

Grzegorz Pełczyński

René Girard jako interpretator Biblii

Rocznik Teologiczny 59/1, 21-35

2017

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

René Girard jako interpretator Biblii

Słowa kluczowe: geneza religii, geneza kultury, przemoc, Biblia, mimetyzm, kozioł ofiarny

Keywords: the origin of religion, the origin of culture, violence, the Bible, mimetic theory, scapegoat

Streszczenie

René Girard francuski antropolog kulturowy, pracujący w Ameryce jest autorem koncepcji wyjaśniającej nieświadome posługiwanie się mechanizmem kozła ofiarnego w przypadku rozmaitych kryzysów społecznych. Pozbycie się kozła ofiarnego pozornie przywraca ład w społeczeństwie, ale w późniejszym okresie następuje jego sakralizacja i w ostateczności może powstać nowa religia. W dziejach opisywanych na kartach Biblii również dochodzi do wykorzystania tego mechanizmu. Ukazuje ona jednak, że możliwe jest też rozwiązanie kryzysu bez użycia przemocy.

Abstract

René Girard a French anthropologist, settled in America, is the author of a concept which explains the unconscious use of a scapegoat mechanism during various social crises. Getting rid of the scapegoat only seemingly helps to restore social order, thus in the following period of time the scapegoat becomes subject of sacralisation which may finally lead to an establishment of a new religion. In the history depicted in the Bible the scapegoat mechanism is also used, and revealed. The Bible also shows that it is possible to find a solution to the crisis without violence.

* Dr hab. Grzegorz Pełczyński, prof. US, Instytut Socjologii Uniwersytetu Szczecińskiego.

Można się spodziewać, że René Girard (1923-2015) będzie zajmował miejsce pośród najwybitniejszych uczonych wszystkich czasów. Jego koncepcje dotyczące początków kultury i jednocześnie religii, a także charakteru stosunków panujących w społeczeństwie ludzkim w przeszłości i obecnie – zdają się wyjątkowo przekonywujące. Dzięki długiemu życiu miał sporo czasu, aby swoje hipotezy szczegółowo udowodnić. Aczkolwiek w jego epoce – która zresztą wciąż trwa – zwątpiono w możliwość znalezienia odpowiedzi na pytanie o genezę tego wszystkiego, co określa człowieka jako istotę egzystującą także w sferze pozabiologicznej. A poza tym *a priori* zdeprecjonowano chyba każdą teorię, która prowadzić może do akceptacji jakiegokolwiek postaci teizmu. Girard pod tym względem również nie uległ rozpropagowanym tendencjom.

Zmarły niedawno uczyony urodził się we Francji, w Awinionie w rodzinie kustosa Pałacu Papieskiego. Rodzice interesujący się historią, sztuką, literaturą niewątpliwie wpłynęli na syna, toteż po maturze, w 1941 roku, rozpoczął studia w École des Chartres. Po wojnie wyjechał do Stanów Zjednoczonych, gdzie na kilku uniwersytetach prowadził zajęcia z języka i kultury francuskiej. W pracy doktorskiej, którą obronił w 1953 roku na uniwersytecie w Indianie, zajął się opiniami Amerykanów na temat Francji podczas drugiej wojny światowej. Problem ten był daleki od głównych zainteresowań Girarda. A interesował się on przede wszystkim literaturą, zwłaszcza wielkimi powieściami, jakie pisali Europejczycy od Miguela de Cervantesa do Marcela Prousta. Z czasem też coraz bardziej zwracał uwagę na teksty religijne, z Biblią na czele. Lecz nie został typowym literaturoznawcą czy religioznawcą. To, co z nich zaczął wyczytywać, skierowało go na ścieżki antropologii kultury, bujnie wszakże rozwijającej się w Ameryce.

Girard w dawnych tekstach odkrył dwa istotne fenomeny – pożądlivość mimetyczną i kozła ofiarnego. Oba są ze sobą ściśle sprzężone, z pierwszego wynika bowiem drugi. Nie można też nie zauważyć ich uniwersalności. Pojawiają się nieustannie w dziejach ludzkości, przybierając rozmaite postaci.

Zacznijmy od pożądlivość mimetycznej (zob. Urbańska 1997, 21-45; Romejko 2002, 56-58). Otóż jest to ni mniej, ni więcej tylko rozpowszechnione wśród ludzi pragnienie posiadania. Lecz pragnie się tego, co pragną też inni. Można rzec, iż członkowie społeczeństwa w swoich pożądaniami są do siebie niezwykle podobni. Dla społeczeństwa jest to zjawisko bardzo niekorzystne, bo zagraża jego spójności i może doprowadzić do jego rozbicia. Ład każdego społeczeństwa opiera się wszakże na systemie zróżnicowań: każdy jego członek ma przypisaną mu rolę, która odróżnia go od innego członka, odgrywającego inną rolę. Jednakże czasami jedni chcą odtwarzać rolę kogoś innego i wtedy już nie można uniknąć kryzysu. W rozlicznych utworach literackich to zjawisko przedstawia się na konkretnych, jednostkowych przykładach. Girard omawia przypadek Don Kichota z Manczy, który pragnie być rycerzem, choć nie jest to rola przeznaczona dla niego. Z kolei Emma Bovary chciałaby być romantyczną heroiną, mimo iż pisany jest jej los zwykłej mieszczy (Girard 2001, 8-10). Tworząc takie postacie, Miguel de Cervantes i Gustaw Flaubert pokazują, że pożądlivość mimetyczna prowadzi do kryzysu, który przejawia się w dezintegracji społecznej. Zaś jej konsekwencją jest nierzadko przemoc.

Warto tu zwrócić uwagę na interpretację koncepcji pożądlivości mimetycznej, dokonanej przez Jacka Bolewskiego (Bolewski 2007, 24-25; por. Girard 2001, 7-57). Według niego jest ona jakby trójkątem równoramiennym, którego wierzchołki wyznaczają podmiot i przedmiot pożądaniami, a poza tym pośrednika pożądaniami. Ten trzeci, często niedostrzegany, ma wpływ na podmiot i przedmiot. Charakter tego wpływu zależy od tego, kim on w ostateczności jest. Może się on okazać Bogiem, ale też diabłem.

Przejdźmy teraz do kwestii kozła ofiarnego (Romejko 2002, 59-61). Każde społeczeństwo musi jakoś uporać się z problemem pożądlivości mimetycznej, ukierunkować ją tak, by niezawodnie zapobiec kryzysowi i związanej z nim przemocy. Od dawien dawna czyni się to w ten sam sposób: wykorzystuje się kozła ofiarnego (Girard 2002, 173).

Społeczeństwo częstokroć przeżywa trudności, które zdają się nie do pokonania. W dodatku nie można ustalić, przez kogo są one zawinione. Na ogół każdy w mniejszym lub większym stopniu przyczynił się do ich powstania, ale nie można przecież obwinić wszystkich. Wtenczas zostaje wprawiony w ruch wielokrotnie wypróbowany mechanizm kozła ofiarnego. Na kozła ofiarnego szczególnie się nadają osobnicy pod jakimś względem wyróżniający się, w ciągu dziejów nierzadko byli nimi Żydzi lub inne mniejszości etniczne i religijne, również kalecy, nieraz ludzie bardzo biedni i bardzo bogaci (Girard 1991, 28-30). Bywało, że kozłem ofiarnym zostawał człowiek najzupełniej przypadkowy. Tak czy inaczej następuje taki moment, w którym wszystkim się wydaje, że zabicie kogoś takiego, bądź chociażby wygnanie go, z pewnością przywróci utracony porządek. A zatem w taki czy inny sposób społeczeństwo z ochotą pozbywa się kozła ofiarnego. Wszyscy dzięki temu nabywają przekonania, że problemy wspólnoty zostały wreszcie rozwiązane, co napawa ich ogromną radością. Dochodzą też do wniosku, iż taka metamorfoza nastąpiła wskutek działania istot nadprzyrodzonych. Więc sam kozioł musiał niewątpliwie być z nimi powiązany. W takim razie przelaną krew należy uważać za świętą.

Przemoc jakiej się dopuszczono nad kozłem ofiarnym, ma znaczenie sakralne. Społeczeństwo zawdzięcza jej epifanię bóstwa, a w następnej kolejności religię. Natomiast religia stwarza kult pozwalający przeżywać zbrodnicze wydarzenia z przeszłości. A zatem dzięki nim społeczeństwo nie tylko zaistniało w jakimś momencie historycznym, bo także przyczyniają się one wciąż do jego trwania.

Według Girarda ów akt przemocy właśnie zapoczątkowuje religię. A „religia to to samo co kultura” (Girard 1992, 119). Stwierdzenie to, mimo swej metaforyczności, raczej nie budzi zastrzeżeń. Kultura bez religii wydaje się niedorzecznością.

Przedstawiona tu koncepcja tłumaczy, w jaki sposób powstawały i powstają społeczeństwa. Czyni to dość przekonująco dzięki klarowności wywodu jej autora. Wątpliwości pojawiają się, jeśli zwróci

się baczniejszą uwagę na dowody. Sam Girard tak na ten temat pisał:

„W niniejszej teorii tkwi element paradoksalny: opiera się ona na faktach, których empirycznego charakteru nie da się sprawdzić na drodze doświadczeń. Możemy dotrzeć do tych faktów wyłącznie poprzez teksty, a z kolei teksty te dostarczają jedynie świadectw pośrednich, niepełnych, zniekształconych. Dochodzimy do wydarzenia założycielskiego pod koniec niekończącej się wędrówki myśli, „tam i z powrotem”, między zawsze zagadkowymi dokumentami, które stanowią zarazem miejsce wykluwania się teorii oraz miejsce jej weryfikacji” (Girard 1994, 209-210).

Girard egzemplifikuje swoje tezy, przytaczając rozmaite wydarzenia opisane w różnych pismach, wykorzystuje też fakty historyczne, niekiedy nawet z dziejów najnowszych. Pożądliwość mimetyczna oraz zapobieganie jej skutkom przy pomocy kozła ofiarnego obserwuje w różnych czasach i miejscach. Aczkolwiek twierdzi, iż fenomen pożądliwości mimetycznej upowszechnił się w epoce nowożytnej, kiedy to znikła większość ograniczeń społecznych w zakresie pragnień (Girard 2006, 69). Pewnie w związku z tym powtarzane przy rozlicznych okazjach słowo „kryzys” nikogo już nie wzrusza. Lecz sprawy te najlepiej wyjaśnić na przykładzie mitów, zwłaszcza tych najbardziej znanych, często używanych w dyskursie o człowieku. Francuski antropolog posługuje się mitem o Edypie, w wersji utrwalonej przez Sofoklesa w tragedii „Król Edyp”. Otóż występuje w nim sytuacja kryzysowa, która uniemożliwia realizację fundamentalnego pragnienia życia. W Tebach panuje zaraza. Winą za to obarcza się władającego nimi Edypa, który zabił swego ojca i wziął za żonę swoją matkę. Girard nie zgadza się z interpretacją tej opowieści zaproponowaną przez Zygmunta Freuda (Girard 1994, 3-33; zob. też Bolewski 2007, 108-109). Nieszczęsny władca Teb nie wiedział, że zamordował ojca, i że jego żona jest jego matką. Ale doskonale się nadawał na kozła ofiarnego: był wszakże cudzoziemcem i był też kulawy. Jego w takim razie obwiniono i ukarano, z czym zresztą on w pełni się zgadzał. W ten sposób niebezpieczeństwo wiszące nad miastem zostało zażegnane (Girard 1991, 38-41). W czasach już niewątpliwie historycznych, bo pod koniec

XIX wieku, kapitana Alfreda Dreyfusa, francuskiego oficera żydowskiego pochodzenia, skazano za zdradę państwa. W jego przypadku zadziałały wszystkie haniebne mechanizmy mimetyzmu społecznego i kozła ofiarnego (Girard 2002, 158). Ale uruchomiono też mechanizmy przeciwdziałające, dzięki którym Dreyfusa uniewinniono. Tak więc prawidłowości odkryte przez Girarda nie mają charakteru deterministycznego. Być może przyczyniło się do tego ich zdemaskowanie.

Więść o zbiorowej przemocy dokonanej kiedyś na niewinnej ofierze jest starannie utajniana. Teksty mitologiczne, które o tym opowiadają, przedstawiają poglądy dopuszczających się gwałtu i święcie przekonanych o jego słuszności. Są to doprawdy „rzeczy ukryte od założenia świata”. Tak to określił sam Girard, używając jednego z wersetów biblijnych (Ps 78,1), jako tytuł jednej ze swoich prac (Girard 1983, 74-182).

Najważniejsze dla Girarda są niewątpliwie teksty biblijne. W nich bowiem, wbrew temu, co wydawało się dawniejszym antropologom (Krzyżaniak 2004), odnalazł zupełnie odmienne potraktowanie ofiary w warunkach kryzysu. Te odkrycia kazały niewierzącemu profesorowi powrócić do wiary, którą porzucił jako młodzieniec (Girard 2006, 24.58). We wstępie do „Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica” mówi otwarcie, że uprawia apologię chrześcijaństwa. Jednakże będąc apologetą, nie przestaje być antropologiem.

Przyjrzyjmy się zatem interpretacjom różnych fragmentów Pisma Świętego dokonywanym przez Girarda, zastanawiając się jednocześnie, w jakim celu ta Księga przezeń jest wykorzystywana. Pamiętać trzeba, że poniekąd musiał je traktować na równi z mitami, choćby dlatego, iż w jednych i drugich mówi się o ofierze (Korusiewicz 2015, 154).

Już w opowieści o Kainie i Ablu z Pierwszej Księgi Mojżeszowej odkrywa Girard pożądlivość mimetyczną. Otóż Kain chciałby zyskać przychyłność Boga w zamian za to, co Mu ofiarowuje. Lecz przychyłnością cieszy się jego brat, Abel. Kain zabija więc Abła, sądząc, iż w ten sposób rozwiąże swój problem. W mitach tak by się bezspornie stało, w Biblii jednak jest zgoła inaczej. Bóg nie pochwała postępku Kaina,

wręcz przeciwnie – każe go za niego. Chociaż zapoczątkowana zostaje wspólnota Kainitów, ale mimo jej kulturotwórczego znaczenia (Bolewski 2007, 122-123) nie ona zazna łaski. Adam i Ewa poczną jeszcze jednego syna, Seta, który nawet będzie miał miejsce w rodowodzie Jezusa Chrystusa (Łk 3,38).

Nader oczywistego przykładu dostarcza historia Józefa, opisana w Drugiej Księdze Mojżeszowej, a więc również w najbardziej archaicznej części Starego Testamentu. Józef, podobnie jak Abel, jest wyróżniony. Spośród dwunastu synów Jakuba, właśnie on oraz jego brat Beniamin, cieszy się największą miłością ojca. Pozostali pragną tego samego. W tym celu zamierzają się pozbyć Józefa i zamiar swój realizują. Tylko skutek interwencji jednego z braci nie powtarzają zbrodni Kaina, lecz zniewidzonego brata sprzedają w niewolę. Czyli kozioł ofiarny zostaje wygnany. W micie owych dziesięciu synów Lei stałoby się założycielami nowej społeczności, dzieje biblijne potoczyły się jednak zupełnie inaczej. Józef trafia do Egiptu, gdzie jego wyróżnianie postępuje dalej, zostaje bowiem rządcą całego państwa. W efekcie zawitych zbiegów okoliczności niegodziwi bracia przybywają do Egiptu, a Józef ma sposobność zemścić się na nich. Ale zemsta nie następuje, bo Józef przebacza braciom. Ci muszą jedynie okazać skruchę. Powstaje w końcu społeczność składająca się z potomków Lei i z potomków Racheli, lecz bynajmniej nie dlatego, że popełniono kolejną zbrodnię na kozle ofiarnym. Zostaje ona założona dzięki przebaczeniu, które spowodowało zaprzestanie przemocy.

Społeczność ta to Izraelici, naród wybrany, lud utworzony przez samego Boga i przez Niego obdarzeni określoną misją. Używając terminologii bliskiej antropologom, można rzec, iż stanowili oni grupę etniczną (Żelazny 2006, 80-84). Żyjąc w Egipcie jako imigranci, stają się oni w końcu kozłem ofiarnym. Ich ekspulsja nie przynosi jednak jakiegokolwiek korzyści Egipcjanom. Druga Księga Mojżeszowa nie pozostawia wątpliwości, że Bóg cały czas był po stronie Izraelitów i nie pozwolił, aby doznali tego, co zwykle było przeznaczeniem kozłów ofiarnych. Owszem, stali się oni wielkim narodem.

Bardzo interesującym przypadkiem jest niewątpliwie bohater Księgi Hioba, Girard poświęca mu książkę zatytułowaną „Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi”. Antropolog dokonuje rozlicznych wysiłków, aby w księdze tej, o wielce zagmatwanej strukturze, znaleźć elementy interesującego go procesu. Według niego Hiob, człowiek wyróżniający się zrazu powodzeniem, jest zmuszany do odegrania roli kozła ofiarnego. Chcą to wyrzucić na nim jego fałszywi przyjaciele. Ale Hiob przeświadczony o swej niewinności, nie przystaje na to i w ten sposób przyczynia się do zdemaskowania mechanizmu kozła ofiarnego. Jak się można domyślić, wprawia go w ruch nie kto inny, tylko szatan, przeciwstawiając się tym czynem Bogu, ochraniającemu niewinne ofiary.

Z kolei Jonasz to człowiek, którego Bóg wyznacza na proroka i obarcza misją nawrócenia grzesznej Niniwy. Jednakże nie chce on wykonać tego zadania, wsiada na statek, by uciec. Ale podczas burzy, gdy statkowi grozi utonięcie, rzucone losy wskazują właśnie na niego, jako winnego powstałej sytuacji kryzysowej. Jonasz sam wskazuje marynarzom rozwiązanie: należy wyrzucić go do morza. Oni więc składają go w ofierze, co uspokaja morze. Lecz, choć Jonasz zawinił wobec Boga, nie chcąc spełnić powierzonego mu zadania, nie był winny temu, że statek zaczął tonąć. Nic więc dziwnego, że został uratowany (Girard 1994, 215-216).

Przejdźmy teraz do rozważań Girarda nad tekstami nowotestamentowymi. Pochylając się nad nimi, jest w pełni świadom, że wątki zaczęte w Starym Testamencie kontynuowane są z kolei jakoś w Nowym. Tyczy się to również kwestii związanych z pożądaniem mimetycznym i oczywiście z mechanizmem kozła ofiarnego. Posługując się tekstami ewangelicznymi, Girard dowiódł z jeszcze większą dobitnością, iż Bóg ofiar poznany w Starym Testamencie nie przestaje działać w czasach nowotestamentowych.

W Nowym Testamencie pierwszą historię o pożądlivosti i kozle ofiarnym napotyka się w Ewangelii Mateusza oraz Ewangelii Marka: Jest to mianowicie opis wypadków, które doprowadziły do zabicia Jana Chrzciciela (Mt 14,1-12; Mk 6,14-29). Girard zwraca uwagę na

to, iż oba opisy stanowią retrospekcje wprowadzone celem wyjaśnienia wydarzeń bieżących. Obaj ewangeliści stwierdzają najpierw wzrastającą popularność Jezusa, niepokojącą ogromnie króla Heroda. Herodowi wydaje się bowiem, że ten, który działa pod imieniem Jezusa, jest zmartwychwstałym Janem Chrzcicielem, którego on wcześniej kazał ścinać. Niezależnie od tego, czy król to sam wymyślił, jak sugeruje Mateusz, czy uwierzył w pogłoski na ten temat, jak z kolei może wynikać z Ewangelii Marka, w obydwu przypadkach daje przykład myślenia mitycznego. Herod obawia się, że Jan Chrzciciel właśnie powstał z martwych, bo przecież umarł jako kozioł ofiarny. W takich przypadkach mordercy poniekąd spodziewają się sakralizacji swojej ofiary, potrzebnej im do utrwalenia tego, co, jak się im wydaje, w wyniku mordu uzyskali (Girard 1991, 214-216; 2002, 146-149). Zaś owa sakralizacja może przejawiać się też w zmartwychwstaniu. Wiara w zmartwychwstanie Jana jest wiarą fałszywą, prorok bowiem wcale nie odżył. Ale może dzięki jej wspomnieniu, ewangeliści lepiej potem uwypuklają Zmartwychwstanie, które rzeczywiście nastąpiło. Zapewne relacji o kaźni Jana Chrzciciela:

„nie można traktować jako prostego odwzorowania czy też zdublowania Męki. Różnice są zbyt duże, aby można było twierdzić, że te dwa opisy mają jedno źródło lub też, że pierwszy z nich miał wpływ na drugi. Dostrzeżone podobieństwa lepiej uzasadniają fakt tożsamości przedstawionych wydarzeń oraz niespotykane mistrzostwo – i to w obu przypadkach – w przedstawianiu tej samej koncepcji indywidualnych i kolektywnych układów tworzących strukturę obu wydarzeń, mianowicie koncepcji mimetycznej” (Girard 1991, 186).

Dla Girarda kuzyn Jezusa Chrystusa jest również interesujący jako niewinna ofiara przemocy zbiorowej. W „Kozle ofiarnym” jego historię opatruje szczegółowym komentarzem. Ewangeliści piszą, że prorok przestrzegał monarchę przed posiadaniem żony, będącej też żoną jego brata. Napiętnował zatem najzupełniej niewłaściwą pożądlivość: dwóch braci nie może rościć sobie praw do posiadania tej samej kobiety. Ponieważ

Filip jako pierwszy pojął Herodiadę za żonę, Herod winien z niej zrezygnować. Jednak tego nie uczynił. Dodać trzeba, iż Herodiada, a także dworska kamaryla na taki układ się zgadzała, aczkolwiek w jakiejś mierze musiała być świadoma jego niewłaściwości. To zaś wytykał prorok i dlatego król kazał go zamknąć w więzieniu.

Jednakże Jan Chrzciciel przebywający w więzieniu bynajmniej nie przestaje być groźny. Gdyby tak nie było, z pewnością by umarł w więzieniu śmiercią naturalną, a potem szybko został zapomniany. Ale niektórych może usatysfakcjonować tylko jego śmierć. W końcu dochodzi do uczyty wydanej z okazji urodzin króla. Przed Herodem tańczy córka Herodiady, Salome, wzbudzając jego zachwyty. Władca chce wynagrodzić tancerkę: może od niego zażądać wszystkiego. Będąc jeszcze dzieckiem, zapytuje swą matkę, o co ma prosić. Herodiada każe zażądać głowę Jana Chrzciciela. Król nie może jej odmówić. W ten nader zawiły sposób doszło do zamordowania człowieka, który przewidział niebezpieczeństwo wynikające z konfiguracji rozlicznych pożądlivosti i próbował przed nim przestrzec. A wyróżniając się jako asceta i rygorysta moralny, okazał się najbardziej predysponowany do tego, ażeby zrzucić na niego odpowiedzialność za powstały bezład.

Ostatecznie Biblia demaskuje prowadzący do przemocy mimetyzm społeczny w opisie Męki Jezusa Chrystusa, który stanowi bezsprzecznie kulminację wszystkich jej najistotniejszych wątków. Kulminacja ta dotyczy oczywiście nie tyle treści Dzieła, ile dziejów człowieka. Pasja i będące jej konsekwencją Zmartwychwstanie inicjuje bowiem całkowicie nową epokę, której cechą wyróżniającą nie musi być już przemoc.

Girard interpretując te wydarzenia, kieruje najpierw swą uwagę na sytuację polityczną w czasach, w których działał Jezus. Męka jest faktem historycznym, wydarzyła się w toku dziejów ludzkości: w konkretnym miejscu i czasie. I jako taka różni się od faktów mitycznych, które zwykle dzieją się „gdzieś” oraz „kiedyś” – poza możliwością empirycznego ujęcia (Eliade 1970, 53-125). Różni się od nich także w kwestii potraktowania ofiary. Stanowi wszakże, jak pisze Beata Krzyżaniak, ostatni

akt „odsłonięcia prawdy o koźle ofiarnym, do którego dąży cała Biblia” (Krzyżaniak 2004, 127).

Jezus z Nazaretu żył w pierwszych dziesięcioleciach wieku I w Palestynie, w kraju Żydów podbitym przez Rzymian, choć cieszącym się pewną autonomią. Ta autonomia dotyczyła głównie spraw religijnych, najważniejszych bodaj dla Żydów. Mieli oni Sanhedryn czyli Radę Starszych, zdominowany przez dość ugodowych wobec Rzymian saduceuszy oraz przywiązanych do tradycji judaistycznych faryzeuszy. W kraju niby panował pax romana, jednakże był on dość iluzoryczny. Świadczy o tym istnienie innych ugrupowań aniżeli te reprezentowane w Sanhedrynie. W konspiracji działali zeloci, którzy, jak niegdyś Machabeusze, pragnęli wygnać okupanta, wszczynając przeciw niemu powstanie. Byli esseńcy, którzy w ogóle nie interesowali się polityką i z dala od świata próbowali kultywować judaizm. Osobną grupę stanowili też uczniowie Jana Chrzciciela, który miał zamiar być tylko poniekąd prekursorem Jezusa Chrystusa. Jezus zaś rozpoczynając publiczną działalność, dość szybko zgromadził wokół siebie liczne zwolenników.

Jezus nauczając, rozwiązując lokalne konflikty, czyniąc cuda, udowodnił, iż istniejący system daleko odbiegł od ideału, o jaki walczyli choćby prorocy minionych wieków. Nic więc dziwnego, że znienawidzili Go ci, którzy ten system tworzyli i czerpali z tego wymierne korzyści. Próbowali zatem wykazać fałszywość Jego misji. Jednakowoż to zupełnie się nie udało: jego nauka wydawała się niepodważalna. W takiej sytuacji pozostawało im tylko jedno rozwiązanie. W czasie obrad Sanhedrynu, gdy elita narodu żywiła szczerzy niepokój o najbliższą przyszłość, arcykapłan Kajfasz wskazał na możliwość bardziej radykalnego rozstrzygnięcia. Powiedział: *Wy nic nie rozumiecie ani nie bierzecie pod uwagę, że lepiej jest dla was, aby jeden człowiek umarł za lud, niż miałby zginąć cały naród* (J 11,50)¹. Oto komentarz Girarda: „Wypowiedź Kajfasza wyzwala już

¹ Wszystkie cytaty z Nowego Testamentu wg *Pismo Święte Nowego Testamentu. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych*. Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce. B. r. w.

w pewnym stopniu efekt kozła ofiarnego, który też i definiuje” (Girard 1991, 164).

Prorok z Nazaretu, przez niektórych uważany nawet za Mesjasza, został więc wykreowany na kozła ofiarnego. „Wierne wypełnienie posłannictwa i konsekwentna demaskacja prawdy o ludzkiej kulturze doprowadziła do śmierci, której Jezus wprawdzie nie pragnął, ale której nie mógł uniknąć, jeżeli nie chciał się poddać logice kozła ofiarnego będącej logiką tego świata” – stwierdza polski komentator koncepcji Girarda (Budzik 1997, 69).

Francuski badacz zwraca szczególną uwagę na niewinność Jezusa. Podczas procesu sądowego oskarżyciele muszą posłużyć się wręcz fałszywymi świadkami, ażeby dowieść Jego winy. Pomimo to Piłat, Rzymianin, a więc osoba nie uwikłana bezpośrednio w sprawę, a przy tym obeznana z kwestiami prawniczymi, dochodzi do jedyne go, możliwego stwierdzenia: *Ja nie znajduję w Nim żadnej winy* (J 18,38). Aczkolwiek potem ulega naciskom mimetycznym i przyłącza się do grona Jego oskarżycieli. Jako namiestnik Judei wydaje Nań wyrok skazujący.

Jezus wiedział, w jaki sposób z nim postąpią, starał się uprzedzić o tym swoich uczniów. Najzupełniej dobrowolnie zgodził się na los kozła ofiarnego i dzięki temu ujawnił na czym on w ogóle się zasadza. *Ojczy, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią* (Łk 23,34) – modlił się ukrzyżowany Jezus. Rzeczywiście, sprawcy tego kolektywnego mordu nie byli świadomi, że uczestniczą w prastarym, wciąż powtarzanym procederze, w wyniku którego wzburzona społeczność, jak mniema, uzyska spokój. A uczestnictwo to polega na naśladowaniu tego, co robią wszyscy. Wszyscy zaś popełniają morderstwo. Musi się tu oczywiście nasunąć pytanie: kto pierwszy podsunął myśl o morderstwie? Kto pierwszy krzyknął: *Ukrzyżuj Go* (J 19, 6)? W świetle badań Girarda tym kimś jest nie kto inny, tylko szatan (Girard 2002, 44-57).

W mitach ofiara staje się w końcu sacrum, gdyż jako taka jest jeszcze bardziej „pożyteczna” dla społeczeństwa, które ją zabiło czy wyгнаło. W Nowym Testamencie Jezus zostaje ubóstwiony. Ale Jego boskości nie

ustanawiają ci, którzy Mu zadali śmierć, jak to bywa na ogół w mitach. W Jezusie widzą Syna Bożego i samego Boga nieliczni dysydenci, którzy dokonują tym samym dezintegracji wspólnoty jednomyślnej co do słuszności dokonanej zbrodni. O takich kontestatorskich mniejszościach nie słyszy się w opowieściach mitycznych. W tekstach nowotestamentowych są to świadkowie Zmartwychwstania Chrystusa, pierwsi, którym zostały objawione, „aż do końca rzeczy ukryte od założenia świata, które wiążą się z tajemnicą Szatana, nigdy nie odsłoniętą od początków ludzkiej kultury – założycielskim mordem i genezą ludzkiej kultury” (Girard 2002, 138). Są to przodkowie wszystkich chrześcijan, także współczesnych oraz ich ewentualnych następców.

Przemyślenia René Girarda na temat poszczególnych historii opisywanych w Biblii cechuje wyjątkowa skrupulatność i drobiazgowość. Powyżej zostały one streszczone z konieczności w sposób bardzo uproszczony. Jednakże nawet jako takie, jak się spodziewamy, nie pozostawiają wątpliwości, że to, co zawiera Pismo Święte było dlań najważniejsze.

Antropolodzy, zgodnie z tradycją swojej dyscypliny, zwykle są badaczami jakiejś konkretnej grupy ludzkiej. To może być grupa etniczna, religijna, zawodowa, rasowa bądź innego rodzaju. Starają się ją dobrze poznać, przebywając wśród jej przedstawicieli czyli prowadząc badania terenowe (Nowicka 2005, 159-165). Poznawszy dokładnie jedną taką grupę, poznawszy też inne, niekiedy próbują sformułować konkluzje dotyczące się wręcz całej ludzkości. Girard badał przede wszystkim lud opisywany na kartach Starego i Nowego Testamentu. Uprawiał więc antropologię historyczną. Czynił tak zapewne chcąc dojść do źródła jego wiary. Był przy tym świadomy, że dzieje tego ludu są kontynuowane aż po dzień dzisiejszy. Nie zamierzał on jednak odtworzyć dawnych i współczesnych wierzeń Izraelitów, ani też wywodzących się od nich chrześcijan. Jego cele były o wiele bardziej ogólne. Dążył mianowicie do odkrycia genezy kultury i jednocześnie religii. Według niego u jej początków była przemoc. Bez przemocy nie obyło się w dziejach narodu wybranego, także w tych, które zapoczątkowały chrześcijaństwo. Lecz

właśnie w nich zostało odkryte jej skrywane dotąd oblicze. Oczywiście koncepcje Girarda nie zostały przez wszystkich zaakceptowane, czemu nie należy się dziwić, gdyż wymagałoby to zmiany dotychczasowego paradygmatu uprawiania nauki (Heusch 1983, 319-320), na co zdecydować się niełatwo.

Niewątpliwie na uznanie zasługuje pietyzm, z jakim Girard obchodził się z tekstami biblijnymi. Także wskazywanie na mesjańską godność Jezusa. Z powodu tego ostatniego Girarda określano „późnym Janem Chrzcicielem” (Budzik 1997, 54). Jednakowoż nie znaczy to bynajmniej, że jego interpretacje Biblii mogą być przydatne dla kogoś, kto posługuje się nią zgodnie z jej pierwotnym przeznaczeniem. Trzeba pamiętać, że Biblia stanowi podstawę doktrynalną wyznawców chrześcijaństwa. Fakt, iż naukowiec znalazł w niej coś, co umożliwia zrozumienie procesów społecznych, nawet uniwersalnych, raczej nie wpływa na jej sakralny charakter.

Bibliografia

- Bolewski, Jacek. 2007. *Mit i prawda kultury. Z inspiracji Rene Girarda*. Warszawa: Towarzystwo „Więź”.
- Budzik, Stanisław. 1997. „Czy Chrystus był „kozłem ofiarnym? René Girard i jego interpretacja ofiary.” *Studia Theologica Varsoviensia* 35: 49-70
- Eliade, Mircea. 1970. *Sacrum – mit – historia*. Tłum. A. Tatarkiewicz. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Girard, René. 1983. „Rzeczy ukryte od założenia świata.” Tłum. M. Goszczyńska. *Literatura na świecie* 12: 74-182.
- Girard, René. 1991. *Kozioł ofiarny*. Tłum. M. Goszczyńska. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Girard, René. 1992. *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*. Tłum. M. Goszczyńska. Warszawa: Wydawnictwo Spacja.
- Girard, René. 1994. *Sacrum i przemoc. Cz. 2*. Tłum. M. i J. Plecińscy. Poznań: Książnica Włoczęgów i Uczonych.

- Girard, René. 2001. *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*. Tłum. K. Kot. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Girard, René. 2002. *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*. Tłum. E. Burska. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Girard, René. 2006. *Początki kultury*. Tłum. J. Romanek. Kraków: Znak.
- Heusch de, Luc. 1983. „Ewangelia według Girarda.” Tłum. I. Badowska. *Literatura na Świecie* 12: 319-329.
- Korusiewicz, Maria. 2015. *Geometrie kultury według René Girarda*. Katowice/Bielsko Biała: Wydawnictwo Naukowe Śląsk/Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku Białej.
- Krzyżaniak, Beata. 2004. *Biblia i antropologia. Spotkania niedokończone*. Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk.
- Nowicka, Ewa. 2005. *Świat człowieka – świat kultury*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Pismo Święte Nowego Testamentu. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych*. Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce. B.r.w.
- Romejko, Adam. 2002. „Teoria mimetyczno-ofiarnicza – wprowadzenie do antropologii René Girarda.” *Studia Gdańskie* XV-XVI (2002-2003): 55-64.
- Urbańska, Anna. 1997. „Koncepcja „mimesis” René Girarda.” *Etnografia Polska* XLI (1-2): 21-45.
- Żelazny, Walter. 2006. *Etniczność. Ład – Konflikt – Sprawiedliwość*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.