

HYBRIS nr 26 (2014)

ISSN: 1689-4286



GRZEGORZ WIOŃCZYK
UNIWERSYTET ŚLĄSKI W KATOWICACH

BOSKA PRZEMOC. WOKÓŁ KOZŁA OFIARNEGO
RENÉ GIRARDA

*Odstaniają niebiosa jego winę
i ziemia powstaje przeciwko niemu.
Uniesiony będzie plon jego domu,
rozpłynie się w dzień Jego gniewu.
Taki jest dział złego człowieka dany mu od Boga
i dziedzictwo od Wszchemogącego.*

Księga Hioba

Pierwsze słowa „Iliady” Homera, jednego z najważniejszych dla naszej kultury dzieł literackich, w polskim przekładzie brzmią:

„Gniew Achilla, bogini, głoś, obfity w szkody,
Który ściągnął klęsk tyle na greckie narody,
Mnóstwo dusz mężnych wtrącił do Erebu
A na pastwę dał sępom i psom bez pogrzebu
Walające się trupy rycerskie wśród pola:
Tak to Zeusa wielkiego spełnia się wola
Odtąd, gdy się zjątrzyli sporem niebezpiecznym
Agamemnon, król mężów, z Achilem walecznym.
Od kogóż tej niezgody pożar zapalony?
Od Feba, co go Kronid z pięknej miał Latony” [Homer 2008, 5].

Sięgając natomiast do Biblii Hebrajskiej, w Księdze Psalmów możemy natrafić na hymn opowiadający o militarnych dokonaniach Izraelitów, które zostały spisane w Torze:

„Poraził wiele narodów
I zgładził królów potężnych:
Amoryckiego króla Sichona
I Oga, króla Baszanu,

I wszystkich królów kananejskich.
A ziemię ich dał w posiadanie,
W posiadanie Izraela, swojego narodu.
Twoje imię Panie trwa na wieki,
Twa pamięć, Panie, z pokolenia w pokolenie” [Psalm 135].

Każda społeczność żywi przekonanie, że znajduje się pod władzą bóstwa, które może okazać mu swoje łagodne lub groźne oblicze, a przemoc i gwałt są siłami, które określają stosunki społeczne, relację człowieka do bóstw oraz jednych bogów do drugich. Przenikanie się sfery sacrum ze sferą polis jest zjawiskiem głęboko osadzonym w kulturach. Przenikanie to nie jest zatem współczesnym problemem instytucjonalnym wynikłym z działania grup społecznych, ale sięga natury człowieka i procesów kulturogennych, a w ten sposób stanowi szczególny problem antropologiczny i filozoficzny. Widoczne jest to choćby w bogactwie opracowań tego tematu.

Feb rzucający zarazę na lud, konflikt bogów i ich wplątanie w rzeczywistość wojny lub sama wyrażona explicite idea narodu wybranego, która była nie tylko — jeśli wierzyć narracji biblijnej — wtórnym wytłumaczeniem, ale również powodem zbrojnej krwawej interwencji, to są właśnie owe fenomeny struktury utkanej ze splotów tego, co publiczne i tego, co kultyczne. Choroba, konflikty osobiste, walka o ziemię oraz życie bohaterów miały wymiar religijny. Dotyczy to samej kultury, wszak Homer prosi Muzę, aby darzyła go natchnieniem w opowiadaniu eposu. Jeśli będziemy pamiętać, że poemat homerycki istniał pewien czas w formie niespisanej, to jego wyjście z fazy oralnej do tekstualnej, będące ważnym momentem dla greckiej tożsamości, dokonuje się pod patronatem bóstwa. Religia stoi więc u progu greckiej literatury lub ją nawet tworzy. Problem sacrum — polis jest zatem dużo głębszy niż zależność na linii państwo — wspólnota wyznaniowa.

W ramach tego szerokiego zagadnienia pragnę w sposób komentujący prześledzić ścieżkę myślową René Girarda jedynie w jednym aspekcie, jaki stanowi przemoc rozumiana jako wydarzenie o charakterze sakralnym i politycznym, wspólnototwórczym. Pytanie, które stoi u podstaw tej refleksji, brzmi: Dlaczego sprawcy przemocy wymierzonej w domniemanych wrogów danej wspólnoty lub kultury przypisują swoim działaniom cechę boskiego pochodzenia?

* * *

Walter Benjamin w „Przyczynku do krytyki przemocy” oraz w „Losie i charakterze” ukazuje przemoc jako element, który podtrzymuje prawo albo je ustanawia [Lipszyc 2012, 43]. Nietrudno zauważyć duże podobieństwo do koncepcji kultury wyłaniającej się z ofiary złożonej z kozła ofiarnego, jaką proponuje René Girard. Według tego francuskiego antropologa u podstaw kultury¹ leży mord założycielski, jakiego dokonała wspólnota w stanie kryzysu. Na podstawie znaków selekcji ofiarniczej (bycie na marginesie zbiorowości: przypadek króla i cudzoziemcy, bycie okaleczonym² itp.) wspólnota oskarża daną jednostkę o spowodowanie kryzysu, który trawi społeczność. Ofiara taka zostaje zgładzona lub skazana na banicję, a później, wtórnie w obliczu oczyszczenia wspólnoty po zjednoczeniu w akcie agresji i zażegnaniu stanu anomii, dokonuje się jej sakralizacja. Tak według Girarda powstały wszystkie bóstwa archaicznych religii.

Wszelki porządek jest oparty na gwałcie. Benjamin te dwa rodzaje przemocy łączy z pojęciem prawa mitycznego. Mit jest bowiem nierozzerwalnie związany z losem, który starożytność rozumie jako posiadanie winy. Los bowiem nie dotyczy ludzi szczęśliwych. „Nie na darmo bogów trwających w stanie szczęśliwości Hölderlin nazywa «istotami bez losu»” [Lipszyc 2012, 40]. Prawo zatem jest wykonawcą ciężącego na człowieku losu, gdyż nie wyraża idei sprawiedliwości, ale służy losowi. Człowiek jest permanentnie winny, gdyż — jak zauważa komentator autora „Przyczynku do krytyki przemocy”:

„Nieuchronność naturalnej winy człowieka stanowi, zdaniem Benjamina, istotę doktryny „pogaństwa”, pogański kult zaś polega na ciągłym, ale wiecznie tymczasowym oddalaniu tej winy. Oddalanie to dokonuje się dzięki procedurom pokutnym, które Benjamin utożsamia najwyraźniej (...) z mechanizmami ofiary. Jak się jednak należało spodziewać, pokuta i ofiara nie prowadzą do faktycznego oczyszczenia z winy, lecz jedynie do podtrzymania w istnieniu i ruchu mitycznego, dusznego kręgu losu — kręgu,

¹ Celowo mówię tutaj o kulturze w liczbie pojedynczej, gdyż Girard analizuje kulturę w sposób formalny.

² Doskonałą egzemplifikacją tych znaków jest król Edyp.

albowiem, jak zauważa Benjamin, nieomylną oznaką mitycznego losu jest powtórzenie” [Lipszyc 2012, 41].

Wina człowieka nie objawia się tylko i wyłącznie w sferze sacrum, w kulcie. Mit na podstawie losu, czyli winy, tworzy prawo. Podobnym tropem idzie komentator wątków filozoficzno-politycznych u Heideggera, Michael Gillespie [Gillespie 2010, 898–915]. Zauważa on, że dla Greków πόλις nie było jedynie wyróżnionym miejscem państwa, w którym decyduje się o jego sprawach, ale było także miejscem, w którym człowiek „rozpoznaje swoją ziemską śmiertelność”, konfrontując ją z nieśmiertelnością bogów. Zdaniem Heideggera w instytucjach politycznych Grecy zawarli, tak jak w sztuce i filozofii, swoje rozumienie własnej skończoności i losu. W tym sensie to, co publiczne, jest determinowane poprzez relację człowieka do określonego panteonu. To z kolei zawsze implikuje jakieś rozumienie winy, gdyż oznacza przyjęcie etosu, który oparty jest na tej religijnej interpretacji wspólnego życia.

Panteon ów ma zaś swoje źródło właśnie w ustanawiającej przemocy. Girard rozumie tę tezę dosłownie. Każdy bóg jest ofiarą, która sprowadzając jedność, sama dokonała swojej sakralizacji. Mit natomiast ma za zadanie zamaskować dokonaną zbrodnię, którą oprócz morderstwa może być również wygnanie. Ofiara staje się w oczach prześladowców przyczyną porządku i nadaje prawo wspólnoty. Kozioł ofiarny nie ma oczywiście żadnej mocy sprawczej. W rzeczywistości jest całkowicie biernym elementem społecznego mechanizmu, ale nikt inny nie może przypisać sobie jego właściwości, gdyż albo czyniłby się winnym, albo musiałby żądać dla siebie cech sakralnych, a te wymiary są położone niebezpiecznie blisko siebie. Nigdy nie można zapomnieć o podwójnym znaczeniu słowa sacrum. Jak za Benjaminem powtarza Giorgio Agamben [Bogusławski 2010, 211–213], istnieje taki rodzaj jednostki, którą możemy nazwać homo sacer, czyli istotą podwójnie wyłączonej: zbyt mało znaczącą, żeby ją złożyć w ofierze i jednocześnie tak bardzo sprowadzoną do sfery nagiego życia [Lipszyc 2010, 17–21], że nie można jej zabić. Homo sacer to jednostka przeklęta. Tak więc cała sprawczość przypisywana jest ofierze. Oznacza to, że działa ona ciągle, gdyż spowodowała — tłum nie rozumie, że sam tego dokonał — pojednanie ludzi już po swojej śmierci. Girard tak o tym pisze:

„Skoro ofiara może zsyłać z zaświatów dobra na tych, którzy ją zabili, znaczy, iż jest wskrzeszona albo nie umarła naprawdę. Przyczynowość kozła ofiarnego jawi się z taką siłą, że nawet śmierć nie może jej powstrzymać. Żeby nie zrezygnować z ofiary jako z przyczyny, mechanizm kozła ofiarnego wskrzesza ją, jeśli trzeba, unieśmiertelnia — co najmniej na jakiś czas — wymyśla to, co zwiemy transcendentnym i nadprzyrodzonym” [Girard 1987, 51].

Ambiwalencja obecna w samym pojęciu sacrum jest również widoczna w stosunku człowieka do rzeczywistości sakralnej. Tebańczycy proszą Apollina o ratunek w czasie zarazy właśnie dlatego, iż wierzą, że to on ją na nich zesłał. Objawia się tutaj znana na gruncie estetyki filozoficznej niejednorodność w pojmowaniu prawdziwej natury tego boga. Nietzsche widział w nim łagodność, porządek, wszystko, co kojarzymy z harmonią, a czego przeciwieństwo można zauważyć w postaci Bachusa. Jednak nie jest to jedyna możliwa interpretacja. Giorgio Colli w „Narodzinach filozofii” proponuje bardziej złożone podejście do kwestii cech tych bogów, ale w gruncie rzeczy przyporządkowuje je odwrotnie [Colli 1991, 28–31]. Sacrum zawsze zawiera w sobie elementy, na które wskazał Rudolf Otto: fascynację i trwogę. Strefa sakralna jest wyróżniona, ale to wyróżnienie jest właściwie wyłączeniem obwarowanym przekleństwem, które spada na każdego, kto dokona jej profanacji. Chociaż prześladowania, jakie miały miejsce np. w średniowieczu i czasach nowożytnych, nie dokonują takiej sakralizacji ofiary, jaką możemy zauważyć w starożytności, to zawierają w sobie pewien jej ślad, który może być rozpoznany chociażby w ambiwalentnym stosunku do Żydów, którzy z jednej strony byli uznawani za twórców skutecznej medycyny, ale którzy równocześnie najczęściej padali ofiarami oskarżeń o wywołanie epidemii. Greckie *φάρμακός* jako instytucja, którą w odniesieniu do teorii mimetyczno-ofiarniczej możemy porównać z mechanizmem kozła ofiarnego, nawiązuje do podwójnego znaczenia tego słowa, gdyż desygnuje ono zarówno lek, jak i truciznę.

Dla przykładu zajmiemy się dwoma mitami spośród wielu, w których Girard zauważa ofiarnicze reminiscencje. Pierwszy to przytoczony w „Kozle ofiarnym” mit o powstaniu słońca i księżyca [Girard 1987, 63–64], który Girard cytuje za Georgesem Bataillem. Wydaje się, że autor teorii mimetyczno-ofiarniczej nie przypadkiem

powołuje się na tę opowieść, gdyż trzeba zauważyć, że pochodzi ona z kultury azteckiej, w której ofiara miała doniosłe znaczenie. Mit opowiada o spotkaniu, na którym bogowie mieli zdecydować, na kogo spadnie obowiązek świecenia światu. Jako ochotnik zgłosił się bóg Tecuciztecatl. Jednak wobec tego, że nikt poza nim nie chciał wziąć na siebie tego obowiązku, bogowie zwrócili się do małego i krostowatego Nanauatzina, który nic nie mówił i trzymał się na uboczu. Bóg ten wyraził zgodę. Samoofiarowanie miało dokonać się poprzez rzucenie się w rozpalone ognisko. Jako pierwszy gest ten miał wykonać Tecuciztecatl, jednak po czterech nieudanych próbach bogowie zwrócili się do małego krostowatego boga słowami: „Naprzód, Nanauatzin, teraz ty spróbuj”. Ten bez zwłoki złożył się w ofierze, wobec czego również wcześniejszy, niemogący się zdobyć na odwagę ofiarnik wskoczył w płomień. Pierwszy dzięki swemu zdecydowaniu stał się słońcem, drugi księżycem. Inni bogowie, którzy ustawieni byli wokół ogniska w dwóch rzędach naprzeciwko siebie, zostali zabici przez wiatr i dali życie nowo narodzonym gwiazdom.

Mit ten nie mówi o kolektywnym mordzie, ale o samoofiarowaniu. Może się zatem wydawać, że nie odpowiada on strukturze powstawania sacrum, jakie proponuje teoria mimetyczno-ofiarnicza. Girard jednak zauważa, że jest on przepełniony symboliką, która koresponduje z jego teorią i tworzy pewną filozofię ofiary. Brak źródła światła dla odbiorców mitu jest jednoznaczny z odróżnieniem, całkowitym zatarciem się dnia z nocą. Ponadto tekst nawet nie próbuje sugerować, że Nanauatzin był ochotnikiem. Nosi on także znaki selekcji ofiarniczej. Jest odmienny, trzyma się na boku, posiada cechy fizyczne, które predysponują go do bycia ofiarą.

Girard zwraca uwagę na sposób ustawienia bogów wokół ogniska. Dwa rzędy łatwo bowiem zmienić w pierścień, który uniemożliwiłby ofierze ucieczkę. Można jednak snuć jedynie domysły, co byłoby, gdyby obydwaj bogowie nie zdecydowali się na oddanie swego życia. Dla Girarda jasne jest, że to wszystko już się wydarzyło, a mit jedynie zniekształca pierwotne i bardzo odległe wydarzenie. Autor „Kozła ofiarnego” reasumuje:

„(...) u Azteków istnieje ideologia ofiary i nasz mit znakomicie unaocznia, na czym ona polega. Bez ofiar świat pograżyłby się w ciemnościach i chaosie. Pierwsze ofiary nie wystarczają. Na

końcu cytowanego przeze mnie passusu słońce i księżyc świecą na niebie, ale są nieruchome; aby zmusić je do ruchu, trzeba najpierw poświęcić bogów, wszystkich bez wyjątku, następnie anonimowy tłum, który został podstawiony w ich miejsce. Wszystko polega na składaniu ofiar” [Girard 1987, 68].

Z pewnością nie wszyscy dadzą się przekonać narracji Girarda, a jego żądania są maksymalistyczne. Należy uznać, że wszystkie mity są związane albo z mechanizmem fundowania kultury na instytucji kozła ofiarnego, albo też są świadectwami ofiar zastępczych. Przyjrzymy się teraz innemu opowiadaniu, w którym, według Girarda, został zastosowany interesujący zabieg techniczny. Należy zaznaczyć, że Girard analizuje w swych publikacjach te teksty, które stwarzają najwięcej wątpliwości i wydają się dalekie od centralnej idei interpretacyjnej. Oto przywołany przez Girarda mit:

„Przechodzę niezwłocznie do drugiego przykładu, tym razem wywodzącego się z mitologii greckiej. Chodzi o narodziny Zeusa. Bóg Kronos pożera wszystkie swoje dzieci i szuka ostatniego z nich, Zeusa, ukradzionego podstępnie przez swą matkę, Reę. Kureci, groźni wojownicy, ukrywają niemowlę tworząc wokół niego krąg. Sterroryzowany mały Zeus zaczyna krzyczeć, co mogłoby ujawnić ojcu miejsce jego ukrycia. Aby zagłuszyć krzyki i zmylić ludożercę, Kureci uderzają bronią o broń pozorując walkę; zachowują się w sposób możliwie najbardziej hałaśliwy i budzący grozę” [Girard 1987, 75].

Także w tym micie przemoc kolektywna jest z pozoru nieobecna. Zdaniem Girarda mity przechodzą różne fazy; można mówić o ich ewolucji. Pozycja, jaką w greckiej mitologii miał Zeus, nie pozwalała na pozostawienie w fabule wzmianki o tym, że mógł on zginąć z ręki Kuretów. Zastąpiono więc kolektywny lincz działaniem o charakterze opiekuńczym. Gdyby opowieść tę przedstawić w postaci niemego filmu, nikt nie miałby wątpliwości, że życie dziecka jest zagrożone. Według mitu jednak nie są oni winni. Monstrum, w którym kumuluje się cała siła przemocy, jest jeden bóg, Kronos. Girard podkreśla, że w mitach, w których występuje mord zbiorowy, wina rozłożona jest równomiernie. Monstrum pojawia się tam, gdzie próbowano uniewinnić tłum. Autor tej interpretacji przyznaje, że wyjaśnienie ma charakter spekulatywny. Uważa, że dla jego utrzymania należałoby

odszukać mit o podobnej fabule, w której nie został zatarty element kolektywnej przemocy. Jako że literatura mityczna jest grą przekształceń, można wskazać na mit, który wraz z tym już przywołanym tworzy swego rodzaju strukturę binarną, a mord jest wyrażony *explicite*:

„Aby małego Dionizosa przyciągnąć do swego kręgu, Tytani potrzęsają czymś w rodzaju grzechotek. Dziecko, zachwycone tymi błyskotkami, idzie w ich stronę i monstrialny krąg zamyka się za nim. Tytani pospołu mordują Dionizosa; po czym gotują go i pożerają. Zeus, ojciec Dionizosa, piorunuje Tytanów i wskrzesza swego syna” [Girard 1987, 77].

Konkluzję pozostawmy Girardowi:

„Kolektywne morderstwo może oczywiście zniknąć z mitologii. A nawet zawsze znika; zaś kiedy już raz zniknie, jest zupełnie oczywiste, że się nie może zjawić ponownie; nie wyskoczy wskutek jakiejś zwykłej machinacji w pełnej zbroi, niby Minerwa z głowy Zeusa. Skoro jakiś mit przekształci się pod względem formy z mitu o Tytanach w mit o Baldrze albo o Kuretach, powrót do formy wcześniejszej nigdy już nie nastąpi; jest to nie do pomyślenia. Innymi słowy, istnieje historia mitologii. Mogę prześledzić to zjawisko bez popadania w stare iluzje historycyzmu; to właśnie z analizy czysto tekstologicznej i „strukturalnej” wynika istnienie etapów historycznych lub — jeśli kto woli — diachronicznych. **Mitologia zaciera kolektywne morderstwo, ale go ponownie nie wymyśla, gdyż z całą oczywistością nigdy go nie wymyśliła** [podkreślenie — G.W.]” [Girard 1987, 78].

Przedłużenie mitu stanowi rytuał. Kolektywny mord został najpierw przekazany w opowieści, która tworząc postaci monstrialne i zacierając ślady przemocy, stworzyła mit. Ten z kolei jest związany z praktyką społeczeństwa, które jest świadome, jak niebezpiecznym zjawiskiem jest eskalacja mimetyzmu³ i wynikająca z niej agresja. Społeczność wypracowuje zatem — na drodze intuicji i doświadczenia,

³ Dla Girarda mimetyzm jest mechanizmem cechującym człowieka, który z natury powiela pragnienia swych towarzyszy, co zawsze w konsekwencji doprowadza do antagonizmu i otwartej walki, zwłaszcza w przypadku dóbr dystrybucyjnych.

a nie głębszego rozumienia sprawy — rytuał, w którym przemoc jest poddana kontroli; jest więc bezpieczna. Wszystkie dalsze kozły ofiarne mają charakter prewencyjny. Dzięki nim kultura może się rozwijać, ale ceną jest ciągłe poszukiwanie ofiar i składanie ich życia w daninie prawidłowym relacjom wewnątrz wspólnoty. Ofiarami nie muszą być koniecznie ludzie, jak to miało miejsce u Azteków; mogą być nimi również zwierzęta. Girard zauważa, że oswojenie zwierząt miało cel ofiarniczy. To znaczy, że w danej kulturze zaczęto najpierw oswajać tylko te zwierzęta, które w opinii wspólnoty mogły być wykorzystane jako ofiary zastępcze [Girard 2006, 167–173].

Doskonałym tego przykładem jest rytuał praktykowany przez pasterski lud Dinka. Rozpoczyna się on pozorowaną walką, która ukazuje tłum wewnętrznym skłócony. W pewnym momencie uwaga wszystkich uczestników zwraca się ku zwierzęciu, najczęściej jest nim krowa, które staje się przedmiotem agresji werbalnej i fizycznej. Kiedy już wszystkie walki ustają, tłum dokonuje swojego oczyszczenia poprzez zbiorowe złorzeczenie zwierzęciu, co jest kulminacyjnym momentem obrzędu. Po zabiciu krowa staje się przedmiotem szacunku i okazywana jej cześć ma charakter wybitnie religijny. Należy przy tym zauważyć, że bydło dla Dinków ma bardzo ważne znaczenie. Słownictwo tego ludu pozwala na dokładne określenie hierarchii społeczności zwierzęcej, o której mówi się tak jak o wspólnocie ludzkiej, a ponadto krowa wybrana na ofiarę wcześniej jest przyprawiana bliżej mieszkań ludzkich i niejako asymilowana, aby stała się doskonalszym substytutem ofiary z człowieka.

* * *

Wiemy już, jak powstaje sacrum. Wiemy także, jakie ma ono znaczenie dla kultury, a mówiąc precyzyjnie, dla systemu społecznego. Jednak postulowane na wstępie głębokie spojrzenie na fenomeny łączenia się sacrum z przemocą o wymiarze społecznym każe zapytać się o przyczynę aktów gwałtu motywowanych religijnie. Przecież wciąż słyszymy, że w imię najwyższej istoty dokonuje się zamachów terrorystycznych, morderstw, wykluczeń społecznych i innych działań generujących ofiary. Zatem związek przemocy z sacrum nie ogranicza się jedynie do procesu powstawania bogów; nie ma charakteru wyłącznie teogonicznego. Przemoc sakralna skazuje na cierpienia

niewinnych ludzi, których już się nie sakralizuje. Współczesne ofiary są jedynie nienawidzone.

We współczesnym świecie mamy do czynienia z ogromną eskalacją mimesis, która nie powoduje tak szybko jak kiedyś konfliktu dzięki rozwiniętej gospodarce, która potrafi generować coraz to nowe potrzeby i umiejętnie je zaspokaja. Dobra stały się przez to łatwo dostępne i mniej elitarne. Wiele towarów jest tak samo dostępnych dla bogaczy, jak i dla ludzi średniozamożnych lub nawet prowadzących swoje życie na poziomie poniżej średniej społeczności. To wszystko skutkuje silnym odróżnieniem. Można wysnuć z tego wniosek, że świat współczesny jest dużo bardziej odporny na rywalizację mimetyczną, a konflikt jest oddalany.

Jednak wciąż w mocy pozostaje spostrzeżenie dotyczące związku religii, zwłaszcza monoteistycznych, z przemocą. Chrześcijaństwo jest oskarżane o totalitaryzm światopoglądowy, który wywiera presję na ludzi i jest przyczyną nienawiści. Do tego dochodzi terroryzm niektórych ugrupowań islamskich i nieprzestrzeganie praw człowieka, głównie względem innowierców, w krajach, które w bardziej lub mniej widoczny sposób czynią Koran podstawą swojego prawa.

Tematem tym zajęła się Międzynarodowa Komisja Teologiczna Kościoła Katolickiego obradująca pod przewodnictwem Prefekta Kongregacji Nauki Wiary. W skład tej Komisji wchodzi wybitni teologowie z całego świata (Ph. Vallin, G. Emery, I. Lopez, P. Akpunonu, Ch. Morerod, M. Doldi). Jej celem jest ukazanie właściwego rozumienia religii monoteistycznej i wyprowadzenia z niego implikacji o naturze społecznej, wykazując właściwość idei braterstwa międzyludzkiego. Nie jest możliwe jednak, aby temat ten został przemyślany w sposób właściwy bez odwołania się do wspomnianych fenomenów przemocy wyrosłych na gruncie religijnym.

Wszyscy prześladowcy biorący udział w wyznaczaniu ofiary mają bardzo głębokie przeświadczenie, że ich działanie odzwierciedla z natury coś boskiego. Są przekonani, że kara wymierzana przez nich jest dziełem sprawiedliwości wyższej. Świadectwa spisane potwierdzają tę sugestię. Paleniem na stosie czarownic i innowierców zawsze kierowała jakaś logika. Nie były to zabiegi nieuporządkowane. Ich wykonawcy mogli mieć pewien rodzaj subiektywnej, według nich obiektywnej, pewności, że cały proces skazujący ofiarę zawiera w sobie ideę logosu.

Girard zwraca uwagę na starożytny tekst, który znamy doskonale jako jedną z ksiąg Pisma św. — Księgę Hioba. Proponuje jednak dość niecodzienną jego interpretację. Nie odpowie ona w pełni na zadane powyżej pytania, ale ukáže nam złowieszcze oblicze sacrum, ideę bóstwa, w imię której można dokonać wyboru i stracenia (tj. morderstwa, wygnania lub społecznego odtrącenia) kozła ofiarnego. Dla Girarda Hiob jest nieudanym kozłem ofiarnym, tzn. takim, który nie przyjął swojej winy. Gdyby Hiob nie buntował się wobec społecznych zamiarów, byłby dziś przykładem jeszcze jednego przedmiotu kolektywnej przemocy, która przyniosła jedność swojej wspólnoty. Tak się jednak nie stało i dzięki temu otrzymaliśmy dostęp do prawdziwej mentalności prześladowców i do sacrum, które na nie pozwala.

Wymowny jest sam tytuł książki francuskiego antropologa, który posłużył się cytatem: „Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi”. Te słowa Elifaza, jednego z uczestników dysputy, otwierają całe dzieło na perspektywę ofiarniczą. Girard robi użytek ze znanego spostrzeżenia, że wprowadzający dialog Boga z Szatanem pochodzi z innego okresu niż dialogi wewnątrz księgi. A właśnie tylko tam mamy informację o tym, że doświadczenia, jakie spadły na Hioba, są próbą wierności. Tekst dialogów mówi jedynie, że tak całą sprawę interpretują jego interlokutorzy.

Elifaz przestrzega Hioba przed dawną drogą, którą kroczyli ludzie niegodziwi. Jest to droga, po której szli idole ludu. Wspinali się coraz wyżej po drabinie społecznej, aby później z niej spaść, stając się przedmiotem wzgardy nawet marginesu społecznego. Niegodziwi są zatem kozłami ofiarnymi. Świadczy o tym skarga Hioba:

„A teraz wyśmiewają mnie młodszy ode mnie,
których ojców nie położyłbym z psami swej trzody.
(...) Spośród ludzi wygnano ich,
krzyczano za nimi jak za złodziejem.
W łożyskach potoków musieli mieszkać.
(...) Synowie nikczemnych i bezimiennych,
biczem wypędzeni z kraju.
A teraz układają o mnie śpiewki,
porzekadłem jestem dla nich.
Brzydzą się mną,
trzymają się z dala i nie wstyd im spluwać,
kiedy mnie widzą.

Gdyż on rozluźnił mój sznur i upokorzył mnie,
a oni przede mną zrzucili z siebie wędzidło.
Jawnie młodzi hultaje na mnie powstają,
zbijają mnie z mego tropu” [Hi 30, 1–12].

Hiob sam się przedstawia jako kozioł ofiarny innych kozłów ofiarnych. Bardzo szybko stracił swoją uprzywilejowaną pozycję. Co zatem powinien zrobić w tej sytuacji? Oto rada Elifaza z Temanu:

„Czy chcesz trzymać się dawnej drogi,
którą kroczyli ludzie niegodziwi?
Zostali porwani przed czasem swoim,
powódź zniosła ich fundamenty.
Mówili do Boga: „Odstąp od nas!”,
„Cóż może zrobić nam Wszechmogący?”
On wszakże domy ich dobrem napełnił.
Ale rada bezbożnych daleka ode mnie.
Widzą sprawiedliwi i radują się, a niewinny im urąga:
„Zaprawdę, są zniszczeni przeciwnicy nasi,
a bogactwo ich pochłonął ogień” [Hi 22, 15–20].

Hiob musiałby przyznać się do winy. Niegodziwi to poprzednicy Hioba, ludzie, którzy z idoli stali się ofiarami ludu [Girard 1992, 24–25]. W społecznej dezaprobachie nie chodzi wyłącznie o wewnętrzny i, powiedzmy, czysto świecki konflikt. Ostateczną instancją, do której odwołują się rozmówcy Hioba, jest sacrum. Elihu, mówiąc o boskiej karze, łączy ideę transcendentnej sprawiedliwości z działaniem ludu:

„...łamię potężnych bez przesłuchania
I daję innych na ich miejsce.
Bo zna ich dzieła! Którejś nocy obala ich i depcze.
Za ich nieprawość ich się policzkuje,
Publicznie, ujarzma się ich” [Hi 34, 24–26].

Wszystko dzieje się według zasady „vox populi, vox dei” [Girard 1992, 27]. Jednak sprawstwo przypisuje się bóstwu, a ludzie są jedynie wykonawcami boskiej interwencji. To samo sacrum niszczy człowieka, wskazując ludowi przedmiot słusznego gniewu:

„Odsłaniają niebiosy jego winę
i ziemia powstaje przeciwko niemu.
Uniesiony będzie plon jego domu,

rozpłynie się w dzień Jego gniewu.
Taki jest dział złego człowieka dany mu od Boga
i dziedzictwo od Wszechmogącego” [Hi 20, 27–29].

Prześladujące ofiarę „wojska niebieskie” są tak naprawdę rzeczywistymi wojskami, tłumem pragnącym znaleźć uzasadnienie dla swojej przemocy, która ma źródło w nim samym. Sacrum jako instancja sprawcza jest wybiegiem, gdyż zostało wykreowane przez oprawców. Kiedy mówimy o bogu prześladowców, wtedy musimy mieć na myśli nie tylko ideę, do której prześladowcy się odwołują, ale także sacrum, które sami powołali do istnienia.

Czym zatem jest boska przemoc? Przywoływany już Walter Benjamin ukazywał jej specyfikę poprzez konfrontację z mityczną przemocą ustanawiającą lub podtrzymującą prawo. Jednak to rozróżnienie pozostaje u niego dość niejasne. Nie wiadomo właściwie, kiedy mamy do czynienia z przemocą boską [Lipszyc 2012, 54–56].

Slavoj Žižek, komentując Benjamina, podejmuje ten interesujący nas wątek. Wnioski, jakie wysuwa, są zdumiewająco bliskie temu, co powiedzieliśmy o girardiańskiej interpretacji Księgi Hioba. Zauważa, że boska przemoc jest związana z przywołaną już sentencją „vox populi, vox dei” [Žižek 2010, 204]. Nie pozostaje jednak na poziomie tego spostrzeżenia i w swej interpretacji idzie dalej.

Bliskie rozważaniom słoweńskiego filozofa są przykłady z literatury polskiej, jakie w swoich laboratoriach przywołuje Jarosław Płuciennik w kontekście konfrontacji z wydarzeniami z 11 września 2001 roku: wiersz Wisławy Szymborskiej „Fotografia z 11 września” oraz „Spróbuj opiewać okaleczony świat” Adama Zagajewskiego⁴.

Poeci ci próbują w swoich utworach nie nadawać doświadczanemu złu żadnego dodatkowego znaczenia. Szymborska, jak ma to w zwyczaju, opisuje krótkie wydarzenie, jakim jest śmiertelny lot osób, które wyskakują z okien budynków World Trade Center, a właściwie pretekstem do napisania wiersza jest dla niej jedynie oglądanie fotografii z tej tragedii. W wierszu jest obecne czyste skupienie się na szczególe, bez wchodzenia w cały ciąg zdarzeń i ich znaczeń. Choć, jak zauważa Płuciennik, Zagajewski obrał inną strategię

⁴ Wiersz Zagajewskiego powstał przed atakami terrorystycznymi, ale „New Yorker” opublikował go w numerze im poświęconym.

niż Szymborska [Płuciennik 2009, 158–159], to w jego nawoływaniu do opiewania świata, który jest okaleczony, nie mamy do czynienia tylko z odwróceniem uwagi od zła, ale także z próbą jego pokonania, tzw. codziennego radzenia sobie z nim. Autor laboratorium nie zatrzymuje się nad nim dłużej, stwierdzając, że należy on do nurtu pocieszycielskiego w poezji. Jednak wiersz ten wydaje się nieco głębszy i bardziej złożony, co z pewnością musiał zauważyć Płuciennik, ale miał inny cel, gdyż przywołanie go w tekście laboratorium miało jedynie uzmysłwić czytelnikowi istnienie alternatywy dla poezji apokaliptycznej.

Zagajewski do czynności opiewania okaleczonego świata próbuje nakłonić „ty” liryczne poprzez słowa: „spróbuj”, „musisz”, „powinieneś” i „opiewaj”. Wiersz jest tak skonstruowany, że mieszają się w nim wspomnienia, a właściwie przypomnienia, o zdarzeniach wywołujących przeciwstawne emocje: długie dni czerwca, poziomki, pokrzywy zarastające opuszczone przez wygnańców domy, radosny śpiew oprawców itp. Tworzy to specyficzną dynamikę. Każde pozytywne skojarzenie jest jak przyplływająca fala, która gdy już ma dotknąć naszych stóp, zostaje cofnięta z powrotem do morza siłą bolesnego wspomnienia, po którym następuje: spróbuj/musisz/powinieneś/opiewaj okaleczony świat. Trudno nazwać takie zachowanie pocieszaniem, ukazywaniem piękna pomimo wszystko. Wiersz objawia świat jako mieszaninę dobra i zła. Zagajewski nawet nawiązując do chwil szczęśliwych, używa słownictwa związanego z katastrofą i tragedią, gdyż muzyka na koncercie „wybucha”, liście w parku wirują nad „bliznami” ziemi, także obraz poruszającej się firanki w pokoju, choć ma przypominać o chwili, o której podmiot mówi „kiedy byliście razem”, to wywołuje ambiwalentne odczucia. Jedynie ostatni wers daje nadzieję, ale jest obciążony wcześniejszym:

„...Opiewaj okaleczony świat
i szare piórko, zgubione przez drozda,
i delikatne światło, które błędzi i znika
i powraca” [Zagajewski 2010, 250].

Wszystko to, co zostało powiedziane przy okazji wiersza autora tomu „Anteny”, przybliżyło nas do tego, co o boskiej sprawiedliwości chce

nam powiedzieć Žižek. Jak zauważa Płuciennik, ataki z 11 września były tak zaplanowane, aby stanowić wydarzenie medialne [Płuciennik 2009, 162]. Udało się to, gdyż od razu zaczęto je interpretować w scenerii apokaliptycznej. Znamy to z własnego polskiego doświadczenia, gdyż w wielu kręgach katolickich po różnych trzęsieniach ziemi, falach tsunami i innych katastrofach dają się słyszeć głosy, że może być to kara za grzechy. Powstrzymująca się od dodania puenty Szymborska oraz Zagajewski, którego wiersz jest próbą wywołania w adresacie wiersza tych uczuć, jakie żywił podmiot liryczny w fascynującym wierszu „Przedśpiew” Leopolda Staffa⁵, nie poddali się tej powszechnie przyjmowanej perspektywie. Możemy zauważyć, że jest to postawa właściwa Hiobowi, który w swoim nieszczęściu nie widzi niczego więcej, nie może uwierzyć ani w dawną drogę, którą kroczyli ludzie niegodziwi, ani w wojska niebieskie. Widzi zło, jakie go dotknęło, ropiejące rany, złorzeczącą żonę, gnębiących go rozmówców... nic więcej [Žižek 2010, 202].

Jak to się jednak dzieje, że istnieją ludzie zdolni do dostrzeżenia w przemocy boskiej sprawiedliwości? Žižek dla wyjaśnienia przywołuje obrazy Alfreda Hitchcocka. W filmie „Psychoza” tego twórcy scena zabicia jednego z bohaterów widziana jest z góry, jak mówi interpretujący film filozof, „z punktu widzenia Boga” [Žižek 2010, 182]. Na podobny zabieg zdecydowali się twórcy dwóch filmów podejmujących temat ataków na World Trade Center. Jeden z nich rozpoczyna się spojrzeniem z góry na Manhattan, czemu towarzyszą spokojne głosy modlitw zamachowców. W drugim nie pokazano momentu, w którym samolot wbija się w ścianę wieżowca. Zamiast tego widzimy cień samolotu przebiegający po twarzach zwykłych ludzi, z którego następuje bezpośrednio przejście do widoku z góry. Žižek tym technicznym kwestiom przypisuje znaczącą rolę:

„To bezpośrednie przejście od przyziemnego życia do nagłego
spojrzenia z góry dodaje obu filmom dziwnie teologicznego

⁵ Zwłaszcza słowa: „Widziałem konających w nadzieje otusze/ I kobiety przy studniach brzemienne, jak grusze;/ Szedłem przez pola żniwne i mogilne kopce,/ Żyłem i z rzeczy ludzkich nic nie jest mi obce./ Przeto myśli me, które stoją przy mnie w radzie,/ Choć smutne, są pogodne jako starcy w sadzie.”

wymiaru, jakby ataki terrorystów stanowiły coś na kształt boskiej interwencji” [Žižek 2010, 186].

Wskazany teologiczny wymiar to oczywiście boska przemoc rozumiana jako interwencja transcendentnej sprawiedliwości. Taka interpretacja terroryzmu motywowanego religijnie jest tak daleka od boskiej sprawiedliwości Benjamina, że Žižek nie podejmuje dalej tego wątku. Robi to jednak Płuciennik. Podkreśla on, że motywacja terrorystów miała wymiar ikonoklastyczny [Płuciennik 2009, 164–165]. Zauważa także, że istnieje silny nurt we współczesnym krajobrazie intelektualnym nawiązujący do myślenia apokaliptycznego i powiązany z teologią retrybucji i rewanzu [Płuciennik 2009, 164–165].

Zapytajmy jeszcze raz na koniec tych rozważań: Czy istnieją obiektywne przesłanki pozwalające rozpoznać w danym zdarzeniu boską sprawiedliwość, bóstwo, które samo deprecjuje i łamie potężnych bez przesłuchania? Szukając odpowiedzi, zbadaliśmy kilka ścieżek, które zaprowadziły nas w interesujące rejony, ale nie dały jednoznacznej odpowiedzi. Być może bóg prześladowców jest po prostu tam, gdzie są prześladowcy, odpowiedź zatem będzie tożsama z tą, której udzielił Benjamin. Tak referuje ją Žižek:

„Ten sam akt, który dla obserwatora z zewnątrz jest zwykłym wybuchem przemocy, może się wydawać boski tym, którzy są weń bezpośrednio zaangażowani. Żaden wielki Inny nie gwarantuje boskości przemocy, ryzyko interpretacji jest w całości po stronie podmiotu” [Žižek 2010, 202-204].

* * *

W boskiej przemocy istnieje pewne przyzwolenie na zło, aprobatą czynu niemoralnego. Podmiot działający w imię świętej idei znajduje się poza dobrem i złem. To wola ludu nie tylko usprawiedliwia, ale unieważnia prawo, wobec którego sam lud musiałby być uznany winnym. To miał chyba na myśli jakobin Danton kiedy mówił: „Bądźmy straszni, żeby lud nie musiał taki być”. W świetle teorii mimetyczno-ofiarniczej jasne jest, że słowa te mają podwójne dno. Przemoc jest rzeczywiście wymierzona w niewinne ofiary z lęku przed przemocą, która mogłaby na nas spaść.

BIBLIOGRAFIA

- Bogusławski Marcin, 2010, *Homo sacer w świecie chaosu*, [w:] Ł. Musiał, M. Ratajczak (red.), *W sprawie Agambena. Konteksty krytyki*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Colli, Giorgio, 1991, *Narodziny filozofii*, przeł. S. Kasprzysiak, Kraków-Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Gillespie, Michael, 2010, *Martin Heidegger*, przeł. A. Serafin, [w:] L. Strauss, J. Cropsey, (red.), *Historia filozofii politycznej*, Warszawa: Fronda.
- Girard, René, 1987, *Kozioł ofiarny*, przeł. M. Goszczyńska, Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Girard, René, 1992, *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, przeł. M. Goszczyńska, Warszawa: Spacja.
- Girard, René, 2006, *Początki kultury*, przeł. M. Romanek, Kraków: Znak.
- Homer, 2008, *Iliada*, przeł. F. K. Dmochowski, Kraków: Greg.
- Lipszyc, Adam, 2010, *Włoski strajk generalny*, [w:] Ł. Musiał, M. Ratajczak (red.), *W sprawie Agambena. Konteksty krytyki*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Lipszyc, Adam, 2012, *Sprawiedliwość na końcu języka. Czytanie Waltera Benjamina*, Kraków: Universitas.
- Płuciennik, Jarosław, 2009, *Literatura, głupcze! Laboratoria nowoczesnej kultury literackiej*, Kraków: Universitas.
- Zagajewski, Adam, 2010, *Wiersze wybrane*, Kraków: Wydawnictwo a5.
- Žižek, Slavoj, 2010, *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa*, przeł. A. Górny, Warszawa: Wydawnictwo Literackie Muza.

ABSTRACT

DIVINE VIOLENCE. AROUND RENÉ GIRARD'S SCAPEGOAT

Girard indicates an ancient text which we perfectly know as one of the books of the Holy Scripture - the Book of Job. He presents the ominous face of the sacred, the idea of a divinity, in the name of which a scapegoat can be selected and executed. Job for Girard is an unsuccessful scapegoat, i.e. the one that has not accepted his fault. Had Job not rebel against the social intentions, today he would be an example of another subject of collective violence which brought unity to its community.

The theory of Girard, who is of the opinion that each culture is based on founding murder and secondary sacralisation of the victim is particularly popular today, in the age of the problem of terrorism. Slavoj Žižek, commenting Benjamin, takes up this thread we are interested in. This theological dimension is divine violence, understood as intervention of a transcendent justice. Such an interpretation of religiously motivated terrorism is so far from Benjamin's divine justice, that Žižek does not continue this thread. However, the person who does this is Płuciennik, who stresses that terrorists' motivation has iconoclastic dimension. He notices that there is a strong current in the contemporary intellectual landscape, which refers to apocalyptic thinking, connected with retribution theology.