

Ofiara sakralna

Girard podaje trzy stereotypy, które występują w sytuacjach prześladowania: kryzys odróżniający, oskarżenia o zbrodnie przeciwko tabu danej społeczności i znaki ofiarnicze, predestynujące daną jednostkę lub grupę społeczną do roli ofiary. I tak doszliśmy do pojęcia ofiary, które nasz język definiuje na wiele sposobów. Ofiara to:

- istota żywa cierpiąca w wyniku przemocy,
- istota żywa lub przedmiot, złożone „w ofierze” na ołtarzu bóstwa,
- dar nie wymagający wzajemności,
- forma samopoświęcenia dla kogoś lub czegoś.

Girard w swej teorii operuje wszystkimi wymienionymi znaczeniami, tym bardziej że w ostatnich latach autor *Kozła ofiarnego* coraz większą wagę przywiązuje do znaczenia, które wymieniłam jako czwarte: ofiarowania samego siebie za innych, i odnajduje je w pismach judeochrześcijańskich, wracając w ten sposób do bardziej tradycyjnego spojrzenia na te teksty.

W języku angielskim istnieje rozróżnienie między *victim* – „ofiara przemocy” a *sacrifice* – „ofiara rytualna”, co niewątpliwie utrudnia wskazanie związków pomiędzy nimi, tak oczywistych w języku polskim. Ofiara sakralna, czyli inaczej rytuał ofiarniczy, jest przedmiotem badań antropologów kultury, etnologów, filozofów i przedstawicieli innych dziedzin nauk humanistycznych od co najmniej półtora wieku, ale rezultaty owych badań w dalszym ciągu nie doczekały się wspólnego mianownika. Girard, umieszczając rytuał ofiarniczy u podstaw swojej teorii religii, jest w tym zakresie spadkobiercą Huberta i Maussa, a przy szerszym spojrzeniu – również Emila Durkheima, który podobnie jak on stawiał religię w centrum swoich koncepcji socjologiczno-antropologicznych.



MARIA KORUSIEWICZ

„Święta przemoc”
według René Girarda
Kozioł ofiarny
i kulturotwórcze *sacrum*



Chcąc przedstawić mechanizm działania ofiary sakralnej, należy odnieść koncepcję przemocy mimetycznej do sytuacji kryzysu odróżniającego. „Ofiara – pisze Girard – pozostaje w takim samym związku z rytualnym kryzysem [zaaranżowanym przez świętującą wspólnotę – M. K.], jak śmierć lub wygnanie bohatera związane są z odróżnionym chaosem, opisywanym w początkowych słowach mitów.”¹ Należałoby dodać, że na ten sam schemat natrafiamy w układzie: rozwścieczony tłum i kolektywne zabójstwo wybranych ofiar.

Kontynuujemy rozważania nad zachowaniem wspólnoty ludzkiej, w której czynniki zewnętrzne czy też wewnętrzne spowodowały rozprzężenie porządku społecznego, obowiązującej w nim kolejności. Zanika przewaga pośrednictwa zewnętrznego, kształtującego pragnienia mimetyczne, na korzyść „złej” rywalizacji. Przestają się liczyć normy moralne i tradycyjne wartości, które nakazują przestrzegać reguł chroniących przed wzajemną przemocą. „Zła” *mimesis* generuje przemoc. Ta z kolei przyspiesza nasilenie *mimesis*. Nakładające się na siebie mimetyczne pragnienia członków wspólnoty niszczą wszelkie „różnice”. Wszyscy stają się sobie równi, a ta symetria „złej” wzajemności, powszechne skłócenie wszystkich ze wszystkimi, zagraża bytowi społeczności. Eskalacja wzajemnych oskarżeń, pomówień i aktów przemocy – jeśli nic nie zdoła jej powstrzymać – prowadzi do „śmierci” wspólnoty. W świecie zwierząt sytuację tę rozwiązują zachowania instynktowne, zapobiegające samowyniszczeniu się danej grupy – gest poddania się lub ucieczka słabszego z rywala – które automatycznie ustalają hierarchię społeczną w grupie. Jednostka, która uznała siebie za słabszą, z reguły akceptuje swoje miejsce i potencjalne źródło konfliktu wysycha. W społecznościach ludzkich jedyną możliwością zażegnania nieustannie odradzającego się konfliktu jest fizyczne wyeliminowanie kolejnych rywali. Kryzysy tego typu występują we wszystkich kulturach i wszystkich typach wspólnot ludzkich. Co więc je powstrzymuje? Czy istnieją jakieś mechanizmy, które są w stanie odwrócić bieg rzeczy i ponownie skonsolidować grupę ludzką lub społeczność? Girard odpowiada na to pytanie twierdząco, po czym dodaje, że remedium jest tylko jedno: mechanizm kozła ofiarnego. Przemocy raz wyzwolonej nie można po prostu przekreślić, wyhamować, uznać za nie istniejącą; można ją natomiast – jak mówi Girard – oszukać², tzn. znaleźć koryto, którym mogłaby popłynąć, jak uregulowana rzeka, która nie niszczy zasiewów. W społeczności ogarniętej chaosem wzajemnej przemocy prędzej czy później następuje polaryzacja nienawiści. Jeżeli ta faza się nie ujawni, mamy do czynienia z całkowitym upadkiem danej wspólnoty, a często – z jej wyniszczeniem fizycznym, co zdarzało się w plemionach Indian południowo-amerykańskich, badanych przez Julesa Henry’ego. Przytoczę za Girardem fragment jego pracy na temat plemienia Kaingangów: „Ta grupa więc posia-

¹ *The Girard Reader*. Ed. J. G. Williams. New York 1996, s. 10.

² R. Girard: *Sacrum i przemoc*. Poznań 1993, s. 7.

dająca przymioty fizyczne i psychologiczne, pozwalające jej na okiełznanie naturalnego środowiska, okazała się niezdolna do walki z wewnętrznymi procesami rozsadzającymi jej kulturę. Nie dysponując żadnym sposobem postępowania, by walczyć z tymi procesami, popełniła ona prawdziwe społeczne samobójstwo.”³

W jaki jednak sposób skłócona społeczność dochodzi do jakiegokolwiek jednomyślnej decyzji, nawet jeśli motorem tej decyzji jest w dalszym ciągu przemoc? Girard wprowadza tu rozróżnienie między *mimesis* przywłaszczania a *mimesis* antagonizmu. W miarę zaostrzania się rywalizacji przedmioty sporu tracą swoją materialność, walka staje się walką o prestiż – czystą, heglowską rywalizacją. Istnieją już tylko antagoniści, którzy walczą, by wygrać. *Mimesis* działa silniej niż przedtem, ale ponieważ rzeczywiste przedmioty sporu tracą swoją wartość na rzecz modeli-pośredników, jednostki cieszące się większym prestiżem są imitowane przez inne przy wyborze antagonisty. Imitowana nienawiść i przemoc, którą dzielą z sobą członkowie grupy, nie tylko rosną w siłę, ale zyskują dodatkową cechę: zmniejsza się jednostkowa odpowiedzialność, rośnie zatem bezpieczeństwo, a z nim – poczucie bezkarności. Tak więc przyłączenie się do grupy, która już wybrała obiekt swojej nienawiści, jest znacznie bardziej pociągające niż samotne oskarżanie kogoś, kogo nikt prócz danej jednostki nie oskarża.

Polaryzacja przemocy – to ta faza, w której nienawiść czy niechęć społeczności zaczyna skupiać się na wytypowanych na podstawie znaków ofiarniczej selekcji jednostkach lub grupach. Te jednostki czy też grupy zastępują pierwotne obiekty nienawiści nie w wyniku rzeczywistych zbrodni, ale właśnie dzięki tymże znakom. Wyrażenie „rzucić na pożarcie tłumom” świadczy o tym, że jest to zwyczajowa i skuteczna technika. „Lepiej jest dla was, żeby jeden człowiek umarł za lud, niż miałby zginąć cały naród.” To Kajfasz przypieczętował śmierć Jezusa. Ale nie jest w mocy Kajfasza skazać Jezusa na śmierć. Nie czyni tego także Poncjusz Piłat. Ostateczny wyrok wydaje tłum. Tłum, który jest jednomyślny. Ta jednomyślność, ta nowa „norma” staje się podstawowym warunkiem puszczenia w ruch mechanizmu kozła ofiarnego. Wszyscy przeciw jednemu oznacza również wszystko przeciw jednemu. Jednomyślność wymaga, by w akcie przemocy współdziałały siły nieba i ziemi; fatum, bóstwo. Do walki stają rozpętane żywioły i wyroki wyroczni. We wszelkiego rodzaju tekstach przewija się ten sam motyw – samotna jednostka otoczona przez zabójców, których nie ogarnia żadna wątpliwość. Ofiara pozostaje poza zasięgiem jakiegokolwiek formy współczucia, i to niezależnie od tego, czy jest to niemowlę, czy zdeformowany karzeł, czy też król. „Grupa dokonująca zabiegu ofiarniczego nie może być świadoma niewinności ofiary, musi wierzyć, że ofiara jest winna

³ Ibidem, s. 74.

i została wyznaczona do spełnienia roli kozła ofiarnego przez bóstwo.”⁴ Wojska niebieskie są po stronie zabójców, a zabójcami są lub czują się wszyscy. Dlatego ofiary rozruchów giną w sposób przypominający rytuały ofiarnicze – rozszarpane na kawałki, rozniesione przez prześladowców. Być może dlatego egzekucja (którą Girard umieszcza w tym samym łańcuchu rozwoju form zmieniających spontaniczną przemoc w przemoc zalegalizowaną, pozytywną w skutkach) nie byłaby uznana za zgodną z prawem, gdyby wykonano ją w obecności jednej tylko osoby. A już na pewno w żadnym systemie sądowniczym nie wykonuje jej sędzia albo samotny kat. Krąg świadków egzekucji uległ znacznemu zawężeniu od czasów, kiedy towarzyszyło jej zgromadzenie całej społeczności, chociaż mass media, nagłaśniając wydarzenie, ponownie przywracają mu wcześniejszą formę. Kolektywna przemoc rusza do ataku, tłum wpada w trans, podobny do rytualnego transu ofiarników, któremu najczęściej towarzyszą wzmagające go dźwięki bębna lub monotonne pieśni. „Począwszy od dionizyjskiej *mania*, po polinezyjski *amok*, istnieją tysiące rozlicznych nazw określających kolektywny trans, który odnajdujemy również w greckiej tragedii. Płomienne tyrady przyjaciół [umęczonego Hioba – M. K.] przypominają tyrady greckiego chóru w chwilach poprzedzających wykonanie wyroku na ofierze, zamordowanie Panteusza w *Bachantkach*, odnalezienie winnego w *Królu Edypie*.”⁵

Przemoc, w której uczestniczą siły kosmiczne i którą nakazują wyroki boskie, wchodzi w sferę *sacrum*. Staje się świętą przemocą, a prześladowcy – to już tylko ramię bóstwa; zabójstwo staje się misją, zaszczytem. Czym więc jest *scapegoating*? Niemalże automatyczne wystąpienie tego zjawiska, jego powtarzalność, niezmiennosc głównych założeń potwierdzają, że mamy w tym wypadku do czynienia z pewnego rodzaju mechanizmem psychologicznym, a zarazem społecznym, który uruchamiany jest w sytuacjach kryzysowych. Mechanizm kozła ofiarnego służy ponownemu skonsolidowaniu członków wspólnoty w jedną całość, zahamowaniu kryzysu odróżnorodniającego i przywróceniu spokoju w drodze spolaryzowania wzajemnej przemocy i skierowania jej przeciwko jednej ofiarze. Akt przemocy, następujący w szczytowym paroksyzmie jednomyślnej „żądzy zniszczenia”, jest zarazem aktem oczyszczenia, wyładowania tejże przemocy na ofierze, która zastępuje inne, pierwotne jej cele. Ofiara, winna rzekomo wszystkich nieszczęść, skazana przez niebo i ziemię, ginie, a z chwilą jej śmierci kończy się nienawiść, której była jedynym obiektem.

Co ważniejsze, dokonanie aktu kolektywnej przemocy wymagało od członków grupy kooperacji, ustalenia hierarchii, rozdzielenia zadań – jednym słowem, dzięki temu powrócił pewien porządek społeczny. Kiedy wspólnota pozostaje „sama na scenie” niedawnego gwałtu, spostrzega, że stała się obojętna wobec

⁴ G. Sorman: *Przedmowa*. W: R. Girard: *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*. Warszawa 1992, s. 7.

⁵ R. Girard: *Dawna droga...*, s. 36.

ofiary, w związku z czym nie tylko potwierdza to powszechne przekonanie o niezbędności aktu przemocy, ale pozwala także upatrywać w ofierze źródła obecnego spokoju. „Wystarczy sobie uświadomić, że to nagłe odwrócenie rzeczywistego, autentycznego stosunku wspólnoty do ofiary dokonuje się w momencie przesilenia kryzysu – a więc zabicia ofiary – aby zrozumieć, dlaczego zostaje ona uznana za *sacrum*.”⁶ W relacjach chętnie przypisuje się ofierze nie tylko dobrowolność własnej śmierci, ale także zdolność do posługiwania się tą śmiercią w określonym celu. To ona przynosi wspólnocie wyzwolenie od zła, spokój i pomyślność. Wkracza tu pierwiastek transcendentny, siła zdolna do wywierania wpływu na losy społeczności. Girard mówi o podwójnym transferze (*double transference*). Grupa odpowiedzialna za kolektywny mord przypisuje ofierze zło – to transfer negatywny, ale po dokonaniu zabójstwa zaczyna przypisywać jej również dobro – to zaś transfer pozytywny.

W tym miejscu Girard umieszcza początki zakazów, rytuałów i mitów. Podwójny transfer przekształca ofiarę zastępczą w *sacrum*, wyposażając ją w dwa bieguny znaczeń określane uzasadniającą je narracją, czyli właśnie zakazami, rytuałem i mitem. One z kolei są podstawowymi składnikami, leżącymi u początków rozwiniętych systemów społeczno-kulturowych, a w społeczeństwach pierwotnych spełniają funkcje podobne do naszych instytucji. Sprowadzone do wspólnego punktu wyjściowego, odsłaniają przed nami samo sedno religii – mechanizm generujący *sacrum*.

Etnologia nie zajęła jeszcze zdecydowanego stanowiska, badając źródła zakazów. Zadanie to jest tym trudniejsze, że materiał badawczy okazuje się niesłuchanie zróżnicowany i często wydaje się nam zupełnie absurdalny. Durkheim zadowolił się podzieleniem zachowań rytualnych na dwie grupy: na kult negatywny, czyli wszelkie zakazy i tabu, które budują rozdział *profanum* i *sacrum*, a zarazem w wyniku właściwego ich przestrzegania umożliwiają praktykowanie kultu pozytywnego, oraz na kult pozytywny, czyli rytuały pozwalające na kontakt z *sacrum*⁷.

Girard nie szukał teoretycznych kategorii zachowań; jako klucz do rozwiązania tej zagadki przyjął obiektywny fakt, jakim jest próba obrony interesów wspólnoty i zapewnienie jej możliwości przetrwania. Wobec tego podstawowym zakazem będzie zawsze zakaz zachowań konfliktogennych, prowadzących do przemocy wewnątrz grupy. Innymi słowy – zakazy wywodzą się bezpośrednio ze świadomości zagrożenia, jakie stanowi pragnienie mimetyczne. Zakazy takie występują we wszystkich znanych nam kulturach i przybierają najprzeróżniejsze formy. Większość z nich jest dla nas całkowicie zrozumiała, np. zakaz spontanicznej wymiany kobiet, zakaz kazirodstwa. Inne, np. zakaz imitacji

⁶ Idem: *Rzeczy ukryte od założenia świata*. „Literatura na Świecie” 1983, nr 12 (149), s. 98.

⁷ E. Durkheim: *Les formes elementaires de la vie religieuse*. Reedycja PUF 1912.

gestów, pozbywanie się bliźniąt, lęk przed podobiznami (fotografie, lustra), zakaz wymawiania imion, wydają się nam nieumotywowane. Zakazy zachowań imitacyjnych odbieramy jako absurdalne, ponieważ nie dotyczą one bezpośrednio czynów groźnych dla społeczności. Jedno z wytłumaczeń stanowi tzw. magia naśladowcza, ale po pierwsze, jest ona późniejsza od tych zakazów, a po drugie, korzysta z tego samego pradawnego lęku przed powtórzeniem, czyli – innymi słowy – wynika z przekraczania zakazu imitacji.⁸ Girard proponuje przyjrzeć się bliżej metodzie rozumowania społeczności, która nie ma możliwości skutecznego wyhamowania przemocy dzięki rozwiniętej i niezależnej jurysdykcji. Oznacza to, że jeśli konflikt już się rozpocznie, doprowadzi prawdopodobnie do aktu lub aktów agresji. Co gorsza, sam akt agresji będzie wymagał kary, czyli zemsty ze strony bliskich poszkodowanego lub poszkodowanych. I tak rozpoczyna się łańcuch, który niełatwo przerwać, co można zaobserwować na przykładzie sycylijskiej wendety. Jaki z tego wniosek? W systemach kulturowych cechujących się rozwiniętą jurysdykcją wystarczy zakazać samego czynu, który uznajemy za przestępstwo. Zabójstwo, kradzież czy gwałt postrzegamy jako autonomiczne, wyraźnie odcinające się od kontekstu zjawisko. W społecznościach obywatelskich się bez „prawa” (w rozumieniu współczesnym) zakaz dotyczyć musi wszelkich okoliczności, które mogą spowodować konflikt. Zgodnie z teorią Girarda okoliczności te – to przede wszystkim pragnienia mimetyczne, rywalizacja mimetyczna, czyli symetria, identyczność zachowań.

Kary za przekroczenie zakazów takich zachowań czy przedstawień są, mimo ich pozornej absurdalności, bardzo realne: prowokują one zachowania agresywne wewnątrz grupy. Przemoc, raz pokonawszy przeszkody, rozprzestrzenia się, ma charakter zaraźliwy, jak epidemia lub klęska żywiołowa. Dlatego też wojna, epidemia, powódź itd. traktowane są jako nieszczęścia tego samego rodzaju. We wszelkiego rodzaju modlitwach czy nawet naszych pieśniach kościelnych wymieniane są jednym tchem, jako klęski, nad którymi nikt nie panuje. Społeczność uważa, że są to kary za przekroczenie pewnych zakazów. Bliski związek wydarzeń społecznych, jak wojna czy zamieszki wewnątrz społeczności, z klęskami żywiołowymi, pozostającymi w gestii natury, wynika z tego samego, niezwykle praktycznego myślenia, o którym przed chwilą mówiłam. Jeden i drugi typ wydarzeń, mimo różnych przyczyn, ma podobne społeczne skutki i one właśnie stanowią podstawę logicznego wyводу, który i nam nie jest obcy. Takie same skutki sugerują takie same przyczyny, niezależnie od obiektywnych prawd, do których nasz intelekt nie zawsze ma dostęp. Przypomina się tu *Traktat o naturze ludzkiej* (1740) Hume’a oraz pogląd na ludzkie postrzeganie wzajemnych powiązań przyczyn i skutków.

⁸ R. Girard: *Rzeczy...*, s. 84.

„Trzeba zdać sobie sprawę z tego, że do tej pory panowało przekonanie, że w centrum uwagi religii znajdują się tylko takie zjawiska, jak zagrożenie z zewnątrz, klęski żywiołowe, interpretacja zjawisk kosmicznych; moim zdaniem głównym obiektem ich zainteresowania jest gwałt mimetyczny.”⁹ Tak więc klęski społeczne i żywiołowe postrzegane są jako wynik przekroczenia pewnych zakazów, przez ludzi albo bóstwo, czego następstwem jest zemsta sił nadprzyrodzonych. Przykładów nie trzeba szukać daleko; wystarczy przejrzyć mitologię jakiegokolwiek kultury. Co spowodowało zarazę w Tebach? Zbrodnie Edypa.

Skutkiem porażających nieszczęść o szerokim zasięgu jest zawsze kryzys społeczny, którego powstrzymanie staje się warunkiem przetrwania danej społeczności. I tak dochodzimy z powrotem do momentu, w którym włącza się, jak instynkt samozachowawczy, mechanizm kozła ofiarnego. Jesteśmy więc w sytuacji, w której pierwsza zaporą – zakazy religijne – nie wytrzymała napięć. Ale religie nie przetrwałyby długo, gdyby były tak nieskuteczne. Kiedy nie da się powstrzymać przemocy strachem przed karą, kiedy przemoc już rządzi, należy zachować się jak wytrawny zawodnik judo: nie działać przeciw sile przeciwnika, ale wręcz przeciwnie: wykorzystać ją i dzięki temu wygrać. I tutaj widzi Girard miejsce rytuałów.

Nasuwa się pytanie: Co to jest rytuał i jaką rolę odgrywa w nim ofiara? Niestety, nie są ani „rytuał”, ani „ofiara” pojęciami łatwymi do zdefiniowania ze względu na obfitość materiału badawczego i liczbę dyscyplin naukowych, które się nimi posługują. Nie chcę w tym miejscu przytaczać wszystkich prac, które wciąż jeszcze nie dostarczyły jednej przekonującej hipotezy, wyjaśniającej nie tyle strukturę czy funkcję, ile *niezbędność* rytuałów. Jean Maisonneuve, podsumowując dokonania swoich poprzedników, proponuje następującą definicję. „Rytuał jest to skodyfikowany system praktyk, posiadający w określonym miejscu i czasie subiektywne znaczenie i symboliczną wartość dla swych uczestników i świadków, implikujący aktywizację ciała i posiadający związek z *sacrum*.”¹⁰ Wymieniono tu trzy podstawowe elementy: symbol i wiarę w znaczenie tego symbolu, cielesną obecność uczestników oraz sferę *sacrum*. *Sacrum* zaś w większym stopniu należy do kategorii emocji niż wyobrażeń¹¹. W przytoczonej definicji opisano zjawisko rytuału obiektywnie i wnikliwie, ale nie jesteśmy dzięki temu ani ciut bliżej wyjaśnienia, dla czego człowiek potrzebuje rytuałów, i to przede wszystkim rytuałów ofiarniczych. Definicja ta zdaje się zatem przypominać opis egipskich hieroglifów przed Champollionem.

Girard, tłumacząc niezbędną rolę rytuałów, posłużył się tym samym schematem, który przedstawiłam, opisując zachowanie wspólnoty ludzkiej podczas

⁹ Ibidem, s. 85.

¹⁰ J. Maisonneuve: *Rytuały dawne i współczesne*. Gdańsk 1995, s. 15.

¹¹ Ibidem, s. 13.

kryzysu społecznego. Oto ów cytat: „Doświadczenie, jakim jest dla wspólnoty zetknięcie się z istotą w najwyższym stopniu odpowiedzialną za zło, a następnie, w takim samym stopniu, za dobro, istotą, której pojawienie się, a następnie zniknięcie zostało zaakcentowane przez jej kolektywne zamordowanie, musi być wydarzeniem niezwykle przejmującym. [...] A więc pod jej znakiem i jak gdyby w wyniku pozostawionych przez nią instrukcji wspólnota ustanawia normy wszystkich przyszłych działań. [...] 1. Nie należy powtarzać gestów, które spowodowały kryzys. [...] 2. Należy odtwarzać cudowne wydarzenie.”¹² I takie są – według Girarda – początki rytuałów, a zarazem początki ofiarniczego systemu społecznego, w którym porządek społeczny kontroluje religia. System ten wykorzystuje całą strukturę uświęconych zasad (zakazów), aby utrzymać ludzi „na ich właściwych pozycjach w społeczności, wykorzystuje mechanizm ofiary zastępczej, by odpowiednio skanalizować przemoc, i odwołuje się do mitu, by odtworzyć werbalnie obie te sytuacje”¹³.

Rytuał ofiarniczy, rozpatrywany w aspekcie formalnym, przebiega według pewnego schematu, składającego się z trzech kolejnych faz, z których środkowa – to właśnie złożenie ofiary. To uzupełniają jeszcze obrzędy przygotowawcze, poprzedzające ceremonię, i obrzędy wyjścia, dokonywane po jej zakończeniu. Ich rola polega na zagwarantowaniu bezpiecznego przejścia ze sfery *profanum* do *sacrum* i z powrotem. Ażeby nie zakłócić toku rozumowania, skupię się tu jedynie na trzech podstawowych fazach.

Zgodnie z hipotezą Girarda rytuał jest w pewnym sensie powtórzeniem kryzysu społecznego, zakończonego kolektywnym mordem, po którym powraca porządek, dlatego fazy te powinny odpowiadać takim właśnie założeniom.

Faza I – przestają obowiązywać codzienne zakazy, panuje ogólne szaleństwo, rozpasanie: festiwal, lub odwrotnie, następuje wzmocnienie zakazów: post.

Faza II – złożenie ofiary w punkcie kulminacyjnym.

Faza III – powrót do codzienności z nowo nabytym lub umocnionym poczuciem więzi wspólnoty.

Faza I. Rytuały podlegają ewolucji, na różnych zatem etapach ich rozwoju obserwujemy różne formy zachowań. Mimo to podstawowy element każdej fazy pozostaje zachowany. W fazie I taką stałą jest jednomysłność wspólnoty w wyrażaniu negatywnych odczuć względem ofiary po wcześniejszym okresie symulowanego kryzysu, charakteryzującego się stopniowym wzrostem napięcia. Podczas owego kryzysu zachowanie członków wspólnoty odbiega od codzienności; zanikają zwykle obowiązujące zasady na rzecz nowych zasad. Najczęstszy typ zachowań – to przekraczanie zakazów i norm społecznych, imitacja zachowań agresywnych, obciążenie przyszłej ofiary „złem”. W czasie uroczysto-

¹² R. Girard: *Rzeczy...*, s. 100.

¹³ R. Hamerton-Kelly: *Sacred Violence*. Minneapolis 1992, s. 31.

ści poprzedzających złożenie ofiary uczestnicy gromadzą się na jednym miejscu, poddając się zabiegom wzmagającym napięcie.

Faza II. Złożenie ofiary odbywa się przy mniej lub bardziej czynnym współudziale wszystkich członków społeczności. W wielu społecznościach dosłownie każdy uczestnik musi zadać cios lub przyczynić się do zaduszenia czy też rozdarcia ofiary na strzępy (*sparagmos*).

Faza III. Świętowanie, pojednanie, którego najdobitniejszy wyraz stanowi wspólna uczta. Pokarmem bywa najczęściej (choć nie jest to zasada obowiązująca) ciało ofiary, postrzegane jako nośnik świętości, co wzmagą odczucie obecności świeżo uzyskanego *sacrum*.

Największa różnorodność form charakteryzuje fazę pierwszą, obserwujemy tu bowiem wszelkie typy zachowań – od „postu” po „karnawał”, od rygorystycznego przestrzegania zakazów po ich okresowe zawieszenie połączone z przyzwoleniem na przekraczanie niektórych tabu.

Złożenie ofiary – to punkt zwrotny między przeciwieństwami, zwornik łączący wartości, które mają przeciwne znaki, a przy tym szczyt krzywej napięcia, jaka powstaje wewnątrz społeczności biorącej udział w obrzędzie. To apogeum przemocy. Wyizolowane z kontekstu, jawi się jako najzwyklejszy kryminalny mord, którym zawsze pozostaje dla obserwatorów spoza danej kultury. Można tu przytoczyć przypadki ofiar ludzkich składanych współcześnie przez mieszkańców Ameryki Południowej, które opisuje francuski badacz Patric Tierney w książce *The Highest Altar – the Story of Human Sacrifice* (New York 1989). Ofiary, o których opowiada, w tym większym stopniu przemawiają za Girardiańską koncepcją rytuału, że składali je ludzie zaznajomieni ze współczesną cywilizacją, ochrzczeni, a mimo to w chwilach wyjątkowo poważnych kryzysów – takich jak powódź, zagrożenie bytu społeczności lub jednostek – odwołujących się do niemal zapomnianych obrzędów swoich przodków. (Wiedzą, że w świetle obowiązujących norm moralnych dokonany czyn, choć skuteczny, jest przestępstwem, wszelkie zatem dowody skrzętnie ukrywają, tym bardziej że sprawę przejmuje policja)¹⁴. Dla uczestników obrzędu ofiara krwawa nie jest zbrodnią, ale momentem transferu pozytywnego, w którego rezultacie następuje pojednanie, wzrost pomyślności wszystkich. Trzeba przy tym pamiętać, że mechanizm kozła ofiarnego opiera się na substytucji, i to podwójnej. Pierwsza – to zastąpienie całej społeczności jedną ofiarą. Druga, czysto rytualna, to zastąpienie tej ofiary, która zginęłaby prawdopodobnie w wyniku spontanicznej nienawiści tłumy, „poświęconą” istotą, wytypowaną do tej roli przez społeczność, która nie czuje wobec niej subiektywnych wrogich odczuć, mimo że zewnętrzne przejawy wrogości dają o sobie znać w fazie I. W chwili śmierci ofiary (nazwałam

¹⁴ P. Tierney: *The Highest Altar – the Story of Human Sacrifice*. New York 1989.

ten akt zwornikiem) styka się bezpośrednio pierwiastek ludzki z pierwiastkiem boskim i jak pod wpływem uderzenia pioruna dobro i zło rozstępują się na dwie strony. Boska i ludzka zła wola zamienia się w łaskę, pojednanie. Życiodajna moc ofiary trwa jakiś czas, póki stopień napięcia niepożądanych uczuć nie okaże się tak wysoki, że konieczne stanie się następne oczyszczenie.

Idea Freuda, że ludzie składają ofiary w celu upamiętnienia jakiegoś prehistorycznego mordu, jest mitem w takim samym stopniu jak twierdzenie, że zbiorowo mordują człowieka lub zwierzę, by zyskać aprobatę w oczach bóstwa, które udobruchać może jedynie zapach krwi.

Rytuał ofiarniczy osłania wspólnotę przed jej własnym pragnieniem przemocy. Ofiarę zabijają wszyscy, dla wszystkich, zastępując wszystkich. „Ofiary, muzyka, kary i prawa służą tylko jednemu celowi, a mianowicie łączą serca ludzi i wprowadzają porządek” – mówi chińska Księga Obrzędów¹⁵, nie odbiegając zbyt od definicji Durkheima, który twierdził, że funkcja rytuału – to rodzaj odnowy moralnej, możliwej do osiągnięcia tylko podczas spotkania i zgromadzenia jednostek, które potwierdzają wspólne uczucia¹⁶.

Podsumowując: rytuał – to forma kulturowa, umożliwiająca uruchomienie i powtarzanie mechanizmu kozła ofiarnego, który w rezultacie (efekt kozła ofiarnego) zapewnia wspólnocie przetrwanie, osłaniając ją przed wewnętrzną przemocą i ratując jej porządek społeczny w sytuacjach kryzysów społecznych.

Skoro więc efekt kozła ofiarnego przerywa proces destrukcji społeczności, rozpoczyna tym samym proces przeciwny, strukturotwórczy¹⁷. A jeżeli tak jest, to można wyprowadzić z tego parę wniosków. Po pierwsze, przemoc pierwotna leży u podstaw genezy naszych społeczeństw. Po drugie, rytuały regulują rytm życia społecznego, posługując się swym pierwotnym wzorcem. Po trzecie, mity uczą rozumienia praw rządzących społecznością, opowiadając o tymże wzorcu. Girard nie wywodzi mitu z rytuału ani rytuału z mitu; przyznaje obu formom prawo samoistnego bytu, twierdząc, że w świadomości kulturowej społeczności obie są próbą zapamiętania pierwotnej przemocy; z tą wszakże różnicą, że rytuały starają się ją jak najdokładniej odwzorować, mity zaś tuszują przemoc, ewoluując w stronę coraz to bardziej pokojowych przedstawień. Według Girarda jednak to właśnie mity są najdoskonalszymi przykładami tekstów o przesładowaniu, ilustrującymi mechanizm kozła ofiarnego wyraźniej niż teksty historyczne. Francuski myśliciel twierdzi, że mit kamufluje wątek kozła ofiarnego, nawet jeśli przedstawia jego elementy. Nie jest to działalność świadomych korektorów. (Chociaż, jeśli sięgniemy do zaleceń Platona, okaże się, że proponował przekazywanie starych mitów w złagodzonej formie, zacieranie śladów brutalności, korygowanie charakteru bogów itd.) Mit, jako opowieść

¹⁵ R. Girard: *Sacrum...*, s. 12.

¹⁶ J. Maisonneuve: *Rytuały...*, s. 77.

¹⁷ E. Webb: *Philosophers of Consciousness*. Washington 1988, s. 201.

bądać dziedzictwem danej społeczności, pisana czy też przekazywana z punktu widzenia tej społeczności, jest tym samym opowieścią prześladowców, opowieścią, która zachowuje ich punkt widzenia. Mity są retrospektywnymi transfiguracjami kryzysów zakończonych ofiarą (kryzysów ofiarniczych), reinterpretacją tych kryzysów z punktu widzenia wynikającego z nich ładu społecznego¹⁸. Ilustrują walkę chaosu z ładem i, rzecz jasna, porządek wygrywa. Wygrywa dobro, czyli wspólnota. Prześladowcy nie rozumieją mechanizmu kozła ofiarnego i nie uważają siebie samych za prześladowców. Dlatego też bohater, w którym my widzimy kozła ofiarnego, wedle mitu jest rzeczywiście winny przypisywanych mu zbrodni, ewentualnie „musi” umrzeć w imię jakichś wyższych przyczyn. Bywa, że ginie w wyniku pomyłki lub w czasie zawodów sportowych, jak skandynawski Balder. Temat kozła ofiarnego nie stanowi przedmiotu mitycznej opowieści, on jest jej czynnikiem generującym, a jako taki – nie istnieje w tekście. W związku z tym, szukając jego obecności, musimy polegać na dowodach pośrednich. Jak pisze Kołakowski, takie podejście zakłada, że język mitu jest „przekładalny” na język zrozumiały dzięki regułom, jakimi posługuje się badacz, stosujący określony klucz lub szyfr¹⁹. Girard jednak nie tyle szuka klucza do tajnego skarbcza, który nagle odsłoni niespodziewane znaczenia, ile po prostu czyta, wsłuchuje się w mit, podążając za tym, co jest o b e c n e bezpośrednio w jego treści. Obecność kozła ofiarnego zawsze – mówi Girard – sygnalizują następujące warunki:

- sytuacja kryzysu społecznego lub grupowego, waśni lub klęski żywiołowej, coś, w wyniku czego wspólnota cierpi;
- jednostka, która przekracza jakiś zakaz, może to być drobny błąd lub potworna zbrodnia, ale jej skutkiem jest właśnie katastrofa;
- wada fizyczna lub psychiczna bohatera;
- śmierć lub wygnanie winnego przez jednomyślną wspólnotę lub jednego z jej członków (inni się nie sprzeciwiają);
- powrót spokoju i dobrobytu²⁰.

Girard udowadnia, że nie ma żadnych powodów, aby uważać mity za wyssane z palca historie, przenoszące z pokolenia w pokolenie wiedzę o jakichś wymaginowanych wydarzeniach. Odrzuca teorię, że tekst nie jest bardziej godny zaufania (jako źródło informacji) niż najmniej godny zaufania jego element. Na poparcie swego stanowiska wraca do średniowiecznych tekstów, traktujących o prześladowaniach czarownic lub Żydów, które są przedmiotem analizy historyków mimo elementów fantastycznych (związki z diabłem, zatrutowanie rzek itd.). Jeżeli spojrzymy na mity w podobny sposób, wyłuskując z nich ziarna prawdziwych (a przynajmniej prawdopodobnych) wydarzeń, odsłoni się przed

¹⁸ R. Girard: *Violence and the Sacred*, Baltimore 1977, s. 64.

¹⁹ L. Kołakowski: *Jeśli Boga nie ma...* Kraków 1988, s. 11.

²⁰ *The Girard Reader...*, s. 119.

nami rzeczywistość zadziwiająco podobna do tej, którą w nieskończoność odgrywają rytuały – kulturotwórczy mechanizm kozła ofiarnego.

Według Girarda słowo „kulturotwórczy” jest tu najwłaściwsze. *Sacrum* pojawiające się wraz ze śmiercią ofiary – to przeniesienie uwagi człowieka w zupełnie nową sferę, pozainstynktowną, to wyróżnienie pierwszego znaku spośród niezróżnicowanej „reszty”. Girard rezygnuje z binarnej teorii znaku, proponując jako początek systemu schemat znany z gier hazardowych; model pojawiającego się wyjątku. Tylko jeden los wygrywa, tylko jeden jest znakiem. Znaczone będzie każde aktualne znaczenie, jakie przypisze ofierze wspólnota. „Ponieważ ofiara zdaje się wywodzić ze wspólnoty, a z kolei wspólnota wywodzi się od ofiary, mogły za jej przyczyną pojawić się takie pojęcia jak przedtem i potem, wewnątrz i na zewnątrz [...]. Ofiara jawi się jako zła i dobra, spokojna i agresywna, jako życie przynoszące śmierć i jako śmierć zapewniająca życie. Nie ma takich znaczeń, których zarysy nie ukazałyby się wraz z jej pojawieniem i ponad które nie wzniosłaby się ona.”²¹

Nieofiarnicze odczytanie Ewangelii

Podstawowym wykładnikiem odczytania Biblii przez Girarda jest skonfrontowanie tekstów judeochrześcijańskich z mitologiami i wykazanie podstawowej różnicy w ich stosunku do ofiary, a tym samym – do scapegoatingu. Jak wynika z tego rozdziału, mitologie „nie dostrzegają” rzeczywistego obrazu, który kryje się za ich przedstawieniami, tzn. tego, że prawdziwym ich podmiotem jest przemoc, za pośrednictwem mechanizmu kozła ofiarnego spożytkowana jako fundament kultur. W Biblii znajdujemy te same motywy – skłócenie bracia, mord założycielski dokonany na Ablu, potop; te same etapy rozwoju społeczności, które znamy już z innych mitologii. Także większość badaczy traktuje pisma Starego Testamentu jako analogiczne do innych wielkich ksiąg świata. Girard nie zaprzecza tym podobieństwom, ale pyta: Co różni opowieść o Kainie i Ablu od historii Romulusa i Remusa? W obu wypadkach jeden z braci ginie z ręki drugiego, który staje się założycielem miasta, a tym samym nowego porządku. Ale o ile Romulus cieszy się w ramach mitu, a więc i w naszych oczach, pełnym szacunkiem i nikt nie posądziłby go o niskie pobudki, jest królem i bohaterem, który nie miał innego wyjścia niż zabicie brata, o tyle każde chrześcijańskie dziecko wie, że Kain – to morderca, który uczynił rzecz straszliwą. Informacja, że to on został założycielem rodu i miasta, czyli podstawowa dla społeczności sprawa genealogii, niemalże uchodzi naszej uwagi. Tym, co pozostaje w pamięci, jest obraz niewinnego, zamordowanego Abła i głos Boga wołający: „Cóżęś

²¹ R. Girard: *Rzeczy ukryte...*, s. 119.

uczynił? Krew brata twego głośno woła ku mnie z ziemi!” (Księga Rodzaju 6.3). Opowieść o Kainie nie sprowadza się do zrelacjonowania wypadków, a już na pewno nie ma charakteru relacji przekazanej z punktu widzenia prześladowcy. Tym, co różni ją od historii Romulusa, jest surowy osąd moralny. Postawa twórców Biblii – pisze Girard – wywarła wpływ na kształtowanie się rytuałów, zakazów i nakazów, wszystkiego, co wyrasta z mechanizmu kozła ofiarnego, i ten wpływ ukształtował nasze współczesne normy moralne, które nam wydają się tak oczywiste²².

Ale w księgach Starego Testamentu nie ma jeszcze w otwarty sposób mowy o znaczeniu przemocy w życiu społeczności ludzkich. Hiob, najciekawszy przykład ofiary przekonującej głośno o swojej niewinności, ciągle jeszcze nie jest w stanie pokonać potężnego głosu prześladowców, czyli tradycji nie widzącej niczego niewłaściwego w jego losie, „jeśli Bóg tak chciał”. Ta rola przypada Ewangeliom, które Girard uważa za pierwsze teksty w dziejach ludzkości odkrywające prawdę o kozłach ofiarnych. Ofiara jest niewinną ofiarą i niczym więcej. Po raz pierwszy padają słowa: Nienawidzili mnie bez powodu. Znika podział na *sacrum* świętej przemocy i organizowany przez nią obszar *profanum*. Ofiara nie jest punktem wyjścia transcendencji, nie ma żadnej mocy. (Warto tu przypomnieć podejście Heroda, który zamordował Jana Chrzciciela, wierzył, że Jezus jest jego wcieleniem. Jest to typowe dla myślenia przedewangelicznego). Jedyna transcendencja, na jaką wskazują Ewangelie, to transcendencja wszechogarniającej miłości, różna od „zdeformowanej”²³ transcendencji, opartej na *mimesis* przywłaszczania.

Na pytanie, w jaki sposób zamierza wykazać, że prawda o kozle ofiarnym została ujawniona w Ewangelii, Girard odpowiada cytatem ze św. Mateusza: „Dlatego oto Ja posyłam do was proroków, mędrców i uczonych. Jednych z nich zabijecie i ukrzyżujecie; innych będziecie biczować w swych synagogach i przepędzać z miasta do miasta. Tak spadnie na was wszystka krew niewinna przelana na ziemi, począwszy od krwi Abła sprawiedliwego, aż do krwi Zachariasza, syna Barachiasza, którego zamordowaliście pomiędzy przybytkiem a ołtarzem.” (Mt 23, 34–36)²⁴. Jezus określa w ten sposób całą historię opartą na przemocy, która i jego nie omija. Ale śmierć Jezusa nie jest ofiarą mającą taki sam charakter jak inne, chociaż zapewne tak właśnie odbierał ją tłum, który go skazał, i nadal tak jest odbierana przez historyczne chrześcijaństwo Zachodu. Według oficjalnych poglądów Jezus umiera, by zadośćuczynić za grzechy ludzkości i uśmierzyć gniew potężnego Ojca. Jak widać, to rozumienie niczym nie różni się od liczącej tysiące lat tradycji składania krwawych ofiar. Oczywiście, natychmiast rodzi się sprzeczność między żadnym krwi Syna Bogiem ofiar

²² Ibidem, s. 129.

²³ R. Hamerton-Kelly: *Sacred Violence*..., s. 21.

²⁴ *The Girard Reader*..., s. 130.

a Bogiem miłości, o którym ten Syn mówi. Co ciekawsze, pogląd ten opiera się na naukach zachodniego chrześcijaństwa, ale nie znajduje potwierdzenia w tekście Ewangelii. Średniowieczni teologowie twierdzili, że to właśnie Ojciec nalegał na ofiarę z Syna. Warto tu przypomnieć pisma Anzelma z Canterbury *Cur Deus Homo* (1098). Jego zdaniem grzechy człowieka, będąc obrazą nieskończonego honoru Boga, wymagały nieskończonej kary, którą zapewnić mogło tylko nieskończone cierpienie nieskończonej istoty; taką istotą mógł być tylko Syn²⁵. Tutaj bliższe Girardowi jest chrześcijaństwo wschodnie, które akcentuje zbawienie ludzkości przez uzdrowienie ludzkiej natury Wcieleniem Boga. Zbawienna siła leży – zdaniem Girarda – w całkowitym obnażeniu działania mechanizmu ofiarniczego, który raz ujawniony, traci swoją moc, czyli jednomyślną wiarę prześladowców w zło ucieleśnione w jednostce, składanej w ofiarze. Po Ofierze Krzyża nie może być już żadnych innych ofiar. Jeśli zaś nawet do nich dochodzi, są to już tylko prześladowania, a krew prześladowanych woła do nas z ziemi. Nie ma już mowy o pozytywnej transcendencji aktu sakralnej przemocy, mówi się jedynie o fascynacji przemocą, ewentualnie – o transcendencji zła. Możemy zgodzić się albo nie. Sam autor nie doprowadził jeszcze swojej pracy do końca. Aktualnie kończy książkę poświęconą mitologiom postrzeganym przez pryzmat Ewangelii, czyli odwrotnie, niż to robiono do tej pory. Jeżeli jednak jego stwierdzenia wydają się chybione, warto zastanowić się nad powodami zmiany stanowiska naszej cywilizacji wobec typowych rytuałów ofiarniczych. O ile jesteśmy jeszcze w stanie respektować je jako cechę minionych epok, o tyle tego typu akty mające miejsce obecnie, i to w ramach naszej kultury, budzą gniew i obrzydzenie. Odbierane są jako horror, czyli zjawisko niezrozumiałe. Zjawisko satanizmu jest tego najlepszym przykładem. Nie tylko postronni obserwatorzy, ale i „ofiarnicy” widzą w swoich poczynaniach kulminację zła. A ich ofiara jest, a nawet musi być – na tym wszak polega obrzęd satanistyczny – absolutnie niewinna.

Girard, interpretując ofertę świata bez przemocy, jaką składają nam Ewangelie, odwołuje się do znanej koncepcji św. Augustyna, w której operuje on pojęciem dwóch miast, dwóch oddzielnych światów dobra i zła, z tym że u Girarda elementy pierwszego ze światów powoli przenikają w drugi świat. Potrzeba zbawczej interwencji boskiej, bez której Girard nie widzi możliwości takiego przenikania, to podstawowy motyw chrześcijański w jego teorii. Hamerton-Kelly, jako protestant, uważa, że z teologicznego punktu widzenia podstawowym założeniem będzie tu doktryna grzechu pierworodnego. „Przemoc jest tu opisywana jako wynik powszechnej samodeformacji pragnienia, które przeniosło swój cel z Boga na siebie samo. Nietrwałość i niestabilność niezależnej jednostki wyrażane są co najmniej od czasów Augustyna, a znane

²⁵ E. Webb: *Philosophers...*, s. 180.

jeszcze z Biblii, gdzie osobowość konstituowana jest przez wołanie (wezwanie) Boga.²⁶ W rezultacie zdolność do odpowiedzi na to wezwanie tworzy człowieka, który nosi Boga w sobie i który w Bogu uczestniczy. Upadek Adama – to upadek w pragnienie „innego”, którego wynikiem jest pragnienie mimetyczne (Kain i Abel) oraz zamiana transcendencji Boga na transcendencję fałszywego *sacrum*, budowanego na przemocy.

Koncepcja René Girarda uchodzi niewątpliwie za jedną z najbardziej obrazoburczych analiz we współczesnej teorii kultury. W sposób niezwykle przejrzysty i bez zawahań porusza podstawowe tabu naszej własnej cywilizacji, odsłaniając fundamentalne związki religii z przemocą. Jest to tym trudniejsze do przyjęcia, że ostatnie dwa stulecia z jednej strony nauczyły nas zaufania do racjonalnych podstaw tej cywilizacji, z drugiej zaś – żyjemy w czasach kryzysu rozumu, który jest zarazem kryzysem ostatniej formy *sacrum*, jaka pozostała nietknięta po śmierci bogów. To, co wyłania się jako alternatywa, to niczym nie ograniczona przemoc. Kierunek, w jakim podąża filozofia, dowodzi też, że „utraciliśmy racjonalistyczny parasol epistemologii i pozostała nam tylko hermeneutyka, na której niczego nie można zbudować”²⁷. Girard próbuje odsłonić rzeczy „ukryte od założenia świata”, proponując swoistą „hermeneutykę podejrzliwości” – wyeksponowanie mechanizmu ofiar-niczego, uczynienie go przedmiotem obiektywnych badań. Jego teoria dekonstruuje *sacrum* przemocy²⁸.

W ten sposób – jak pisze Robert Hamerton-Kelly – do trzech potęg manipulujących światem, które zanalizowali już Marks, Nietzsche i Freud, tzn. do pieniędzy, władzy i seksu, francuski myśliciel dodał czwartą – przemoc²⁹. Cały hokus-pokus polega na tym, że ta ostatnia mieści w sobie wszystkie poprzednie.

Usystematyzowanie poglądów René Girarda

Koncepcję Girarda można przedstawić w wielu aspektach, z czego skorzystali psychologowie piszący na temat zachowań naśladowczych. Na potrzeby tego artykułu najkorzystniejsze jest podporządkowanie jej mechanizmowi kozła ofiarnego, dzięki czemu otrzymujemy zaprezentowany schemat. Nie uwzględniłam w nim roli, jaką przypisywał Girard Ewangeliom, ponieważ tym, co mnie interesowało, był rozwój form kulturowych, charakterystycznych dla epok poprzedzających chrześcijaństwo, oraz sugestia dotycząca ich kontynuacji w cywilizacji chrześcijańskiego Zachodu.

²⁶ R. Hamerton-Kelly: *Sacred Violence*..., s. 197.

²⁷ R. Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton 1979, s. 315–394.

²⁸ R. Hamerton-Kelly: *Sacred Violence*..., s. 40.

²⁹ Ibidem, s. 39.

Rola mechanizmu kozła ofiarnego w genezie form kulturowych

Etap I (spontaniczny).

1. Intuicyjna potrzeba naśladownictwa:

- a) pragnienie mimetyczne,
- b) trójkąt mimetyczny:

podmiot – model – przedmiot

pośrednictwo wewnętrzne

(model/przeszkoda)

pośrednictwo zewnętrzne

(model/mediator)

- c) rywalizacja mimetyczna,

- c') harmonijny rozwój.

2. Kryzys mimetyczny wewnątrz wspólnoty:

- a) odróżnorodnienie,
 - b) nasilenie wzajemnej przemocy:
- układy bliźniacze

3. Mechanizm kozła ofiarnego:

- a) polaryzacja przemocy – substytucja ofiarnicza,
- b) selekcja ofiarnicza – znaki ofiarnicze,
- c) złożenie ofiary pojednawczej – oczyszczenie, przywrócenie porządku społecznego.

4. Pierwiastek transcendentny – sfera *sacrum*:

- a) podwójny transfer,
- b) ubóstwienie ofiary.

Etap II: Rytualizacja – powstanie zakazów, rytuałów, mitów jako podstawowych elementów systemu społecznego, podlegających dalszej transformacji.

1. Zakazy – prohibicja zachowań naśladowczych (prowadzących do eskalacji przemocy) usankcjonowana przez zemstę bóstwa w religiach pierwotnych.

1'. Normy systemów religijnych wywodzących się z rytuału ofiarniczego.

1''. Normy prawne (racjonalne)³⁰ rozwiniętych cywilizacji.

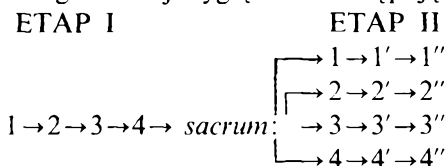
2. Rytuały – święta przemoc:

- a) druga substytucja ofiarnicza – selekcja ofiarnicza, znaki ofiarnicze,
- b) diachroniczny charakter zła i dobra, chaosu i porządku, pierwiastka ludzkiego i boskiego – fazy rytuału,
- c) akt przemocy jako klimaks i punkt przełomowy wymienionych faz,
- d) zachowawczość rytuałów – imitacja stadiów etapu I.

³⁰ Ibidem, s. 30.

- 2'. Ewolucja formy rytuałów:
 - a) zakłócenie pierwotnej równowagi obu faz rytuału,
 - b) dominacja jednej z faz: wykształcenie rytuałów pochodnych,
 - c) stopniowe łagodzenie elementu przemocy – zanik ofiary krwawej,
 - d) ryt – obrzęd oparty na tradycji, pozbawiony przemocy.
- 2''. Ewolucja instytucji:
 - a) instytucje religijne,
 - b) instytucje polityczne i wojskowe.
3. Mity – opowieści prześladowców: polaryzacja winy i niewinności (winny bohater, niewinna wspólnota).
- 3'. Ewolucja mitów:
 - a) zastąpienie aktów kolektywnych aktami jednostkowymi,
 - b) usuwanie elementu przemocy – akt przemocy przedstawiony jako:
 - gra,
 - pomyłka,
 - wypadek.
- 3''. Rozwój myśli indywidualnej – filozofia.
4. Rozwój sztuki jako formy ekspresji będącej elementem mitów i rytuałów: muzyka, literatura, plastyka.
- 4'. Ewolucja sztuki zmierzająca do jej usamodzielnienia: dramat – szczególne miejsce tragedii.
- 4''. Sztuka niezależna od form religijnych.

W formie graficznej wygląda to następująco:



Maria Korusiewicz

„THE SACRED VIOLENCE” ACCORDING TO RENÉ GIRARD THE SCAPEGOAT AND THE CIVILISING ASPECT OF THE SACRED

Summary

In the present article, another of the author's studies on Girard, she analyses the mechanism of the scapegoat (*scapegoating*), which not only underlies sacrificial rituals, but also provides the foundations of the civilising function of the sacred, making it possible to organise the life of a given

community, and to channel the most destructive type of violence and transform it into a factor that strengthens the communal ties. This happens at the cost of a substitutive victim selected on the basis of sacrificial signs and stereotypes, that is accusations of having broken a taboo. The aim of the ritual then is not so much to establish a contact with the godhead, but rather to construct and sustain the social life of a given group, particularly if the community in question has not developed an objective legal system that could prevent outbreaks of violence disrupting its integrity. The article concludes with an attempt to systematise René Girard's views on the basis of the mechanism of the scapegoating in the development of cultural forms.

Maria Korusiewicz

„HELIGE GEWALT“ NACH RENÉ GIRARD SÜNDEBOCK UND KULTURBILDENDES *SACRUM*

Zusammenfassung

Im nächsten der Theorie von René Girard gewidmeten Artikel befasst sich die Autorin mit der Analyse des Sündenbockmechanismus (*scapegoating*), der im Untergrund der Opferrituale liegt und die Grundlagen für kulturbildendes *Sacrum* ist. Das ermöglicht die Lebensorganisation der Bevölkerung, Auslösung einer destruktiven Gewalt und ihre Umwandlung in einen Faktor, der der Befestigung von Gemeinschaftsbindung diene, obwohl das auf Kosten von einer Ersatzopfer verlief, welche anhand der Zeichen und Opferstereotypen, d.h. anhand der Anklage wegen Tabuverletzung ausgewählt wird. Ziel des Rituals ist also nicht der Kontakt mit der Gottheit, sondern Bau und Erhaltung des sozialen Lebens bestimmter Menschengruppe vor allem dann, wenn diese Gemeinschaft kein objektives Gesetzsystem entwickelt hat, das die Gewalt innerhalb der Gemeinschaft verhindern wird. Zum Schluß versucht die Autorin die Anschauungen von René Girard zu ordnen, indem sie den Mechanismus von Sündenbock in der Genese der Kulturformen bestimmt.