wypadku mamy do czynienia z osobą władcy jako *imago Christi*, sprawia, że obie struktury są względem siebie homologiczne, choć mają dokładnie odwrócone wartości. Ostrość tego kontrastu z całą mocą wydobywa dynamikę procesu sekularyzacji.

Jednak Ryszard nie zmartwychwstaje, a śmierć władcy nie oznacza przejścia do chwały. Definitywnym i ostatecznym wydarzeniem w tym procesie jest rozbicie lustra. Symbolika tej sceny jest bardzo bogata. Ryszard, niszcząc odbijające jego własną twarz lustro, niszczy tym

samą swoją własną tożsamość. Zwrócić również można uwagę na fakt, że *imago Christi*, obraz Chrystusa, jest podstawową kategorią średniowiecznej teologii politycznej dwóch ciał króla. Zniszczenie zwierciadła jest rozbiciem obrazu, któremu sprostać miał władca, a był to obraz zdjęty z oblicza samego Boga. W takiej pogłębionej interpretacji Ryszard niszczyłby nie tylko własną tożsamość, ale i możliwość odniesienia do boskiego wzoru. Byłoby to kolejny moment sekularyzacji. Ryszard, niszcząc przyniesione zwierciadło, niszczyłby tym samym instytucję królewską jako taką.



Fragment tekstu, który ukazał się w najnowszej tece „Pressji” 2011, nr 26-27. Kwartalnik „Pressje” można kupić w empikach lub zamówić na www.pressje.org.pl