

JERZY ROSIEWICZ

MIMESIS I PRZEMOC
JAKO ŹRÓDŁA RELIGII I KULTURY

Twórczość René Girarda stała się we Francji, w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, obiektem szczególnego zainteresowania. Wystąpił on bowiem zdecydowanie przeciw rozpowszechnionym we Francji interpretacjom freudyizmu oraz koncepcjom strukturalistycznym. Dzięki temu René Girard zyskał rozgłos również poza granicami własnego kraju — w Europie Zachodniej i w Stanach Zjednoczonych, to jest wszystkich ośrodkach akademickich zainteresowanych obecnym renesansem francuskiej myśli humanistycznej, a zwłaszcza nową filozofią epoki postmodernizmu, którą tworzą głównie tacy myśliciele jak: Jacques Bouverene, Jacques Derrida, Vincent Descombes, Louis Dumont, Jacques Henric, Bernard-Henri Levy, Jean-Francois Lyotard, Michael Ragon, Paul Ricoeur, Michel Serres.

René Girard zaatakował założenia i doktryny, które stanowiły niemalże niepodważalne podstawy filozofii, antropologii kulturalnej, socjologii i historii literatury, etnologii, religioznawstwa czy biblistyki. Wniósł on rozwiązania na tyle nowatorskie i oryginalne, że przewartościowały one mocno utrwalone na gruncie tych dziedzin koncepcje i teorie określające naturę człowieka, źródła religii i kultury. René Girard należy dziś do najgłośniejszych i najbardziej kontrowersyjnych przedstawicieli współczesnej humanistyki. Wzbudza z jednej strony absolutną negację, z drugiej zaś zapamiętałe zachwyty i entuzjastyczne oceny. Pierre Chahu nazywa go Albertem Einsteinem współczesnych nauk o człowieku, a Jean-Marie Domenach z kolei — ironicznie — Heglem chrystianizmu, ponieważ uważa, iż wszedł on w rolę Chrystusa podając receptę na zbawienie świata.

René Girard (rocznik 1923) pierwszą książkę wydał stosunkowo późno. Dopiero w 1961 roku dał się poznać jako autor krytycznej pracy *Mensonge romantique et vérité romanesque*, książki kładącej — jak się później okazało — podwaliny pod całą jego teoretyczną refleksję, uzupełnioną dziełami bardziej dojrzałymi, takimi jak: *La Vidence et le Sacré* (1972), *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978), czy *Le Bouc Emissaire* (1982).

Sława René Girarda narastała stopniowo. Pierwsze jego prace nie wzbudziły większego zainteresowania, znane były jedynie ezoterycznemu kręgowi specjalistów. Oznaki ożywienia wokół jego osoby i załążki popularności pojawiły się po ukazaniu *La Violence et le Sacré*. Rozgłos i gwałtowne spory o wielkość i banalność jego poglądów wywołała dopiero książka *Des choses cachées depuis la fondation du monde*.

Warto przy tym zwrócić uwagę na dość charakterystyczny rys kariery naukowej René Girarda. Rozpoczął ją niemalże od samego początku w Stanach Zjednoczonych, gdzie pracował na Uniwersytecie Stanu Indiana jako archiwista i paleograf, a następnie jako Wykładowca na Uniwersytecie Stanowym w Nowym Jorku. Mimo to pisał i publikował niemalże wyłącznie w języku francuskim. Wydawany we Francji, re-cypowany był, we własnym kraju dość powściągliwie, gdyż traktowano go jako profesora, który nie zdobył jeszcze uznania za oceanem w miejscu pracy. Gdy rozgorzały dyskusje na Zachodzie Europy, wtedy i w Ameryce dojrzano w nim jednego z najciekawszych humanistów ostatnich lat.

Twórczość René Girarda nie daje się zaliczyć do jakiejś ściśle wyodrębnionej dziedziny wiedzy, ponieważ we wszystkich pracach porusza on jednocześnie i syntezuje zagadnienia z kręgu różnych dziedzin. W swojej wizji religii i kultury przedstawia koncepcję o charakterze funkcjonalnym, zakłada bowiem, iż *sacrum* i religia są pochodną funkcji i zjawisk społecznych. Powstają jako efekt zjawisk mimetycznych, przywłaszczania, agresji i gwałtu. Cała kultura i wszelkie instytucje społeczne powstają w wyniku oddziaływania mimetyzmu, gwałtu, zakazu, rytuału i religii. Girard tworzy ciekawą próbę uchwycenia mechanizmu powstawania religii i źródeł jej żywotności, a na tej podstawie fenomenowi kultury i sił rządzących, w sposób dość często przez człowieka nieuświadomiony, całą sferą życia społecznego. Girard nie jest jednak funkcjonalistą w tradycyjnym sensie, jeśli chodzi o pojmovanie genezy religii. To religia, a nie odwrotnie, tłumaczy porządek społeczny. Życie społeczne, instytucje mają swoje źródło w religii, którą stworzył człowiek¹.

Autor znanego już na polskim rynku wydawniczym *Kozła ofiarnego* przeciwstawia się między innymi założeniom i efektom badań tradycyjnej i współczesnej etnologii strukturalistycznej. Uważa, że etnologia nie uchwyciła sedna problemu mitu i rytuału, nie doszł do najgłębszej prawdy systemów magiczno-religijnych, nie dostrzegła, iż odtwarzanie aktu prześladowania stanowi rdzeń *sacrum*, że odrzucenie przemocy jest

¹ Porównaj: J. A. Kłoczowski: *Przemoc, sakrum, Ewangelia. O teorii religii René Girarda*. „W drodze” 1985, nr 4, s. 9—16.

aktem pierwotnym, ustanawiającym religię i kulturę w każdej społeczności². Podkreśla dobitnie, że etnologowie nie dostrzegali nigdy schematu prześladowczego w społecznościach, które badali³. Między innymi z tego powodu odrzuca koncepcję Jamesa G. Frazera i etnologów anglosaskich (zwłaszcza z Uniwersytetu w Cambridge)⁴, oraz poglądy następców Frazera, a szczególnie Marii Delcourt i Jeana-Pierra V o r n a n t a⁵. Girard przeciwstawia się również, między innymi, ze względu na swoje główne założenia o mimetycznej genezie wszystkich zjawisk kulturowych, wynikiom prac Claude'a Lévi-Straussa i jego kontynuatorów, ponieważ neguje pogląd przyjmujący, iż należy zaniechać dociekań i badań, które wyjaśniałyby i ustalały w sposób uniwersalny (obejmujący wszelkie kultury) genezę i istotę kultury i religii. Girard rezygnuje również w swojej pracy badawczej z analizy semiotycznej, gdyż wydaje mu się, że jest ona zbyt zapóźniona i to nie tylko w stosunku do lektury nie-ofiarniczej, lecz także w odniesieniu do ogólnej teorii tekstu⁶.

Z freudyzmem natomiast różniły go wśród wielu innych zapatrywania na temat pożądania, twierdził bowiem, że to nie seks i *libido* są absolutnym najbardziej *pierwotnym* motorem człowieczeństwa i kultury, lecz mimetyzm⁷. Girard broni się też przed nadmiernym socjologizmem, przed dostosowywaniem do pojęć socjologii całej rzeczywistości społecznej⁸. Mimo to wielokrotnie podkreślał, że jego koncepcje mieszczą się w nurcie antropologicznej myśli Emila Durkheim a, gdyż podobnie jak on, uważał, że mity i rytuały nie są świadome istoty swoich obiektów, o których mówią.

I. U PODSTAW MYŚLI RENÉ GIRARDA — OD PRÓŻNOŚCI DO POŻĄDANIA

W *Mensonge romantique...* Girard wysunął — na podstawie analizy powieści Cervantes a, Flauberta, Prousta, Sten-

² L. de Heusch: *Ewangelia według św. Girarda*. W: I. Nadowska: *Kontrowersje i dyskusje wokół myśli René Girarda*. „Literatura na Świecie” 1983, nr 12, s. 320.

³ R. Girard: *Kozioł ofiarny*. Łódź 1987, s. 38.

⁴ Ibidem, s. 178.

⁵ Ibidem, s. 179.

⁶ M. Goszczyńska: *Postowie*. W: Ibidem, s. 318—319. Nawiasem mówiąc także E. Evane-Pritschar negował potrzebę zajmowania się teoriami religii, mimo iż napisał pracę zatytułowaną *Theories of Primitive Religion*.

⁷ R. Girard: op. cit., s. 108.

⁸ Ibidem, s. 107—108.

dhala i Dostojewskiego — tezę dotyczącą nowoczesnego człowieka Zachodu, jego sytuacji w świecie i społeczeństwie. Stwierdził mianowicie, iż człowiek nowoczesny jest ambitny, a zarazem głęboko niezadowolony z siebie, że neguje swoją kondycję i zastany porządek społeczny — jest próżny.

Jednakże owa próżność jest pojmowana odmiennie niż w potocznym ujęciu: jest to próżność, która rodzi pożądanie, ale pożądanie różniące się od form pożądania naturalnego. Człowiek próżny nie może wydobywać go ze swej własnej głębi, pożyczca je od innych. Nie jest zdolny pożądać sam z siebie, potrzebuje, ażeby przedmiot pożądania został mu wyznaczony przez kogoś trzeciego. Wszystkie postaci literackie, poczynając od Don Kichota, po panią Verdurin, kojarzą się z pośrednikiem, przywiązane są do niego w sposób dwuznaczny. Potrzebują osoby, której by mogły się sprzeciwić. Rywala, którego chce się pokonać, którym się pogardza i którego się podziwia jako wyznacznika wzoru, celu i agonu. Wartość przedmiotu zależy bowiem wyłącznie od tego trzeciego, od spojrzenia innego człowieka. Człowiek próżny jest zarazem bratem Don Kichota i Emmy Bovary⁹.

Pożądanie człowieka próżnego jest zawsze zapośredniczone społecznie, jest wtórne, wymaga poprzedników, wcześniejszych twórców norm i wzorów. Powstaje w układzie: pożądający, pośrednik i przedmiot pożądania: jest zawarte w strukturze miłości życia erotycznego, seksualnego, heroizmie, sadomasochizmie. Nowoczesna postać pożądania nie rodzi się spontanicznie, w przeciwieństwie do wszelkich form pożądania naturalnego. Związana jest z rywalizacją, współzawodnictwem, prestiżem.

Aby człowiek próżny pożył jakiegoś obiektu, wystarczy go przekonać, iż ten obiekt pożądany jest już przez kogoś trzeciego, z kim się wiąże pewien prestiż¹⁰. Tę formę pożądania Girard nazywa — ze względu na wskazany wyżej układ — pożądaniem trójstronnym, trójstronnym — jest ono charakterystyczne dla współczesnego społeczeństwa konsumpcyjnego.

Omawiana forma pożądania odnosi się nie tylko do określonych wcześniej struktur czy podstawowych sytuacji egzystencjalnych człowieka, bądź do sfery uczuć, myśli lub różnych postaci działalności, ale też warunkuje również jego sytuację społeczną.

Innym, najbardziej zmiennym rodzajem pożądania człowieka no-

⁹ A. Girard: *Mensonge romantique et verite romanesque*, Paris 1961, s. 19. Fragment tej książki został opublikowany w: *Antologia współczesnej krytyki literackiej we Francji*. Warszawa 1974.

¹⁰ Ibidem, s. 20.

woczesnego, jest *pożądanie metafizyczne*. Dotyczy ono sfer seksualnych, ale Girard nie sprowadza źródeł i konsekwencji owego pożądania tylko i wyłącznie do poziomu biologicznego. W seksualności ogniskują się różne sprawy ludzkie, formy działalności interpersonalnej i indywidualnej, znajdują odbicie społeczne warunki człowieka związane między innymi z pożądaniem triangularem. Pożądanie metafizyczne, choć związane z mocą *libido*, jest jednak metafizyczne, ponieważ przekracza sferę *libido*: wynika, podobnie jak pożądanie triangulארne, z mimetycznych właściwości ludzkiej natury i dotyczy, wpływa w sposób pośredni na kształtowanie się *sacrum*, religii i kultury.

II. MIMESIS I GWALT

Aby zrozumieć zagadnienie próżności, różnych postaci pożądania, proces ucłowieczania, kształtowania historii i rozmaitych form kultury, należy dogłębnie zbadać i zinterpretować wszystko, co mieści w sobie pojęcie mimetyzmu. Jest to podstawowy problem, warunek nieodzowny dla rozwikłania nie tylko kondycji i sytuacji człowieka współczesnego, ale przede wszystkim zagadki przeszłości jako fundamentu poznania terażniejszości, ponieważ w zachowaniu człowieka nie ma niczego, co nie byłoby wyuczone, a każde uczenie można określić jako imitację¹¹. Uczenie się, naśladowanie było i jest warunkiem niezbędnym i koniecznym zaistnienia jakichkolwiek form kulturowych.

Właśnie *mimesis* nadaje kierunek zachowaniom człowieka, rzutuje na postawy wobec innych ludzi. Mimetyczne, pierwotne skłonności wyzwalają potrzebę osiągnięcia prestiżu, pobudzają do współzawodnictwa, rywalizacji (rywalizacja mimetyczna), wyzwalają konieczność naśladowania innych wzorów, przemożną chęć wykroczenia poza siebie, zdobycia obiektu pożądania (*mimesis* przywłaszczania), zapośredniczenia się w świecie zewnętrznych, innych wartości, bycia kimś innym niż się jest. Wskazane skłonności realizują się tak w planie jednostkowym, jak grupowym. Oddziałują one na społeczeństwa i historię. Wywołują gwałt i przemoc, niesprawiedliwość i odpowiedź na niesprawiedliwość. Rodzą zbrodnię, zemstę i odwet, tworzą łańcuch ciągle dopełniających się ogniw, przeciwstawnych niegodziwości. Powstaje zakłęty krąg gwałtów i przemocy, w których uczestniczą jednostki i społeczności, odwzajemniając straty, krzywdy, niesprawiedliwości. Mimetyzm tworzy podwójne naśladownictwo, łączy jednostki w pary rywali, spajając je w zafascyno-

¹¹ R. Girard: *Rzeczy ukryte od założenia świata*. „Literatura na Świecie” 1983, nr 12, s. 79.

wany tłum, związek niekończących się ogniw stanowiących wzór pobudzający do naśladownictwa, agresji i gwałtu¹².

Zemsta, odwet, bunt, gwałt, przemoc są formą niezbędną, konieczną realizacji kolejnych zapotrzebowań mimetycznych, spełniających się w myśl talionu: oko za oko, ząb za ząb, będących największym przekleństwem istoty ludzkiej. Agresja i destrukcja są zjawiskami nie tylko o podłożu biologicznym, psychologicznym czy społecznym, tworzą archetyp o charakterze metafizycznym, protohistorycznym, przekraczającym, poprzedzającym próg dziejów ludzkich, historię. Potwierdzają to ślady przemocy i gwałtu, które odnaleźć można we wszystkich mitologiach ludów pierwotnych, w protohistorii, w większości figur, wyobrażeniach myślenia archetypicznego¹³.

¹² *Mimesis* jest pojęciem wieloznacznym. Kojarzono je pierwotnie z kultem i rytuałem. Na *mimesis* jako zjawisko naśladowcze wskazywali już Demokryt i Sokrates. Jednakże trwale wartości temu pojęciu przypisali Platon — ujęcie estetyczne (w *Państwie*) i Arystoteles — ujęcie antropologiczne (w *Poetyce*). Estetyka wiązała zjawisko *mimesis* z rozwojem sztuki. W. Tatarkiewicz w *Dziejach sześciu pojęć* (Warszawa 1982, s. 313) stwierdził, że *Mimesis-naśladowanie* było nazwą czynności kultowych kapłana, składających się z tańca, muzyki i śpiewu; poświęcał to zarówno. Platon jak Strabon; wyraz, który oznaczał odzwierciedlanie rzeczywistości w rzeźbach czy sztukach teatralnych, był wtedy stosowany do tańca, mimiki i muzyki — i tylko do nich. Zarówno hymny delijskie, jak Pindar, a także Arystoteles dawali nazwę tę muzyce. Naśladowanie nie było odzwierciedlaniem rzeczywistości zewnętrznych, lecz wyrażaniem wewnętrznej; było ekspresją, było podobne do funkcji aktora, nie kopisty. Arystoteles z kolei określił fenomen *mimesis* jako instynkt naśladowczy, typowy dla człowieka. Tak rozumiane zjawisko stało się przedmiotem badań antropologii, etnologii, socjologii i psychoanalizy. Problem ten stanął również w kręgu genetyki, analizującej zjawiska reprodukcji i imitacji w procesie rozwoju organizmów żywych. A zatem zjawisko *mimesis* jako fenomen antropologiczny wykracza znacznie poza granice estetyki i sztuki. Określa ono bowiem nie tylko procesy twórczości i zabawy, ale leży u podłoża adaptacji społecznej, uczenia się, zachowań ekspresyjnych i gestów magicznych. Odmienność dziedzin, w których mamy do czynienia z reprezentacją mimetyczną, wiąże się z odmiennością funkcji, jakie ten fenomen spełnia w życiu człowieka i społeczności. Funkcji tych jest co najmniej pięć, przy czym wyliczenie nasze nie rości sobie pretensji do ich wyczerpania. Byłoby to zatem funkcje: magiczna, ekspresyjna, adaptacyjna, ludyczna i estetyczna. (Podaję za Z. M i t o s e k: *Antropologia mimesis*. „Kultura i Społeczeństwo” 1985, nr 2, s. 25). René Girard podał nową antropologiczną teorię *mimesis*, która zerwała z dotychczasową wielowiekową i różnorodną tradycją rozumienia i wyjaśnienia tego zjawiska. Oryginalności tego ujęcia nie podważali nawet liczni adwersarze francuskiego humanisty. Koncepcję mimetyzmu Girard wyłożył we wszystkich podanych w tekście pracach. Stosunkowo najrzadziej powołuje się na nią w *Le Bouc Emissaire*, co wcale nie oznacza, iż nie jest niezbędnym założeniem teorii kozła ofiarnego. Można się o tym przekonać między innymi przy lekturze *Des Choses*...

¹³ Porównaj: C. Rowiński: *Myśl René Girarda*. „Literatura na Świecie” 1983, nr 12, s. 303.

W kolejnych pracach Girard rozwija swoją koncepcję mimetyzmu, doszukuje się go w mitach starożytnej tragedii greckiej, przenosi na tajemnicę początków, na pierwociny społeczeństwa. W tragediach Ajschylosa, Sofoklesa, Eurypidesa dostrzega wszechobecność gwałtu i przemocy, grozy i potworności, które określają stosunki ludzkie, relacje między ludźmi i bogami, oddziaływania jednych na drugich. Właśnie pod tym kątem Girard dokonuje interpretacji mitologicznych i dramatycznych, analizy mitów w tragediach antycznych.

W ten sposób Girard przenosi koncepcję mimetyzmu na tajemnicę początku, gdyż uważa, że u podstaw, u źródeł zaistnienia stosunków społecznych pojawia się nieunikniona i niepohamowana rywalizacja. Aby uniknąć sytuacji nacechowanej nieustanną walką, każdego z każdym (co i tak nie może prowadzić do zlikwidowania wrogości czy żądzy odwetu), trzeba rozpoznać przeciwnika i pokonać go, unicestwiając go w sensie biologicznym bądź symbolicznym, rozdzielając funkcje — zjednując lub podporządkowując, albo ścinając głowy. Prowadzi to w efekcie do samoograniczenia gwałtu i przemocy, zniesienia stanu permanentnej wojny i chaosu, przeciwstawienia się wszystkiemu i wszystkim.

Gwałt w przypadku społeczeństw rozwiniętych jest zjawiskiem autonomizowanym, posiadającym własną indywidualną specyfikę, wyabstrahowanym przez skuteczną jurysdykcję i instytucje z nią związane, stojące ponad wszelkimi antagonizmami. Natomiast tam gdzie ich brak, gdy tracą autorytet, nie wzbudzają respektu, a ich moc i oddziaływanie maleje, występuje zjawisko gwałtów o charakterze repetytywnym i naśladowczym. Wtedy gwałt przestaje być oddzielany od całości zdarzeń, tak jak w społeczeństwach prymitywnych, które nie są skłonne oddzielać gwałtów od kontekstu ze względów pragmatycznych¹⁴. Taki gwałt przekracza bariery czasu i przestrzeni, przechodzi z generacji na generację (na przykład wendeta), osiąga formalną perfekcję, sieje spustoszenie, przeradza się w doskonałą formę *mimesis*.

III. RYTUAŁ JAKO WRÓG MIMESIS

Przyczyna konfliktów wynikających z imitacji, czyli rywalizacja o obiekt, a więc *mimesis* przywłaszczania, stanowi źródło nie tylko nakazów, lecz także rytuałów oraz organizacji wszystkich systemów religijnych, a w związku z tym podstawę dla pełnej teorii ludzkiej kultury.

Doświadczenie pierwszej przemocy i ofiarności śmierci, wstrząs spowodowany tym faktem, wywołał potrzebę wypracowania nakazów i za-

¹⁴ R. Girard: *Rzeczy...*, op. cit., s. 84.

kazów, regulujących postępowanie zapobiegające kryzysom społecznym. Norma uspokajająca powodowała co jakiś czas zbawienne (z punktu widzenia oczekiwania grupy społecznej) wydarzenia, czyli ofiary, co przyczyniło się do uspokojenia i wzbudzało przekonanie, iż owe zakazy i nakazy stanowią reguły postępowania przekazane wspólnocie przez *sacrum*, przekonanie o konieczności stosowania bogobojnych, świętych reguł. Prowadziło to do powstawania rytuałów rozładujących konflikty i kryzysy za pomocą mechanizmu ofiary, kozła ofiarnego. Zakazy są pierwszym, a rytuały drugim zjawiskiem niezbędnym do ustanowienia religii.

René Girard dochodzi do wniosku, iż rytuał może mówić więcej o zaistniałych formach zachowań mimetycznych niż teksty mitologiczne, ponieważ autorzy — mordercy relacjonowali fakty i zjawiska społeczne z *perspektywy ludzi uratowanych od zagłady za pomocą zbiorowego morderstwa, przedstawiali opisy intencjonalnie zniekształcone*¹⁵.

Model kryzysu mimetycznego jest mocno zakorzeniony w świadomości religijnej, ponieważ podczas rytuałów zachodzi odtworzenie momentu krytycznego, a nie próba odejścia od niego. Jeżeli zakazy mają na celu zniesienie kryzysu, to rytuały starają się go uwypuklić. Wzór nawet najbardziej abstrakcyjnych działań, tańców rytualnych stanowi zawsze konfrontację osobników, tworzących układ bliźniaczy, zawierając nawet minimalną dozę gwałtu¹⁶.

Kryzys mimetyczny jest z całą pewnością obsesją każdej świadomości religijnej (każdy mit zawiera aluzję na ten temat). Rytuały polegają na paradoksalnym przekształceniu konfliktowego rozprzężenia wspólnoty w akt społecznego współdziałania.¹⁷

Występuje też i kolejny paradoks — nie zauważony dotąd przez etnologię — dotyczący różnic zachodzących między genezą oraz funkcją zakazu i rytuału, ponieważ mimo wspólnego pochodzenia, pierwsze zabraniają robić właśnie to, co drugie zalecają¹⁸. To znaczy rytuały dążą do odtwarzania czasem w sposób bardzo realistyczny sytuacji konfliktowych, które w normalnym czasie i w normalny sposób budziły w danej społeczności największy lęk.

Mimesis zawiera zawsze możliwość obiektywizacji gwałtu, jak to ma miejsce w przypadku rytuałów, podczas naśladowania konfliktu układów bliźniaczych. Podczas rytuałów zachodzi bowiem mimetyczna dezintegracja wspólnoty, społeczność prymitywna poddaje się dobrowolnie temu, czego w rzeczywistej nierytualnej sytuacji boi się najbardziej.

Również opętanie przybiera formę historycznego *mimesis*. Człowiek

¹⁵ M. Goszczyńska: op. cit., s. 318.

¹⁶ R. Girard: *Rzeczy...*, op. cit., s. 92.

¹⁷ Ibidem, s. 90.

¹⁸ Ibidem, s. 92.

ulega jakby jakiejś sile pochodzącej z zewnątrz. Odgrywa na podobieństwo lalki (nadmarionety w rozumieniu Gordona C r a i g a) jakąś rolę boga, potwora czy innej siły sprawczej, kogoś kto nim zawładnął. Żądze wpychają opętanego w sidła modelu — przeszkody, mimetyzmu posiadania, gdzie są skazane na niekończącą się przemoc. Opętanie jest skrajną formą mimetyzmu przywłaszczania, pożądania innego¹⁹.

Opętanie może również przybrać formę rytualną. Istnienie opętania rytualnego sugeruje, iż jego początkiem było zapewne wzmożone opętanie zbiorowe, które kult ściśle religijny usiłuje powtórzyć, zwłaszcza w rytuałach ofiarnych czy ofiarniczych wykonywanych na przykład wśród Murzynów Dinka.

Opętanie, podobnie jak wiele innych doświadczeń człowieka pierwotnego, może stać się głównym ośrodkiem niepokoju religijnego; w ten sposób powstają *kulty opętania*. Zbiorowe seanse kończą się rytualnym złożeniem ofiary, stanowiącym kulminację obrządku²⁰.

IV. OFIARA

Każdy rytuał posiada swoją konkluzję, czyli przesilenie, polegające na złożeniu ofiary. Stanowi zakończenie kryzysu mimetycznego przedstawionego przez rytuał. Polega na czynnym udziale w zabiciu ofiary, bądź złożeniu ofiary przez jednego ofiarnika w imieniu wszystkich zainteresowanych. Spełnienie ofiary potwierdza jedność wspólnoty, bowiem w miejscu opozycji wszyscy przeciw wszystkim zjawia się nagle opozycja wszyscy przeciw jednemu. Krzywda ofiary nie wywołuje powrotu kryzysu czy nowych niepokojów, ponieważ, mimo iż jest jeszcze jednym gwałtem, ma być to gwałt ostatni, ostatnie słowo gwałtu²¹.

A zatem mimetyzm stanowi również przyczynę wszelkiego ładu ustanowionego za pośrednictwem ofiar przynoszących spontaniczne pojednanie, ponieważ zespalają one w finalnym paroksyzmie ludzi, którzy byli ze sobą skłócenii na skutek uprzedzeń, z początku nie tak jeszcze gwałtownych afektów mimetycznych²².

Transfer pojednania prawie całkowicie eliminuje transfer agresji, który jednak nie znika bez śladu, a stanowi całą istotę rytuałów i mitów.

¹⁹ R. Girard: „*Potworny sobowtór*”, *opętanie i maska*. W: *Maski*. T. 2, Gdańsk 1986, s. 37—38.

²⁰ Porównaj: H. Jeanmaire: *Dionysos, histoire du cultu de Bachus*. Paris 1970, s. 119—131. Nawiasem mówiąc w późniejszym stadium rozwoju, gdy ofiara zanika, szamani usiłują wykorzystać opętanie dla celów magiczno-leczniczych, jako specjalności od opętania (R. Girard: *Maski*. Op. cit., s. 39).

²¹ R. Girard: *Rzeczy...*, op. cit., s. 94,

²² Idem: *Kozioł...*, op. cit., s. 241.

Zarówno w jednych, jak w drugich można bez trudu doszukać się pod powierzchnią sakralizacji oskarżeń — skierowanych pod adresem ofiary — zarzutów, które czynią tę ofiarę odpowiedzialną za chaos, katastrofy, kryzysy nękające wspólnotę. Wskazuje na to złe jej traktowanie, które często pojawia się podczas rytuałów, tuż przed zabiciem ofiary. Tak jest na przykład w przypadku linchu, kiedy ofiara uchodzi za winną kryzysu, polaryzuje mimetyzm, tworzący we wspólnocie siatkę układów bliźniaczych; rozrywa błędne koło odwzajemnianego gwałtu i staje się osią rytualnego, jednoczącego mimetyzmu²³.

W przypadku mitów, a także rytuałów, ofiara-bohater daje się zabić, ponieważ czuje się winna spustoszenia, kryzysu i dezintegracji wspólnoty. W punkcie kulminacyjnym mitu występuje zespołowy mord na ubóstwianym bohaterze. Podobna sytuacja zachodzi również w rytuale, którego centralną akcją stanowi przecież zamordowanie ofiary, czasem grupowe.

Występuje w związku z tym następująca kolejność zjawisk: najpierw zachodzi kryzys mimetyczny, potem zespołowy mord, który jest zarazem paroksyzmem i podsumowaniem. Ofiara jest więc legitymizacją przesilenia kryzysu, warunkiem i sprawcą odzyskanego spokoju, stanowi świadectwo sakralne, wskazuje na łączność z transcendencją.

Jak widać warunkiem wstępnym, pierwotnym złożenia ofiary jest zadziałanie mimetyzmu przywłaszczania, który wywołuje skłócenie i kryzys. A gdy osiąga on swoje *apogeum*, przekształca się w *mimesis* antagonizmu, dążącego w kierunku przeciwnym, którego ostatecznym celem jest realizacja za pomocą ofiary, efektu scalenia i zjednoczenia wspólnoty.

Girard stwierdza, na podstawie analizy sytuacji kryzysu i przesilenia, że występują w nich dwie normy:

1. Nie należy powtarzać gestów, które spowodowały kryzys, trzeba wstrzymać się od wszelkiego naśladowania, od wszelkiego kontaktu z antagonistami z poprzedniego kryzysu, od wszelkich gestów przywłaszczania, które stały się przyczyną czy też pretekstem rywalizacji. Są to imperatywy zakazu.

2. Należy odtwarzać cudowne wydarzenie, które położyło kres anarchii kryzysowej, składać ofiary, substytuty ofiary oryginalnej w okolicznościach możliwie najbardziej przypominających pierwsze doświadczenia wspólnoty. Są to imperatywy rytuału²⁴.

Struktura rytuałów wskazuje, że nie zachodzi zjawisko ewolucji przypadkowej, lecz mamy do czynienia ze zmiennością nieuchronną i celową, związaną z naturą kryzysu i mimetyzmu.

²³ Idem: *Rzeczy...*, op. cit, s. 105.

²⁴ Ibidem, s. 99.

V. W KRĘGU KOZŁA OFIARNEGO

Mechanizm kozła ofiarnego wynika z nie uświadomionej (bądź uświadomionej) skłonności do irracjonalnego obciążenia odpowiedzialnością za wszelkie domniemane lub rzeczywiste przeciwności losu, nieszczęścia i konflikty. Jest odwetem lub próbą zapobieżenia złu poprzez poświęcenie bądź krwawą rozprawę z wytypowanym indywiduum lub grupą osób.

Poświęcenie kozła ofiarnego miało być nie tylko symbolicznym, ale często i bezpośrednim działaniem, mającym na celu zneutralizowanie źródła zła, zarazy, jest efektem zaślepienia, hysterii i zwykłego strachu, wynikającego z przekonania tłumów, że domniemane źródło masowych zgonów, dżuma pojawiło się w efekcie zadziałania jakiegoś człowieka lub grupy osób. XIV-wieczna masakra, o której pisze Guillaume de Machaut, była przecież represją autentyczną, zasadną w oczach tłumu²⁵. Impulsem do masakry były pogłoski o zatrutych przez Żydów źródłach i lęk przed straszną chorobą²⁶. Zdarzało się, że masakry Żydów miały miejsce już w momencie pierwszych pogłosek o szerzeniu się w okolicy zarazy.

Poświęcenie kozła ofiarnego jako forma zadośćuczynienia, spełnienia symbolicznego gwałtu, powodowało samouspokojenie, wstrzymanie wszelkich działań obronnych. A ponieważ ofiara była w efekcie postępowaniem pośrednim, iluzorycznym, skierowanym jedynie przeciw domniemanemu, a nie rzeczywistemu źródłu zła, przeto wstrzymanie się od wszelkich innych przeciwdziałań narażało zbiorowość objętą nieszczęściem na niebezpieczeństwo zaostżenia skutków negatywnych zjawisk. Ludzi ogarniała niemoc tak zupełna, że stwierdzenie faktycznego stanu rzeczy nie byłoby równoznaczne z decyzją stawienia czoła sytuacji, lecz raczej z poddaniem się jej dezorganizującym efektom, rezygnacją z pozornie normalnej egzystencji. W takie zaślepienie popadała dobrowolnie cała ludność. A to wynikające z rozpaczliwego postępowanie sprzyjało polowaniom na kozła ofiarnego. Ludzie bowiem przejawiają nieświadomą skłonność do obciążania winą za wszelkie przeciwności losu kogokolwiek, tylko nie siebie samych. Jest to jakby podstawowy mechanizm motywujący, pobudzający do szukania kozła ofiarnego. Wprawdzie wyszukana i wytypowana na tej podstawie osoba jest istotą niewinną, lecz trudno o tym przekonać społeczeństwo, święcie przekonane o trafności diagnozy i terapii, zwłaszcza gdy zachodzi przypadkowa

²⁵ Chodzi o utwór K. de Machauta zatytułowany *Jugement du Roy de Navarre* (*Sąd króla Nawarry*), zawierający relację z okresu słynnej epidemii dżumy, która w latach 1349—1350 spustoszyła północne regiony Francji, oraz opis masakry Żydów obciążonych winą za przyczynę i skutki zarazy.

²⁶ Patrz: R. Girard: *Kozioł...*, op. cit., s. 5—8.

odmiana sytuacji. Wtedy następuje, zdaniem zbiorowości, potwierdzenie więzi przyczynowo-skutkowej (nieszczęście efektem działalności zdemaskowanego indywiduum), lub bezpośredniej współzależności między boską transcendencją a ofiarą, co nadaje kozłowi ofiarnemu wydzwięk sakralny, a społeczeństwu złudzenie możliwości oddziaływania na siły nadprzyrodzone, zdolność manipulowania lub *wymuszania* pożądaných decyzji za pomocą symbolicznej, rytualnej, krwawej ofiary.

W koncepcji Girarda pojęcie kozła ofiarnego jest rozszerzone również o sferę rzeczywistych złoczyńców, którzy występują przeciw ogólnie przyjętym normom kulturowym w obrębie danego społeczeństwa (dzieciobójstwo, kaziorodztwo, skrytobójstwo), ich ofiara nie jest przypadkowa i ma na celu zniesienie rzeczywistego, a nie domniemanego zła. Uzasadnienie potrzeby przemocy na zdemaskowanym indywiduum, czy unicestwienie wskazanej ofiary ma charakter *stricte* racjonalny i prowadzić może do rzeczywistego zmniejszenia zła. W tym przypadku zbrodnia popełniona na kozle ofiarnym jest merytorycznie uzasadniona i nie ma nic wspólnego z wiarą w moc oddziaływania na siły tajemne.

Nawiasem mówiąc, autor *Kozła ofiarnego* stwierdza, że wprawdzie w tekstach z okresu średniowiecza i epoki nowożytnej poczucie świętości ulega osłabieniu, lecz nie zanika całkowicie. Natomiast w mitach rola *sacrum* nie słabnie²⁷. Wskazuje się, iż po przekroczeniu pewnego progu wiary, kozioł ofiarny jest traktowany nie tylko jako *medium* transcendentnych sił zła, ale także jako wszechmocny manipulator, jedyna przyczyna plagi, posiadająca magiczną moc kreacji.

René Girard, analizując motywy i rozmaite formy, stereotypy prześladowań, wynikających z mniej lub bardziej irracjonalnych potrzeb, stwierdza, że bez względu na zróżnicowania kulturowe fenomen kozła ofiarnego można określić za pomocą jednego uniwersalnego schematu:

- a) akty gwałtu są autentyczne;
- b) kryzys jest autentyczny;
- c) ofiary zbrodni są wybierane nie na podstawie przypisywanych im zbrodni, lecz na zasadzie znaków ofiarniczych — wszystkiego, co sugeruje pokrewieństwo owych zbrodniczych znaków z kryzysem;
- d) sensem tej operacji jest zrzucenie na ofiary odpowiedzialności za ów kryzys i zadziałanie nań poprzez unicestwienie ofiar, lub co najmniej wyrzucenie ich ze wspólnoty, którą skałały²⁸.

Nota bene, istnienie wskazanego schematu potwierdzają historycy badający różne społeczności. Natomiast etnologowie nie dostrzegają tego

²⁷ Ibidem, s. 70.

²⁸ Ibidem, s. 37.

typu aktów prześladowczych, wobec których można zastosować metodę i formę analizy wypracowaną przez Girarda. Obala on także tezę, iż brak jest odpowiednich tekstów kultury, które mogłyby być poddane temu typowi analizy, że jakoby jedynie dokumenty historyczne w postaci słowa pisanego spełniają wymogi formalne. Girard obala ten pogląd, poddając analizie mity społeczeństw mityczno-rytualnych. Jest to jego kluczowe założenie metodologiczne, a zarazem udana próba *przewrotu Kopernikańskiego*, przewartościowania założeń i środków badawczych w etnologii. Girard jest całkowicie przekonany co do trafności swojej koncepcji i prorokuje, że *Nadejdzie dzień, w którym nieodczytanie mitu o Edypie w taki sam sposób, w jaki czyta się Guillaume'a de Machaut, wyda się tak samo śmieszne, jak może się wydać śmieszne zestawienie tych dwóch tekstów. W tymże samym dniu zniknie ów dziwny, stwierdzony przez nas dysonans pomiędzy interpretacją mitu osadzonego w kontekście mitologicznym i tegoż samego mitu przeniesionego w kontekst historyczny*²⁹.

VI. NARODZINY RELIGII

Fenomen religii polega głównie na podwójnej przemianie, to jest przemianie w agresję, a następnie w pojednanie. Kluczową rolę odgrywa ofiara, koziół ofiarny jako forma kompensacji neutralizującej agresję, rozbudzoną w wyniku kryzysu społecznego. W trakcie przemiany wytwarza się *mechanizm założycielski* religijnego ładu społecznego, podstawowych instytucji społecznych³⁰. Jest to ciągły proces, który przebiega w 5 etapach:

- a) kryzys mimetyczny;
- b) przerzucenie agresji na „ofiary zastępczą”;
- c) śmierć kozła ofiarnego;
- d) uspokojenie;
- e) sakralizacja.

Właśnie sakralizacja ofiary stanowi właściwy załazek i zarazem fundament wszelkich religii. Kozioł ofiarny staje się pierwszym obiektem wyróżnionym, pierwotnym symbolem, zaczątkiem nowego porządku re-

²⁹ Ibidem, s. 143—144.

³⁰ J. A. Kłoczowski uważa, że Girard tworzy nową kontrowersyjną teorię rytuału ofiarniczego. Uważa, że Girard jest zdania, że genezy rytuału ofiarniczego nie należy upatrywać w dążeniu człowieka do zdobycia przychylności bóstwa, że jego zasadnicza funkcja to nie mediacja, ale substytucja i kompensacja (J. A. Kłoczowski: *Przemoc, sakrum, Ewangelia...*, op. cit., s. 9—16).

ligijnego, wyodrębnienia *sacrum* i transcendencji oraz pojęć z nimi związanych, takich jak: przedtem i potem, walka i pokój, dobro i zło, nakaz i powinność, rytuał itd.

Tak stało się z męką ofiarną Jezusa Chrystusa przedstawioną w *Nowym Testamencie*³¹. Można w jej opisie znaleźć typowe stereotypy prześladowcze. *Ewangelie* bowiem objawiają nam mechanizm kozła ofiarnego, nie określając go w sposób bezpośredni, jednakże nie przemilczając niczego, co trzeba o nim wiedzieć³².

René Girard ukazuje między innymi poprzez analizę fragmentów *Ewangelii*: Męka, ścięcie Jana Chrzciciela, zaparcie się Piotra czy cudu w Gerazie, że każdy nowy porządek religijny wyłania się z gwałtu. Mechanizm nowego ładu zawiera eskpulsję gwałtu przez gwałt (o charakterze rytualnym i penalnym). Już sam fakt ujawnienia przez Mękę mechnizmu kozła ofiarnego przestał być wystarczająco skuteczny, aby wyprodukować prawdziwy mit. Nie można bezpośrednio wykazać, że idzie tu właśnie o ten generujący mechanizm. Gdyby zaś ów mechanizm zachował swoją skuteczność, nie byłoby chrześcijaństwa; powstałaby jakaś inna mitologia i wszystko jawiłoby się nam, jak zawsze pod przekształconą postacią prawdziwie mitologicznych tematów i motywów³³. Girard dowodzi więc, że mechanizm kozła ofiarnego nie może przetrwać ujawnienia swoich początków, zdemaskowania założeń prześladowczych. Ale jeśli już to nastąpi i skoro kozły ofiarne nie mogą już ratować i wybawiać ludzi *skoro w lochach zaświeciło światło prawdy, nie jest to złą nowiną, ale dobrą nowiną: nie ma boga gwałtu. Prawdziwy Bóg nie ma nic wspólnego z gwałtem i zwraca się do nas nie przez dalekich pośredników, lecz bezpośrednio. Syn, którego nam przysyła, jest z nim tożsamy*³⁴.

René Girard, umieszczając teksty biblijne w kategoriach mitów, dostrzega podobieństwa między przekazami biblijnymi a mitologią światową. Uważa, że zachodzą one w trzech następujących płaszczyznach:

- a) powstanie konfliktów we wspólnocie;
- b) kolektywna przemoc; wszyscy przeciw jednemu;
- c) wypracowanie zakazów i rytuałów.

³¹ Ks. J. Chmiel podkreśla szczególnie mocno, iż śmierć Chrystusa miała charakter ofiarny (J. Chmiel: *Propozycje egzegetyczne René Girarda*. „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1986, nr 2, s. 168).

³² Koncepcja interpretacji *Pisma Świętego* w konwencji *mimesis* przywłaszczania, kozła ofiarnego i mechanizmu założycielskiego jest nowym, oryginalnym, a także kontrowersyjnym odczytaniem tekstów *Nowego i Starego Testamentu*, istotnym wkładem René Girarda w rozwój bibliistyki.

³³ R. Girard: *Kozioł...*, op. cit., s. 292.

³⁴ Ibidem, s. 292.

Zasługą Girarda jest jednak zwrócenie uwagi na odrębność chrześcijaństwa od struktur mitologicznych, jakkolwiek i chrześcijaństwo i mitologie mogą posługiwać się tym samym kodem. Uznając historyczny rozwój objawienia judeo-chrześcijańskiego wyróżnia trzy etapy kształtowania się systemu ofiarniczego:

1. Przejście od ofiary z ludzi do ofiary ze zwierząt.
2. Fakt *Exodus i Paschy*, kiedy to akcent zostaje położony nie na ofiarowanie-imolację, lecz wspólną mandukację ofiary.
3. Nauczanie prorockie o wyższości miłosierdzia nad ofiarą znajdujące swoje dopełnienie dopiero w *Ewangeliach*³⁵.

Przeanalizowane przez Girarda fragmenty *Ewangelii* zawierają opisy fenomenów zespołowego prześladowania — zdyskredytowanych i potępionych w takim sensie, w jakim odrzuca się podobne bądź współczesne zjawiska tak, aby można było poddać swoje własne prześladowcze przedstawienia oraz przeciwstawić się mechanizmom *mimesis* i przemocy.

Wprawdzie istnieją mity mówiące o mordestwie indywidualnym, mity, które prawie zawsze opowiadają o skłóconych braciach bliźniakach, jak na przykład o Kainie i Ablu czy R o m u l u s i e i R o m u s i e³⁶, jednakże mimo prób zakamuflowania, ujawniają powszechność występowania układów bliźniaczych w powiązaniu z paroksyzmem kryzysu. Nawet w mitach, w których nie ma śladu morderstwa (np. mit o Arce Noego), mamy do czynienia ze strukturą *wszyscy przeciw jednemu*, ponieważ w mitach tych spośród całej społeczności przeznaczonej na śmierć, ocalał tylko jeden. Złożenie ofiary uosabia również powrót do życia, ustanowienie nowej wspólnoty, jak w przypadku mitu o potopie.

Powstaje przekonanie, iż ofiara zjawiała się po to, by przekazać wspólnocie wiedzę, jak osiągnąć powrót do nowego, co należy i czego nie należy czynić w sprawach dotyczących rytuałów, zakazów, kryzysu i jego przecilenia. Rodzi się jakby „logicznie” wywiedziona i uzasadniona koncepcja epifanii. Ofiara staje się bóstwem, które ujawniło się pod postacią założyciela kultu.

Perspektywa prześladowcza traci więc prawo pierwszeństwa, pozostaje mitologiczne sakralne męczeństwo niewinnie prześladowanych, i na tym gruncie następuje gloryfikacja wiary. Z tego punktu widzenia istotne i konieczne jest, aby zbrodnie wymaginowane przez prześladow-

³⁵ Patrz J. Chmiel: op. cit., s. 166—167.

³⁶ Jednym z wyjątków jest, między innymi, mit o Edypie: patrz R. Girard: *Bóg, człowiek i dzika bestia*. W: *Maski*. T. 1, Gdańsk 1986, s. 100—101.

ców, były uznawane za wiarygodne, a niewinność męczenników niekwestionowana. Ich gloryfikacja, podobnie jak apoteoza żywotów świętych (na przykład św. Sebastiana), stanowi przeżytki prymitywnego *sacrum*³⁷, a za model w przypadku żywotów świętych zawsze służy Męka. To właśnie podstawia się w miejsce specyficznych okoliczności towarzyszących rozmaitym prześladowaniom. Nie jest to bynajmniej jakiś retoryczny zabieg, bądź czysto formalna pobożność, lecz niezbyt udane, niezręczne i na pewno niepełne zapoczątkowanie krytyki prześladowczych przedstawień. Niepełne, ponieważ owa krytyka (pierwotnie nie do pomyślenia i zrealizowania), jest długotrwałym procesem, którego spełnienie wymaga sterowanych, a czasem przypadkowych, wręcz nieprawdopodobnych zniekształceń bądź zbiegów sytuacji³⁸.

Rehabilitacja ofiar wynika z założonej stronniczości, generowanej i wzmacnianej we wspólnocie wiary, łączącej męczennika i jego obrońców; wzmocnienie wiary oraz jej instytucjonalizacja prowadzi do nietolerancji, do odrzucenia tego, co obce. W efekcie chrześcijaństwo (oraz inne religie) — gdy zwycięży — samo staje się ciemięzycielem, tyranem i prześladowcą, równie zaślepionym jak jego prześladowcy³⁹.

Ale jest to jednak sprawa drugorzędna, która odkrywa w ofiarniczej konotacji męczeństwa prawdę podstawową, pierwotną przyczynę kryzysu i niezwykłej, kulturowej, sakralnej rewolucji. Nie chodzi bowiem o efekty owego zjawiska, rodzącego przemoc i gwałt, lecz o to, że z pierwotnej ofiary wytrysnęła moc, która dała odpór prześladowaniom.

Religie ustanowione przez gwałt zachowują swą niezwykłą moc oddziaływania, gdy określają, co należy, a czego nie należy czynić, aby w określonym kontekście kulturowym stosunki międzyludzkie były do zniesienia. Z tego punktu widzenia uznanie *sacrum* nie świadczy o irracjonalizmie, lecz jest jedyną, możliwą do przyjęcia, koncepcją funkcjonowania społeczeństwa. W związku z tym zacierają się wyraźnie (w sensie podanym przez É. Durkheima), granice między *sacrum* a *profanum*⁴⁰.

³⁷ Sakralizacja ofiary sprawiła, że ludzie pierwotni całkowicie utracili z powodu iluzorycznej recepcji ofiary, interakcji mitycznej — świadomość jej człowieczeństwa (R. Girard: *Kozioł...*, op. cit., s. 297).

³⁸ Ibidem, s. 293

³⁹ Od czasów Konstantyna chrześcijaństwo zaczyna wspierać swoim autorytetem prześladowania analogiczne do tych, których ofiarami byli pierwsi chrześcijanie.

⁴⁰ Porównaj: R. Girard: *Kozioł...*, op. cit., s. 322—325.

VII. MIMESIS I SACRUM, KULTURA I PORZĄDEK SPOŁECZNY

René Girard sądzi, iż każdy ład społeczny (z wyjątkiem naszego) uchodzi za podporządkowany istocie nadprzyrodzonej. Wskazuje na to przeobfita dokumentacja dotycząca rozlicznych, zanikających bądź nieistniejących już religii, owoc zestawień, porównań etnologicznych. Dochodzi na podstawie obserwacji systemów religijnych do wyciągnięcia dwóch następujących wniosków:

1. Kryzys mimetyczny pojawią się permanentnie.
2. Zjednoczenie wszystkich przeciwko jednej ofierze jest rozwiązaniem normalnym na płaszczyźnie kulturowej i jest to rozwiązanie rzeczywiście regulujące, ponieważ jest ono źródłem wszystkich reguł kulturowych⁴¹.

Girard przyjmuje, że cały współczesny Zachód przesiąknięty jest duchem przemocy i *sacrum*. Jest zdania, że to nie za sprawą szerzenia się naukowej wizji świata skończono z. polowaniami na czarownice. *Duch nauki, podobnie jak duch przedsiębiorczości w ekonomii jest produktem ubocznym głębokiej penetracji dokonanej przez tekst ewangeliczny*⁴².

Współczesny Zachód — stwierdza Girard — zapomniał o objawieniu. Interesuje się tylko jego ubocznymi produktami. Wykorzystał je do produkcji broni, instrumentów władzy i do dzisiaj proces ów oddziałuje przeciwko niemu. Zachód sądził, że wyzwala, a spostrzegł, że prześladuje. We wszystkich klasycznych formach racjonalizmu i nauki współcześni badacze odnajdują przeżytki magii. Nasi antenaci nie wychodząc bynajmniej (jak to sobie wyobrażali) z zakłętego koła przemocy i *sacrum*, rekonstruowali mniej lub bardziej rozmaite warianty mitów i rytuałów⁴³.

To, że wszystkie instytucje społeczne biorą swą moc i źródło z mechanizmu ofiarniczego, widać zwłaszcza w sferze prawnej i politycznej życia społecznego.

W społeczeństwach pierwotnych na przykład, nie poszukuje się prawdziwego sprawcy gwałtu, lecz wskazuje kozła ofiarnego, przy pomocy którego usiłuje się utrzymać ład społeczny. Wskazanie prawdziwego winowajcy doprowadziłoby do zakłócenia porządku społecznego, nowego kryzysu, wzbudzałoby oburzenie.

Europejski ład prawny z kolei, zakładający poszukiwanie prawdziwego sprawcy zbrodni jest podobny, tylko jego skuteczność jest inna, lepsza, ponieważ umieszcza karę (przynajmniej w założeniach) dokładnie tam gdzie została popełniona zbrodnia, porządek zaprowadza właśnie

⁴¹ Ibidem, s. 98—99.

⁴² Ibidem, s. 298.

⁴³ Ibidem.

tam, gdzie powstał nieład, ale nie oznacza to wyjścia poza funkcjonowanie mechanizmu kozła ofiarnego⁴⁴.

Wyjaśniając pochodzenie ładu politycznego, jego genetyczny związek z mechanizmem ofiarniczym, Girard nawiązuje znowu do przykładu zachowań plemion pierwotnych. Przywołuje obraz intronizacji króla afrykańskiego, który w tym właśnie uroczystym momencie łamie obowiązujące powszechnie prawo czy tabu, przekracza zakaz kazirodztwa. W ten właśnie rytualny sposób bierze na siebie cały brud społeczny, który jakby koncentruje się właśnie w nim, a owa koncentracja nieładu w jednym miejscu pozwala społeczeństwu funkcjonować bez przeszkód⁴⁵.

Ład i racja polityczna wymagają wcielenia najsukuteczniejszej zasady politycznej, to jest mechanizmu kozła ofiarnego. Podkreślając to Girard powołuje się na *Ewangelię* św. Jana, na debatę Wysokiej Rady stawiającej problem kryzysu wywołanego zbyt wielką popularnością Jezusa, kryzysu obejmującego całą społeczność żydowską, kryzysu, który miał za niespełna pół wieku doprowadzić do jej rozpadu. W tej sytuacji arcykapłan K a i f a s z orzekł, że *lepiej jest dla nas, gdy jeden człowiek umrze za lud, niż miałby zginąć cały naród*⁴⁶. A zatem racja polityczna, potrzeba ładu społecznego ma w tym przypadku sens mitologiczny, ponieważ rozwiązanie problemu wiąże z ukrytymi w *Ewangeli* pozostałościami mechanizmu kozła ofiarnego funkcjonującego w obrębie politycznej interpretacji, która zdominowała Radę Kajfasza, podobnie jak współczesny świat⁴⁷.

Decyzja arcykapłana jest zapowiedzią definitywnego ujawnienia mechanizmu ofiarniczego oraz jego początków. Fraza ewangeliczna i zawarte w niej objawienie zostały nam dane po to, aby tym mocniej przeciwstawiać się pokusom ofiarniczym, wszelkim przedstawieniom skłonnościom⁴⁸.

prześladowczym, które je kryją, oraz faworyzującym je mimetycznym

W tym fragmencie *Ewangeli* przejawia się *niedościgniony radykalizm nowotestamentowego objawienia*, zrozumiały zwłaszcza w kontekście *politycznego myślenia świata zachodniego*.

Władze tego świata dzielą się na dwie symetryczne grupy: władzę konstytucyjną i tłum. Pierwsza w zasadzie góruje nad drugą, lecz w czasie kryzysu sytuacja się odwraca. Tłum staje się wtedy rodzajem tygla, w którym stapiają się niepodważalne autorytety. Proces ten po-

⁴⁴ J. A. Kłoczowski: op. cit., s. 15.

⁴⁵ Patrz: Ibidem, s. 15.

⁴⁶ *Biblia*, J. 11, 44—53.

⁴⁷ R. Girard: *Kozioł...*, op. cit., s. 163—165.

⁴⁸ Ibidem, s. 166—167.

zwala na ukonstytuowanie się nowej władzy za pośrednictwem kozła ofiarnego, czyli *sacrum*. Tłum, w skład którego nie muszą wchodzić wszyscy członkowie wspólnoty, posiada taką siłę, że chyłą przed nim głowy władze konstytucyjne i oddają mu ofiary, na przykład w podobnej sytuacji Piłat oddaje Jezusa, a Herod — Jana Chrzciciela, cięła.

Teoria mimetyczna rzuca więc nowe światło na ten proces, którego tak nauki polityczne, jak też wszystkie pozostałe nauki o człowieku nie były w stanie dociec. Współczesna myśl polityczna, zarówno *konserwatywna*, jak *rewolucyjna*, zawsze krytykuje jedną ze stron, jedną kategorię władzy: albo tłum, albo władzę konstytucyjną. Z punktu widzenia reguł postępowania powinna oprzeć się na drugiej. Władzę określa się jako konserwatywną bądź rewolucyjną właśnie ze względu na wybór podstawy czy kategorii władzy.

Konserwatyści dążą do skonsolidowania władzy konstytucyjnej wszystkich instytucji, w których przejawia się ciągłość tradycji religijnej, kulturowej, politycznej, sądowniczej. Podporządkowują się w znaczny sposób ustanowionej przez siebie władzy.

Rewolucjoniści natomiast systematycznie podważają tradycyjne instytucje, wywołują niechęć, kryzys, pobudzają do działania, sakralizują przemoc tłumy. Nie uzyskują przy tym pożądanego rezultatu, ponieważ otwarcie używają gwałtu, a założycielski gwałt stale stosowany w pierwotnej, choć niekiedy w bardziej perfidnie zmodyfikowanej formie, przestaje być skuteczny.

Współczesna myśl polityczna nie może obejść się bez pojęcia moralności, ale nie może być moralnie czysta, gdyż jest polityką. Nie dotyczy to jedynie politycznych opozycji, ale wszystkich rywalizujących ze sobą postaw wobec cząstkowych i stronniczych interpretacji i przywłaszczeń ewangelicznego objawienia. We współczesnym świecie istnieją jedynie chrześcijańskie herezje, inaczej mówiąc waśnie i podziały⁴⁹. Aby wykorzystać objawienie jako podstawę i oręż w mimetycznej rywalizacji, trzeba wprowadzić partykularne, egoistyczne, ze względu na osoby i stronnictwa, interpretacje, trzeba mu nadać moc rozdzielającą. Tak długo, jak egzegeza, wyjaśnianie treści objawienia nie służy różnym, odmiennym interesom, tak długo jest siłą i pokojem, i tylko z rzadka daje się wciągnąć w służbę wojny. Natomiast, gdy pojmowanie wykładni *Biblii* zostało podzielone i przyczyniło się do utrwalenia podziałów, zaczęło dostarczać zantagonizowanym układom bliźniaczym broni znacz-

⁴⁹ Słowo herezja oznacza: *hairesis* — branie (dla siebie, *hairein* — brać, chwycić) podają za H. Goszczyńską w: R. Girard: *Kozioł...*, op cit., 169.

nie skuteczniejszej od tej, którą dysponowały one dawniej. Dlatego też w dalszym ciągu toczą się spory wokół tej spuścizny i ewangeliczne objawienia obarcza się dziś niesłusznie odpowiedzialnością za fatalne konsekwencje takiego wykorzystania⁵⁰.

Girard uważa, iż niezrozumienie tego zjawiska, niezrozumienie naszej kultury, a w konsekwencji zarzewie gwałtu i wojny zniknie, gdy rozpoznamy w mitologiach pełnię prześladowczych iluzji, których występowanie o znacznie słabszym natężeniu, jesteśmy już w stanie wykryć w zdarzeniach dotyczących naszej historii. Ta odkrywca moc zawarta jest właśnie w *Biblii* dzięki tej sile można rozszyfrować narzeczcie to, co już nauczyliśmy się rozpoznawać w przedstawieniach prześladowczych; niemalże równocześnie uczy nas ona, jak rozszyfrować do końca cały splot zjawisk religijnych⁵¹. *Ewangelie* bowiem umożliwiają zrozumienie słów nasyconych gwałtem i zabobnem, słów, które zapowiadają zwycięstwo Chrystusa nad Szatanem czy Ducha prawdy nad Duchem kłamstwa⁵².

Oto dlaczego René Girard nazwany został mniej czy bardziej słusznie H e g l e m christianizmu, to znaczy człowiekiem, który, jak filozof niemiecki, pojął pierwszy prawdziwą przyczynę, sens i rozwój dziejów, motor przemian kulturowych i sytuację człowieka; myślicielem, który, jak wielki mąż opatrności, erudyta i wizjoner wskazał na chryścianizm (zrozumienie jego istoty) jako podstawę do wykorzenia przemocy i gwałtu, rzeczywistych przyczyn konfliktów społecznych.

⁵⁰ Ibidem, s. 168—169.

⁵¹ R. Girard: *Demaskacja przemocy w ewangelicznym opisie Męki*. „W drodze” 1985, nr 4, s. 17—18.

⁵² Patrz: Idem: *Kozioł...*, op. cit., s. 300—301.