

**Przekształcenia
chrześcijańskiego ciała
i duszy żydowskiej
we wczesnym stadium
kapitalizmu**

**Uwagi do *Kupca weneckiego*
Williama Shakespeare'a**

DOI 10.35757/CIV.2015.17.11

Wenecja

Ten egzotyczny tygiel – wielojęzyczna, międzynarodowa plama na mapie Południa – już w późnym średniowieczu oddziaływał na wyobraźnię swą otwartością i kolorytem. Mieszało się w nim wszystko: narodowości, konfesje, języki, interesy. Dużym pieniądзом towarzyszył brak jakichkolwiek zahamowań i uprzedzeń. W renesansowej Wenecji okazywano sprawom religijnym ostrożne lekceważenie, ponieważ – brano to pod uwagę – mogły ujemnie wpływać na zaangażowanie po stronie doczesności.

Piotr Nowak – profesor filozofii na Uniwersytecie w Białymstoku. W roku 2016 opublikował *Umieram, więc jestem*, książkę poświęconą filozofii klasycznej. W tym samym roku ukazały się pod jego redakcją: monumentalna *Historia filozofii politycznej. Część druga*, *Zachodnia eschatologia* Jacoba Taubesa, *Dyktatura* Carla Schmitta oraz *Wielkie wigilie* Lwa Szestowa.

Wierzono, że jedynie właściwe przekierowanie ludzkiego zainteresowania sprawami religijnymi na coś takiego, co pozwoliłoby je zmarginalizować, uczyniłoby możliwym stanowanie nowego sposobu życia, dla którego religia nie byłaby najważniejsza. Nie jest rzeczą możebną – rozmyślano – przysposobić ludzi do zachowań tolerancyjnych czy też osłabić siłę wyznawanej przez nich religii, obalając ją; jedynym sposobem było wynalezienie takiego substytutu ich trosk i zainteresowań, który byłby równie atrakcyjny jak religia¹.

Substytutem religii stało się dążenie do pomnażania pieniądza, sama zaś sfera handlu – geszeft, szwindel, wymiana – uległa sakralizacji; „Jest rzeczą mało prawdopodobną, aby ludzie, dla których liczy się tylko szmal, ruszali mrzeć za Chrystusa”².

W Wenecji, którą ma na myśli Shakespeare, przestrzeń dostępna dla wartości innych niż pieniądz zostaje gwałtownie zawężona. Właściwie niczego się w niej nie produkuje, nie wytwarza żadnych rzeczy poza maniackalną multiplikacją kapitału. Pieniądze przestają służyć wygodnej wymianie dóbr i zaczynają stanowić cel sam w sobie. Swobodną koegzystencję Żydów i gojów wymusza zatem rzeczywistość wczesnego kapitalizmu, który upłynnia niematerialne wartości, tym samym wymusza tolerancję dla różnic w wierze, czyniąc je nieistotnymi. W takim miejscu inaczej też płynie czas. Do tej pory to czas naturalny organizował bez reszty ludzkie życie. Nawet gdy zbiory jednego roku były większe, a kolejnego – mniejsze, *per saldo* w ciągu jednego pokolenia rachunek się bilansował. Jeśli nie prowadzono wojen, nie zarządzano branki czy kontrybucji, żyło się w tak poukładanym świecie pewnie i stosunkowo dostatnio. Oczekiwano w nim, że przyszłość będzie mniej więcej taka sama jak przeszłość. Kapitalizm to zmienił. Zastąpił tak rozumiany czas ideą postępu, rozwoju liniowego, który w perspektywie długofalowej miał zaprowadzić ludzkość do wytęsknionej przez nią Arkadii (u Shakespeare’a jest nią Belmont). Przynajmniej składano wtedy takie obietnice. Natomiast w perspektywie krótkotermino-

¹ A. Bloom, H. Jaffa, *Shakespeare's Politics*, Chicago – London 1984, s. 15–16.

² *Ibidem*, s. 16.

wej przyszłość wydawała się już niepewna, ryzykowna, obfitująca w niebezpieczeństwa.

Kupiec wenecki ryzykuje permanentnie i jeśli ma fart, zarobi fortunę, a jeśli nie – może stracić wszystko. A skoro w społeczeństwie merkantylnym władza bierze się z posiadanych pieniędzy, to nieustannie też się zmienia, co ma ten skutek, że słabnie szacunek dla przeszłości; to, kim byli czyiś przodkowie, szybko traci na znaczeniu. Przysięga dozgonnej lojalności zostaje zastąpiona kontraktem, który zobowiązuje obie strony do realizacji obietnic w określonych czasem granicach. Po jego upływie wzajemne zobowiązania wygasają³.

W *Piśmie* – w Księdze Kapłańskiej, w Księdze Powtórzonego Prawa – napisano bardzo wyraźnie: „Nie będziesz uprawiał lichwy”. Wszakże zakaz ten pozostaje w nowych okolicznościach – w oderwaniu od tradycji – bez znaczenia. Wyłącznie kontrakt handlowy precyzuje, komu i na jakich warunkach wolno pożyczać pieniądze. W takim razie komu wolno pożyczać? Każdemu, kto o to poprosi. Shylock jest lichwiarzem, nie oszustem. Nie nabiera ludzi, lecz stara się za odpowiednią opłatą zaspokoić ich potrzeby. Nie docieka, czy ktoś żąda pieniędzy dla przyjemności, czy są mu one potrzebne do pomnożenia kapitału. Nie obchodzi go to. Gdy więc Bassanio prosi o trzy tysiące dukatów, Shylock o nic nie pyta. Wykazuje się ostrożnością – to wszystko.

Shylock
Three thousand ducats – well.

Bassanio
Ay, sir, for three months.

Shylock
For three months – well.

Bassanio
For the which, as I told you, Antonio shall be bound.

³ W.H. Auden, *The Dyer's Hand and Other Essays*, Faber & Faber, London – Boston 1963, s. 220.

Shylock

Antonio shall become bound – well.

Bassanio

May you stead me? Will you pleasure me? Shall I know your answer?

Shylock

Three thousand ducats for three months, and Antonio bound.

The Merchant of Venice, i.iii.1-10⁴

Chce wiedzieć, o ile i w jakim czasie jego kapitał wzrośnie i kto poręczy kredyt. Nie interesuje go nic poza tym. Takie postępowanie może nie jest chwalebne, ale nie jest też dziwne, niesprawiedliwe ani tym bardziej zakazane. Shylock nie łamie prawa – on mu jest – jak Mojżesz – ślepo posłuszny.

Antonio – kupiec wenecki stwarzający swoim kapitałem nową rzeczywistość – to człowiek nieprzystwoicie bogaty, z pewnością bogatszy od Shylocka, którego majątek nie mógł być wielki, skoro jego córka wyniosła wszystko w jednej, niewielkiej skrzynce. Prawdziwymi bogaczami byli podówczas nie lichwiarze, ale kupcy żydowscy. Ich kapitał był płynny, nieokreślony, zależał bowiem od dobrze funkcjonującej sieci wzajemnych pożyczek, jaka z powodzeniem rozwinęła się już w średniowiecznym getcie⁵. Takiego systemu kupcy chrześcijańscy nie znali, dlatego, gdy było trzeba, zwracali się o pomoc do Żydów.

Antonio pomnaża swoje pieniądze bez entuzjazmu; robi to samo, co robią inni. Zarobionych pieniędzy nie wydaje na siebie, lecz

⁴ W. Shakespeare, *The Merchant of Venice* (1596, wiele wydań); *idem*, *Najwyborniejsza opowieść o kupcu weneckim*, przekład M. Słomczyński, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1979; *idem*, *Kupiec wenecki*, przekład S. Barańczak, W drodze, Poznań 1992. Akronimy to odpowiednio: Słom., Bar.

⁵ H. Arendt, *Antysemityzm*, przekład P. Nowak, w: *eadem*, *Pisma żydowskie*, przekład M. Godyń, P. Nowak, E. Rzanna, Biblioteka Kwartalnika KRONOS, Fundacja Augustyna hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2012, s. 98. W żadnym razie Shylock nie powinien przypominać „wilka” z Wall Street, dla którego domem jest giełda papierów wartościowych. A właśnie takim widział go Peter Zadek w najgłośniejszej ze swych inscenizacji *Kupca weneckiego* wystawionej na deskach wiedeńskiego Burgtheater w grudniu 1988 roku. Por. W. Hortmann, *Shakespeare on the German Stage: the Twentieth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, s. 259.

na przyjaciół. Jest przez nich kochany i potrafi ich miłość odwzajemnić. Gdy one toną, niejasno uświadamia sobie, że bez pieniędzy nie będzie mógł dłużej uprawiać „rzymskiej cnoty honoru” ani też oddawać się przysługującej jego formacji umysłowej, patrycjuszowskiej melancholii. Ze starożytnymi łączy go bowiem przeświadczenie o kruchości życia, które lepiej przeżywać wspaniałomyślnie, uszczęśliwiając innych, niż w dobrowolnym zamknięciu i znieczuleniu na rzeczywistość. „Tyle że – słusznie zauważa Auden – nienawiść Antonia do Shylocka stanowi w rzeczy samej projekcję dystansu, jaki utrzymuje on wobec społeczeństwa, w którym żyje. To właśnie dopiero ten dystans wytwarza w nim ową melancholię, w której tak zagustował”⁶. Antonio nienawidzi lichwiarza z jeszcze jednego powodu: Shylock neguje podstawową zasadę, na której zbudowany jest świat Antonia – uczucie miłości i przebaczenia. „Żaden z nich nie może uznać tego drugiego za ludzką istotę w jakimkolwiek znaczącym sensie, ponieważ różnią się we wszystkim, co określa człowieczeństwo”⁷. Dla Shylocka Antonio nie jest człowiekiem, gdyż nie respektuje prawa. Shylock nie chce rozmawiać na temat sprawiedliwości i miłosierdzia. On się trzyma litery kodeksu. Wyrocznią w sprawach tego świata jest dla niego „dziennik ustaw”, nie zaś górne wartości. Wprawdzie potrafi je dostrzec, ale nie mają one dla niego żadnego znaczenia. „Mogę od was kupować, mogę wam sprzedawać, rozmawiać z wami, spacerować z wami i tak dalej; ale nie będę jadać z wami, pijać z wami ani się z wami modlić” (I.iii.Bar.159) – mówi do Bassania. Innymi słowy, jeśli robimy ze sobą interesy – powiada Shylock – pojawiające się między nami różnice czy niesnaski są często koniecznym elementem szerszego spektrum i dają się usunąć lub uzgodnić na gruncie prawa. Gdy jednak zaczynamy rozmawiać o wartościach, różnice między nami można, owszem, opisać, ale nie można zaradzić im bez walki. Podobnie na te sprawy patrzy chrześcijanin. Również

⁶ W.H. Auden, *Two Sides to a Thorny Problem. Exploring below Surface of Shakespeare's „Merchant”*, w: *idem, Prose (1949–1955)*, t. 3, E. Mendelson, London 2008, s. 357.

⁷ A. Bloom, H. Jaffa, *Shakespeare's Politics*, s. 19.

dla niego przebaczenie, będące społeczną powinnością wobec bliźnich, jest wartością bezwzględna, nienegocjowalna. Jeśli zaś ktoś naprawdę niczym nie zawinił, niczego nie przeszkrobał i za nic nie odpowiada, wybaczenie jest w takiej sytuacji aktem bezsensownym, myleniem pojęć, zachowaniem w złym guście. A nawet czymś niesprawiedliwym. Co jednak, gdy żadna ze stron nie chce walki, choć obstaje przy swoich wartościach? Wówczas najlepiej rozejść się po domach, zawiesić „kurtynę niewiedzy” (Rawls) lub – mocniej – odrąbać sferę prawa, sferę publiczną od prywatnych aksjologii (Hobbes). I tego właśnie Shylock nie robi. A co robi? Idzie na kolację do goja! I sam nie rozumie po co (II.v.Bar.185). (Tłumaczenie, że wybiera się tam przejechać chrześcijański majątek, odrzucam jako dziecinadę, jako słowa rzucone w złości). Shylock tylko jeden raz wybiera kompromis w sprawie wartości, mianowicie gdy siada ze swymi wrogami do stołu. Właśnie wtedy traci wszystko, co ma, oraz wszystko, czym jest. Miłosierni chrześcijanie zabierają mu pieniądze, córkę oraz nadzieję na zbawienie. Rację ma Brents Stirling, gdy pisze, że Shylock konsekwentnie trzymał się z dala od spraw miasta i nie chciał nikomu szkodzić papierami dłużnymi tak długo, dopóki nie został zdradzony, poniżony i oszukany⁸.

Lament

Lament wyraża ból i żalobę, odsłania bezradność człowieka w konfrontacji z siłami historii i natury. We łzach, w bolesnym zawodzeniu bezbłędnie współodczuwamy, kto swój, a kto obcy. Cierpienie przywraca człowieka wspólnocie, ponieważ na wspólnotę losu składają się dzieje doświadczanego narodu, pokolenia, społeczności – każda zbiorowość, każdy człowiek cierpią po swojemu, inaczej, z innego powodu⁹.

⁸ B. Stirling, *Postłowie*, przekład S. Barańczak, w: W. Shakespeare, *Kupiec wenecki*, przekład S. Barańczak, Znak, Kraków 2004, s. 150.

⁹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przekład B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 538.

Wtedy do głowy przychodzą dziwaczne i dzikie myśli i dumania: co to jest takiego Żyd, a co takiego nie-Żyd? I dlaczego Pan Bóg stworzył Żydów i nie-Żydów? A skoro już stworzył Żydów i nie-Żydów, to dlaczego mają być tak oddzieleni jedni od drugich, nie mogą patrzeć jedni na drugich, tak jakby jedni pochodzili od Boga, a drudzy nie od Niego?

– zastanawia się Tewje Mleczarz. Rozważania nad sensem wspólnego losu nieodmiennie pogłębiają wyznawane przez daną wspólnotę wartości.

Gdy Pan Bóg objawił się praojcu naszemu Abrahamowi i rzekł doń: odejdz precz ze swego kraju, to czy Abraham – mówię – rzekł mu chociażby jakieś słowo? Czy go zapytał, dokąd? Pan Bóg rzekł doń – prawie – „do kraju, który ci wskażę” – co znaczy: *Na wsie czietyrie storony...* Pójdziemy – mówię – gdzie nas oczy poniosą, tam, dokąd idą wszyscy Żydzi! [...] I jakbyśmy się nie mądrzyli, nie usiłowali dociekać wszystkiego wszelkimi chytrymi, przemądrzałymi sposobami, musimy w końcu przyznać, że my, Żydzi, jesteście jednak najlepszym, najmądrzejszym narodem wśród wszystkich narodów, tak jak to powiada prorok: *Mi keamcho Isroel goj echod* – czyli jakże równać się może goj z Żydem? Goj jest gojem, a Żyd Żydem, tak jak wy sami w swoich powiastkach powiadacie: Żydem trzeba się urodzić... „Jakże dobrze ci, Izraelu” – czyli jakże szczęśliwy jestem, iż urodziłem się Żydem, albowiem dzięki temu czuję smak tułaczki i poniewierki wśród narodów świata¹⁰.

Uriel Acosta to z kolei przykład przedwczesnej rewolty wobec tak wąsko pojętej tradycji żydowskiej. Jego lament ma też odmienny charakter niż lament Tewjego i bliższy jest skardze Shylocka.

Acosta urodził się w Portugalii z rodziców, którzy „ród swój wywodzili z Żydów, siłą ongiś w owym królestwie do religii chrześcijańskiej przymuszonych”¹¹. On sam więc był tym Żydem, który emigrując między 1612 a 1615 rokiem w interesach do Amsterdamu, powracał na łono religii mojżeszowej porzuconej przez jego przodków. Wszakże jako człowiek światły nie umiał w świeżo

¹⁰ Sz. Alejchem, *Dzieje Tewji Mleczarza*, przekład A. Dresnerowa, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1989, s. 126, 188, 200–201.

¹¹ U. Acosta, *Wizerunek własny żywota / Exemplar Humanae Vitae*, przekład K. Dresner, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1960, s. 19, wydanie dwujęzyczne.

przyjętej religii przyswoić elementów urągających, jak twierdził, zdrowemu rozsądkowi. Jego *Tezy przeciwko tradycji*, które przesłał do wglądu weneckiej gminie żydowskiej, uchodzącej w tamtych czasach za najbardziej autorytatywną, zostały przez nią odrzucone i napiętnowane za rzekomy ateizm i epikureizm, ich autor zaś uroczyście wyklęty w 1618 roku¹².

Wtedy odczytano pismo, które zawierało tę treść, iż, w szatę żałobną odziany, wniść mam do synagogi, w ręce trzymając czarną gromnicę, iż mam publicznie wobec zgromadzenia wygłosić słowa nader poniżające przez nich spisane, które winy me i przekroczenia wyolbrzymiały aż pod niebiosą. Potem publicznie w bożnicy miano mię ubiczować korbaczem lub trzcina. Następnie w progu tejże synagogi lec miałem, ażeby wszyscy deptali po mnie. Kazano mi wreszcie pościć w dni oznaczone.

Tak obeszli się z nim współbracia w wierze jeszcze przed odtrąceniem. Gdy wreszcie jego osobę objęto całkowitą anatema, Acosta podniósł lament oświecony, który jeszcze bardziej rozjuszył adwersarzy, przynosząc mu – choć myśl o życiu zagrobowym kwestionował – sławę pośmiertną:

O jedno chciałbym was tylko zapytać: czy wymyślając to wszystko przeciw niegodziwości ludzi [mianowicie religię – PN], aby ich utrzymać w karbach obowiązku urojonymi strachami – boćby się inaczej okiełznać nie dali – nie pomyślicie czasem, żeście wy także ludzie przepełnieni niegodziwością, że nic dobrego zdziałać nie potraficie, jak tylko ciągle złoczynstwa; iż drugim szkodzić, a nikomu miłosierdzia nie okazujecie? [...] Nie ma bowiem nikogo, który by o sobie nie twierdził, iż jest pobożny, miłosierny, miłujący prawdę i sprawiedliwość. Więc albo fałsz prawicie, takowe rzeczy o sobie głosząc, albo niesłusznie o niegodziwości pomawiacie wszystkich ludzi, których uleczyć chcecie waszymi larwami i zmyślonymi strachami, bluźniąc przeciw Bogu, którego jako by kata najokrutniejszego i strasznego oczom ludzkim wystawiacie; [...] na bok odłóżcie strachy, które tylko nad dziećmi i głupcami jakąś moc mają. Jeśli jednak choroba owa [zło – PN] nieuleczalna jest w ludziach, tedy kłamać przestańcie i nie bądźcie jak owi niezdatni lekarze, którzy przyobiecują zdrowie, dać go bynajmniej nie mogąc. [...] Ów, który

¹² L. Kołakowski, *Kłeska i kariera Uriela da Costy*, w: U. Acosta, *Wizerunek...*, s. 9.

rzeczy takowych nie mówi, do człowieczeństwa się tylko przyznając [podkr. – PN], stokrotnie jest od was lepszy¹³.

W ostatnim słowie Acosta odwołuje się – co słyhać akurat bardzo wyraźnie – do wartości ogólnoludzkich, humanistycznych czy szerzej: do rozumu uniwersalnego stanowiącego płaszczyznę spotkania tych, co chcą myśleć bez respektu dla tradycji i religii przodków. On sam jednak nie był konsekwentny w swoich przekonaniach. Nie mam tu na myśli podpisanej na starość palinodii głoszonych przezeń herezji. Wszczęta przez Acostę rebelia – twierdzę – miała charakter talmudyczny; była, a jakże, silnym sprzeciwem, tyle że skierowanym wobec ortodoksji żydowskiej, a nie żydostwa *in toto*. Wskazuje na to wypowiedziane na ostatku zdanie, w którym nie tylko nie odżegnuje się od przybranego za młodu żydowskiego imienia Uriel, lecz je zachowuje¹⁴.

Co więc może łączyć Shylocka z Żydami, o których była mowa wyżej? Ich wszystkich łączy wspólna forma ekspresji, lament, po którym bezbłędnie rozpoznajemy wspólnotę losów. Poza nią z pierwszym nie łączy go nic, z drugim zaś – dążenie do osiągnięcia w oglądzie i ocenie rzeczywistości perspektywy ogólnoludzkiej, nieżydowskiej. Ujawniają to przeraźliwie jasne słowa lamentacji Shylocka będącej swego rodzaju requiem dla judaizmu:

I am a Jew. Hath not a Jew eyes? Hath not a Jew hands, organs, dimensions, senses, affections, passions; fed with the same food, hurt with the same weapons, subject to the same diseases, heal'd by the same means, warm'd and cool'd by the same winter and summer, as a Christian is? If you prick us, do we not bleed? If you tickle us, do we not laugh? If you poison us, do we not die? And if you wrong us, do we not revenge? If we are like you in the rest, we will resemble you in that.

The Merchant of Venice, III.i.58–68

Uniwersalność ogólnoludzka wydaje się tutaj perspektywą iluzoryczną, zakłamaną. Nie znajduje bowiem oparcia w religijno-

¹³ U. Acosta, *Wizerunek...*, s. 34, 55–57.

¹⁴ *Ibidem*, s. 59.

-cielesnej tożsamości czy, jak u Greków, w powszechnej partycypacji w Logosie, tylko odwołuje do cielesności zwierzęcej, w którą tak samo zaplątani są Żydzi, jak i chrześcijanie. Nawet nie sięga do tak miłych Acoście boskich praw natury, lecz ma jedynie na względzie ich trywialny, biologiczny ekwiwalent. „Shylock usprawiedliwia własne istnienie przez zwrot w kierunku zuniwersalizowanego człowieczeństwa”, przez co popełnia błąd, który kosztować go będzie wszystko – zauważa Allan Bloom.

Gdy zatem spojrzy się na listę cech wspólnych, dzięki którym Shylock uzasadnia swe roszczenia do zrównania go z jego chrześcijańskimi prześladowcami, gołym okiem widać, że ta lista obejmuje przede wszystkim rzeczy, które przynależą do ciała. To, co wspólnego znajduje on dla Żyda i chrześcijanina, jest zasadniczo tym, co obaj dzielą ze wszystkimi zwierzętami. Jedynie zemsta stanowi na tej liście element duchowy¹⁵.

Ze swą powikłaną historią, z nieodłączną od prawa tradycją, z wyobrażeniami na temat sprawiedliwości, Boga i zbawienia, Shylock wydaje się doskonałym przedstawicielem judaizmu. Dla niego czas biegnie bezpowrotnie i zawsze w jednym kierunku. Pożyczając pieniądze, Shylock otwiera się na ryzyko straty. Chrześcijańskiej „logice Krzyża” przeciwstawia żydowskie poczucie krzywdy i absurdu. Jest nieustannie rozdarty między „odnalezieniem” (pokusą konformizmu) a „odnajdowaniem” (niepokojem porażki). Jego istnieniu towarzyszą nieraz tak sprzeczne namiętności jak uczucie wyłączenia, radykalna niepewność i równie radyklane zaangażowanie się po stronie dziejów, wreszcie równoprawność wzajemnie sprzecznych interpretacji¹⁶. Można rzec, że Shylock jest – lub przynajmniej może być – tym wszystkim naraz, tylko nie wąsko uchwyconą animalnością. Dlaczego więc się do niej odwołuje? Dlaczego punktem wyjścia dla rozważań na temat kondycji ludzkiej czyni obecny w przyrodzie mimetyzm czy dogmatycznie pojmowany kartezjanizm? („Jestem rzeczą myślącą, to znaczy rzeczą, która wątpi,

¹⁵ A. Bloom, H. Jaffa, *Shakespeare's Politics*, s. 23.

¹⁶ S. Quinzio, *Hebrajskie korzenie nowożytności*, przekład M. Bielawski, Homo Homini, Kraków 2005.

twierdzi, zaprzecza, która niewiele pojmuje, a wiele rzeczy nie wie, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje¹⁷). Bo Shylock chce być taki jak wszyscy. Jego ukrytym pragnieniem jest rozmycie się w oceanie jednakowości, zatarcie różnic, zanik wszelkiej tożsamości. „Otóż wydaje mi się – to słowa Antoniego Słonimskiego – że żydostwo doczepione jest do postaci Szajloka dość przypadkowo¹⁸. Tymczasem Żyd ma być inny niż wszyscy lub nie jest żadnym Żydem. To samo trzeba stwierdzić o Polakach, Rosjanach czy Niemcach. Wybór, przed jakim Shylock zostaje postawiony, sprowadza się do prostego albo-albo: „Albo wroga różnaitość na bardzo wyrafinowanym szczeblu, albo wspólne człowieczeństwo, lecz osadzone na poziomie niewiele wyższym od poziomu bestii – człowieczeństwo wolne od wydawania opinii na temat wartości¹⁹”.

Z sentencji wyroku wydanego na procesie o zwrot pożyczki w terminie dowiadujemy się, że Shylock – jako cudzoziemiec! – winien jest zamachu na życie obywatela Wenecji. Pięknie! W związku z tym zarządza się konfiskatę jego dóbr, a życie skazanego powierza się w ręce Doży. Skazany ma klęknąć i błagać o litość. Nie wiemy, czy klęka. Wiemy, że jego majątek zostaje skonfiskowany w połowie na rzecz Antonia, w połowie na rzecz miasta (IV.i.Bar.253–254). Następnie miłosiernie zasądza się jedynie grzywnę na cele publiczne. Równie wspaniałomyślny jest Antonio, który zamiast majątku Shylocka, chce nim jedynie zarządzać. W rozumieniu dzisiejszym będzie brokerem ekslichwiarza, zadowolając się odsetkami od kapitału. Sam kapitał ma być cały czas w obrocie, nie może się marnować – to nie po wenecku. Rzecz jasna, Shylock nie ma żadnego wpływu na podejmowane decyzje dotyczące jego pieniędzy. Musi zadowolić się drobnymi na życie. Tysiąc pięćset miesięcznie.

¹⁷ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przekład M. i K. Ajdukiewiczowie, t. 1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, s. 44.

¹⁸ A. Słonimski, *Gwałt na Melpomienie*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1982, s. 268.

¹⁹ A. Bloom, H. Jaffa, *Shakespeare's Politics*, s. 23. Z podobnie przenikliwą krytyką fundowania tego, co ludzkie, na czysto przyrodniczym fundamencie mamy do czynienia w dziele Hannah Arendt *Korzenie totalitaryzmu*, w rozdziale o „zmierzchu państwa narodowego i końcu praw człowieka” (przekład M. Szawiel, D. Grinberg, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1993, s. 305–338).

Wszakże pod dwoma warunkami: 1. po jego śmierci wszystkie pieniądze ma przejąć córeczka, która zdażyła pokazać, ile dla niej znaczą, gdy wymieniała cenny pierścień na wesołą małpkę. („Pierwsza rzecz, jakiej Jessica uczy się od gojów, to ostentacyjne marnotrawstwo”²⁰); 2. musi przyjąć chrzest. Od spełnienia ostatniego warunku zależy bowiem *happy end* sztuki. W pogadance o *Kupcu weneckim* W.H. Auden przypomina, że współcześni Shakespeare’a nie odbierali konwersji jako czegoś niestosownego, ponieważ naprawdę wierzyli w dobroczynne skutki chrztu²¹. A zatem dopiero wyrok oświeconego Doży dopisuje sztuce szczęśliwe zakończenie, bez którego trudno byłoby ją nazwać „historią komiczną”²². (Teraz można). Czym zaś sentencja wyroku może być dla Shylocka? Jak on ją odbiera? Już w trakcie rozprawy wydaje się człowiekiem złamanym, odartym z godności, pieniędzy, szansy zbawienia – na tym oraz na tamtym świecie. Wprawdzie żyje jeszcze, ale tak, jakby umarł. Okazał się głupcem, marionetką, trybikiem wielkiego mechanizmu. Odebrano mu nawet prawo do zemsty – jedynej wartości, która oderwana była od jakiejkolwiek finansowej kalkulacji. I jeszcze takie pytanie: jaka płynie z wyroku na Żydzie korzyść dla chrześcijaństwa? Cóż, jeszcze jeden chrześcijanin. Oto, na czym polega chrześcijańskie miłosierdzie – „ta miękkość i słodycz gnijących owoców” (Cioran) – w warunkach tworzącego się kapitalizmu: na uzależnieniu dłużnika od wierzyciela – Bassania od Antonia, Żyda od chrześcijanina, na wszechobecnym, agresywnym prozelityzmie nowoczesności, także na przekonaniu o efektywnym mariażu kapitału z miłosierdziem bożym.

Belmont

Rzeczywistością równoległą w stosunku do Wenecji jest świat Belmontu. To kraina puszczonej wolno zmysłowości, adoracji po-

²⁰ W.H. Auden, *Two Sides...*, s. 357.

²¹ *Ibidem*, s. 358.

²² B. Stirling, *Postłowie*, s. 149.

gańskiego piękna, które pozwala zwalczyć w człowieku nie tylko wstręt do śmierci, ale też niechęć do życia. W Belmontie nie płaci się pieniędzmi (pieniędzmi płaci się w Wenecji), tylko miłością. Na wyspie – gdyż Belmont to kolejna wyspa na szekspirowskim archipelagu – wypada się poza czas, poza historię; tam żyje się w kręgu oddziaływania ponadczasowego Woodstock. Piękna Porcja zadowala się czystym pozorem i jeśli decyduje się na chwilowe opuszczenie wyspy i wejście w historię, to wchodzi w nią – jak u Kafki – przez bramę Prawa, albowiem tylko ono gwarantuje względną skuteczność w obcym, nieprzychylnym miłości świecie. I podejmuje działania – działa w nim jak Nemezis – bogini zemsty (za niezawinioną krzywdę kupca weneckiego), sprawiedliwości (polegającej na konfiskacie i redystrybucji majątku pochodzącego z lichwy) oraz przeznaczenia (wszyscy Żydzi mają się stać chrześcijanami, a wkrótce potem – Belmontczykami).

Belmont jest dla Wenecjan ideą regulatywną, ich marzeniem, celem, do którego zmierzają; to Arkadia „ostatnich ludzi”, w której nie ma nic do roboty poza wzajemnym obdzielaniem się miłością. Pod warunkiem że ma się kogoś, z kim można tymi dobrami się podzielić. W tym sensie, „jeśli Antonio nie chce na sam koniec rozwiać się w nicości, świeżo poślubione parki muszą wejść do jasno oświetlonego domu i zostawić go samego, siedzącego gdzieś z boku przyciemnionej sceny na zewnątrz Edenu, z którego został wyłączony – nie przez innych, tylko na mocy własnego postanowienia”²³.

Podsumowanie: „Jako społeczność Wenecja jest dalece bardziej wydajna niż Anglia Henryka IV, ma także na swoim koncie więcej sukcesów. Jej mieszkańcom wiedzie się zupełnie dobrze, cieszą się większym bezpieczeństwem i są lepiej wychowani. Odwołując się do języka politycznych kategorii, powiemy, że społeczeństwo merkantylne góruje nad feudalnym, tak jak społeczeństwo feudalne góruje nad społeczeństwem plemiennym. Niemniej każdy krok naprzód niesie sobie właściwe zło i niebezpieczeństwa – im bar-

²³ W.H. Auden, *The Dyer's Hand...*, s. 233–234.

dziej rozwinięte społeczeństwo, tym większe wymagania moralne nakłada ono na swych członków. I jeśli członkowie społeczności nie potrafią tym wymaganiom sprostać, przytłacza ich ciężar winy”²⁴. Opisywana przez Shakespeare’a Wenecja to świat pozbawiony miary, w którym jedynej miary dostarczają pieniądze. „Ciało ludzkie i pieniądze w Wenecji są stale wymieniane jedne na drugie. Ludzie zostają przekształceni w przedmioty spekulacji finansowej. Ludzkość staje się towarem, wartością wymienną – jak wszystko inne”²⁵. Kiedy Bassanio rozwodzi się na temat zalet Porcji, na pierwszym miejscu stawia jej dukaty (posag), dopiero potem napomyka o jej urodzie i zaletach umysłu.

Tworzący się na naszych oczach kapitalizm drwi z istotnych różnic – kulturalnych, narodowościowych, religijnych. Zасыpuje je ogromnymi sumami, następnie rozwadnia, forsując nową koncepcję człowieka, którego istnienie niewiele się różni od wzrastających bez skrzępowania roślin i zwierząt. W takim świecie jedyną strategią umożliwiającą przetrwanie jest gra.

W Wenecji udają wszyscy – nakładają maski, następnie żyją w obłudzie. To zachowanie typowe dla atmosfery „karnawału”. Maski oddziela tego, kto ją nakłada, od niego samego, służy zacieraniu niepotrzebnych śladów, rozmywaniu tożsamości. Dzięki niej można się schować za „kogoś innego”. Dla Shylocka maska to niebezpieczna zabawa służąca samozatruciu. Prosi więc córkę, by ryglowała drzwi, ilekroć usłyszy muzykantów. Po co gapić się na obłudne „gęby bezmyślnych chrześcijan” (II.v.Bar.186). Przeczuwa bowiem, że w masce można zatracić nie tylko rysy twarzy, ale też zgubić całą twarz, a nawet duszę. Co jednak, jeśli sam *Kupiec wenecki* jest maską? Co w takim razie miałby zakrywać? W przypadku Wenecjan – nic; po prostu przesłania ich – naszą – wewnętrzną pustkę, potrzebę tanich świecidełek i błahostek, o których Wenecjanie myślą, że im się kiedyś trafią, być może w Belmontie. Natomiast w przypadku Żyda maska przesłania wszystko – tradycję, zamiłowa-

²⁴ *Ibidem*, s. 235.

²⁵ R. Girard, *Szekspir. Teatr zazdrości*, przekład B. Mikołajewska, KR, Warszawa 1996, s. 310.

nie do Prawa, Boga. Pod maską Żyd może udawać, że jest taki jak inni, może więc kłamać. Także swemu Bogu. Tymczasem Żyd ma inne oczy, gdyż co innego widzi, gdzie indziej patrzy, je co innego niż chrześcijanie (koszer!), również trzyma czystość w zgoła odmienny sposób (mykwa!). Żyd jest inny i tę inność Wenecja stara mu się odebrać, wyrwać z trzewi, potępić. Skoro chciałeś wykroić funt mięsa z ciała chrześcijanina²⁶, my wykroimy ci funt duszy. W tym miejscu dochodzi do głosu niesamowity prozelityzm samej rzeczywistości wczesnego kapitalizmu, który nie akceptuje żadnych różnic, który niszczy wszelkie przejawy kulturalnej i religijnej różnaitości. Jeśli Shylock przegrywa w tej nierównej konfrontacji, to właśnie dlatego, że odwołuje się do „praw człowieka”, do wspólnego mianownika, pod którym chciałby zmieścić zarówno Żyda, jak i chrześcijanina. O ile więc Szekspirowski Koriolan stanowił przykład Greka rzuconego w świat Rzymu, o tyle Shylock to Żyd wrzucony w nasz świat – świat wielkiego, niepojętego kapitału.

²⁶ Aberracyjne na pierwszy rzut oka żądanie Shylocka, aby dłużnik spłacał dług własnym ciałem, wywodzi się z ustawodawstwa dwunastu tablic, będącego pierwszą (451–449 p.n.e.) próbą kodyfikacji prawa rzymskiego. Zawarta w prawie tym formuła *tertius nundinis partis secanto* przyznawała wierzycielom swobodę w dysponowaniu ciałem dłużnika. Regulacja ta dotyczyła przede wszystkim zaspokojenia zobowiązań wobec kilku wierzycieli, którzy mogli pokawałkować ciało dłużnika, dzieląc je między sobą odpowiednio do wysokości długu, jaki zaciągnął on wobec każdego z nich. Podobno Lucius Caecilius Iucundus, bankier rzymski, brał tę formułę bardzo dosłownie. Natomiast Kwintylian uważał ten zapis za najzupełniej martwy i potępiony przez tradycję. Zob. H.J. Roby, *Roman Private Law in the Times of Cicero and of the Antonines*, t. 2, Cambridge University Press, Cambridge 1902, s. 424. Doktor Marta Andruszkiewicz zwróciła moją uwagę na fakt, że żądanie Shylocka może nawiązywać do wcześniejszego od ustawodawstwa dwunastu tablic schematu rzymskiego procesu legi-sakcyjnego wyrażanego w formule *legis actio per manus iniectioem* („postępowanie przez położenie ręki”). Jeżeli należność wierzyciela została stwierdzona wyrokiem, mogła nastąpić formuła nałożenia ręki na głowę dłużnika i wypowiedzenia paremii stwierdzającej, że dłużnik traci wolność działania i może stać się przedmiotem egzekucji długu. W takiej sytuacji wierzyciel mógł sprzedać dłużnika w niewolę, a także dowolnie rozporządzać jego ciałem, a nawet życiem.