

Paradoks ofiary u René Girarda

Rozmowa z Lucienem Scubłą, antropologiem

„Christianitas”: *Ofiara jest kluczowym pojęciem w antropologii i w teologii. Czy René Girard jest antropologiem czy teologiem?*

Lucien Scubla: Wielcy autorzy, podobnie jak wielkie zagadnienia, wymykają się naszym naukowym podziałom, nie da się więc im przypisać takiej czy innej etykiety. Ale z grubsza można by powiedzieć, że Girard przeszedł od antropologii do teologii ofiary.

Książka *Sacrum i przemoc*, wydana w 1972 r.¹, i pierwsza część *Rzeczy ukrytych od założenia świata* z 1978² są pracami z dziedziny antropologii religii w kla-

sycznym sensie tego słowa: prezentują odnowioną teorię ofiary z perspektywy ściśle naturalistycznej. Girard buduje tu pomost między etologią i etnologią, wyjaśniając hominizację w oparciu o dwie proste idee: że człowiek jest zwierzęciem nieco bardziej mimetycznym od innych naczelnych oraz że – podobnie jak u zwierząt – każdy niezaspokojony odruch przemocy zostaje łatwo wyładowany na obiekcie zastępczym. W oparciu o te dwa pewniki stworzył agnostyczną czy wręcz „ateistyczną” teorię religii³.

Druga część *Rzeczy ukrytych* zmierza natomiast w stronę apologii religii chrześcijańskiej. Charakterystyczną cechą tej apolo-

¹ R. Girard, *La Violence et le sacré*, Grasset, Paris 1972. Polski przekład całości: *Sacrum i przemoc*, t. I i II, tłum. M. i J. Plecińscy, Brama, Poznań 1993–1994. Istnieją też przekłady krótkich fragmentów publikowane w czasopiśmie – przyp. tłum.

² R. Girard, *Des Choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris 1978. Polski przekład ma charakter rozproszony i nie obejmuje księgi III: *Rzeczy ukryte od założenia świata* (fragm. ks. I, rozdz. I, III; ks. II, rozdz. I, II), tłum. M. Goszczyńska, w: „Literatura na Świecie”, nr 12, 1983, s. 74–182; *Logos Heraklita i Logos Jana* (fragm. ks. II, rozdz. IV), tłum. M. Goszczyńska, w: „Studia Filozoficzne”, nr 10, 1988, s. 180–193; *Rzeczy ukryte od założenia świata. Geneza kultury i instytucji* (fragm. ks. I, rozdz. II), tłum. A. P. Kowalski, M. Milewska, w: „Rocznik Antropologii Historii”, nr 2, 2013, s. 17–50 – przyp. tłum.

³ *Sacrum i przemoc (...) daje nam w końcu pierwszą naprawdę ateistyczną teorię religii i sacrum* (G.-H. de Radkowski, „Le Monde”, 27.10.1972).

gii jest odrzucenie ofiarniczej interpretacji chrześcijaństwa – rozwinętej przez Ojców Kościoła i liczne sobory, ale obecnej w Kościele od początku – przy jednoczesnym zachowaniu pojęcia Objawienia. Girard twierdzi, że o ile pogańskie bóstwa żądały ofiar, o tyle biblijny Bóg zastąpił je obowiązkiem miłości. Mówi też, że śmierć Jezusa nie była ofiarą, lecz stanowiła objawienie źródeł ludzkiej przemocy, którą ukrywały, łagodziły i daremnie usiłowały zlikwidować ryt. Taka jest zasadnicza wymowa tego, co napisał po 1978 r. Dlatego wielu badaczy z dziedziny nauk o człowieku uważa go za teologa, który się tylko przebrał za antropologa, i nawet nie raczy go czytać. Moje stanowisko jest inne. Uważam, że pierwsze prace Girarda mają charakter prawdziwie naukowy, tj. że są solidnie uzasadnione i oparte na dokładnych danych⁴ przy jednoczesnym otwarciu na dyskusję i możliwe poprawki⁵. Co się zaś tyczy teologii Girarda, to wydaje mi się bardziej swobodna i niespójna z trzonem jego antropologii⁶.

„Ch”: *Mówi Pan, że Girard odwraca się od tradycji chrześcijańskiej, a przecież to, co mówi, jest raczej zgodne z doktryną Kościoła.*

L.S.: Ma Pani częściowo rację. W książkach, które mają formę wywiadów, np. *Quand ces choses commenceront* (1994) [Kiedy się to dzieć zacznie] lub *Celui par qui le scandale arrive* (2001) [Ten, przez którego przychodzi zgorszenie], Girard bardzo jasno wyraża swój katolicyzm i jednoznacznie staje w obronie Papieża. W *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica* (1999)⁷ docina nawet niektórym nurtom modernistycznym, które chciałyby oczyścić chrześcijaństwo z naleciałości mitów i rytów archaicznych. Tylko że – aby je pokonać na ich własnym terenie – Girard stosuje nowatorską interpretację chrześcijańskiej dogmatyki, całkowicie ją wywracając i pomijając kwestię sakramentów. Odebranie chrześcijaństwu jego wymiaru ofiarniczego nie jest przecież drobiazgiem! Zaraz do tego wrócę, chciał-

⁴ L. Scubla, *René Girard ou la renaissance de l'anthropologie religieuse*, w: René Girard, „Cahier de l'Herne”, nr 89, 2008, s. 105-110.

⁵ L. Scubla, *Contribution à la théorie du sacrifice*, w: M. Deguy, J.-P. Dupuy (red.), *René Girard et le problème du mal*, Grasset, Paris 1982, s. 103-167; *Théorie du sacrifice et théorie du désir chez René Girard*, w: P. Dumouchel (red.), *Violence et vérité. Autour de René Girard*, Paris 1985, s. 359-374.

⁶ L. Scubla, *Le christianisme de René Girard et la nature de la religion*, w: P. Dumouchel, op. cit., s. 243-257.

Przejrzana i poszerzona wersja tekstu po angielsku w: *Violence and Truth. On the Work of René Girard*, London 1988, s. 160-178.

⁷ R. Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Grasset, Paris 1999. Polski przekład: E. Burska, Pax, Warszawa 2002 – przyp. tłum.

bym tylko uzupełnić odpowiedź na Pani pierwsze pytanie.

Otóż aby dobrze zrozumieć naturę i zasięg dzieła Girarda, należy czytać jego główne prace w porządku, w jakim się ukazywały. Wówczas zamiast pojmować tę myśl jako system, który jest skierowany na siebie i podporządkowany apologetycznym intuicjom, dostrzeżemy serię pasjonujących dociekań, wydobywanych na światło dzienne przez wolny i twórczy umysł. Nie wiemy, dokąd nas prowadzi, ale widzimy, że jego hipotezy mają wielką siłę wyjaśniającą. Z tej perspektywy Girard nie jest ani teologiem, ani nawet krytykiem literackim, lecz antropologiem w szerokim sensie tego słowa: powieściopisarze, tragicy greccy, teatr szekspirowski są dla niego źródłem wiedzy o naturze ludzkiej. Jego pierwsza książka⁸ jest teorią powieści, a jednocześnie teorią ludzkiego pragnienia, w niczym nieustępującą najlepszym teoriom psychologicznym. W *Sacrum i przemocy* mamy innego Girarda – zapalonego etnologa, który – wychodząc od reinterpretacji tragedii – dociera do monarchii sakralnych i związanych z nimi rytów ofiarniczych, by na końcu sformułować nową teorię więzi społecznych. *Rzeczy ukryte* niosą kolejne niespodzianki: apologię chrześcijaństwa, dzięki której ta książka stała się głośna, lecz także zerwania z poprzednimi pracami, co często umyka tym, którzy czytają Girarda „od końca”.

„Ch”: Na czym polegają te zerwania?

L.S.: *Rzeczy ukryte* przynoszą dwie ważne zmiany. Pierwsza to nagłe przejście od *pragnienia trójkątnego* – które jest kluczowym pojęciem *Prawdy powieściowej* – do *pragnienia mimetycznego*, na którym opierają się *Rzeczy ukryte*. Tymczasem oba te pojęcia nie są tożsame. *Pragnienie mimetyczne przywłaszczania* jest z definicji pragnieniem trójkątnym, ale nie każde pragnienie trójkątne jest w swej istocie mimetyczne. Pragnienie mimetyczne jest bezwarunkowe: pojawia się spontanicznie w obecności *drugiego*, natomiast pragnienie trójkątne takim nie jest. Wynika ono z *pośrednictwa zewnętrznego*, tzn. z relacji do kogoś, kogo się podziwia i kto jest dla nas *wzorem*. W pośrednictwie zewnętrznym naśladownictwo nie jest elementem pierwotnym, lecz skutkiem podziwu. W społeczeństwach arystokratycznych wzorami dla „zwykłych” ludzi są przedstawiciele szlachty, a w społeczeństwach demokratycznych są nimi ci, którzy w jakiś sposób się wyróżniają. Jednak w bardziej podstawowym wymiarze, w każdym społeczeństwie – hierarchicznym czy niehierarchicznym – człowiek ma zawsze najpierw do czynienia z *pośrednikami zewnętrznymi*, którzy są mu niezbędni do przeżycia, a którymi są rodzice i dorośli. Kartezjusz i Freud słusznie przypominają, że zanim staliśmy się ludźmi, najpierw byliśmy dziećmi. Dodajmy,

⁸ R. Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, Paris 1961. Polski przekład: *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*, tłum. K. Kot, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001 – przyp. tłum.

że nawet wśród małych mimetyzm nie jest ślepy: nie naśladuje się któregośkolwiek osobnika, lecz tego, który jest najsilniejszy⁹. Dlatego też zastąpienie pragnienia trójkątnego pragnieniem mimetycznym – lub ich zamienne używanie – nie jest niewinną zmianą. W pierwszym przypadku zubaża się koncepcję ludzkiego pragnienia i relacji, które z niego wynikają, w drugim – dopuszcza do głosu mnóstwo nieścisłości¹⁰.

Druga zmiana, o wiele bardziej widoczna, dotyczy natury ofiary. W *Sacrum i przemoc* Girard poprawia i konsoliduje dotychczasowe teorie ofiary przy pomocy swojej hipotezy *mechanizmu ofiarniczego*, tj. procesu spontanicznej organizacji i regulacji wspólnot ludzkich, którego instytucjonalnym przedłużeniem są rytmy ofiarnicze¹¹. Według tej hipotezy ofiara działa jak lekarstwo na konflikty, które trapią społeczeństwa, dostarczając ludziom sposobu, w jaki wspólnie mogą dać upust swoim odruchom przemocy. Ofiara jest pierwotną formą przemocy sprawiedliwej. To dzięki niej najstarsze społeczności, niemające jeszcze struktur państwowych, mogły przetrwać. Gdyby nie ofiara, ludzkość po prostu by zginęła pod naporem wewnętrznych walk. Lecz w *Rzeczach ukrytych* mamy nieoczekiwany zwrot: Girard przedstawia składanie ofiar jako barba-

rzyński rytuał, od którego miałyby nas uwolnić Biblia, a mechanizm ofiarniczy – będący źródłem tego rytuału – jako diaboliczny proces, który Biblia zastąpiła religią miłości. Ten wyraźny przeskok jest tym dziwniejszy, że prowadzi do innego, równie niezrozumiałego. Jeśli bowiem ludzie nie mogą się pogodzić inaczej, jak aktem jednomyślnego przemocy, tj. zabiciem ludzkiej ofiary lub jej substytutu – a już nigdy w drodze umowy społecznej, jaką głosili filozofowie¹² – to trudno sobie wyobrazić, w jaki sposób mieliby masowo posłuchać nakazu religii biblijnych i na trwałe żyć ze sobą w zgodzie. Objawienie *rzeczy ukrytych od założenia świata* jest dla Girarda jedynie uświadomieniem ludziom przemocowych podstaw wszystkich dawnych społeczeństw. Nawet jeśli dopełnia je Objawienie, płynące z tzw. pism judeochrześcijańskich, nie ma ono przecież żadnej mocy zbawczej; nie jest w stanie radykalnie zmienić postępowania ludzi ani nie udzieli im łaski powszechnej miłości i życzliwości, która by ich chroniła lub zapewniała względny pokój, który osiągnęli dzięki instytucjom ufundowanym na przemocy.

„Ch”: Dlaczego René Girard miałby się mylić, twierdząc, że ofiara jest barbarzyńskim rytuałem, od którego uwolniły nas pisma judeochrześcijańskie?

⁹ K. Lorenz, *L'agression. Une histoire naturelle du mal*, Flammarion, Paris 1969 (1963), s. 56.

¹⁰ Odnosnie do tego: J.-P. Dupuy, *La jalousie. Une géométrie du désir*, Éditions du Seuil, Paris 2016.

¹¹ L. Scubla, *Le sacrifice a-t-il une fonction sociale?*, „Pardès”, nr 39, 2005, s. 143-159.

¹² Patrz: R. Girard, *La violence et le sacré*, s. 292 i n.

L.S.: Nie mówię, że się myli. Mówię tylko, że jeśli chodzi o pierwszy punkt Pani pytania – o naturę ofiary, Girard stoi w sprzeczności z własną teorią rytuału. Jeśli zaś chodzi o drugi punkt – treść religii biblijnych, to, co mówi, nie zgadza się z faktami. Proszę jednak najpierw zwrócić uwagę, że termin *pisma judeochrześcijańskie*, którego używa Girard, jest problematyczny. Mówiąc o „judeochrześcijaństwie”, łączy się bowiem dwie religie, które – pomimo wspólnego korzenia – pozostają odrębne: żydzi na przykład mają powody, by ich religii nie mieszać z chrześcijaństwem. Ponadto żadna religia nie jest tylko „pismem”, tzn. światopoglądem czy spisem dogmatów. Religia to przede wszystkim zbiór rytów, praktyk kultowych i sakramentalnych, przekazywanych z pokolenia na pokolenie. Religie biblijne nie są tu żadnym wyjątkiem. Dawny judaizm, podobnie jak religia Rzymian, był całkowicie oparty na posłuszeństwie rytuałom. W judaizmie rabinicznym, który rozwinął się po zburzeniu Świątyni, nawet czytanie Tory i studiowanie Talmudu jest czynnością wysoce zrytualizowaną. Jeśli zaś chodzi o Kościoły chrześcijańskie, to główną ich funkcją jest udzielanie sakramentów. Ale to nie koniec. Prawie wszystkie wielkie rytuały żydowskie były ofiarnicze lub zawierały element ofiary. W Świątyni składano co najmniej dwie ofiary dziennie: jednego baranka zabijano wieczorem, a drugiego rano. Dla chrześcijan wszyst-

kich wyznań śmierć Jezusa jest największym sakramentem. Chrystus to *Baranek Boży, który gładzi grzech świata*. Jeśli zaś chodzi o pierwszy sakrament chrześcijański – Chrzest, ma on ewidentnie ofiarnicze pochodzenie: jest rytmem symbolicznej śmierci, po której następuje odrodzenie, co najlepiej widać w Chrzcie przez zanurzenie.

Tymczasem Girard pomija to wszystko milczeniem. Lévi-Straussowi zarzuca, że w opisie mitologii Indian amerykańskich nie mówi o ludach ofiarniczych Mezoameryki, ale sam równie wybiórczo postępuje z Biblią: ani słowem nie wspomina o niezliczonych rodzajach ofiar, jakie były składane w całej historii ludu żydowskiego. Nie zauważa, że Jezus był daleki od potępienia ofiar, lecz postępował jak każdy ówczesny pobożny Żyd. Nie wspomina też o sakramentach, jakby chrześcijaństwo sprowadzało się do gnozy! Znaczący szczegół: autor *Kozła ofiarnego*¹³ nigdy nie zajął się żydowskim rytuałem kozła ofiarnego, a ledwo o nim wspomina! Jest to tym dziwniejsze, że rytuał ten nie jest ofiarą w sensie teologicznym – czyli ofiarowaniem żertwy bóstwu, ale w sensie girardowskim – czyli aktem zrytualizowanej przemocy o działaniu katartycznym. Świadczy o tym forma, w jakiej jeszcze dziś się go odprawia: ojciec rodziny bierze koguta, odmawia formułę sakramentalną, zabija, a następnie rzuca nim gwałtownie

¹³ R. Girard, *Le bouc émissaire*, Grasset, Paris 1982. Polski przekład: M. Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987.

o ziemię¹⁴. Podobnie dziwny jest fakt, że autor chrześcijański – a co więcej: katolicki – porzuca fundamentalne pojęcie zbawczej Ofiary i odwraca się od wiekowej tradycji, która określa kapłana jako ofiarnika, reaktywującego skutki odkupieńczej śmierci Jezusa. Co zostanie z chrześcijaństwa i jego myślicieli, gdy się mu odbierze jego ofiarniczy rdzeń?

Krótko mówiąc, z jednej strony Girard przyznaje ofercie pogańskiej zbawienną funkcję, a z drugiej – traktuje ofiarę biblijną, jakby była wstydliwą praktyką. Ten „paradoks ofiary” podaje w wątpliwość spójność jego teorii religii.

„Ch”: Czyli Girard nie bierze pod uwagę ofiarniczego charakteru Mszy?

L.S.: Nic na ten temat nie mówi, z wyjątkiem krótkiej wypowiedzi w wywiadzie książkowym o „początkach kultury”. Mówi tam, że pierwsi etnolodzy i Freud mieli rację, zestawiając ze sobą Eucharystię i rytualny kanibalizm:

Toteż kiedy ktoś mówi, że korzenie Eucharystii tkwią w archaicznym kanibalizmie, nie powinno się protestować – przeciwnie, trze-

ba to potwierdzić! Prawdziwe dzieje ludzkości są dziejami religijnymi i sięgają pierwotnego kanibalizmu (...), a Eucharystia rekapitułuje całe te dzieje od alfy do omegi (...).

Powiedzmy bez ogródek: przestrzeń całkowicie nieofiarnicza jest niemożliwa. Pisząc *Sacrum i przemoc* i *Rzeczy ukryte od założenia świata*, próbowałem znaleźć tę przestrzeń, w której można by było zrozumieć i wyjaśnić wszystko (...). Dzisiaj uważam, że taka próba nie może się powieść¹⁵.

Ten szczególny tekst – jedyny w swoim rodzaju i zdumiewający – sugeruje przyznanie się do porażki, a może i nawet wyparcie. Wygląda tak, jakby Girard przekreślał nim to, co mówił przez ćwierć wieku, ponieważ pośrednio uznaje w nim ofiarniczy charakter Mszy, a szerzej – fakt, że Biblia nie znosi ofiary.

„Ch”: Czy ten zwrot jest według Pana słuszny?

L.S.: Tak, ponieważ Biblia opisuje transformacje rytów ofiarniczych, ale nie ich zniesienie. Mamy powody, by sądzić, że

¹⁴ J. G. Frazer, *Le rameau d'or*, t. 3, Robert Laffont, Paris 1983, s. 821; T. Reik, *Le rituel. Psychanalyse des rites religieux*, Denoël, Paris 1974 (1928), s. 236-237; J. Soler, *Vie et mort dans la Bible*, Editions de Fallois, Paris 2004, s. 161-162.

¹⁵ R. Girard, *Les origines de la culture. Entretiens avec Pierpaolo Antonello et Joao Cezar de Castro Rocha*, Paris, Desclée de Brouwer 2004, s. 129-130. Polski przekład: *Początki kultury*, tłum. M. Romanek, Znak, Kraków 2006, s. 128-129.

dawni Hebrajczycy praktykowali ofiarę ludzką, tj. ofiarę z dzieci, którą surowo potępiali prorocy. To jej ślady widzimy w rytuale wykupienia pierworodnych, który do dziś odprawiają ortodoksyjne żydowskie rodziny. Ryt wykupienia pierworodnych jest wynikiem dwóch kolejnych substytucji. Najpierw zastąpiono ofiarę z pierworodnych poświęceniem ich w Świątyni, gdzie zostawali lewitami, tzn. sługami kapłanów. W ten sposób pozostawali w ramach rytu ofiarniczego, lecz już nie jako ofiary, ale ofiarnicy. Później nastąpiła druga substytucja, polegająca na wykupieniu dziecka od lewitów za pięć srebrnych monet¹⁶. Do rytuału wykupienia dochodzą jeszcze dwie inne instytucje, świadczące o tym, że z perspektywy Biblii każde życie ludzkie należy do Boga i powinno być Mu darowane w ofierze. Pierwszą jest obrzezanie – którego Bóg wymaga od Abrahama, aby jego potomstwo było prawowite – a które bez wątpienia jest złagodzoną formą ofiary ludzkiej, zgodnie z regułą *pars pro toto*. Drugą jest ofiara zwierzęca, którą Biblia wyraźnie opisuje jako substytut ofiary ludzkiej w słynnym epizodzie ofiarowania Izaaka (lub, według tradycji żydowskiej, jego *związania* na stosie ofiarnym). Właśnie to się kryje za tzw. ofiarowaniem Jezusa w Świątyni (Łk 2, 22-24): chodzi o Jego wykupienie. Ten sam fragment opisuje dodatkowo oczyszczenie Maryi, która, jak każda kobieta po porodzie,

w czterdziestym drugim dniu musiała złożyć ofiarę, pozwalającą jej na wyjście z okresu nieczystości. Ryty ofiarnicze były więc powszechnie praktykowane w czasach Chrystusa! Zresztą to z tego powodu wokół Świątyni gromadzili się kupcy i właściciele kantorów: wierni, którzy przybywali z daleka, nabywali na miejscu zwierzęta przeznaczone na ofiarę i w ten sposób dopełniali obowiązku.

O zaniku ofiar żydowskich zdecydował przypadek. Zawieszenie składania ofiar *sine die* było skutkiem zburzenia Świątyni przez Rzymian, gdyż na mocy reformy Jozjasza ofiary mogły być składane tylko w Jerozolimie. Dzisiaj niektórzy ortodoksyjni żydzi nawet uważają, że po jej odbudowaniu przywróci się tradycyjne ofiary. Girard nigdy nie mówi o tych rytuałach, ale we fragmencie, który przytoczyłem, uznaje pośrednio – wbrew temu, co zawsze twierdził – że sakrament Eucharystii, a więc Ofiara Mszy, a szerzej – chrześcijaństwo, pozostaje w ciągłości z rytami żydowskimi czy nawet pogańskimi.

„Ch”: Jednak prorocy Starego Testamentu krytykowali ofiary. Chrześcijaństwo doprowadza następnie do zaniku tej praktyki – przynajmniej w jej zrytualizowanej formie. W kulturze chrześcijańskiej ofiara jest kojarzona raczej z „darem z siebie”; nabiera charakteru duchowego.

¹⁶ Wj 22, 28: *Nie będziesz się ociągał z [ofiara z] obfitości zbiorów i soku wyciskanego z tłoczni. I oddasz Mi twego pierworodnego syna.* Zob. też: Lb 3, 40-51 i 18, 15-17.

Prorocy potępiają przede wszystkim ofiary składane obcym bóstwom lub idolom. Uznają je za formy prostytucji. Nie mogą znieść, że synowie Izraela dają się uwieść obcym kultom i popadają w pogaństwo. Mówi o tym już epizod Złotego Cielca. Potępienie ofiary przez proroków nie jest absolutne, a sam Jezus nie znosi ofiary. W Jego wypowiedziach nie znajdziemy żadnego odrzucenia tej praktyki. Wręcz przeciwnie: gdy uzdrowia trędowatego, każe mu iść do Świątyni, aby złożył ofiarę przepisaną prawem¹⁷. We fragmencie Ewangelii według św. Matusza, który René Girard interpretuje jako odrzucenie kultu ofiarniczego, wyraźnie widać coś przeciwnego: *Jeśli więc przyniesiesz dar swój przed ołtarz i tam wspomnisz, że brat twój ma coś przeciw tobie, zostaw tam dar swój przed ołtarzem, a najpierw idź i pojednaj się z bratem swoim! Potem przyjdź i dar swój ofiaruj!*¹⁸ Jezus nie mówi, że pojednanie zwalnia z obowiązku dopełnienia rytu. Ofiara jest podporządkowana warunkowi moralnemu; sankcjonuje, tzn. przypieczętowuje pojednanie. Podobnie zresztą jest w rytuałach mających na celu zakończenie wendety¹⁹: za pomocą złożenia ofiary, tj. według modelu opisanego w *Sacrum i przemocy*, odnawia się przymierze.

Girard jest jeszcze mniej wiarygodny, gdy twierdzi, że odejście od ofiary jest spr-

wą wyłącznie religii biblijnych, szczególnie chrześcijaństwa. W starożytnej Grecji, w szóstym wieku przed naszą erą, orfizm potępiał greckie rytzy ofiarnicze tak radykalnie, że swoim wyznawcom nakazywał ścisły wegetarianizm, a czynił to w czasach, gdy rzeźnia stanowiła integralną część świątyni. Niczego takiego nie ma w chrześcijaństwie ani tym bardziej w judaizmie! Girard narzeka na ofiarnicze pozostałości w chrześcijaństwie jako zjawisku historycznym, uważając je za nieporozumienie, ale czym bez nich byłaby dziś ta religia? Możliwe, że całkiem by znikła, jak zniknął orfizm, który był ruchem czysto duchowym, nieposiadającym instytucji. Albo zostałoby z niego tylko „pismo”, jak zostały „pisma orfickie”, służące już tylko do erudycyjnych badań naukowych. A przecież chrześcijaństwo nie sprowadza się do „pisma”. Nawet jeśli Męka Pańska jest ofiarą *sui generis*, to nadal pozostaje ofiarą. Jeśli chodzi o ryt eucharystyczny, jest on przecież ustanowiony przez samego Jezusa w przeddzień Jego śmierci: *Czyńcie to na Moją pamiątkę!* (Łk 22, 19), a także utożsamiony przez Niego ze świętem Paschy. To dlatego św. Paweł mówi o Jezusie jako baranku paschalnym: *Chrystus bowiem został złożony w ofierze jako nasza Pascha* (1 Kor 5, 7). „Chrześcijaństwo ofiarnicze” nie jest więc żadnym przypadkowym „produktem” hi-

¹⁷ Mt 8, 1-4; Mk 1, 40-44; Łk 5, 12-16.

¹⁸ Mt 5, 23-24.

¹⁹ L. Scubla, *Vengeance et sacrifice: de l'opposition à la réconciliation*, „Droit et Cultures”, nr 26, 1993, s. 77-101.

storii. Chrześcijaństwo jest od początku i ze swej istoty ofiarnicze.

Prawdą jest natomiast, że rozprzestrzenianie się chrześcijaństwa pociągnęło za sobą redukcję lub zanik wielu form ofiarniczych w świecie. Stało się tak jednak nie dlatego, że samo jest antyofiarnicze, jak sądzi Girard, ale dlatego, że – przeciwnie – stanowi prawdziwą ofiarę, którą wszystkie inne formy tego rytu niedoskonale antycypowały lub nieudolnie kopiowały.

Prawdziwe jest także znaczenie „daru z siebie” w chrześcijańskiej doktrynie i słusznie Pani o nim mówi. Należy jednak pamiętać, że ten „dar z siebie” nie jest czymś, co przeciwstawia się ofierze Boga. W swej skrajnej formie jest on repliką Boskiej Ofiary w małej skali: chrześcijanin ma być gotowy oddać życie za bliźnich, jak Chrystus oddał swoje dla zbawienia całej ludzkości.

Kończąc więc tę kwestię, powiedziałbym, że prawda leży między dwoma skrajnymi błędami. Jeden z nich pojmuje chrześcijaństwo jako religię, która dopełnia procesu wychodzenia z ofiary, drugi zaś interpretuje teologię i chrześcijańskie męczeństwo jako nawrót do składania ofiar z ludzi²⁰. Tymczasem chrześcijaństwo nie jest ani uległe, ani krwiożercze. Upamiętnia lub uobecnia prawdziwą krwawą ofiarę, lecz czyni to w postaci ofiary roślinnej, tj. eucharystycznego chleba i wina. Bio-

rac na siebie cały ciężar krwawej ofiary, Chrystus odciąża z niej ludzkość. Uwalnia człowieka od ofiary zwierzęcej, jak Abraham uwolnił go od ofiary ludzkiej. Jeśli zaś chodzi o męczeństwo, to nie jest ono sakramentem, który byłby konieczny do zbawienia, lecz doświadczeniem, przez które chrześcijanin powinien przejść, gdy zajdzie taka konieczność.

To w tę stronę Girard mógł *rozwinąć swoją teorię z uwzględnieniem judeochrześcijaństwa*, jak zapowiadał na ostatnich stronach *Sacrum i przemoc*. Jego antropologia rytu ofiarniczego jest bowiem zgodna z tradycyjną teologią, a nawet potwierdza ją argumentami „z natury”. Niestety w *Rzeczach ukrytych* zdecydował całkiem inaczej.

„Ch”: *Dlaczego René Girard jest przeciwny ofierze?*

L.S.: W rzeczywistości cała obecna kultura zachodnia stała się przeciwna ofierze lub przewrażliwiona na jej punkcie. Sam Girard jest tu o wiele bardziej wyważony. Twierdząc, że ryt ofiarniczy jest najstarszą formą przemocy sprawiedliwej, jest nawet pierwszym, który pozwolił go w pełni zrozumieć i dostarczył racjonalnego wyjaśnienia. Książka *Sacrum i przemoc* tłumaczy zarazem nadrzędną rolę ofiary w historii ludzkości, jak i jej ustąpienie przed silniejszą formą przemocy sprawiedliwej, tj. przemocą państwa i systemu sądowi-

²⁰ H. Maccoby, *L'exécuteur sacré*, Cerf, Paris 1999 (1982).

czego (która sama pochodziła od ofiary²¹). Hipotezy te czekają na doprecyzowanie, pełniejsze uzasadnienie i naniesienie poprawek, ale już teraz są niezaprzeczalną zdobyczą nauk o człowieku. Szkoda, że po tak dobrym początku Girard nie poszedł tą drogą. Od *Rzeczy ukrytych* mówi coś wręcz przeciwnego; podaje nowe, o wiele bardziej radykalne wytłumaczenie zaniku ofiary. Twierdzi, że Biblia ostatecznie wyeliminowała ten ryt poprzez objawienie, iż pochodzi on od zbrodniczego mechanizmu, który ślepo uderza w przypadkowe ofiary. Religie pogańskie miały wspierać punkt widzenia zabójców, podczas gdy religie biblijne – przyjąć punkt widzenia ofiary i proklamować jej niewinność. Tamte były zakładniczkami mechanizmu ofiarniczego, te natomiast – na zawsze nas od niego uwolniły.

Ten spektakularny zwrot cechuje ewangeliczna prostota, ale jest bardziej uodździelski niż naukowy. Jego konsekwencje są tak poważne, że Girardowi nigdy nie udało się z nich wyplątać. Na czym polega problem? Otóż: czy chrześcijańskie Objawienie – jak je pojmuje Girard – może pozbawić ludzkość *ofiarniczych kul*, którymi się podpiera, nie doprowadzając tym samym do jej upadku? Czy pozwoli odbudować na innych fundamentach to, co rzekomo zniósł, gdy uświadomi-

ło ludziom źródło przemocy? Czy jest w stanie zapewnić ludzkości równie silny czynnik integracji i pokoju, co mechanizm ofiarniczy, który poprzednio był jej spoiwem? Na te palące pytania Girard nigdy nie odpowiedział w sposób jasny ani konsekwentny. W 1978 r. twierdził, że do nadejścia Królestwa Bożego wystarczy, aby ludzie się nawrócili, naśladując powszechnie Jezusa Chrystusa²². Dobrze, ale w jaki sposób to jednomyślne naśladowanie Jezusa – które, jak sam mówi, wymaga *indywidualnej decyzji każdego* – miałoby opuścić sferę pobożnych życzeń i skutecznie lub trwale funkcjonować? Warunki, które podał Girard, są praktycznie niemożliwe do zrealizowania, a takie Królestwo staje się mrzonką. To dlatego w późniejszych pracach podkreśla, że Królestwo Boże nie jest z tego świata, że Jezus nie przynosi pokoju, tylko miecz, i że chrześcijańska zgoda jest możliwa na poziomie prawa, ale niemożliwa na poziomie zdarzeń²³. Nawet strach przed katastrofą nie wystarczy, aby ludzie się nawrócili. Girard przeszedł od pelagianistycznego optymizmu do augustyńskiego lub jansenistycznego pesymizmu. Ten, który głosił uwolnienie z pęt ofiarniczości, przywdział strój dawnych proroków nieszczęścia. Przy czym, co najdziwniejsze, ani na jotę nie zmienił swojej teologii Objawienia.

²¹ R. Girard, *La violence et le sacré*, s. 36-43 (o systemie sądowniczym) oraz s. 412-415 (o karze śmierci).

²² R. Girard, *Des choses cachées...*, s. 223.

²³ *Possibilité de droit vs impossibilité de fait*, w: R. Girard, *Achever Clausewitz. Entretiens avec Benoît Chantre*, Carnets Nord, Paris 2007, s. 98-101.

„Ch”: Jak by Pan wytłumaczył to trwanie Girarda przy swojej teologii?

L.S.: Duchem czasu, bo – jak mówiłem – cała myśl zachodnia ma problem z pojęciem ofiary. W epoce Huberta i Maussa²⁴ nikt nie kwestionował ofiarniczego charakteru religii biblijnych, a fakty przedstawiano takimi, jakie są. Dziś ofiara wszystkim zawadza i każdy próbuje ją ukryć.

Bardzo charakterystyczne jest to, że niektórzy badacze żydowscy odczytują swoją tradycję tak wybiórczo jak Girard i że ta tendencja się umacnia. Hyam Maccoby w książce z 1982 r. pisze, że wprowadzie starożytny Izrael praktykował liczne ofiary – najpierw ludzkie, potem zwierzęce – ale judaizm je zdyskredytował jeszcze przed zburzeniem Świątyni. Według niego Świątynia opustoszała pod wpływem coraz popularniejszej nauki faryzeuszy, i to chrześcijaństwo przejęło tradycję ofiarniczą, rehabilitując pewną formę ofiary ludzkiej²⁵.

W czasie paryskiego seminarium z 2012 r. pewien uczestnik stwierdził publicznie, że w starożytnym judaizmie jedyną funkcją rytuałów ofiarniczych było dostarczenie wiernym bogatego w mięso posiłku pod-

czas wielkich świąt religijnych. Oczywiście taka teza jest śmieszna, ale charakterystyczna: nawet tak subtelny autor jak Moshe Halbertal w swojej znakomitej książce pomniejsza przemocowe aspekty ofiar biblijnych. Rytuały ofiarnicze pojmuję jako dary, które należy odczytywać w świetle *Eseju o darze* Maussa, a nie jego *Eseju o naturze i funkcji ofiary*, gdyż ten ostatni, według niego, niesłusznie podkreślał fakt niszczenia daru podczas ceremonii²⁶.

Być może ta odmowa uznania, lub choćby zauważenia, przemocowego wymiaru naszej ofiarniczej przeszłości jest znakiem postępu moralnego. Z pewnością jednak wskazuje na poznawczy regres. Girard, podobnie jak jego współcześni, ma skłonność do odrzucania religijnej, a nawet instytucjonalnej przemocy. W *Sacrum i przemocy* uznał przemoc ofiarniczą za sprawiedliwą dlatego, że w opisywanej przez niego epoce nie było jeszcze państwa, które stosowało środki przymusu i decydowało o prawie do życia lub śmierci. W następnych książkach, które rażą brakiem teorii politycznej, Girard zajmuje się już tylko niewinnymi ofiarami i doświadczeniem przemocy, a nie wspomina o instytucjach, które mogą siłą karać za tę przemoc lub naprawiać krzywdy.

²⁴ H. Hubert, M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, „L'Année Sociologique”, nr 2, 1899 [*Esej o naturze i funkcji ofiary*, Nomos, Kraków 2005].

²⁵ H. Maccoby, *L'exécuteur sacré*, Cerf, Paris 1999 (1982). Zob. też recenzję: L. Scubla, *L'impératif sacrificiel et ses masques*, „L'Homme”, nr 156, 2000, s. 241-246.

²⁶ M. Halbertal, *Du sacrifice*, wydawnictwo czasopisma „Conférence”, Trocy 2016 (wydanie oryginalne: *On Sacrifice*, Princeton University Press, 2012).

„Ch”: *Chce Pan powiedzieć, że wszystkie instytucje są „skażone” logiką ofiarniczą?*

L.S.: Dla Girarda jest to konieczna konsekwencja przyjęcia, że wszystkie instytucje pochodzą z mechanizmu ofiarniczego, który zniosło chrześcijańskie Objawienie, ukazując jego niegodziwą naturę. Ponieważ wiemy – jak twierdzi Girard – że mechanizm ofiarniczy niszczy niewinne ofiary, nie możemy w nim już uczestniczyć, a mając świadomość tego, jakich podstępów używa do swojego przetrwania, pozbawiamy skuteczności pochodzące od niego instytucje. Dobrze tę hipotezę ilustruje zniesienie kary śmierci w krajach Zachodu. Beccaria uważał ją za pochodną ofiary ludzkiej²⁷, w czym przyznała mu rację antropologia historyczna²⁸. Kara śmierci była zresztą do niedawna wymierzana publicznie w formie wielkiego rytuału ekspiacyjnego, który dawano do oglądania²⁹. Przeniesienie jej do zamkniętego miejsca, a w końcu jej likwidacja w poprzednim wieku świadczą o wyczerpaniu się dawnych zwyczajów o ewidentnie ofiarniczym charakterze. Co więcej, odrzucenie kary śmierci samo w sobie jest znakiem szerszego zjawiska, jakim jest kryzys pojęcia przemocy sprawiedliwej i związanego z nim kryzysu instytucji, która ma na nią monopol –

państwa narodowego – zarówno w zakresie karania przestępców, jak i prowadzenia wojny z wrogimi mocarstwami. Wydaje się więc, że przez naruszenie jednej z najważniejszych instytucji nowożytnych społeczeństw została zachwiana sama ich struktura. Trzeba by się zastanowić, czy rzeczywiście stało się to za sprawą objawienia mechanizmu ofiarniczego.

O ile bowiem sam fakt jest bezsporny, o tyle problematyczna jest jego Girardowska interpretacja. W przeciwieństwie do tego, co głosi jego teoria, to nie niewinność ofiar jest punktem centralnym, lecz raczej opór, jaki odczuwa współczesny człowiek Zachodu przed użyciem przemocy wobec jakiegokolwiek ofiary – winnej czy niewinnej. Zauważmy, że religie ofiarnicze – co Girard dobrze wie, ale zapomina – są świadome tego, że zabijają niewinne ofiary³⁰. Co więcej, czasem ta niewinność jest warunkiem *sine qua non* skuteczności rytu ofiarniczego³¹. Zatem to nie objawienie rzekomo nieznanej niewinności zmieniło bieg zdarzeń. W rzeczywistości nowoczesna wrażliwość nie tylko wzbrania się przed zabijaniem niewinnych, ale także przed wymierzaniem kary winnym, posuwając się aż do odrzucenia pojęcia winy. Przypadek kary śmierci pokazuje to bardzo dobrze. Kraje, które ją

²⁷ C. Beccaria, *Des délits et des peines*, Flammarion, Paris 1979 (1764), § XVI, s. 97.

²⁸ R. Girard, *La violence et le sacré*, s. 412-415.

²⁹ J.-C. Chesnais, *Histoire de la violence en Occident de 1800 à nos jours*, Robert Laffont, Paris 1981, s. 119-120.

³⁰ R. Girard, *La violence et le sacré*, s. 29.

³¹ M. Halbertal, *Du sacrifice*, s. 59.

zniósł, nie zrobił tego z obawy przed pomyłką sądową, ale z powodu niechęci do karania śmiercią kogokolwiek, nawet największego zbrodniarza. Możliwe jednak, że to złagodzenie obyczajów jest skutkiem chrześcijaństwa. Co do tego teoria Girarda ma rację: wybór niestosowania przemocy jest tym, co zostało z chrześcijaństwa, gdy wszystko już zapomniano.

Jednak z tego powodu nie można wnioskować, że oto weszliśmy w epokę postofiarniczą i że mechanizm ofiarniczy wszędzie i raz na zawsze się zdezaktywizował. Moglibyśmy raczej zapytać za Nietzschem – gdyż myślenie naukowe każe brać pod uwagę każdą hipotezę – czy litość dla zbrodniarzy i rezygnacja z kary³² nie są czasem oznaką słabości systemu regulacyjnego społeczeństw zachodnich. Czy – mówiąc po girardowsku – naszych społeczeństw nie zaczyna dotyczyć kryzys ofiarniczy, polegający na niemożności odróżnienia przemocy sprawiedliwej od niesprawiedliwej, który jednak nie ma z góry przewidywalnego rozwiązania i nie dotyczy wszystkich bez wyjątku. Nasze społeczeństwa, jak mówię, coraz bardziej odrzucają samo pojęcie przemocy sprawiedliwej, tj. przemocy ofiarniczej, lecz także przemocy państwa z jego siłami zbrojnymi lub każdego innego systemu stosującego środki

przymusu. Opisując rzecz z drugiej strony: nasze społeczeństwa wszędzie widzą ofiary, a nigdzie nie widzą winnych. Prześpicy są postrzegani jako ofiary „represji”, „systemu” lub „społeczeństwa”. Próbuąc ciągle „uwalniać” jednostki od winy, ten ofiarniczy kryzys nowego rodzaju prowadzi do wzrostu oskarżeń o krzywdę i rywalizacji między ofiarami. To prawdziwa równia pochyła. Gdy się myśli, że odrzuca się przemoc, możliwe, że tworzy się jej nowe załączki.

„Ch”: *Czy przemoc jest więc czymś nieuniknionym?*

L.S.: Nie powiedziałbym, że jest czymś nieuniknionym, ale że nie można sądzić, iż można łatwo lub całkowicie ją wyeliminować. Kto chce się wspiąć do anioła, spada do bydlęcia³³; ten, kto myśli, że można się obejść bez pewnych form przemocy sprawiedliwej, popada w angelizm.

Takie właśnie ostrzeżenie zawierają dwa słynne epizody biblijne, które należy czytać łącznie. Chodzi o historię ofiary Abrahama³⁴, która pokazuje przejście ofiary ludzkiej w ofiarę zwierzęcą, oraz o historię Kaina i Abla³⁵, którą można by określić mianem nieudanej substytucji ofiarniczej. Za pozorną przypadkowością zdarzeń wi-

³² Według sędziego, który napisał wstęp do rozprawy Beccarii, kara jest *czymś absurdalnym* (C. Beccaria, op. cit., s. 9 i n).

³³ Aforyzm Pascala – przyp. tłum.

³⁴ Rdz 22, 1-13.

³⁵ Rdz 4, 2-8.

dać żelazną logikę: Abel nie zostaje zabójcą, bo składa w ofierze pierwotne zwierzęta ze swego stada, Kain zaś zabija brata, bo takich ofiar nie składa. Zbrodnię popełnia ten z braci, który nie ma ochrony ofiarniczej, tzn. możliwości dania upustu swojej przemocy³⁶.

W historii Abrahama Bóg, zamiast Izaaka, każe zabić baranka. W miejsce człowieka ginie zwierzę, lecz ofiara pozostaje krwawa. Próbując zastąpić ofiarę zwierzęcą ofiarą roślinną, Kain chce zrobić krok dalej i w tym właśnie tkwi błąd: zamiast zabić zwierzę, zabija brata. Antropologiczna interpretacja tego fragmentu nie pozostawia wątpliwości: odmawiając Kainowi jego daru, Bóg ostrzega przed pokusą budowania bezkonfliktowego świata, nieuznającego jakiegokolwiek przemocy sprawiedliwej. Od „pocałunku Lamourette’a”³⁷ do Wielkiego Terroru nie jest dalej niż z Kapitolu na Skałę Tarpejską³⁸.

„Ch”: *Czym właściwie jest przemoc? René Girard, który badał związek przemocy z sacrum, chyba nie podaje jej definicji.*

L.S.: Rzeczywiście, przemoc to pojęcie dość mgliste, a terminu często używa się bardzo nieprecyzyjnie. I Girard nie wpada w tę pułapkę. Dla niego przemocą *par excellence* jest zabójstwo, a w szerszym sensie – zabicie żywej istoty; zawsze jest to jakieś działanie niszczycielskie.

W tym miejscu dobrze by było dokonać rozróżnienia na *siłę* i *przemoc*. Jak mówił Pascal – właściwością siły jest ochrona. Zatem przemoc to nieprawidłowe użycie siły. Przemoc jest siłą, która niszczy, natomiast siła jest przemocą, która chroni. W ten sposób dochodzimy do pojęcia przemocy sprawiedliwej, tj. takiej, która niszczy, aby chronić.

Dla Girarda pierwszą formą przemocy sprawiedliwej jest ofiara. Ponieważ ma ona formę rytuału, działa jak wentyl bezpieczeństwa, chroniący społeczności przedpaństwowe przed samozagładą. Problem jednak w tym, że Girard nie uznaje żadnej innej formy sprawiedliwej przemocy w społeczeństwach nieznających państwa, a w późniejszych pracach – prak-

³⁶ R. Girard, *La violence et le sacré*, s. 17.

³⁷ Synonim pozornej zgody w warunkach realnej anarchii. Antoine-Adrien Lamourette (1742–1794) był podporządkowanym Rewolucji biskupem katolickim i teoretykiem „szczęścia społecznego”. Jako deputowany Zgromadzenia Prawodawczego swoim przemówieniem doprowadził w 1792 r. (tj. tuż przed nastaniem terroru jakobinów) do „braterskiego pocałunku” między członkami głęboko podzielonych stronnictw. Dwa lata później stracono go na gilotynie za poparcie dla powstania lyońskiego – przyp. tłum.

³⁸ Powiedzenie łacińskie *Arx Tarpeia Capitoli proxima* – *Skała Tarpejska blisko Kapitolu leży*, przypominające o nieuchronności kary. Pochodzi od historii rzymskiego polityka Marka Manliusza „Kapitolinusa”, który wkrótce po okrzyknięciu bohaterem został oskarżony o uzurpację i w 384 r. strącony ze stromego zbocza Kapitolu, będącego miejscem egzekucji zdrajców Rzymu – przyp. tłum.

tycznie żadnej przemocy sprawiedliwej po Objawieniu.

Ten brak zarysowuje się już w *Sacrum i przemocy*, gdzie Girard celnie definiuje ryt ofiarniczy jako przemoc, za którą nie grozi zemsta. Jednak sam jego opis zemsty jest bardzo niekompletny. Dla Girarda istnieje tylko zemsta dzika i spontaniczna, a przecież jest jeszcze zemsta zinstytucjonalizowana i rytualizowana – systemy wzajemnych odwetów, które podlegają regułom wspólnym dla skonfliktowanych stron [*systèmes vindicatoires*]³⁹. Ten rodzaj zemsty, charakterystyczny dla społeczeństw segmentowych⁴⁰, jest kolejną formą przemocy sprawiedliwej. Będąc praktyką podporządkowaną prawu talionu, przywraca ona równowagę między rywalizującymi grupami, tak że żadna z nich nie może zlikwidować drugiej. Nie jest to przemoc ślepa ani zaraźliwa. W społeczeństwach przedpaństwowych jest mechanizmem regulowania przemocy co najmniej równie silnym, co ofiara rytualna⁴¹.

W *Rzeczach ukrytych* i w swoich kolejnych książkach Girard nie proponuje teorii państwa ani teorii żadnej innej formy politycznej. Szkoda, bo przecież pokazał, w jaki sposób *sakralny król* [*roi sacré*] – z rytualnej ofiary „w zawieszeniu” – przekształcił się w dowódcę politycznego, co doprowadziło do powstania systemu scentralizowanego. Można odnieść wrażenie, że do pójścia dalej w tym kierunku stała mu na przeszkodzie jego teoria Objawienia. Obalając mechanizm ofiarniczy, a wraz z nim rytualną ofiarę, Objawienie zlikwidowało wszelką formę przemocy sprawiedliwej i zmusiło ludzkość do alternatywy: albo powszechne (czyli wątpliwe) nawrócenie, albo nastanie apokaliptycznej przemocy. Rozmowy Girarda o Clausewitzu zawierają cenne analizy i głębokie spostrzeżenia na temat wojen między narodami, ale dominuje w nich idea *dążenia do krańcowości* [*montée aux extrêmes*]⁴² – nieuchronna dynamika, której nic nie jest w stanie zatrzymać.

³⁹ R. Verdier, *Le système vindicatoire*, w: *La vengeance*, t. 1, Paris 1981, s. 11-42. Stworzony przez Raymonda Verdiera neologizm *vindicatoire* wskazuje na instytucjonalny charakter zemsty, w przeciwieństwie do terminu *vindicatif*, który określa jej charakter psychologiczny i spontaniczny.

⁴⁰ Społeczeństwo złożone z segmentów zorganizowanych fraktalnie, w którym na każdym poziomie segmentacji obowiązuje prawo talionu. Evans-Pritchard nazywa ten typ organizacji *uporządkowaną anarchią*, gdyż struktura segmentowa społeczeństwa, nie wymagając autonomicznej władzy politycznej, sama zapewnia regulację konfliktów. Zob.: E. E. Evans-Pritchard, *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Gallimard, Paris 1968 (1940), s. 195-220.

⁴¹ Na temat relacji obu systemów: L. Scubla, *Vengeance et sacrifice: de l'opposition à la réconciliation*, „Droit et Cultures”, nr 26, 1993, s. 77-101.

⁴² Pruski generał Carl von Clausewitz w traktacie z 1832 r. pisał: *Wojna jest aktem przemocy, a przy stosowaniu jej nie ma granic; obaj przeciwnicy usiłują uchwycić inicjatywę w swoje ręce; pozostaje wzajemne oddziaływanie*,

W „parciu ku ekstremom” Girard widzi logiczną konsekwencję swojej teorii mimetycznej, lecz dla mnie jest to raczej jego pięta achillesowa. Przykład systemów zinstytucjonalizowanej zemsty wskazuje na to, że istnieje wiele form politycznych, które są w stanie panować nad eskalacją. Sama zaś hipoteza mechanizmu ofiarniczego, po korekcie, mogłaby być punktem wyjścia dla teorii demokracji⁴³. Girard sam zagonił się w ślepą uliczkę przez to, że nie pogłębił i nie rozszerzył swoich wielkich intuicji z *Sacrum i przemocy*.

„Ch”: *Podczas sympozjum w Cerisy w 1983 r. wymienił Pan nieścisłości René Girarda w kwestii ofiary chrześcijańskiej*⁴⁴. Wiadomo jednak, że Girard kategorycznie odwołał swoją tezę antyofiarniczą, która wzbudziła sprzeciw katolickich teologów. W *Początkach kultury mówi o swoich* dwóch głupich decyzjach: o nieużywaniu słowa „ofiara” w odniesieniu do tematyki chrześcijańskiej oraz wykluczeniu Listu do Hebrajczyków⁴⁵.

L.S.: Tak, tylko że to odwołanie pozostało bez skutku. Girard przestał już łączyć List do Hebrajczyków z kanonu,

ale też i nigdy nie pokazał, w jaki sposób ten tekst mógłby się wpisać w jego teorię ofiary. Teoria mimetyczna pozostała dla niego nienaruszalnym, niepodzielnym monolitem. W książce *Widziałem szatana* próbował nawet udowodnić, że teoria mimetyczna w całości jest obecna w Ewangeliach. Zatem jego chrześcijaństwo zostaje to samo: to objawiona wiedza o naturze ludzkiej – rodzaj gnozy, pozbawionej umocowania w rytuale i skutków praktycznych. Jedynie ta jego zaskakująca wypowiedź o Eucharystii może sugerować moment wątpliwości czy wręcz zaprzeczenia.

„Ch”: *Jak więc można by włączyć fragment o Eucharystii do całości jego teorii mechanizmu ofiarniczego?*

L.S.: Gdybyśmy chcieli zinterpretować chrześcijański sakrament Eucharystii w świetle teorii ofiary sformułowanej w *Sacrum i przemocy*, moglibyśmy powiedzieć, że Jezus daje ludziom swoje ciało do zjedzenia, żeby się nawzajem nie pozjadałi. To właśnie sugeruje zestawienie Eucharystii z kanibalizmem rytualnym. Jednak Girard nie rozwija tej myśli. Wydaje się

które z natury rzeczy musi prowadzić aż do ostateczności (O wojnie, tłum. A. Cichowicz, L. W. Koc, Warszawa 1928, ks. I, rozdz. 1, pkt 3). W książce Achever Clausewitz [Dokończyć Clausewita] René Girard rozważa skutki owego dążenia konfliktów do krańcowości, które skłania przeciwników do sięgania po coraz dotkliwsze środki wojenne – przyp. tłum.

⁴³ L. Scubla, *Sur une lacune de la théorie mimétique: l'absence du politique dans le système girardien*, „Cités”, nr 53, 2013, s. 107-137.

⁴⁴ L. Scubla, *Le christianisme de René Girard...*, op. cit.

⁴⁵ R. Girard, *Les origines de la culture*, s. 52 [*Początki kultury*, s. 51].

wręcz, że się waha, czy „pomyśleć” ją do końca. Przyznaje, że nigdy nie pisał o sakramentach, ale też nie zrobił nic, żeby ten brak uzupełnić. Według niego Objawienie odbiera ludziom ich dawną ochronę ofiarniczą, po czym zostawia samych i bezbronnych z ich własną przemocą. Ostatnim *Mythologiques* Lévi-Straussa nosi tytuł *L’homme nu* [Nagi człowiek]. Takie jest też ostatnie słowo teologii Girarda.

„Ch”: *A jednak w artykule z 1995 r. Girard wykracza poza zwykłe wyparcie się błędu z 1978. Mówi, że termin „ofiara” odnosi się jednocześnie do rzeczywistości negatywnej i pozytywnej, oznaczając zarazem zadanie śmierci, jak i oddanie swego życia*⁴⁶. *Czy nie unieważnia to jego antyofiarniczego stanowiska?*

LS.: Artykuł, o którym Pani mówi, nie wydaje mi się aż tak rewolucyjny. Rzeczywiście Girard po raz pierwszy w nim przyznaje, że Jezus może być *koźłem ofiarnym*, który *poświęca się za ludzi*⁴⁷. Jednak robi to z niesłychaną ostrożnością, bo uznanie takie zakłada przyjęcie *paradoksalnej jedności sacrum od początku do końca dziejów ludzkich*⁴⁸. To, co jest samym sercem teorii girardowskiej – tj. radykalna odmienność religii biblijnych, ich całkowite zerwanie z religiami pogańskimi – jest tu potrak-

towane jak niezgłębiona tajemnica! Co prawda w swoim artykule Girard godzi się również na nazwanie „ofiara” przypadku, gdy matka woli oddać swoje dziecko rywalce, niż pozwolić, aby je rozcięto z wyroku Salomona. Zaraz jednak dodaje, że ten rodzaj wyrzeczenia jest na antypodach praktyk ofiarniczych *sensu stricto*, gdyż chodzi o niedopuszczenie do złożenia ofiary ludzkiej. Co ciekawe, w swoim artykule ani razu nie używa słowa „męczeństwo”, bo mogłoby to postawić przed nim jeszcze większy problem.

Mimo pewnej przychylności dla ofiary cała girardowska teologia Objawienia pozostaje nienaruszona. Znosząc mechanizm ofiarniczy, Objawienie nieodwołalnie „rozbroiło” wszystkie instytucje i mechanizmy regulacji, które od niego pochodzą. To dlatego ostatnia książka Girarda [*Achever Clausewitz*] jest równie mroczna, co finał *Nagiego człowieka* Lévi-Straussa. *Dążenie do krańcowości* jest nieuniknione i wszystkich porwie ze sobą strumień *immanentnej przemocy*.

„Ch”: *We fragmencie, który Pan podał na początku rozmowy, René Girard kojarzy Eucharystię z kanibalizmem. Victor Turner, antropolog, o którym Girard wypowiadał się z uznaniem, zestawia rytuał ofiarniczy*

⁴⁶ R. Girard, *Théorie mimétique et théologie*, w: *Celui par qui le scandale arrive. Entretiens avec Maria Stella Barberi*, Paris 2001, s. 63-82. Artykuł został pierwotnie opublikowany w niemieckim tłumaczeniu pt. *Mimetische Theorie und Theologie*, w: J. Niewiadomski, W. Palaver, *Vom Fluch und Segen der Sündenböcke. Raymund Schwager zum 60. Geburtstag*, Innsbruck-Münster 1995, s. 15-29.

⁴⁷ R. Girard, *Celui par qui le scandale arrive*, s. 65.

⁴⁸ Tamże, s. 79.

*plemienia Ndembu z katolickim rytuałem Mszy*⁴⁹. *Jakie wnioski można wyciągnąć z tego rodzaju porównań?*

L.S.: Zjawiska kulturowe, podobnie jak naturalne, są niesłychanie zróżnicowane. Dotyczy to szczególnie rytuałów. Nauka nie ogranicza się do sporządzania wykazu form rytualnych, lecz poszukuje niezmienników. Artykuł Turnera jest świetnym przykładem takiego właśnie podejścia. Porównując rytuał afrykański z rytuałem Mszy trydenckiej, Turner najpierw skrupulatnie wymienia wszystko, co je różni, lecz pomimo dużych różnic udaje mu się wydobyć wspólny element o charakterze ofiarniczym. Można więc przypuszczać, że ofiara stanowi centrum rytuału, a pozostałe elementy są jej podporządkowane. Taka teza nie zdziwi tych, którzy wiedzą, czym jest – jak dawniej mówiono – Ofiara Mszy świętej, i którzy pamiętają, że Sobór Trydencki opisuje kapłana w kategoriach ofiarnika⁵⁰. Członek plemienia Ndembu prawdopodobnie zrozumiałby to określenie, które dla niektórych dzisiejszych umysłów jest dziś szokujące.

Artykuł Turnera porusza także inny zasadniczy punkt. Ryty, podobnie jak

wszystkie instytucje i wytwory techniki, podlegają historycznemu rozwojowi. Nie pojawiają się nagle w formie idealnie dostosowanej do funkcji. Pierwsze samochody przypominały pojazdy z zaprzęgiem konnym: mechanizm prowadzenia był na zewnątrz, trochę jak uprzęż. Dopiero później wynaleziono lepsze, wewnętrzne sterowanie. Tak samo jest z rytami. Sobór Trydencki nie stworzył rytuału Mszy *ex nihilo*. Rytuał ten miał już długą historię, zakorzenioną w rytach żydowskich, i podlegał wielu drugorzędnym zmianom. To dlatego Turner napomina modernistów, którzy po Soborze Watykańskim II chcieliby odciąć się od całego tego dziedzictwa. Przypominają oni wiejskie rodziny, które w tamtym czasie sprzedawały za bezcen dziedziczone od pokoleń stare dębowe meble, a w zamian kupowały nowoczesne meble ze sklepy.

Chciałbym tu dorzucić jeszcze jedną uwagę. Teoria Girarda mówi, że społeczeństwa i instytucje zwykle upadają z powodu wewnętrznego rozkładu, a nie czynników zewnętrznych, np. napaści. To słuszne stanowisko, ja jednak uważam, że złem, które prowadzi do ich upadku, jest nie tyle *kryzys mimetyczny* skłóconych rywa-

⁴⁹ V. Turner, *Ritual, Tribal and Catholic*, w: „Worship”, vol. 50, nr 6, November 1976, s. 504-526. Polski przekład artykułu: *Rytualne, plemienne i katolickie*, w: „Christianitas”, nr 53-54, 2013, s. 173-197 – przyp. tłum.

⁵⁰ Ofiarnik wykonuje „czarną robotę”; jest *śługą (ministre)* rytuału ofiarniczego. W Afryce funkcję tę sprawuje czasem niewolnik, człowiek, który z racji swojego stanu jest przeznaczony do posługiwania. Ofiarnik jest rodzajem kata, a kat – zwany we Francji *wykonawcą wysokich zadań* – rodzajem ofiarnika. Stosując terminologię Huberta i Maussa, można by powiedzieć, że Chrystus jest *ofianującym (sacrifiant)*, tj. tym, kto składa ofiarę, a kapłan – *ofiarnikiem (sacrificateur)*, tj. tym, kto ją sprawuje.

li, ile kryzys *mediacji zewnętrznej*. Uderza on najpierw w elity, które przestają wierzyć w swoje funkcje i zadania. Myślę, że właśnie to dotknęło Ojców soborowych, którzy zreformowali liturgię. Kapłanów, którzy nie chcą już być ofiarnikami, określiłbym jako ludzi małej wiary.

Wiara nie jest bowiem zespołem abstrakcyjnych wierzeń. To przede wszystkim zaufanie i wierność tradycjom – w pierwszym rzędzie rytom – które otrzymaliśmy w depozyt i za które jesteśmy odpowiedzialni. Wydaje mi się, że znaczna większość wysokich duchownych katolickich, przynajmniej na Zachodzie, zatraciła tak pojętą wiarę. W rycie trydenckim kapłan rozpoczynał obrzęd od wejścia na stopnie ołtarza, na którym miał złożyć Ofiarę. Był pasterzem, który prowadził lud na Świętą Górę, kierował jego wzrok ku niewidzialnemu Bogu. Lecz reformatorem wydawało się, że w ten sposób kapłan „odwraca się tyłem” do wiernych. Zreformowali więc ryt tak, jakby było lepiej, aby stanął przodem do wiernych, a tyłem do Boga. Msza przestała być pojmowana jako ofiara składana przez kapłana, a stała się „Eucharystią” lub „liturgią”, której „przewodniczy” ksiądz taki lub inny. Pewien parafianin, który po dłuższej przerwie poszedł do kościoła z jakiejś rodzinnej okazji, opowiadał mi na wpół rozbawiony, na wpół oburzony, że

ksiądz skojarzył mu się z właścicielem baru, stojącym za swoim kontuarem. Ta uwaga mówi więcej niż wiele dzieł z zakresu posoborowej teologii czy liturgii. Katolicy stali się protestantami, nawet o tym nie wiedząc⁵¹. A przecież w łonie chrześcijaństwa protestantyzm jest *par excellence* „religią wyjścia z religii” – drogą do sekularyzacji.

„Ch”: *Co się dzieje z religią, gdy rezygnuje z rytuału ofiarniczego? I czy człowiek może w ogóle obyć się bez ofiary?*

L.S.: Trzeba tu odróżnić dwie rzeczy: kwestię ofiary i – bardziej ogólną – kwestię rytuału. Oba te problemy są trudne. Nie mam na nie ostatecznej odpowiedzi, mogę jedynie przypomnieć kilka faktów i podzielić się kilkoma myślami.

Jeśli chodzi o ofiarę, trzeba wiedzieć, że chociaż wiele form ofiarniczych zanikło, to ryt jako taki nadal występuje w różnych częściach świata. Bardzo możliwe, że gdzieś tam praktykowana jest nadal ofiara z ludzi⁵².

Co ciekawe, swój ofiarniczy charakter najsilniej podkreśla nie najstarsza, a najmłodsza z religii abrahamowych, czyli islam. Punktem kulminacyjnym pielgrzymki do Mekki jest ofiara z baranka. Żadna inna religia nie gromadzi tylu ludzi wokół

⁵¹ L. Scubla, *À propos du regard éloigné de l'ethnologue ou les rapports entre la théorie et l'observation*, „Ateliers”, nr 33, 2009, <https://ateliers.revues.org/8199>, §§ 31-46.

⁵² Por. P. Tierney, *The Highest Altar, The Story of Human Sacrifice*, Viking 1989.

rytuału ofiarniczego. Chociaż muzułmański pielgrzym może zlecić złożenie ofiary specjalistom, są nadal tacy, którzy chcą to robić własnoręcznie, tradycyjną metodą. Na terenach islamskich kult świętych czasem jest okazją do odprawiania rytuałów typu *sparagmos*, które polegają na całkowitym rozszarpaniu zwierzęcia i są wzorowane na specyficznej ofierze z wielbłąda, praktykowanej przez starożytnych beduinów. Dodajmy do tego świętą wojnę, czyli *dżihad*, gdzie zabijanie przybiera formę zainscenizowanego rytuału ofiarniczego: ofiarom podryzyna się gardło. Wygląda na to, że islam pozostaje wierny nie tylko ofierze Abrahama, ale zachowuje także, na swych obrzeżach, ofiarnicze praktyki sprzed czasów Patriarchy.

Świat żydowski trzyma się już ściśle ofiarniczego modelu Abrahama. Do czasu zburzenia Świątyni ofiara zwierzęca była samym sercem religii Izraela. Oprócz obowiązkowej ofiary, którą składano rano i wieczorem, istniały niezliczone ofiary okolicznościowe i okresowe, zarówno zbiorowe, jak i indywidualne. Przykłady tych przeróżnych ofiar w wielu miejscach notuje Biblia. Nadal powszechnie praktykuje się obrzezanie, które Hubert i Mauss kojarzą z prawdziwym rytmem ofiarniczym⁵³, zaś w grupie żydów ortodoksyjnych – także ubój rytualny i inne rytury paraofiarnicze. Pobożni Żydzi, mimo że dziś

stanowią mniejszość, zachowali wszystko, co mogli ze swej ofiarniczej tradycji.

Z kolei świat chrześcijański ma dużo luźniejszy związek z abrahamowym modelem ofiary, ponieważ figurę Abrahama wyparła figura Melchizedeka, czyli kapłana, który ofiarował chleb i wino. Teologia chrześcijańska pozostaje ofiarnicza, ale w pełni ofiarniczy charakter zachował się dziś tylko w ortodoksyjnym rycie. Kult protestancki upamiętnia Ofiarę Jezusa, ale sam nie uważa się za ofiarniczy. Katolicy, których duchowieństwo porzuca określenie *Ofiara Mszy świętej*, coraz bardziej „kopiują” rytuał protestancki. Pod tym względem chrześcijaństwo Girarda – przynajmniej to, którego obraz wyłania się z *Rzeczy ukrytych* – odpowiada duchowi czasu: jest ultraprotestancki. Sam Girard dziwi się temu stwierdzeniu⁵⁴. Tymczasem rzeczywiście mamy do czynienia z chrześcijaństwem ultraliberalnym, zde rytualizowanym, pozbawionym specyficznych obowiązków i sankcji – z czymś, co doskonale odpowiada współczesnemu indywidualizmowi.

Co można wnioskować z tych porównań? Nie wydaje się, aby religie najmniej ofiarnicze miały się najlepiej. Jest raczej odwrotnie. Postęp sekularyzacji na katolickim i protestanckim Zachodzie jest zjawiskiem widocznym i masowym. Za

⁵³ H. Hubert, M. Mauss, *Essai sur la nature...*, s. 134. Obrzezanie syna Mojżesza służy im tu za ilustrację definicji ofiary.

⁵⁴ R. Girard, *Quand ces choses commenceront*, s. 140.

to islam zdobywa tereny w Afryce, a judaizm, który ostro odrzuca prozelityzm, pozostaje stabilny, a nawet powiększa swą liczebność o czarną ludność, która powołuje się na trzynaste, zaginione plemię. Wydaje się więc, że ofiara nie jest skazana na zanik, ale że jej porzucanie stanowi zagrożenie dla religii. Na tym stwierdzeniu i ostrożnych szacunkach wołałbym jednak poprzestać.

Jeśli zaś chodzi o rytuał w sensie ogólnym, mógłbym się tutaj pokusić o pewniejszą odpowiedź. Religia jest przede wszystkim zbiorem rytualnych i obrzędowych praktyk, które są przekazywane z pokolenia na pokolenie. Nie ma „religii prywatnej”, ograniczonej do wierzeń i wyznawanej w indywidualnym sumieniu. Podobnie jak dusza, religia musi być „wcielona”; jest zbiorem tradycyjnych rytów, którym wyznawcy pozostają wierni. Wiara – co nieustannie należy powtarzać – jest zaufaniem i wiernością rytom, które nam przekazano. W większości religii głównym, a często jedynym wierzeniem jest przekonanie o konieczności przyjęcia i przekazania świętej tradycji, a także wypełniania tego, co ona nakazuje. Dlatego też religia, która porzuca swoje rytę lub je nieroztropnie zmienia, jest na drodze do samozniszczenia.

Na Zachodzie jest cała tradycja filozoficzna, która ma tendencję do odrzuca-

nia wszelkiej formy zewnętrznego kultu, to jest rytuału. Zamiast tego proponuje kult wewnętrzny, tzn. zachowywanie reguł moralnych, które miałyby być nakazane przez to, co nazwano „rozumem”⁵⁵. Uważa się, że to wystarczy, aby stosunki międzyludzkie były pokojowe i stabilne. Ta filozoficzna krytyka rytuału wykracza jednak poza rytuały *stricto* religijne. Mówiąc, że rytuały grzecznościowe lub reguły zachowania są tylko wynikiem przyjętej konwencji, łatwo uznać je za zbędne, a nawet szkodliwe. Potępia się zewnętrzne oznaki szacunku w imię czysto wewnętrznego szacunku do osoby, który jest rzekomo szczery i godny człowieka. Ale – jak zauważyli filozofowie tak różni jak Pascal i Hegel – umowne reguły są czasem konieczne do rozwiązywania lub unikania konfliktów. Ponadto ten rzekomy „wewnętrzny szacunek” – który przeciwstawia się „zewnętrznemu”, a który do niczego nie zobowiązuje – w praktyce niczym się nie różni od lekceważenia. Tego, co wewnętrzne, nie da się oddzielić od tego, co zewnętrzne. Chęć zlikwidowania jednego na rzecz wydobycia drugiego jest znakiem krótkowzroczności lub zarozumiałstwa. Życie ludzkie byłoby niemożliwe bez ochronnego kokonu rytów, które regulują ludzkie działania i interakcje.

„Ch”: Krytykuje Pan Girarda za jego koncepcję przemocy jako zła, którego nie da się kontrolować i które prowadzi ludzkość

⁵⁵ Dyskusja na temat tej koncepcji rozumu: L. Scubla, *Michel Deguy et la sortie de la religion*, w: M. Rueff (red.), *Michel Deguy, l'allégresse pensive*, Belin, Paris 2007, s. 359-374.

do „apokaliptycznej” katastrofy. Co zatem mogłoby zatrzymać przemoc?

L.S.: Chrześcijaństwo Girarda to coś, co pozbawia ludzi rytualnej ochrony, nie dając im nic w zamian. Ludzie są sami, огоłoceni, wobec dalekiego Boga, który – co prawda – nie jest groźny, ale też nie zapewnia im opieki. Sami muszą się mierzyć z własną przemocą, żyjąc w Hobbesowskim *stanie natury*, przy czym nie mają nawet oparcia w umowie społecznej. Oczywiście, gdyby taka sytuacja miała miejsce, rodzaj ludzki by nie przetrwał.

Aby uniknąć tej aporii, trzeba potraktować poważnie i rozpowszechnić wielką lekcję Girarda z *Sacrum i przemocy*. Polega ona na podkreśleniu pozytywnych skutków rytów. Rytualizacja przemocy – tej związanej z ofiarą, ze zinstytucjonalizowaną zemstą, z polowaniem czy nawet z wojną – w ogromnym stopniu przyczyniła się do „ucywilizowania” człowieka. Sprawiała, że stał się bardziej pokojowy – choć niekoniecznie lepszy pod względem moralnym. Człowiek niejako udomowił się przez ryt. Jednak nie jest łagodnym zwierzęciem. Nadal jest najgroźniejszym z drapieżników i dlatego, aby nie doprowadzić się do samozagłady, potrzebuje rytualnych ochron.

Czysto gnostyckie chrześcijaństwo, wynikające z *Rzeczy ukrytych*, nie oferuje ludziom takiego środka. Jest ono jakby nowym wariantem *religii naturalnej* filozofów, którzy myśleli, że można się obyć

bez „kultu zewnętrznego”, przynależnego *religiom oficjalnym*. Postulowali oni *intelektualną miłość Boga*, *moralne samostanowienie* lub inne duchowe „walory”, które miały być emanacją czystego rozumu. Filozofowie ci wiedzieli jednak, że zbawienie większości ludzi, a także ich samych, musi mieć oparcie w instytucjach zbudowanych na stosunkach sił i regulujących ich mechanizmach, bez których nawet filozofia nie byłaby możliwa.

Sam Girard umieszcza myśl religijną ponad myślą filozoficzną. A przecież myśl religijna – a w szczególności chrześcijańska – jest od tamtej jeszcze pokorniejsza. Wie bowiem, że nie można się odciąć od form zewnętrznych czy transcendencji. Dla tradycji antropologicznej, do której należy *Sacrum i przemoc*, ta transcendencja jest przede wszystkim transcendencją rytuału, który zawsze przekracza człowieka, nawet gdy ten sądzi, że ma nad nim panowanie. To rytuał zapewnia formę i stabilność ludzkim społeczeństwom. A przecież istnieją nie tylko rytzy „religijne”, lecz także tzw. świeckie czy wręcz polityczne. Te ostatnie dla Durkheima zawsze zawierały jakieś *sacrum* i wymagały religijnego szacunku. Już one same mogą hamować przemoc. Krótko mówiąc, katastrofa wcale nie jest pewna, lecz mogłaby nastąpić, gdyby zabrakło wiary w rytzy i instytucje, które dotychczas nas od niej chroniły.

„Ch”: *Bardzo dziękuję za rozmowę.* ■

Rozmawiała Monika Grądzka-Holvoete