WIELOGŁOS
Pismo Wydziału Polonistyki UJ
4 (18) 2013, s. 151–159
doi: 10.4467/2084395XWI.13.032.1635
www.ejournals.eu/Wieloglos

Andrzej Zawadzki

Uniwersytet Jagielloński

Trzy glosy do Tolkiena

Abstract

Three glosses to Tolkien

The paper is an attempt to interpret selected motives and themes in Tokien's *The Lord of the Rings* with the help of some concepts taken from dialectical thinking, hermeneutics and Lacanian psychoanalysis.

Słowa kluczowe: Tolkien J. R. R., *Władca pierścieni*, psychoanaliza, hermeneutyka, interpretacja
Keywords: Tolkien J. R. R., *The Lord of the Rings*, psychoanalysis, hermeneutics, interpretation

W *Słowniku terminów literackich* glosa została określona jako ręczny dopisek czytelnika, zawierający komentarz lub objaśnienie jakichś trudnych czy niezrozumiałych wyrazów albo zwrotów w tekście, zamieszczony nad nim lub na jego marginesach. Przedstawione tu uwagi mieszczą się w tej definicji tylko o tyle, że można je uznać za luźne dopiski na marginesie książek Tolkiena, nie mają jednak ambicji ani wyjaśniających, ani interpretacyjnych. Zderzają one raczej pewne wątki Tolkienowskich opowieści z niektórymi współczesnymi językami czy dyskursami filozoficznymi, takimi jak dialektyka, hermeneutyka, psychoanaliza i czynią to raczej w celach ludycznych niż analitycznych oraz bez dbałości o wierność literze: czy to tekstów samego Tolkiena, czy też przywoływanych koncepcji.

Vanyarowie, Noldorowie i Gollum, czyli o bycie, stawaniu się i stawaniu się ku bytowi

Niezwykła architektonika Tolkienowskiego świata oferuje, oprócz bogatej sieci odniesień mitologicznych, religijnych, językowych, także pewne intuicje, które można nazwać ontologicznymi, gdyż odnoszą się one, choć najczęściej nie wprost, lecz w formie zakamuflowanej, do rozumienia tego, czym jest byt, bycie, stawanie się.

Przyjmijmy zatem, tytułem wstępnej hipotezy, że w dziele Tolkiena istnieje coś, co można by nazwać ontologicznym modelem rzeczywistości, i że model ten składa się z trzech elementów: bytu, stawania się oraz stawania się ku bytowi. Przyjmując taki właśnie model, idę tropem rumuńskiego filozofa Constantina Noiki, który z kolei budował swą ontologię na filozofii Hegla, a także, w pewnym stopniu, Heideggera. Najciekawszym pomysłem Noiki jest próba wyjścia z tkwiącej mocno w myśli zachodniej opozycji statycznego bytu, tradycyjnie kojarzącego się z jednorodnością, trwałością, odpornością na wszelką zmienność, i stawania się – czyli czystej zmienności, dynamiki, upływu, prostego dążenia naprzód. Wyjściu temu ma służyć idea stawania się ku bytowi. Polega ona – mówiąc najkrócej i w dużym uproszczeniu – na otwarciu statycznego bytu na dynamikę stawania się, lecz takim otwarciu, które jednocześnie nie „rozpuszcza" tego bytu całkowicie w zmienności czy upływaniu. Inaczej niż proste stawanie się (które można wyobrazić sobie w postaci linii), stawanie się ku bytowi ma pewien ontologiczny wektor, ukierunkowanie na coraz szerszy, potencjalnie nieskończony horyzont bytu; można je więc przedstawić jako koło, czy może raczej krąg, spiralę, która w swych obrotach zatacza coraz szersze kręgi, wzbogaca się, wzrasta.

Zapewne wcielenia idei bytu czystego, niezmiennego, najłatwiej byłoby szukać w dziele Tolkiena wśród istot najdoskonalszych: samego Eru, następnie też Valarów i Majarów. Wolę się jednak odwołać do przykładu innego, może mniej oczywistego na pierwszy rzut oka, lecz mającego tę zaletę, że ukazującego byt i stawanie się we wzajemnym napięciu. Otóż na początku *Silmarilionu* opowiedziana została historia różnych plemion elfów, które przybywają do Valinoru, nieśmiertelnego królestwa położonego na najdalszym zachodzie. Najdostojniejsze z tych plemion, czyli Vanyarowie, wchodzi do Valinoru i pozostaje w nim na zawsze, nie wraca do Śródziemia ani nawet nie odczuwa chęci spojrzenia w jego stronę. Ich podróż ma jeden kierunek: od świata czasu i zmienności, czyli Śródziemia, do świata bytu i trwania, czyli Błogosławionego Królestwa Valinoru. Vanyarowie zastygają w kontemplacji bytu statycznego, zamkniętego, doskonałego, nie odczuwają żadnej pokusy opuszczenia ontologicznego raju (który jest, z innego punktu widzenia, ontologiczną klatką) i wyjścia na zewnątrz.

Przeciwnie Noldorowie, czyli najważniejsze, a w każdym razie najbardziej dynamiczne z plemion elfów. Ze względu na swój niespokojny i twórczy charakter dają oni posłuch podszeptom nikczemnego Melkora, buntują się prze-

ciw Valarom i opuszczają Valinor, by powrócić do Śródziemia i tam założyć własne królestwa. Noldorowie opuszczają raj bytu i – mówiąc słowami Ciorana – doznają upadku w czas. Nietrudno zapewne dostrzec w historii Noldorów aluzję do biblijnej opowieści o grzechu, wygnaniu z raju i ostatecznym odkupieniu. Popatrzymy jednak na rzecz z nieco innej strony. Może Noldorom było w Valinorze po prostu nudno i zbyt ciasno? Może odczuwali oni – choćby nawet nie wiedząc o tym – tę osobliwą formę melancholii, która, jeśli wierzyć Żiżkowi, dotyka żyjących w raju? Jakąś szczególną melancholię doskonałości, pełni, niezmienności? Przerażenie przed tym samym, rozciągniętym w nieskończoność i wykluczającym wszystko co inne i nowe? Duszność wynikającą z zamknięcia w bezpiecznym, lecz ciasnym łonie bytu?

Z filozoficznego punktu widzenia bunt Noldorów i ich ucieczkę z Valinoru można by interpretować jako moment negatywny, pęknięcie w monolitycznej strukturze bytu, rozbicie jego mocnej tożsamości przez różnicę i tym samym jako otwarcie na zmienność, stawanie się, rozwój. Decyzja Noldorów nie wpisuje się jednoznacznie w prosty model grzechu, winy, przestępstwa, jej owocami są nie tylko zło, cierpienie i zamęt, lecz także pewne kwantum dobra i wartości, swoisty – by odwołać się do pięknego sformułowania Gadamera – przyrost bytu. Podczas swej drogi do Śródziemia zbuntowani elfowie hartują swe męstwo, dowodzą swej odwagi, a także tworzą wiele pięknych i dobrych rzeczy, które przetrwają ich pobyt w Śródziemiu i na trwale odmienią oblicze świata. Przede wszystkim jednak, ich bunt – czyli, jak była o tym mowa wyżej, wtargnięcie różnicy i negacji w byt szczelnie zamknięty i stabilny – określić można jako mitotwórczy, otwiera on bowiem wielką narrację, jaką jest sam *Simarillion*. Gdyby Noldorowie tkwili wciąż w Valinorze, tak jak ich krewniacy Vanyarowie, wzmiankowani zaledwie kilka razy na kartach książki, opowieść ta nie mogłaby nigdy zaistnieć. Morał? Źródłem języka jest różnica i negatywność, nie zaś spokojna pełnia tożsamego z sobą bytu.

Dzieje Noldorów nie są jednak historią samego tylko, nagiego stawania się, lecz raczej stawania się ku bytowi. Są one bowiem ukierunkowane na odzyskanie silmarilów – bezcennych, a utraconych klejnotów. Silmarile są tym, co na świecie najcenniejsze, odpryskiem samej substancji świata, niezniszczalnym światłem, iskrą życia; można dostrzec w nich więc metaforę sensu i prawdy bycia, ontologicznego horyzontu, przebłyskującego u kresu drogi i pieśni plemienia elfów. Historia Noldorów w Śródziemiu i jej trajektoria nie przypomina zamkniętego kręgu wyjścia i powrotu; ruchu od pełni poprzez upadek znów ku odzyskanej pełni; drogi od bytu poprzez stawanie się na powrót ku bytowi; podróży od tego samego poprzez inne ku temu samemu, lecz raczej niedomkniętą spiralę. Po pokonaniu Morgotha Noldorowie, którym przebaczono ich bunt i winy, wracają do Valinoru, powrót ten nie jest jednak powrotem do końca radosnym, pozwalającym cieszyć się w pełni odzyskaniem utraconej kondycji, lecz zawiera w sobie zdarzenie, które określić można jako moment negatywny, nie pozwala on bowiem na zatoczenie pełnego koła, całkowite domknięcie historii, odzyskanie i scalenie wszystkich jej

elementów. Jak wiadomo, zwycięscy elfowie wracają bez silmarilów, które znalazły swe miejsce w ziemi, w morzu oraz na niebie i nie zostaną odnalezione, zanim nie odmieni się ziemia. Historia więc się nie kończy, zmienia tylko swój kształt, a horyzont sensu i bytu – a także, dodajmy, narracyjna energia – pozostają otwarte na nowe obroty stawania się.

Z takiej perspektywy Vanyarowie to figura bytu statycznego, pełnego, monolitycznego, nietkniętego momentem różnicy, negacji, rozdzielenia; dzieje Noldorów obrazują stawanie się ku bytowi jako ostatecznemu, lecz niemożliwemu do zamknięcia horyzontowi prawdy i sensu bycia. W roli reprezentanta prostego stawania się, pozbawionego jakichkolwiek odniesień czy aspiracji do bytowości, wystąpić może natomiast Gollum. Historia nieszczęsnego stwora – przekazana ustami Gandalfa, jakby dla podkreślenia, że Gollum utracił swą tożsamość i zdolność do autonarracji – pokazuje jego życie od momentu zagrabienia Pierścienia jako czysty upływ czasu, dzień za dniem, rok za rokiem, stulecie za stuleciem… Nic się nie zmienia, Gollum nie ma nic do zrobienia, nie zmierza do żadnego celu, nie ma żadnych pragnień ani dążeń, prócz jednego: zatrzymać Pierścień i przedłużać swe istnienie w nieskończoność. Jest to jednak, by odwołać się do języka Heglowskiego – zła nieskończoność, czyli skończoność, która uległa infinityzacji; nieskończoność polegająca nie na otwarciu się na przekraczający skończoność bytu wymiar nieskończoności (czyli wieczności, sensu, bycia, nieśmiertelności), lecz na nie-skończoności, monotonnym powtarzaniu tego, co skończone, wciąż od nowa, niemożliwości dojścia do kresu i spełnienia. Taki jest sens długowieczności, którą darzy swych posiadaczy Pierścień – rozciąga on ich istnienie niczym – jak powiada Bilbo Baggins – masło na zbyt dużej kromce chleba, ale nie udziela im prawdziwego bytu, a wręcz odbiera go. Gollum, który przeżył swój czas i utracił swój świat pojęty jako substancja, z której składa się nasze istnienie, sieć relacji z tym, co nas otacza i określa, nie tyle żyje, ile nie może umrzeć, a skoro nie może umrzeć, nie może też być sobą, czyli żyć naprawdę, gdyż – odwołując się tym razem do kategorii Heideggerowskich – zgoda na śmiertelność oznacza wybór najbardziej własnej możliwości bycia.

Gandalf przed wrotami Morii, czyli o dobrej i złej hermeneutyce

Zapewne wszyscy miłośnicy powieści Tolkiena, a także filmu Petera Jacksona, pamiętają scenę przed wrotami Morii: drużyna Pierścienia, zmęczona uciążliwą wędrówką przez bezdroża Eregionu i nieudaną próbą sforsowania Gór Mglistych przez przełęcz Czerwonego Rogu, a na dodatek wciąż obserwowana przez szpiegów Sarumana i ścigana przez dzikie zwierzęta oraz złe siły, przybywa wreszcie przed wejście do dawnego królestwa krasnoludów. Zbliża się noc i na świecie powoli zapadają ciemności, a inne, jeszcze gorsze ciemności kryją się we wnętrzu gór; słychać wycie zbliżających się wilków,

niepokój budzi też dziwna sadzawka przed drzwiami Durina. Wrota Morii są jednak zamknięte, by je otworzyć, trzeba znać hasło. Jedyną wskazówką są słowa umieszczone na drzwiach, ponad symbolami elfów i krasnoludów: „Powiedz ‘przyjacielu’ i wejdź”. Napis wydaje się mało przydatny, a jego znaczenie – jasne i jednoznaczne: jeśli jesteś przyjazny, masz dobre zamiary i znasz hasło, wypowiedz je, a drzwi się otworzą. Gandalf próbuje zatem użyć różnych znanych sobie haseł, a następnie, gdy to nie daje rezultatu, usiłuje w rosnącym napięciu przypomnieć sobie wszystkie hasła we wszystkich językach, które znał kiedyś; bezskutecznie – drzwi ani drgną, co najwyżej błyszczące srebrzystym poblaskiem litery nieco bledną.

Można powiedzieć, że los wyprawy i życie jej uczestników zależą w tym momencie od hermeneutycznych umiejętności przewodnika Drużyny, od tego, czy Gandalf właściwie odczyta umieszczony na drzwiach tekst i znajdzie do niego hasło, czyli właściwy interpretacyjny klucz. Tymczasem, jak wiadomo, znajomość żadnego tajnego hasła nie była bynajmniej potrzebna, gdyż Gandalf i jego towarzysze mieli je, oczywiście, cały czas przed oczami wypisane na wrotach Durina. Czemu jednak tego nie spostrzegli? Czarodziej opacznie zrozumiał znaczenie formuły „Powiedz ‘przyjacielu’ i wejdź”: nie była ona wezwaniem do jakiegoś „przyjaciela” czy gościa, by wypowiedział hasło i wszedł do Morii, lecz nakazywała wypowiedzieć słowo przyjaciel w języku elfów, funkcjonowała więc na poziomie metajęzyka, a nie na poziomie języka pierwszego stopnia. Gandalf początkowo nie dostrzegł różnicy tych poziomów, w związku tym nie był zdolny do właściwego zdekodowania prostego komunikatu. Patrząc na rzecz od trochę innej strony, można by też powiedzieć – za Eco i strukturalistami – że Gandalfowi nie udało się wejść w rolę czytelnika idealnego, modelowego, który jest zdolny do pełnego odcyfrowania sensu przekazu. Stało się tak dlatego, że pomieszał z sobą komunikacyjne poziomy tekstu: swój odbiór usytuował nie na poziomie wirtualnego odbiorcy całego komunikatu (dla którego wezwanie ‘przyjacielu’ ma, jak była o tym wyżej mowa, charakter metajęzykowy), lecz na poziomie komunikacji wewnątrztekstowej (jako skierowane do konkretnego odbiorcy).

Scena przed drzwiami Morii jest pełna nie tylko fabularnego napięcia. Można ją określić jako scenę hermeneutyczną, gdyż niejako inscenizuje ona przed oczami odbiorcy akt czytania, interpretowania, nadaje mu charakter intrygujący, wręcz dramatyczny, jeśli pamiętamy, jak wysoka jest jego stawka. Nietrudno zauważyć, że Gandalf zachowuje się niczym rasowy zwolennik hermeneutyki podejrzliwości: nie przyjmuje do wiadomości, iż sens może być bezpośrednio dany, prosty, oczywisty, że może znajdować się na wyciągnięcie ręki i pod nosem interpretatora, lecz uparcie szuka jakichś sensów ukrytych, zaszyfrowanych, tajnych, niejawnych. Sam Gandalf zresztą tak właśnie charakteryzuje swoją pomyłkę, gdy mówi, że rozwiązanie zagadki było zbyt proste dla uczonego mędrca w jego epoce, a tamte czasy – czyli epoka, w której powstał napis na drzwiach do Morii – były szczęśliwsze. Ta uwaga Tolkienowskiego czarodzieja wydaje się trafnie opisywać stan nowoczesnej

hermeneutyki (a przynajmniej niektórych istotnych jej nurtów), nieskorej do ufania w to, że tekst może mówić to, co mówi, że znaczenie może mieć jeden poziom, że nie kryją się za nim skomplikowane, ukryte siły władzy czy pożądania, które należy wydobyć, ujawnić, zdemaskować.

Niewykluczone, że scenę rozgrywającą się u wrót Morii można by też zinterpretować za pomocą narzędzi zaproponowanych przez psychoanalizę, zwłaszcza w jej wersji Lacanowskiej. W napisie na drzwiach prowadzących do Morii można by dostrzec pewne podobieństwa do skradzionego listu ze znanego opowiadania Edgara Alana Poego pod takim właśnie tytułem, które, jak wiadomo, stało się przedmiotem słynnej analizy Lacana. Otóż napis na drzwiach Morii funkcjonuje tak, jak list skradziony królowej przez ministra, który ukrył go w swym pałacu w ten przemyślny sposób, że umieścił w najbardziej jawnym miejscu w swym gabinecie. Policja paryska spędzała noce na przeszukiwaniu najskrytszych miejsc pałacu, nie dostrzegając, że list jest na wierzchu. Postępowała więc dokładnie tak jak Gandalf, który z uporem szukał rozwiązania zagadki w swej pamięci. Tymczasem jedyną zagadką jest to, że nie ma żadnej zagadki. Tekst na drzwiach Durina ilustruje więc, tak jak list z opowiadania Poego to, co Lacan zwie zewnętrznością Symbolicznego: nie ma ono jakiegoś ukrytego wnętrza, które znajdowałoby się pod powierzchnią znaków, niczym ukryte znaczenie, które podejrzliwy hermeneuta chce wyrwać spod powierzchni tekstu. Znaczenie wytwarzane jest przez nieustanny ruch znaczących, ich przemieszczanie się i różnicowanie, które obrazuje krążenie listu z rąk do rąk. W tym właśnie miejscu kończą się analogie pomiędzy listem Poego/Lacana a napisem z Morii – ten ostatni jest statyczny, tkwi wciąż w tym samym miejscu i nie zmienia swej pozycji.

Omawiana tu scena powieści Tolkiena pokazuje też wymownie, iż rację miał Heidegger, gdy stwierdził, że „pytanie jest pobożnością myśli". Jak przyznaje sam Gandalf, najbliżej rozwiązania zagadki był Merry (w filmie zaszczyt ten przypada Frodowi). Pamiętamy jednak, że sympatyczny hobbit wcale zagadki nie rozwiązuje: nie podaje żadnego zaklęcia, nie podsuwa żadnych konkretnych rozwiązań czy interpretacji, a jedynie zadaje – pozornie banalne, wręcz niezbyt mądre – pytanie: co znaczy zdanie „Powiedz »przyjacielu« i wejdź"? Ponieważ Gandalfowi, a także Gimlemu sens zdania wydaje się jasny, nie widzą oni potrzeby zadawania jakichkolwiek pytań: wystarczy znać hasło i je podać (czyli, innymi słowy, znaleźć odpowiedni klucz interpretacyjny, teorię itd.) i drzwi (czyli tekst) same się otworzą. Czarodziej daje więc od razu całe mnóstwo odpowiedzi: wypowiada różne mniej czy bardziej skomplikowane i tajemne hasła, gdy to nie daje rezultatu – uruchamia swą pamięć i niezwykłą erudycję, by znaleźć jeszcze więcej haseł, wreszcie, skoro i to nie pomaga, zaczyna nawet w gniewie uderzać w drzwi swoją różdżką, jakby próbując zmusić tekst, by powiedział mu to, co chce usłyszeć.

Pomimo całej swej erudycji i mądrości Gandalf okazuje się więc dość kiepskim hermeneutą. Popełnia bowiem przed wejściem do Morii dwa błędy: po pierwsze, grzeszy zbytnią podejrzliwością, bo nie chce przyjąć, że sens prze-

kazu, który czyta, może znajdować się na powierzchni i szuka go w jakiejś „głębi". Po drugie, grzeszy zbytnią pobudliwością, bo chce od razu poznać odpowiedź, natychmiast wydobyć, czy wręcz narzucić sens przekazowi i tym samym lekceważy hermeneutyczną rolę pytania. Dobry hermeneuta tymczasem powinien nauczyć się od Gadamera, że przekaz z przeszłości i tradycji, który do nas dochodzi i przed którym stajemy, kieruje do nas pewne pytanie i to pytaniu właśnie przypada prymat w każdym akcie rozumienia i w każdej interpretacji, gdyż to ono ustanawia możliwości sensu, czyli otwartą przestrzeń, niezbędną dla jakiejkolwiek wykładni, podczas gdy odpowiedź – zwłaszcza udzielona zbyt pośpiesznie – zamyka tę otwartą przestrzeń, przez co blokuje rozumienie i interpretację. Dobry hermeneuta wziąłby też pod uwagę sugestię wspomnianego już wyżej Constantina Noiki, który stwierdził wręcz, że pytanie odwraca i zawiesza sam byt, zwłaszcza jego postać zdeterminowaną, zamkniętą, zastygłą i otwiera ku nowym, nieoczekiwanym możliwościom.

Na szczęcie, jak przypomina Tolkien w zakończeniu *Silmarilliona*, tam, gdzie zawodzą rady mędrców i potęga możnych, ocalenie przychodzi ze strony (pozornie) prostych i słabych.

Oko Saurona, czyli spotkanie z Realnym

W drugim tomie swoich seminariów, zatytułowanym *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyze*, Lacan – komentując Freudowską interpretację tzw. snu Irmy – odwołuje się do mitologicznej głowy Meduzy. Ilustruje ona zjawisko, które francuski psychoanalityk określa jako pojawienie się przerażającego obrazu, objawienia się czegoś, co nie ma nazwy, przedmiotu pierwotnego, który właściwie nie jest przedmiotem (czyli jakimś konkretnym obiektem, rzeczą dającą się uchwycić w swoim miejscu, istocie czy właściwościach), lecz czymś, w obliczu czego załamują się wszystkie słowa i kategorie. To coś to ostateczne, traumatyczne Realne, Realne pozbawione jakichkolwiek zapośredniczeń i wywołujące trwogę. Lacan, pisząc o owej „rzeczy", przywołuje kobiecy organ płciowy jako *locus* zarazem życia, jak i śmierci: miejsce, z którego wszystko powstaje i w którym też wszystko zostaje wchłonięte oraz unicestwione.

W stworzonym przez Tolkiena świecie najwięcej cech tak pojętego Realnego ma, bez wątpienia, Sauron. Oczywiście najłatwiej widzieć w nim symbol zła, uosobienie pierwiastka destrukcji i mroku, mistrza kłamstwa, wrogiego wszelkim siłom broniącym piękna, dobra i prawdy. Czy jednak taka interpretacja nie byłaby zbyt pośpieszna, upraszczająca? Prosta opozycja dobra i zła nie wyczerpuje, jak się zdaje, całego skomplikowanego charakteru Saurona i sposobu, w jaki przejawia się i oddziałuje jego złowroga moc. Z Lacanowskim Realnym łączą go przede wszystkim dwie cechy: po pierwsze, nie jest on obiektem (w znaczeniu czegoś, co jest uchwytne, posiada swą istotę, postać, wygląd, określone cechy itd.), lecz raczej Rzeczą, przerażającym, monstrual-

nym czymś; po drugie, nie mieści się w porządku symbolicznym, czyli przede wszystkim – w porządku języka.

Zwraca też uwagę fakt, że główny „czarny charakter" powieści nie ma żadnego fizycznego kształtu. Zdolność do przybierania postaci – z początku pięknej, potem ohydnej – stracił najpierw po katastrofie Numenoru, następnie zaś i w sposób ostateczny – po wojnie z wojskami elfów i ludzi pod koniec Drugiej Ery. Od tego czasu jest tylko przerażającym, paraliżującym Okiem, którego spojrzenia – niczym wzroku Meduzy – nikt nie może wytrzymać. Władca Mordoru, choć posiada imię, określany jest najczęściej, i to zarówno przez swoich nieprzyjaciół, jak i równie owładniętych strachem poddanych, za pomocą różnych środków retorycznych, wśród których, jak się zdaje, dominują – z jednej strony – metafory i parafrazy (np. Czarny Władca, Władca Ciemności, Nieprzyjaciel), a z drugiej – metonimie i synekdochy (Mordor, Czarna Wieża). Imię własne Saurona, choć oczywiście niekiedy przywoływane, jest więc nieustannie przesuwane, ulega semantycznemu „poślizgowi", i to zarówno w porządku podobieństwa, jak i w porządku przyległości, jakby po to, by także na planie języka odsunąć i złagodzić kontakt z potwornym *signifié*. Ludzie z Gondoru natomiast, jak wspomina Frodowi Faramir podczas ich spotkania w Ithilien, określają go jako tego, którego imienia nie wymawiają, tak jakby w samej nazwie własnej, w „znaczącym" Saurona kryła się jakaś cząstka potwornej grozy desygnatu i jego złowrogiej mocy – to znaczy sytuują go niejako poza porządkiem języka, czyli porządkiem symbolicznym.

Przesuwanie nazwy oraz jej odsuwanie to dwie podstawowe, semantyczne operacje służące unikaniu kontaktu z Sauronem, czemu na planie wydarzeń fabularnych odpowiada unikanie fizycznego kontaktu z mrocznym władcą, czyli głównie chronienie się przed straszliwą siłą jego wzroku. I faktycznie, bodaj żadna z istot żyjących w Śródziemiu nie stanęła nigdy oko w oko z Okiem. Najbliżej tego kontaktu był oczywiście Frodo, a całą jego wyprawę w głąb Mordoru można określić jako przybliżanie się do Realnego i wystawianie się na jego oddziaływanie. Rzecz jasna, Frodowi grozi przede wszystkim niewola, tortury bądź nawet śmierć z rąk Saurona lub jego sług. Popadnięcie w moc władcy ciemności skutkuje jednak czymś gorszym jeszcze niż śmierć, mianowicie pochłonięciem przez pustkę, w której wszystko zanika i traci swą substancjalność, w której nie ma ani życia, ani śmierci, a jedynie – jak widzieliśmy to w przypadku Golluma – jakaś widmowa pół- czy też quasi--egzystencja. Każdy, kto wystawia się na kontakt z Sauronem – nawet jeśli jak Denethor czy Pippin czyni to za pomocą palantiru, czyli w sposób zapośredniczony – popada w obłęd, w jakiś rodzaj psychozy, polegającej na rozpadzie tożsamości i pochłonięciu indywidualnego istnienia przez to, co Inne, Obce, Potworne, Monstrualne, pozbawione kształtu i nazwy.

Obłęd ten grozi też, i to może najmocniej, Frodowi. Gdy hobbit wkracza do Mordoru, siła oddziaływania potwornego Oka – czyli Realnego – staje się nieznośna, gdyż zyskuje charakter bezpośredni, pozbawiony jakichkolwiek zapośredniczeń, pozwalających złagodzić jej oddziaływanie. Podczas ostat-

niego etapu drogi ku górze Orodruinie i Szczelinom Zagłady Frodo wyznaje Samowi, że żadna zasłona nie dzieli go od ognistego koła, nic już nie broni go więc przed potwornym Okiem, czuje się całkowicie w jego mocy, nagi, wystawiony w dzień i w noc, we śnie i na jawie, na jego oddziaływanie. Traci pamięć i zdolność zmysłowego odbioru świata, a wszystko to, co składało się na jego egzystencję, czyli sieć związków z innymi i otaczającym go światem, stopniowo zanika.

Sauron nie jest więc wyłącznie, a może nawet nie przede wszystkim, złem (choć jest nim bez wątpienia); jest natomiast Realnym, pozbawionym (i pozbawiającym) wszelkich zapośredniczeń i objawiającym się w całej swej potwornej mocy spoza porządków symbolicznych, mających złagodzić i opóźnić traumę, na którą niechybnie naraża zbyt bliski kontakt z nim. Można dodać – jeśli się pamięta, że celem Saurona jest całkowity podbój wszystkich krajów Śródziemia – iż jest to Realne władzy jako czysta przemoc, *nuda potestas*, pozbawiona jakiejkolwiek symbolicznej otoczki, jakiegokolwiek celu, sensu – poza sobą samą.