

# Maciej Chrzanowski

---

"Mit i prawda kultury : z inspiracji  
René Girarda", Jacek Bolewski,  
Warszawa 2007 : [recenzja]

---

*Studia Philosophiae Christianae* 44/1, 225-242

---

2008

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Jacek Bolewski, *Mit i prawda kultury*, Więź, Warszawa 2007, ss. 313.

W swojej najnowszej książce *Mit i prawda kultury* Jacek Bolewski podejmuje tropy obecne w twórczości francusko–amerykańskiego filozofa kultury René Girarda. Podtytuł książki *Z inspiracji René Girarda* stwierdza *explicito* tę zależność i każe odczytywać pracę Bolewskiego w kontekście twórczości tego badacza. Sam autor we wstępie do swojej książki stwierdza, iż z twórczością Girarda zapoznał się stosunkowo niedawno, już po śmierci ich wspólnego znajomego, profesora teologii dogmatycznej na Uniwersytecie w Innsbrucku Raymunda Schwagera, któremu zresztą swoją pracę dedykuje.

Schwager współpracował z Girardem od czasu opublikowania przez niego w 1973 *Sacrum i przemocy*, to jest w czasie, gdy jego myśl nie była jeszcze w Polsce w ogóle znana, co zresztą nie zmieniło się zasadniczo także w latach osiemdziesiątych – mimo wkładu jedynej wówczas tłumaczki dzieł tego badacza kultury, Mirosławy Goszczyńskiej – ani w latach dziewięćdziesiątych, gdy polskie publikacje jego prac ukazywały się, lecz były rozproszone i trudno dostępne. Dopiero w obecnej dekadzie myśl Girarda nieco mocniej zaciążyła w świadomości polskich humanistów, jak przypuszczam, między innymi dzięki przekładowi jego pierwszej pracy, *Prawdy powieściowej i kłamstwa romantycznego*, która ukazała się w 2001 roku. W rok później opublikowany został jedyny jak dotąd wybór tekstów Schwagera. Idee Girarda wykorzystał dotychczas na większą skalę jedynie Cezary Zalewski w wydanej w 2005 roku pracy *Powracająca fala*. Omawiana tu książka Bolewskiego jest druga z kolei.

Co do opracowań myśli Girarda, publikowanych we wcześniejszych latach z pewną regularnością przez różnych autorów od czasu ukazania się w *Literaturze na Świecie* przekładu fragmentów *Rzeczy ukrytych od założenia świata*, są to na ogół lepsze lub gorsze streszczenia (czasem wulgaryzacje) podstawowych tez teorii Girarda. Problem w tym, iż złożonej, wieloaspektowej i silnie wewnętrznie powiązanej, lecz mało systematycznej wizji Girarda nie da się właściwie streścić w artykule o objętości od niespełna dwudziestu do czterdziestu stron, nie obracając jej we własną karykaturę. A dyskusja nad poglądami francuskiego badacza przy poziomie znajomości jego myśli odzwierciedlanej przez któryś z takich artykułów – nawet tych dobrych i wartościowych, które jednak z konieczności muszą wiele aspektów pomijać – nie ma sensu.

Girard, choć ostatnio bardziej niż kiedyś obecny w dyskursie, pozostaje w Polsce autorem egzotycznym, a dowolna nieraz twórczość na kanwie podstawowych pojęć jego teorii nie naraża nikogo na zarzut ignorancji. Można dowolnie manipulować jego poglądami, by podeprzeć jego nazwiskiem własne tezy, by „ustawić go sobie” do łatwej krytyki, w końcu by napisać na temat jego teorii tekst bez ryzyka, że ktoś wytknie jego autorowi braki w znajomości omawianego materiału. Publikacja fragmentów *Rzeczy ukrytych od założenia świata*, cenna z tego względu, iż w ogóle przedstawiła myśl badacza polskiemu odbiorcy, skutecznie powstrzymała jednak wydanie całości *opus magnum* Girarda tak, iż niektórzy nawet dobrze zorientowani humaniści nie zdają sobie sprawy z istnienia trzeciej, w całości pominiętej przez tłumaczkę, części dzieła. Zaś trzecia księga *Rzeczy ukrytych...* jest o tyle ważna w obrębie twórczości Girarda, że przepracowuje tezy jego pierwszej pracy niejako na nowo, w sposób bardziej świadomy, konsekwentny i z użyciem terminologii, której badacz nie zdążył jeszcze wypracować, gdy tamtą pracę pisał. Ukazanie się w zeszłym roku *Początków kultury* Girarda może przyczynić się – i, jak się zdaje, już się przyczyniło – do upowszechnienia wiedzy o podstawach jego teorii; praca ta jest jednak co najwyżej wprowadzeniem i komentarzem do niej, w żadnym razie kompletnym wykładem.

Na tym większą uwagę zasługuje omawiana tu książka Bolewskiego, podejmująca się nie tylko referować, ale i rozwijać myśl francuskiego uczonego. Sam fakt, iż takie pozycje powstają i ukazują się, wyznacza nową cezurę w historii recepcji twórczości Girarda w naszym kraju. Jednak jeśli nawet tak jest, autor *Mitu i prawdy kultury* musiał wykonać pracę w pewnym sensie pionierską – ze wszystkimi obciążeniami, jakie to za sobą pociągało. Jednym z takich obciążeń była konieczność zrekapitulowania po raz kolejny teorii Girarda; rozdziłały pierwszy i trzeci oraz drugą część czwartego Bolewski poświęca omówieniu trzech części tej teorii, traktujących – przy zachowaniu tej samej metody badawczej i aspektu badań – o trzech klasach materiałów (klasyfikacja ta ma dla francuskiego badacza znaczenie drugorzędne): dziełach literatury pięknej, mitologiach i materiałach etnograficznych, traktujących o zwyczajach rytualnych różnych ludów, oraz Biblii judeochrześcijańskiej. Dla każdej z tych części autor uznaje jedno lub dwa dzieła Girarda za podstawowe (jakkolwiek

oczywiście nie ogranicza się do korzystania jedynie z nich): dla pierwszej jest to *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*, dla drugiej – *Sacrum i przemoc* oraz *Kozioł ofiarny*, dla trzeciej – *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*. Rozdział piąty poświęcony jest dwu źródłom inspirującym refleksję francuskiego myśliciela: chrześcijańskiej Biblii i filozofii Nietzschego. Swoimi głównymi tekstami źródłowymi uczynił tu Bolewski ponownie pewne fragmenty *Widziałem szatana...* oraz artykuł Girarda poświęcony osobie i twórczości Nietzschego *Nietzsche gegen den Gekreutzigen*.

Wypada na początek spytać, jak autor wywiązał się z – jak już wspomniałem, karkołomnego – zadania streszczenia teorii francuskiego myśliciela. Otóż, referując poglądy Girarda, autor podąża krok w krok za jego argumentacją, odtwarzając jej porządek tak, jakby pisał „z książką w ręku”. W przypadku tekstów francuskiego uczonego nie jest to jednak sposób gwarantujący największą wierność referatu względem myśli autora, ponieważ droga argumentacji Girarda rzadko przystaje do wewnętrznej struktury jego teorii. Widać to świetnie choćby na przykładzie *Sacrum i przemoc*, gdzie podstawowe tezy jego antropologii, stanowiące założenia całej tej pracy, przedstawione są dopiero w VI rozdziale, czy tym bardziej na przykładzie pierwszej części *Kozła ofiarnego*, gdzie cała przedstawiona argumentacja ma wspierać *ex post* już zbudowaną teorię.

Tym bardziej ryzykowny jest wybór *Prawdy powieściowej...* jako dzieła reprezentatywnego dla tej części teorii Girarda, o której on sam pisze: „Jest to przypuszczalnie centrum mojej pracy, a aspekty antropologiczne i religijne są jego przedłużeniem”<sup>1</sup>. Otóż tezy francuskiego uczonego – zarówno te dotyczące „pragnienia trójkątne”, jak i późniejsze – na temat „kozła ofiarnego” i objawicielskiej roli Ewangelii – zyskują uzasadnienie jedynie w kontekście proponowanej przezeń antropologii, w której podmiot ludzki nie jest nigdy indywiduum, lecz zyskuje miano „interdywidualnego” (*interviduel*<sup>2</sup>). Znamienne, iż ten swoisty dla Girarda neologizm, obecny w tytule wspomnianej już trzeciej części *Rzeczy ukrytych od założe-*

---

<sup>1</sup>R. Girard, *Początki kultury*, tłum. z franc. M. Romanek, Kraków 2006, 35. Cytowane także w omawianej tu książce.

<sup>2</sup>Zob. czwarty przypis Mirosławy Goszczyńskiej do fragmentów *Rzeczy ukrytych od założenia świata*, Literatura na Świecie (1983)12, 181–182.

*nia świata*, nie pojawia się w omawianej książce ani razu. Zamiast tego autor referuje wizję antropologa konsekwentnie za pomocą pojęć użytych przezeń w pierwszej, najwcześniejszej pracy, a zaczerpniętych z wcześniejszej tradycji. Tak na przykład przeciwstawienie „miłości własnej” i „namiętności” oraz metafora „nadmiaru miłości własnej”, przywoływane przez autora w kontekście dyskusji stanowisk Girarda i Denisa de Rougemont, nie jest swoiste dla antropologii interdywidualnej i raczej zaciemnia, niż rozjaśnia jej koncepcje. W szczególności zaś niejasne staje się samo obecne u francuskiego badacza przeciwstawienie „miłości” pragnieniu „mimetycznemu”, czy „metafizycznemu”, ponieważ autor nie próbuje zrekonstruować girardowskiego rozumienia miłości, ani nawet przytoczyć rozjaśniających uwag odnośnie do „mechanizmu mimetycznego”, zawartych choćby w wielokrotnie cytowanej w omawianej tu książce pracy *Widziałem szatana...*<sup>3</sup>.

Zmuszony jestem w tym miejscu odstąpić na chwilę od omawiania książki Bolewskiego, aby wspomnieć przynajmniej skrótowo o tym, czego w niej zabrakło, przynajmniej w tej jej części, gdzie przedstawiane są koncepcje Girarda. Dopiero w tym kontekście zrozumiałe staną się pewne uwagi, które można poczynić dalszym partiom owej książki. Ujść może uwadze czytelnika, że względu na silną dysproporcję w objętości wypowiedzi na każdy z tych tematów, iż francuski uczony mówi o dwu zasadach mimetycznych, którymi podmioty mogą się kierować lub być kierowane: mianowicie o „mimesis przywłaszczania” i „miłości”, lub, jak ją określa w *Rzeczach ukrytych od założenia świata*, „Regule Królestwa”. Obie mają charakter mimetyczny, obie stanowią postaci pragnienia, obie też funkcjonują dzięki „interdywidualnej” strukturze podmiotu, mają więc charakter „pragnienia trójkątnego”. Najkrócej mówiąc: zdaniem Girarda, człowiek posiada nie tylko i nie przede wszystkim zdolność odczytywania intencji i pragnień drugiego człowieka, lecz także zdolność – świadomego lub nie – wczuwania się w nie i przeżywania ich jako swoich własnych. Dalej: pragnienia, których nie podpowiada mu własna fizjologia, które nie są z góry zdeterminowane, człowiek może zapożyczyć tylko od innego człowieka – „pośrednika pragnie-

---

<sup>3</sup> Zob. R. Girard, *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, tłum. z franc. E. Burska, Warszawa 2002, 27–28.

nia”. W tym momencie właśnie zaznacza się różnica między „mimesis przywłaszczenia” a „miłością”: w przypadku pierwszej człowiek przejmując pragnienie drugiego jako własne i dąży do spełnienia go „dla siebie”, w przypadku drugiej – przejmując je jako pragnienie drugiego i dąży do spełnienia go „dla niego”. Obydwie mimetyczne zasady w życiu normalnego człowieka muszą się uzupełniać; kluczowa dla antropologii Girarda jest sytuacja ich konfliktu: „Reguła Królestwa” polega na tym, by w takich sytuacjach zawsze miłość miała pierwszeństwo. W przeciwnym razie człowiek musi postawić siebie „wyżej” od drugiego, to jest zaprzeczyć „symetrii i analogii” między sobą i pośrednikiem – która wszakże jest fundamentalna dla jego własnego pragnienia. Z dwu jednakowych i wzajemnie pochodnych pragnień jednemu przypisana zostaje arbitralnie większa racja, skutkiem czego podobieństwo ukryte zostaje pod iluzoryczną różnicą – wielorako i dowolnie uzasadnianą na planie świadomości refleksyjnej. To właśnie – zdaniem Girarda – prowadzi do „romantycznej iluzji” indywidualnego i niezależnego pragnienia oraz do wszystkich innych przekształceń zasady „mimesis przywłaszczenia”, które nazywa „mechanizmem mimetycznym” lub „Szatanem”. W przeciwieństwie do nich „miłość” oparta jest nie na fałszywej, lecz na prawdziwej świadomości roli pośrednika oraz jego symetrii i podobieństwa do podmiotu. Nie ulega więc przekształceniom w zetknięciu z pragnieniem drugiego – jako iż nie jest nastawiona względem niego konkurencyjnie, ani z krytyczną refleksją – nie zawiera bowiem sprzeczności, swoistego „dwójmyślenia” w odniesieniu do siebie i drugiego, obecnego we wszystkich postaciach „mechanizmu mimetycznego”. Próżno jednak szukać powyższych stwierdzeń zebranych w jednym miejscu którejsz z prac Girarda; stanowią one syntezę i podsumowanie uwag rozproszonych w wielu miejscach. Z pewnością zaś nie znajdzie się ich w *Prawdzie powieściowej...*, w której francuski uczony nie zdążył jeszcze nawet zbudować dla nich kompletnej terminologii. Wspomniane wyżej braki w prezentacji girardowskiej koncepcji człowieka odbijają się echem w większości dalszych rozdziałów.

Poczyniwszy to zastrzeżenie trzeba jednak przyznać, że właśnie te momenty, w których autor komentuje, dopowiada i dyskutuje poglądy Girarda jako teoretyka literatury, posiadają w pierwszym rozdziale największą wartość. Zrozumiałe są też powody, dla których Bolewski

robi tak szeroki użytek właśnie z *Prawdy powieściowej...*: skupia się bowiem tyleż na girardowskiej wizji człowieka, co na jego stanowisku w obrębie dyskursu krytyczno-literackiego. Rozdział drugi, poświęcony konfrontacji idei wyłożonych przez Harolda Blooma w dziele *Lęk przed wpływem* z koncepcjami Girarda, stanowi jedną z najmocniejszych partii omawianej książki. Bolewski streszcza stanowisko amerykańskiego filologa w sposób bardzo klarowny i zrozumiały, a na ile można się zorientować z zawartego w cytowanych fragmentach języka i asocjacji myślowych tego ostatniego, jest to zadanie wyjątkowo trudne i niewdzięczne. Już samo wyłożenie poglądów Blooma w takiej formie, by możliwe stało się ich zestawienie z tezami Girarda zasługuje na uznanie czytelnika; także owemu zestawieniu ich i konfrontacji niewiele dałoby się zarzucić.

Autor *Lęku przed wpływem*, podobnie jak francuski uczony, stara się, badając dzieło literackie, uzyskać wiedzę na temat postawy twórcy, jaka uczyniła możliwym powstanie owego dzieła. Za pomocą kolejnych metafor opisuje metamorfozy ambiwalentnego stosunku pisarza do jego wielkiego poprzednika, w którym to stosunku pisarz usiłuje połączyć fascynację z obawą przed utratą własnej indywidualności pod przemożnym wpływem mistrza. W wizji Blooma próby takie zubożają dzieło pisarza coraz bardziej, aż do osiągnięcia przezeń ostatecznego kompromisu między obydwoma sprzecznymi postawami, pozwalającego mu powrócić do kontaktu ze spuścizną i wpływem prekursora. Ten kompromis jednak stanowi tylko najzręczniejszy z wybiegów mających na celu zaprzeczenie faktycznej pozycji poprzednika.

Bolewski zauważa, iż kolejne metamorfozy postawy twórcy opisane przez Blooma przypominają „metamorfozy pragnienia” opisane przez Girarda w *Prawdzie powieściowej...* jako kolejne *modi* pragnienia oparte na zakłamaniej „mimesis przywłaszczenia”. Gdy jednak francuski uczony widzi możliwość ostatecznego wyzolenia się pisarza ze złudzeń podsuwanych przez pragnienie i dotarcia do prawdy o sobie samym, amerykański filolog dostrzega jedynie możliwość znalezienia przezeń *modus vivendi* (czy raczej *modus scribendi*) w granicach własnego zakłamania. Zdaniem Bolewskiego, to właśnie możliwość przekroczenia iluzji i subiektywizmu („interdywidualizmu” – dodałbym w kontekście tego, o czym wspominałem już wyżej) i możliwość osiągnięcia prawdy decyduje o wyższości wizji Girarda.

Kolejne rozdziały omawianej książki, poświęcone girardowskiej antropologii kultury, zdradzają pewną słabość, której pozostałe partie tekstu są pozbawione: brak w nich krytycznego osądu tego wszystkiego, co francuski uczoney pisze na temat etnologii w ogóle, a konkretnych jej nurtów, do których się odwołuje – w szczególności. Wywód autora jest tu całkowicie zależny od tego, jak poszczególne problemy referuje sam Girard. W kwestiach związanych z literaturą, duchowością religii wschodnich i teologią chrześcijańską Bolewski wypowiada się w swojej książce z dużą swobodą i erudycją, której w dziedzinie antropologii kultury najwyraźniej mu zabrakło. Przycaczając opinie francuskiego uczonego z tego zakresu, pamiętać należy, iż są to opinie – wybitnego co prawda, ale jednak – dyletanta (podobnie ma się rzecz z jego wypowiedziami z dziedziny psychologii). Z pewnością nie należy zestawiać ich na sposób podręcznikowy. Problematiczne jest także samo przyporządkowanie refleksji Girarda nad kulturą do antropologii kultury lub etnologii; w istocie dziedzina teorii mimetycznej jest na to zbyt szeroka, a aspekt – zbyt wąski (podobnie jego badania nad religiami i księgami Biblii nie są teologią). Teorię mimetyczno-ofiarniczą można by raczej określić jako filozoficzny namysł nad pojęciami fundamentalnymi dla głównych dziedzin humanistyki w ogóle, takimi jak „podmiot”, „społeczność”, „sacrum” – zostają one w swoisty sposób zmodyfikowane i powiązane w obrębie jednego systemu. Wiele zagadnień interesujących antropologa kultury lub historyka Girard pomija – i *vice versa*. Konkretnie przykłady np. mitów, którym antropologowie kultury poświęcają odrębne drobiazgowo badania, dla niego mają znaczenie przygodne i instrumentalne – nie rości sobie pretensji, by rozstrzygać o zakresie stosowalności jego teorii do poszczególnych przypadków – to byłaby rola girardowsko zorientowanej antropologii kultury.

Można by zatem, referując tę część teorii Girarda, a nie dysponując dostateczną znajomością antropologii kultury, pominąć wszelkie odwołania do tej dziedziny, jakie czyni badacz, a zamiast tego skoncentrować się na tym, jakie poszlaki w analizowanych tekstach naprowadzają go na trop jego hipotez, oraz na bardziej systematycznej i kompletnej rekonstrukcji jego teorii, niż te, które można znaleźć w jego własnych dziełach. Niestety, Bolewski ponownie podąża dokładnie tropem wywodów Girarda, najpierw z *Sacrum i przemocy*, następnie zaś z *Kozła ofiarnego*.



Dochodzi przy tym do kolejnego nieporozumienia: rozróżniając słusznie dwa znaczenia „ofiary” – to obecne w religiach wywodzących się z daniem francuskiego uczonego z kolektywnej przemocy oraz to wywodzące się z Biblii (rozdzielenie owo późno pojawia się w jego pracach) – autor zapomina o jeszcze jednym ważnym rozróżnieniu znaczenia ofiary w obrębie samego „mechanizmu mimitycznego”. Otóż ludzka ofiara kolektywnego morderstwa, do jakiego dochodzi w przesileniu „kryzysu ofiarniczego”, nie jest dla Girarda tym samym, co „późniejsza” ofiara rytualna. W przypadku pierwszej społeczność kieruje się złudnym przekonaniem o „winie” ofiary i to ono popycha ją do aktów przemocy; w przypadku drugiej instancją sankcjonującą przemoc jest iluzoryczne „sacrum” – wina ofiary odgrywa coraz bardziej ograniczoną rolę. Brak tego rozróżnienia daje o sobie znać w kolejnym rozdziale.

Zaskakujący jest także inny przykład rozminięcia się autora z poglądami, które referuje, a nawet przytacza. Po naprawdę ciekawej propozycji rozróżnienia w języku Biblii „początków świata”, czy też „założenia świata” (*archai* w liczbie mnogiej) – związanych z „sacrum” przemocy – i „początku” (*arche* w liczbie pojedynczej) związanego z porządkiem stworzenia i Bogiem jako jego przyczyną, propozycji wyznaczającej perspektywę otwarcia teorii Girarda na tradycyjną metafizykę i opartą na niej teologię, Bolewski podejmuje refleksję francuskiego badacza zawartą w rozdziale *Rzeczy ukrytych od założenia świata*, zatytułowanym *Logos Heraklita i Logos Jana*<sup>4</sup>. Komentując pewien fragment Listu św. Pawła do Kolosan, autor pisze: „Uderza tu dwojaka, ambiwalentna charakterystyka zwielokrotnionego początku jako wielu postaci władzy. Skoro są stworzone w Logosie, muszą być uznane za dobre; jednak wyraźna potrzeba «rozbrojenia» ich oznacza, że po stworzeniu pojawiły się w nich elementy przeciwne panowaniu Boga. W świecie działają więc ostatecznie dwa rodzaje władz i panowania: z jednej strony – głębiej i bardziej pierwotnie – mamy początek związany ze stworzeniem,

---

<sup>4</sup> Rozdział ten został przetłumaczony przez Mirosławę Goszczyńską i ukazał się jako osobny artykuł w *Studiach Filozoficznych*. Autor omawianej tu książki najwyraźniej do niego nie dotarł, ponieważ posłużył się włoskim wydaniem *Rzeczy ukrytych*. Zob. R. Girard, *Logos Heraklita i Logos Jana*, tłum. z franc. M. Goszczyńska, *Studia Filozoficzne* (1988)10, 177–194.

a z drugiej «początki», przejawiające się zwłaszcza w «założeniu» świata, w którym istotną funkcję spełnia przemoc» (s. 130).

Warto zwrócić uwagę na to, co autor w wyżej zacytowanym fragmencie uważa za „świat”: z jednej strony do tak rozumianego „świata” należy ogół stworzeń, z drugiej zaś strony – „wiele postaci władzy”. Czy słuszne jest łączenie ich w obrębie jednej klasy i orzekanie, iż „są stworzone w Logosie”? Czy nie należałoby raczej rozdzielić porządków stwórczej działalności Boga, spełniającej się w sferze natury, i twórczości człowieka, do jakiej należą niewątpliwie „różne rodzaje władzy” wraz z całą sferą kultury? Choć sam Girard unika refleksji tego typu, a bezpośrednim przedmiotem jego badań są wytwory i działalność człowieka, istnieją wypowiedzi, w których stwierdza jednoznacznie, iż uznaje istnienie czegoś takiego jak natura ludzka. W rzeczywistości to, co stanowi aspekt jego badań – „pragnienie mimetyczne” – zdaje się sytuować na styku natury i kultury, przynależąc do pierwszej, ale umożliwiając i ukierunkowując działalność człowieka w drugiej. Obydwie uznawane przez francuskiego myśliciela zasady mimetyczne, jakkolwiek kształtują rzeczywistość kulturową, same do niej nie należą. „Mechanizm mimetyczny”, wywodzący się z „mimesis przywłaszczenia” sprowadzonej na manowce iluzji, ukierunkowuje w określony sposób sferę działalności ludzkiej tak, że podmioty podtrzymują go pomiędzy sobą na zasadzie nieuświadomionego „interdywidualnego” mimityzmu, dzięki czemu jego istnienie uniezależnia się od konkretnego podmiotu, a podtrzymywane jest przez całą ich społeczność. Dlatego można śledzić jego zachowanie na płaszczyźnie kultury tak, jakby był podmiotem, choć na płaszczyźnie natury nie odpowiada mu żadna świadoma jednostka, w ogóle żaden dający się wyodrębnić byt – z tego względu Girard określa go jako „pseudo-podmiot”.

„Różne formy władzy” stanowią, według teorii mimetycznej, *modi* owego „mechanizmu mimetycznego”, co znaczy, że w sumie dadzą się sprowadzić do działań ludzkich i to właśnie w naturze ludzkiej – jeśli gdziekolwiek – należałoby moim zdaniem doszukiwać się perspektywy otwarcia teorii mimetycznej na oddziaływanie stwórczego Logosu miłości. Zdaniem samego Girarda, człowiek posiada ze swej natury zdolność do miłości – rozumianej na sposób mimetyczny tak, jak zostało to zarysowane już wyżej – co więcej, jest w stanie realizować ją i dawać wyraz jej Logosowi także

w obrębie struktur opartych na „mechanizmie mimetycznym”. Dzieje się to jednak dzięki każdorazowemu aktowi świadomej decyzji konkretnego człowieka, by wobec konfliktu zasad mimetycznych postąpić zgodnie z miłością. Antropologia Girarda nie pozostawia możliwości ani „oczyszczenia” wspomnianych struktur z „elementów przeciwnych panowaniu Boga”, ani zbudowania innych, opartych na Logosie miłości, ponieważ ten – w przeciwieństwie do „mechanizmu mimetycznego”, który działa dzięki nieświadomości zaangażowanych w nich podmiotów i może być przez nie przejmowany „przez osmozę” z kultury – potrzebuje, aby funkcjonować, świadomej decyzji każdego podmiotu; i o ile tamten odnawia się dzięki kryzysom i ich ofiarniczemu przesileniom, o tyle ten uniemożliwia takie przesilenia. Doszukując się Logosu miłości w samym centrum „mechanizmu mimetycznego”, zamiast w mimetycznym potencjale ludzkiej natury, Bolewski nie tyle uzupełnia teorię Girarda, co rozmija się z jego intuicjami. Obydwa wspomniane nieporozumienia mają swoje konsekwencje dla dalszych wywodów autora.

Kolejny rozdział poświęcony jest teologii ofiary w różnych świętych księgach hinduizmu. Punktem wyjścia dla podjętych tam rozważań jest kilka stosunkowo niedawnych wykładów Girarda poświęconych temu tematowi. Bolewski porusza się na tym terenie wyraźnie pewniej od francuskiego badacza i dokonuje chronologicznej rekonstrukcji ewolucji hinduskich koncepcji *kama* (co przekładane jest jako „miłość” lub „pragnienie”) i *tapas* (co przekłada się jako „ofiara”), pokazując, jak dochodzi tam do połączenia ich w idei „miłości ofiarnej” – czy też „samoofiarydującej się” – boskiego stwórcy. Autor wykazuje podobieństwa takiego rozumienia ofiary do tego obecnego zwłaszcza w Ewangeliach – co stanowi jedną z kluczowych tez Girarda na temat biblijnego Objawienia. Następnie zaś zarysowuje paralele między rolą miłości w trynitarnej, chrześcijańskiej wizji Boga z tą, jaką miłość-ofiara odgrywa w relacji różnych aspektów bóstwa hinduskiego. Celem, jaki przyświeca mu w szukaniu tych paralel, jest „chrześcijańskie” odczytanie tradycji religii „ofiarniczych”, o którego możliwości Girard wspomina, lecz którego nie udaje mu się dokonać.

Rzeczywiście trzeba przyznać, iż istnieje potrzeba takiego odczytania, choćby po to, by skonfrontować teorię kultury francuskiego badacza z historycznym sukcesem chrześcijaństwa, którego nie da się wytłumaczyć, odwołując się jedynie do różnic, jakie ów odnaj-

duże między religiami biblijnymi a „ofiarniczymi”. Z drugiej jednak strony sam fakt wypracowania przez teologię niechrześcijańskiej religii koncepcji wykraczającej tak zdecydowanie poza „klauzurę metafizyczną” „ofiarniczego” sacrum, jak bóstwo ofiarnie miłujące, nie świadczy jeszcze o obecności Logosu miłości wewnątrz samych struktur religii opartej na ofierze „mechanizmu mimetycznego”. Zgodnie z poglądami Girarda, każdy porządek sakralny ulega stopniowo desakralizacji, a rytuał ofiarniczy, w miarę jak traci swoją „nadprzyrodzoną” sankcję i – co się z tym wiąże – skuteczność, może zostać zaniechany przez społeczność. Ow proces desakralizacji, czyli „kryzys ofiarniczy”, ma charakter w skali społecznej destruktywny i prowadzi do nowego ofiarniczego przesilenia, stwarza jednak pewnym jednostkom możliwość sformułowania teologii, w której wizja bóstwa oczyszczona zostanie z elementów przemocy pierwotnie obecnych w sacrum, a sens „ofiary” zostanie przewartościowany – zgodnie z Logos miłości, na który natura człowieka jest zawsze otwarta i który w sytuacji osłabienia struktur ofiarniczych może dojść do głosu. Oczywiście w tym samym czasie inne jednostki stworzyć mogą teologię uwarunkowaną przez takie „przedofiarnicze” (czyli niejako „oczyszczające drogę” „ofiarniczemu” rozwiązaniu kryzysu desakralizacji) *modi* „mechanizmu mimetycznego”, jak resentment. W sytuacji jednak względnego spokoju po przesileniu, gdy nowy porządek ofiarniczy ogranicza możliwości konfliktu zasad mimetycznych do „niezbędnego” minimum rytualnego, społeczność chętniej zaanektuje do swego światopoglądu wizję bóstwa i ofiary gloryfikującą ofiarną miłość, jako bardziej odpowiadającą na powszechne ludzkie potrzeby (resentyment do nich nie należy). Dopóki nowy porządek zachowywać będzie żywotność, „ofiarnicza” i „nieofiarnicza” sfera teologii pozostanie w świadomości społecznej rozdzielona bez możliwości konfliktu, zaś gdy osłabnie – powróci zapotrzebowanie na ideologię bardziej agresywną. W ten sposób „mechanizm ofiarniczy” może paradoksalnie przedłużyć żywot idei całkowicie z nim sprzecznych – choć nie ich autorów, o ile postanowią pozostać wierni wyznawanym ideom w obliczu nadciągającego przesilenia ofiarniczego. Jednak przyczyny tego paradoksu nie tkwią w samym „mechanizmie mimetycznym”, ale w ludziach, którzy mu ulegają i podtrzymują go – w ich naturze. To człowiek jako *capax Dei* może w pewnych okolicznościach, poznając siebie samego, dotrzeć do prawdy o Bogu.

Czym innym jest dla Girarda rola Ewangelii, w szczególności zaś opowieści o Męce Chrystusa, jako „objawienia mechanizmu mimetycznego”. Francuski badacz nazywa je „objawieniem” z tej racji, iż właśnie samo funkcjonowanie „mechanizmu mimetycznego” unie możliwia powstanie takiego tekstu. Opisuje on bowiem „przesilenie ofiarnicze” z perspektywy niemożliwej do osiągnięcia przez żadnego z jego uczestników za wyjątkiem – co najwyżej! – samej ofiary. Tekst taki przedstawia upowszechnianie się w tłumie fałszywego przeświadczenia o winie ofiary i jej ostateczne jednomyślne wydalenie przez całą społeczność, w szczególności – poprzez zabójstwo. Przy czym kluczowym elementem jest tu owo przeświadczenie o winie – rozumianej bardzo szeroko: jako przekonanie, iż pozbycie się ofiary będzie korzystne dla całej wspólnoty i każdego jej członka z osobna. Girard wielokrotnie w różnych miejscach opisuje interdymidualny mechanizm odpowiedzialny za to, iż przeświadczenie takie rozpowszechnia się w całej wspólnocie. Bolewski w omawianej książce również przypomina tę argumentację; tutaj zaś nie ma na to miejsca. W każdym razie ofiara zaczyna w oczach prześladowców uosabiać całkowitą antytezę ich własnego człowieczeństwa (można też powiedzieć „wcielenie ich własnych antynomii”; Girard określa to jako iluzję „upiornego sobowtóra”). Żaden tekst powstały we wspólnocie po zakończonym „sukcesem” „przesileniu ofiarniczym” nie może jej przedstawiać w inny sposób. Dlatego tekst, pokazujący po raz pierwszy ofiarę kolektywnego morderstwa jako niewinną i pozbawioną wpływu na agresywne działania społeczności, nazwany zostaje przez francuskiego uczonego „objawieniem”. Przedmiotem tak rozumianego „objawienia” w Ewangelii jest nie boskość Jezusa (to inna kwestia), lecz Jego całkowicie ludzka natura.

Kiedy więc autor omawianej tu książki pisze: „ostatnim słowem o religiach niebiblijnych nie może być uznanie ich w całości za szatańskie dzieło ubóstwienia przemocy, lecz oprócz początku związanego z grzechem (mordem założycielskim) obecne jest w nich dzieło prawdziwego Początku, Boskiego Logosu, przez który wszystko się stało (...). Jeśli działanie szatana jako mimetycznej rywalizacji prowadziło do zabójstwa niewinnej ofiary, to głębsze działanie Logosu można przyjąć w samej ofierze, zwłaszcza wtedy, gdy jako niewinna uległa ona przemocy tylko zewnętrznie, pozostając w głębi wolna od złego. W tej perspektywie ubóstwienie ofiar mogło już od początku

zawierać więcej, niż działanie mechanizmu ofiarniczego; mogło być przecuciem boskości, która głębiej utożsamia się z ofiarą niewinną” (s. 170), ponownie idzie całkowicie pod prąd myśli Girarda, utożsamiając wizję boskości osiągalną dopiero w teologii czasów kryzysu, abstrakcyjną i oderwaną nie tylko od „pierwotnej” ofiary, ale i od ofiary rytualnej, ze sposobem, w jaki społeczność postrzega „pierwotną” ofiarę w czasach bezpośrednio następujących po „przesileniu ofiarniczym”, gdy jej sakralizacja jest tylko jeszcze jednym sposobem na wyrażenie przekonania o jej całkowitej różnicy względem społeczności. Prawdą ofiary kolektywnego zabójstwa nie jest w wizji Girarda jej bóstwo, lecz człowieczeństwo. Aby przeczuwać sympatię bóstwa względem ofiary, społeczność musiałaby najpierw postrzegać ją właśnie w taki sposób, jak pokazuje ją Ewangelia, to jest jako niegroźną i bezbronną, a nie – zagrażającą i wszechwładną, jak widzą ją prześladowcy. Girard pisze „Znaleźć kozła ofiarnego, to nie wiedzieć, że się go znalazło”<sup>5</sup>; jeśli społeczność nie postrzega ofiary jako ofiary bezpośrednio przed jej zabiciem, to później – tym bardziej nie.

Zauważyć dadzą się dwa źródła tak radykalnego rozminięcia się Bolewskiego z autorem, którego trop usiłuje podejmować: po pierwsze, jest to wspomniane już pomieszanie dwu rodzajów ofiary, jakie Girard wyróżnia. Pierwszy rodzaj związany jest z przeświadczeniami prześladowców o winie jakiegoś człowieka, drugi zaś – z wizją bóstwa domagającego się daniny. Jednak zarówno wizja bóstwa w czasie „przesilenia kryzysu ofiarniczego”, jak i przekonanie o winie ofiary w rytuale, mogą nie odgrywać żadnej roli. Dlatego przeciwstawienie ofierze rytualnej koncepcji „samoofiarowania się” w miłości i w związku z tym zmiana wizji bóstwa, nie musi przekładać się na rehabilitację ofiar kolektywnej przemocy (która to rehabilitacja zakładałaby uprzednie dostrzeżenie ich całkowicie ludzkiej tożsamości – jako ofiar właśnie). Po drugie zaś, autor cały czas ma na myśli Osobę Jezusa jako Syna Bożego. Jednak z punktu widzenia francuskiego myśliciela istotne jest pewne rozróżnienie: Jezus utożsamia się z Bogiem i wzywa do naśladowania Go za swoim pośrednictwem, gdy głosi Regułę Królestwa oraz gdy decyduje się raczej zginąć, niż uczestniczyć w przemocy, jednak ofiarą kolektywnego morderstwa pada przede wszystkim jako człowiek. Dopiero dzięki temu opowieść o Jego Męce

---

<sup>5</sup> R. Girard, *Początki kultury*, dz. cyt., 90.

staje się „kluczem interpretacyjnym” dla innych epizodów kolektywnej przemocy, których ofiary były już wyłącznie ludzkie i – jakkolwiek nie stanowiły zagrożenia dla całej wspólnoty – niekoniecznie całkiem niewinne. Jeśli jednak miłość – jak wcześniej wspominałem – oparta jest na wzajemnej symetrii i podobieństwie ludzi, to żaden sposób postrzegania ofiary przemocy inaczej niż siebie samego, choćby i jako Boga, nie może być dziełem Logosu miłości. To, czego Jezus uczy ludzkość, wskazując na siebie jako na Boga, to, zgodnie z wizją Girarda, postrzeganie Boga na wzór Człowieka, nigdy odwrotnie.

Można się więc zgodzić z autorem, gdy wzbogaca perspektywę antropologiczną teorii Girarda na gruncie teologii, poszukując śladów oddziaływania Ducha Świętego – Parakleta (czyli Odrobny) w religii hinduskiej oraz w innych religiach spoza kręgu Biblii; gdy jednak próbuje przypisywać ubóstwienie ofiar intuicji Parakleta, zdradza niezrozumienie podstawowych pojęć i twierdzeń owej teorii. Da się prześledzić w jego pracy momenty, w których do takiego niezrozumienia dochodzi. Oczywiście rozbieżność z poglądami Girarda nie stanowiłaby zarzutu, gdyby Bolewski podejmował otwartą polemikę z niektórymi jego tezami; musi go jednak stanowić, gdy autor próbuje przypisać tym tezom znaczenie, którego w kontekście całości poglądów francuskiego uczonego posiadać nie mogą, i zharmonizować je z elementami, dla których nie ma tam miejsca.

Kolejny rozdział poświęcony jest myśli Nietzschego z jednej, a zawartym w Nowym Testamencie naukom Jezusa i Apostołów z drugiej strony. Rozdział ten jest właściwie pozbawiony wad, jakie posiadały poprzednie partie książki streszczające poglądy Girarda, posiada natomiast zalety jej początkowych rozdziałów – tu autor jest w stanie nawiązać z francuskim uczonym partnerski dialog. Bolewski dostrzega nawet u Nietzschego pomieszanie cierpienia płynącego z przyczyn naturalnych z tym pochodzącym z ludzkiego sprawstwa, co w dużej mierze przyczynia się do uznania przez filozofa chrześcijaństwa za religię przez wzgląd na cierpienie potępiającą życie samo w sobie. Jak wspominałem, autor sam w innym miejscu myli porządku natury i działalności ludzkiej, tu jednak wprowadza ich rozróżnienie, w czym istotnie przekracza krytykę Girarda, zainteresowanego wyłącznie rzeczywistością ludzką i podejmującego w tej kwestii retorykę Nietzschego, przeciwstawiając chrześcijaństwo „samemu życiu” – odwracając jedynie wartościowanie filozofa.

Punktem wyjścia dla francuskiego uczonego jest w referowanych przez autora tekstach związek, jaki Nietzsche dostrzega pomiędzy „wolą mocy”, „resentymentem” i „miłosierdziem”. Otóż pierwsze z tej trójki pojęć, fundamentalne dla myśli filozofa, oznacza „siłę” jednostki, jej zdolność podporządkowywania sobie „woli mocy” innych jednostek. „Resentyment” to słabsza „wola mocy”, która dała się ujarzmić i usiłuje dowartościować własną niższość kosztem zwycięskiej „woli mocy”. „Miłosierdzie” zaś miałyby stanowić silniejszą „wolę mocy” obroconą przeciwko sobie samej pod wpływem „resentymentu” innych. Ambiwalencja „woli mocy” sprawia bowiem, iż domaga się ona wciąż nowych zwycięstw, co znaczy: wciąż nowych ofiar, coraz potężniejszych rywali do pokonania. Chrześcijaństwo, głosząc ideał miłosierdzia i sprzeciwiając się dążeniom „woli mocy”, miałyby stanowić religię „resentymentu”. Dla Nietzschego przeciwieństwo między „Ukrzyżowanym” a „Dionizosem” miałyby oznaczać przeciwieństwo systemu wartości, który uznaje konieczność poświęcania niektórych ludzi dla korzyści innych, oraz takiego, który wszelkie takie akty potępia. Francuski badacz przywiązuje do tej intuicji filozofa wielką wagę. Bolewski w ślad za Girardem przedstawia związek chrześcijaństwa, resentymentu i miłosierdzia inaczej: uniemożliwiając krwawe „przesilenia ofiarnicze” oraz utrudniając rozwój wiodących do nich „przedofiarniczych” *modi* „mechanizmu mimetycznego” takich, jak zemsta, chrześcijaństwo miałyby uczynić „resentyment” najpowszechniejszą i na ogół ostateczną formą, w jakiej może się jeszcze objawiać agresja narastająca w rozmaitych międzyludzkich układach opartych na „wykolejonej” „mimesis przywłaszczenia”, do jakich, zdaniem teoretyka kultury, zaliczyć można niezaspokojoną nietzscheańską „wolę mocy”. Tak rozumiany „resentyment” przeciwstawiony jest głoszonemu przez chrześcijaństwo autentycznemu miłosierdziu, które wyklucza postawę agresywną względem kogokolwiek. Bolewski przytacza na poparcie takiego pojmowania miłosierdzia przykłady ewangeliczne, mówiące o miłości bliźniego i nieprzyjaciół, oraz wskazuje na Jezusa jako uniwersalnego „pośrednika” (w sensie girardowskim) miłosierdzia. Rozważania Girarda na temat współczesnych form „resentymentu” antychrześcijańskiego autor uzupełnia ciekawym przykładem „resentymentu” chrześcijańskiego i historię uświadczenia sobie tkwiącego w nim zakłamania istotnego sensu chrześci-



jańskiego miłosierdzia przez pewnego protestanckiego duchownego. Omawiany rozdział stanowi przykład tego, jak mogłaby wyglądać pewna systematyzacja i krytyczne uzupełnienie myśli Girarda.

Girardowskie diagnozy dotyczące współczesności stanowią dla autora jako dla teologa odskocznnię do refleksji nad perspektywami wiary w świecie współczesnej kultury. Tym rozważaniom, nie związanym już ściśle z myślą francuskiego uczonego, choć miejscami przez nią inspirowanym, poświęca Bolewski dwa końcowe rozdziały *Mitu i prawdy kultury*. Stanowią one z tego względu samodzielną wartość w obrębie całej książki.

Pierwszy z nich czerpie inspirację z *Ćwiczeń duchowych* Ignacego Loyoli, koncentrując się szczególnie na związku, jaki założyciel Towarzystwa Jezusowego dostrzega pomiędzy duchowością i refleksją rozumową jako dwoma różnymi, lecz dopełniającymi się, wymiarami wewnętrznej aktywności człowieka. Charakterystyczne dla czasów nowożytnych rozdzielenie tych wymiarów doprowadziło do powstania odhumanizowanej nauki z jednej, a ponowoczesnej duchowości pozbawionej odniesienia do prawdy z drugiej strony. Autor przeciwstawia takiemu rozerwaniu sokratejską „miłość Mądrości”, ukazującą „Mądrość” jako rzeczywistość transcendującą człowieka, niemożliwą do ogarnięcia, czy przyswojenia przezeń i właściwie boską, wobec której właściwą postawą jest miłość wyrażająca się w kontemplacji. Bolewski dostrzega tu analogie z ideą „Bożej Mądrości” wyrażoną w Piśmie Świętym. Podobnie też nurt sokratejski i Biblia widzą zagrożenia dla postawy „miłośnika Mądrości” w niskich namiętnościach, do których zwalczania potrzebne są ćwiczenia duchowe. Zdaniem autora, duchowość ignacjańska pogłębia wizję antyczną, nie sprowadzając obcowania człowieka z Mądrością jedynie do wymiaru intelektualnego – w takim przypadku wszystkie pozostałe sfery życia postrzegane być muszą mniej lub bardziej jako antywartości – lecz głosząc uprzednią osobową relację do człowieka Mądrości, która także posiada charakter osobowy. Relacja taka przenika wszystkie wymiary życia ludzkiego, dowartościowując je. Możliwa zaś do osiągnięcia staje się dzięki pośrednictwu człowieka-Jezusa. Z tego względu naśladowanie Jezusa nie oznacza – wedle słów autora – jedynie imitacji historycznej postaci. W ten sposób otwarta na Mądrość refleksja umysłu ugruntowana zostaje w miłości do Stwórcy, a w konsekwencji naśladownictwa Jego miłości do ca-

łego stworzenia (tu pojawiają się ponownie odwołania do koncepcji Girarda). Oznacza to, iż fundamentem refleksji rozumowej jako dopełnienia duchowości jest uprzednie dążenie do spoglądania na całą rzeczywistość w perspektywie Bożej miłości, i głęboka jedność miłości i prawdy.

Ostatni rozdział poświęcony jest stanowisku teologii względem kultury oraz faktu wielości religii. Bolewski kolejny raz robi użytek z teorii Girarda, znajdując w niej kryterium wartościujące rozmaite nury i instytucje wewnątrz różnych tradycji kultury i religii. Kryterium tym jest to, czy owe instytucje generują ofiary i dopuszczają przemoc. Autor zarysowuje – za Josephem Ratzingerem – teologiczne stanowisko „konkluzywizmu”, nie popadające w relatywizm jak „pluralizm”, ani nie wiążące tak ściśle istoty chrześcijaństwa, jaką jest działanie Ducha Świętego – Logosu miłości, z tradycją historycznej instytucji Kościoła, jak „inkluzywizm”, lecz głosi wspólny cel, zmierzania wszystkich tych nurtów i elementów obecnych w różnych religiach, w których działania tego Ducha można się doszukiwać.

Nie będąc teologiem, nie mogę ocenić wartości propozycji przedstawianych przez Bolewskiego w końcowych partiach jego książki. Z pewnością jednak stanowią one świadectwo takich racji, jakimi kierują się teolodzy, uznając użyteczność dla swoich celów teorii mitematyczno-ofiarniczej. Zastanawia natomiast fakt, iż zarówno w tych rozdziałach, jak i w innych częściach omawianej książki, gdzie teoria Girarda wykorzystana zostaje w rozważaniach o charakterze teologicznym, brak odniesień choćby do teologicznych zastrzeżeń, jakie względem niej miał Hans Urs von Balthasar<sup>6</sup>; także Raymund Schwager, któremu Bolewski zadedykował swoją książkę, jest na jej kartach niemal nieobecny. Wydaje się zatem, iż te partie tekstu zasługiwałyby w zasadzie na szersze rozwinięcie – może przy okazji kolejnej publikacji autora.

Ponieważ w swojej recenzji poświęciłem wiele miejsca nieporozumieniom, jakie pojawiły się podczas referowania przez autora omawianej książki poglądów Girarda, pozostawiać ona może nazbyt niekorzystne wrażenie odnośnie do całej pracy Bolewskiego. Nie

---

<sup>6</sup> Zob. choćby E. Piotrowski, *Teodramat*, Kraków 1999, 145–146; także: S. Budzik, *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne na przykładzie R. Girarda, H. U. von Balthasara i R. Schwagera*, Tarnów 1997.

było to moim zamierzeniem. Stałem po prostu częściowo wobec tych samych trudności, jakim wcześniej zmuszony był sprostać autor, to jest wobec konieczności objaśniania podstaw teorii Girarda, aby nie tyle uzasadnić, co w ogóle uczynić zrozumiałymi swoje zastrzeżenia. Myślę, że *Mit i prawda kultury* znacznie skorzystałaby na tym, gdyby zamiast referować na wielu stronach cudze poglądy, autor rozwinął bardziej własne stanowisko, w którego prezentacji zmuszony był często uciekać się do sformułowań cokolwiek skrótowych. Rozumiem jednak, iż zwyczajnie nie było takiej możliwości. Książka Bolewskiego stanowi być może dowód, iż polskiemu czytelnikowi przydałaby się monografia stanowiąca klarowny i syntetyczny wykład stanowiska francuskiego antropologa, która zwalniałaby autora z konieczności streszczania jego teorii za każdym razem. Jeśli rzecz taka powstała za granicą, należałoby ją przetłumaczyć, jeśli nie – napisać.

To, co autorowi *Mitu i prawdy kultury* udało się osiągnąć w tych warunkach, i tak jest godne uznania, a jego zdolność zwięzłego i przystępnego prezentowania skomplikowanych problemów w dużej mierze rekompensuje wspomniane trudności. Rozległa erudycja Bolewskiego pozwala mu w wielu miejscach przekroczyć i skorygować girardowską perspektywę, oczyszczając ją z niektórych zbyt pośpiesznie przyjętych sądów i otwierając na dyskursy, na które dotychczas pozostawała zamknięta. Należy teraz oczekiwać kolejnych jego publikacji, w których miałyby szansę bardziej rozwinąć idee, które przy tej okazji zarysował.

Maciej Chrzanowski