

JAROSŁAW KOLCZYŃSKI
Warszawa

„KOZIOŁ OFIARNY” A ETNOLOGIA O TEORII RÉNE GIRARDA¹

„Réne Girard wbił krzyż w pole nauki”. To zasłyszane gdzieś zdanie znakomicie charakteryzuje kłopoty, jakie rodzi refleksja nad jego teorią. W *Biblii*, w przekazie starożytnej tradycji judeo-chrześcijańskiej, widzi Girard pierwsze i jedyne rozwiązanie pratajemnicy, którą wszelkie inne tradycje religijne czy filozoficzne świata cierpliwie tworzyły przez tysiąclecia. Gdy rozmaite społeczeństwa i całe kultury pogrążyły się w zmistyfikowanej wiedzy o sobie samych, gdy uciekały w mity właśnie, na gruncie judaizmu i chrześcijaństwa rozegrał się proces odwrotny, demistyfikacji mitów, ich demitologizacji. *Stary Testament* częściowo, a *Nowy* całkowicie rozbija mitologię i ujawnia to, co miała ona kryć. Ale tajemnica rozwiązana w *Biblii* znów stała się tajemnicą. Mit bowiem okazał się dogodniejszy również dla chrześcijan. Na nowo grzęzną w mitach chrześcijanie utracili tym samym umiejętność odczytywania *Biblii*. To, co robi Girard z tekstami biblijnymi sprowadza się do odcyfrowania ich najpierwotniejszych sensów. Ta hermeneutyka kończy się konkluzjami tak niezwykłymi i kategorycznymi, że domaga się afirmacji lub odrzucenia, ośnienia lub ostrego sceptycyzmu. Girard zmusza do opowiedzenia się po jednej z dwu stron: za lub przeciw jego odkryciom. Kto jest przeciw, tkwi nadal w kleszczach zmistyfikowanej świadomości, kto jest za, będzie odtąd bezlitośnie tropił wszelkie mity. Girard przeciwstawia więc to, co irracjonalne temu, co racjonalne. Ów racjonalizm, który odsłania u źródła, stwarza – jak sądzi – współczesnym społeczeństwom jedyną szansę na przyszłość, na harmonijny rozwój. Stąd gdy jedni obwołali go Albertem Einsteinem współczesnej nauki o człowieku (Pierre Chaunu), inni dystansując się od jego rewelacji, nazywają go z kolei Heglem chrześcijaństwa (Jean-Marie Domenach).

¹ Niniejszy tekst powstał z notatek do wykładu o teorii R. Girarda, który przedstawiłem w maju 1986 roku w Klubie Inteligencji Katolickiej w Warszawie. Choć od chwili napisania mija nieomal dziesięć lat, to wydaje mi się, że tekst ów nie stracił na aktualności. Warto też zaznaczyć, że o pracach Girarda w naszym środowisku etnologicznym raczej mówi się niż pisze (do wyjątków należy artykuł I. Kabzińskiej-Stawarz, 1992).

Chciałbym uniknąć owych kłopotów, jakie rodzi refleksja nad teorią Girarda w polu filozofii czy teologii. Wyraźnie rysują się dwie różne drogi, które bada Girard – tworzenia mitów i ich demistyfikacji. W pierwszym wypadku chodzi o wszelkie kultury świata, w drugim tylko o tradycję judeo-chrześcijańską. W każdym razie, by uchwycić girardowskie odkrycie genezy mitów i rytuałów, nie trzeba koniecznie znać jego lektury tekstów biblijnych. To jest naturalnie tylko unik, ale też interesuje mnie przede wszystkim konfrontacja teorii Girarda z klasycznymi problemami etnologii.

* * *

Cała teoria Girarda zawiązuje się na kanwie jego rozpoznania zjawiska mimetyzmu. W *mimesis* widzi on prainstynkt, silniejszy nawet od instynktu seksualnego (który niejako wszczepiony jest w mimetyzm). Pierwszą i jedyną siłę, która pchnęła naszych praprzodków na drogę hominizacji i do dzisiaj gwarantuje trwanie kultury. „Gdyby ludzie przestali nagle wzajemnie się naśladować, zaczęłyby stopniowo zanikać wszystkie formy kulturowe” (Girard 1983, s. 79). Dotąd – powiada Girard – obowiązywała platońska wykładnia mimetyzmu, lecz Platon ukazał tylko jedną stronę naśladownictwa, tę dobroczynną, najogólniej biorąc związaną ze zdolnością do uczenia się, przekazywania na drodze imitacji dziedzictwa kulturowego z pokolenia na pokolenie. A przecież jest jeszcze drugie, złowrogie oblicze *mimesis*, skoncentrowane na pożądaniu i gwałcie. Girard definiuje je jako „*mimesis* przywłaszczenia”. Oto dwu osobników w grupie pragnie tego samego obiektu. Ta pożądliwość rodzi się z oglądania siebie w lustrzanym odbiciu drugiego. Ów drugi swoją pożądliwością lub faktem, że już posiadał taki a nie inny obiekt staje się „modelem” do naśladowania i zarazem „przeszkodą”. „Rywalizacja mimetyczna” to narastający konflikt kończący się nieuchronnie przemocą. Skoro każdy osobnik dąży do zniwelowania różnic dzielących go od drugiego, ostatecznie wszyscy są antagonistami wszystkich. W efekcie dochodzi do totalnego „kryzysu mimetycznego”, eskalacji nienawiści i gwałtu, w której gubi się ich powód. Pierwszy przypadkowy mord rozładowuje kryzys i kładzie kres nie kończącym się aktom przemocy. Mord przypadkowy i co jest równie charakterystyczne – zbiorowy, bo dokonał się w zgiełku powszechnie rządzącej przemocy. Szok wywołany tym wydarzeniem jest tak dogłębny, że natychmiast przecina węzeł konfliktów. Na przypadkowej ofierze ześrodkowuje się cała nienawiść grupy, w niej dostrzega się teraz przyczynę zła.

Zbiorowy mord na przypadkowej ofierze jedna wspólnotę ze sobą samą. Akt mordy okazuje się tedy wydarzeniem wręcz niezbędnym. Co do samej ofiary zrazu wydaje się ona tylko znienawidzoną przyczyną zła, ale następnie pojawia się myśl, że to właśnie ona stała się źródłem pojednania. Wreszcie rodzi się przekonanie, że ofiara sama manipulowała własną śmiercią. Czuła się winna rozkręcenia spirali gwałtu i sama dała się zabić. Ofiara budzi więc uczucia ambiwalentne.

I w tych właśnie dualnych wyobrażeniach o ofierze – winnej rozpętania kryzysu mimetycznego i manipulującej własną śmiercią, która kładzie kres kryzysowi – tkwi pierwsza prarefleksja religijna ludzkości. W „koźle ofiarnym” widzi się kogoś przeciwstawionego wspólnotie, kto swobodnie dysponuje żywiołem zła, które tym samym staje się rzeczą. „Sacrum jest hipotezą ludzkiego umysłu – powiada Girard – który widzi, że przekraczają go zewnętrzne – jak mu się wydaje moce. Ta wyobrażona moc dla jakichś nieznanym mu racji, czyni co chce z całą wspólnotą. Racje te okazują się w gruncie rzeczy raczej dobroczynne niż szkodliwe” (Girard 1983, s. 108).

Mechanizm kozła ofiarnego można też – za Girardem – scharakteryzować krótko jako podwójny transfer emocji i wyobrażeń, najpierw w agresję, potem w pojednanie. Ów drugi transfer sakralizuje ofiarę, mówiąc inaczej jest to transfer w sacrum.

Girard przypuszcza, iż wiele wspólnot rozpadło się ongiś, w prawniku ludzkości, bo strawił je do szczętu kryzys mimetyczny i nie doszło w nich do zwrotnego mord, nie zadziałał mechanizm kozła ofiarnego. Przetrwały te wspólnoty, które miały na sumieniu zbiorowy mord i pojęły, że nieustannie grozi im kryzys mimetyczny. Odtąd robią wszystko, by znów nie popaść w spiralę mimetycznej rywalizacji.

Przede wszystkim represjonują niebezpieczne zachowanie naśladowcze. Taka jest geneza wszelkich zakazów drobiazgowo regulujących życie archaicznych społeczności. Nie wolno imitować czyichś gestów, słów itd. Elementarną rolę grają zakazy seksualne i dotyczące żywności. Chodzi tu wszak o obiekty, które są w zasięgu każdego członka społeczności i łatwo stać się mogą zarzewiem rywalizacji. Różnorodnych zakazów jest doprawdy bardzo wiele. Oto tylko jeden, jakże charakterystyczny przykład – trzeba pilnować, by w ręce wroga nie dostały się skrawki paznokci czy włosów: „każda, choćby najmniejsza, część ciała od niego oddzielona jest wirtualnym układem bliźniaczym, a więc groźbą gwałtu (Girard 1983, s. 86). Znana jest u społeczeństw archaicznych ambiwalencja uczuć wobec bliźniaków, fobia lustra i lęk, jaki budzą teatr i aktorzy.

Obok zakazów drugim fundamentalnym tworem obudzonej świadomości religijnej są rytuały. Ich logika jest inna. Rytuały najpierw kreują sytuację kryzysu mimetycznego, tym samym uprzedzając to, co mogłoby się wydarzyć, a następnie reżyserują jej rozwiązanie poprzez złożenie ofiary lub substytutu ofiary. Rytuały, wedle Girarda, reprodukują autentyczny kryzys, przez który przebrnęła społeczność, odtwarzają mechanizm kozła ofiarnego w warunkach możliwie najbardziej przypominających pierwsze doświadczenie. Rytuały uwalniają społeczność od wciąż na nowo odżywiającej w nich przemocy. Pierwotnie rytuały musiały mieć nader gwałtowny charakter. Symulowanie kryzysu mimetycznego jest tym bardziej ryzykowne, w im bardziej ostrych przebiega ono formach. Z czasem więc rytuały oczyszczają się z wszelkiego rzeczywistego gwałtu i ograniczają do czystej formy (późno-europejski karnawał czyli świat na opak).

Z rytuałem łączy się mit. Utrwała on w świadomości społeczeństwa obraz kryzysu mimetycznego i jego nagłego końca w chwili mordu na kozle ofiarnym. Sakryfikuje ofiarę jako przodka założyciela lub bóstwo. Ukrywa przypadkowość ofiary i zarazem uzasadnia ją (różne znaki ofiarnicze postaci mitycznych jak np. kalectwo czy monstrialność). Zrzuca wszelką odpowiedzialność za zło na bóstwo, które w różnych wyobrażeniach charakteryzuje się niezrozumiałą mściwością czy wydaje się nieobliczalne. Mit – otaczając tajemnicą bóstwo, które manipuluje mocami zła, otacza zarazem tajemnicą pierwszą zbrodnię w historii społeczności.

Analiza mitów bodaj najbardziej interesuje Girarda. Mity bowiem tworzy człowiek wciąż na nowo. Kryzysy mimetyczne od prawieków nękają różne społeczności. Kryzys mimetyczny, to wszak każda sytuacja „odróżnienia” (terminologia Girarda), ujednolicenia, niwelacji różnic. To również wojny, zarazy, wszelkie klęski żywiołowe, na które narażeni są wszyscy członkowie społeczności. Na przykładzie rozmaitych mitów Girard pokazuje jak człowiek nie radzi sobie z ich racjonalizacją, jak omija fakty, by ostatecznie zrzucić odpowiedzialność na kozła ofiarnego i mordując go rozładować kryzys. Wzorcowym dla niego przykładem jest poetycki zapis Guillaume de Machaut z XV wieku o wybuchu epidemii w królestwie Nawarry i obwinieniu o to Żydów. Ów XV-wieczny mit ilustruje pierwszy etap działania mechanizmu kozła ofiarnego, gdy na ofierze skupia się cała nienawiść. Ale nawet w starożytnych mitach, które są finalnym produktem mechanizmu kozła ofiarnego, można rozpoznać ofiarę i prześladowców, kierujących się irracjonalnym przeświadczeniem.

Za Girardem jest długa droga, którą przebył od literaturoznawstwa do etnologii i z kolei do pewnej trudnej do nazwania najogólniejszej postaci nauki o człowieku. Zdążając krok po kroku do swojej teorii Girard wdawał się w coraz nowe badania i opisywał je często w językach kilku dyscyplin na raz (chętnie korzystał np. z języka psychiatrii i równocześnie etnologii lub filozofii), na koniec wypracowując własne, specyficzne pojęcia. Trzeba to wyraźnie powiedzieć: girardowska teoria jest nader złożoną konstrukcją i niełatwo podlega uproszczeniom. Ale zarazem jest to teoria skrajnie redukcjonistyczna!

Girard całkowicie na nowo ustanawia punkt wyjścia refleksji etnologicznej. Elementarną opozycję natura – kultura traktuje jako opozycję między dwoma stanami istnienia, między ujednoliceniem a zróżnicowaniem. Siłą, która prowadzi do takich przeciwieństw jest „instynkt mimetyczny”, wyraźnie ewoluujący u naczelnych. Girard domaga się od nauki rozróżnienia pomiędzy mimetyzmem typowym dla człowieka, a mimetyzmem zwierząt.

Najbardziej radykalną, twierdzi następnie, okazała się „mimesis przywłaszczania”. To ona stała się powodem ujednolicenia, które zagroziło bytowi hord praludzi.

Aktem różnicującym był mord na przypadkowej ofierze. Zrozumienie roli tego aktu równało się opanowaniu destrukcyjnych aspektów mime-

tyzmu. Pierwszy zbiorowy i spontaniczny mord popełniony na jednym członku hordy przez innych określa Girard jako „mord założycielski”. W nim, i tylko w nim, widzieć trzeba praźródło kultury jako całości, a w serii takich mordów w różnych miejscach kuli ziemskiej – źródła wszelkich kultur.

* * *

Jak powiada René Girard, w jego teorię trzeba uwierzyć bez reszty lub równie doszczętnie w nią zwątpić. Krańcowy redukcjonizm nie zna „tak” i „nie” zarazem. Albo Girard istotnie wyszedł praźródło wszelkich symboli, wokół których skupiają się i trwają społeczeństwa, albo niczego nie odkrył. Jeżeli jego refleksja jest dobra, to legną w gruzach wszelkie inne teorie współczesnej etnologii. Girard nie martwi się o to, że opinia naukowa zlekceważy w całości jego teorię, obawia się raczej połowicznego uznania. Oto nie godząc się z konstytuującym teorię jednym jedynym źródłem kultury, dzisiejsza etnologia zaakceptuje mechanizm kozła ofiarnego jako wyjaśnienie li tylko aspektu kultury. Girard nie chce, by jego teorię widziano jako równoprawną wszelkim innym teoriom etnologicznym, kłócącym się w niejednym ze sobą, ale równocześnie kreślącym wspólnie wizję kultur archaicznych i ich reliktywów w nowożytnych społecznościach. Stąd chyba tak namiętnie oskarża całą nowocześnie etnologię i – co znamienne – atakuje również te nazwiska i szlaki interpretacji, od których odbił się by rozwinąć własną ideę (E. Durkheim, C. Lévi-Strauss, M. Eliade). Napada na współczesną etnologię nie po to, aby obalić jej wyjaśnienia, ale by oskarżyć o ograniczony horyzont myślowy. Etnologia dzisiejsza umie wiele powiedzieć o tym, jak egzystują różne byty kulturowe takie jak: mit, rytuał, tabu, obawia się wszelako myślenia o ich prapoczątkach, nie wierzy w swoje kompetencje, godzi się na istnienie nierozwiązywalnej tajemnicy. Girard zarzuca etnologii przede wszystkim niekonsekwencje myślenia, zatrzymanie analizy w pół drogi i tym samym pozorne uogólnienia, słowem mistyfikację zgromadzonej wiedzy. Girard utrzymuje, iż odsłaniając ową mistyfikację pchnął naukę na właściwą drogę wyjaśnienia. Jak pisze o sobie, on tylko przemieścił pewną hipotezę, skądinąd znaną, w inne obszary... (Girard 1987, s. 142).

Girard uprawia swoistą hermeneutykę, którą na chwilę porzuca, by powrócić do durkheimowskich „wyobrażeń zbiorowych”, rozważań nad całościowym faktem społecznym i zdolnością społeczeństw do mistyfikacji wyobrażeń o sobie samych, by skorzystać z odkrywanej przez Lévi-Straussa homologii struktur kulturowych, by wciągnąć w krąg swojej refleksji to, co pisze Eliade o archetypowości rytuałów i mitów, na koniec to wszystko przekracza i robi wielki krok poza hermeneutykę, by znaleźć rozwiązanie symboli nie w metafizyce, lecz w instynktach i zmaterializowanej rzeczywistości społecznej.

Analiza symboliki stanowi punkt wyjścia i uwieńczenie teorii Girarda. Można się o tym przekonać śledząc koleje jego badań i stopniowe formowanie

się teorii, można też od razu sięgnąć do środka teorii: „Trzeba wykazać, że nie możemy rozwiązać problemu gwałtu założycielskiego w świetle rytuału kozła ofiarnego, bez równoczesnego wypracowania teorii znaku i znaczeń” (Girard 1983, s. 114). Girard odrzuca binarny model lingwistyki strukturalnej; nie pasuje on do teorii: „Nie można wyjść od systemu strukturalistycznego z dwoma elementami o tej samej gradacji i wzajemnie się różnicującymi. Istnieje jednak model znacznie prostszy, jedyny rzeczywiście genetyczny, o którym nikt nigdy nie wspominał. Jest nim model pojawiającego się wyjątku, model jedności, w gruncie rzeczy jakiegokolwiek, zdolnej wznieść się ponad bezwładną masę, ponad jeszcze nie policzłą wielość. Jest to model, według którego przebiega ciągnięcie losów oraz model takich gier losowych jak ciągnięcie zapalek lub wybór migdałowego króla [...] Selekcja poprzez grę przypadku ma [...] rytualną genezę, jest dokładnie tego samego typu co aleatoryczna metoda wyboru kozła ofiarnego. Skoro model ten jest obecny w rytuale, to znaczy, że został on przeniesiony, wraz z pozostałymi instytucjami rytualnymi, z mechanizmu kozła ofiarnego. A więc przedstawia wielką wartość dydaktyczną, jest wzorcem symbolu” (Girard 1983, s. 116).

Choć teoria Girarda jest nade wszystko teorią hermeneutyczną, upraszczającą do jednej praformy nieogarnioną, jakby się zdawało, wielość symboli znanych wszelkim kulturom, to wszakże szuka ostatecznego uzasadnienia poza hermeneutyką i w centrum teorii tkwi refleksja nad zjawiskiem mimesyzmu. Mimesyzm to dla Girarda absolutnie elementarny instynkt, najradzykalniejsza siła kreatywna w kondycji człowieka.

O złowrogim obliczu mimesis pisał już Girard – historyk literatury, komentujący dzieła W. Szekspira czy F. Dostojewskiego. Następnie cofnął się do tragedii greckiej i przekazów historycznych – jak ów wzorcowy dla niego utwór Guillaume de Machaut *Sąd króla Nawary*. Ostatecznie skupił się na analizach mitów. Wszystkie te lektury Girarda można określić jako „zamknięte”, odkrywał on ukryte struktury znaczeniowe tekstu nie inspirowany ideami krążącymi poza tekstem. Dopiero gdy zarysowały mu się zręby teorii i trzeba było zinterpretować inne byty kulturowe ucieleśniające się nie tylko w słowach – jak rytuały czy zakazy – zaczął się na szerszą skalę rozglądać w domenie etnologii. Ale materiał etnologiczny nie do końca dawał szansę rozbudowania teorii, niejako spuentowania i ostatecznego uwiarygodnienia dominujących intuicji. Tak więc Girard raz jeszcze cofa się w głąb czasu i dociera do pola innej dyscypliny – antropologii ogólnej, badającej procesy hominizacji. Cofa się do prapoczątków człowieka, by nie tłumaczącą się z całą oczywistością w materii kultury paradygmatyczność mimesis ujrzeć w biologii. „Powinniśmy udowodnić – powiada Girard – że już na poziomie naczelnym intensyfikacja wszechobecnej rywalizacji mimetycznej zniszczyła *dominance pattern*, poprzez rytuał kozła ofiarnego przyczyniła się także do powstania nowych, coraz to bardziej złożonych i ucłowieczonych form kulturowych. Właśnie wtedy, kiedy konflikty mimetyczne przebiegały na tyle gwałtownie, aby wykluczyć możliwość bezpośredniego

rozwiązania, które skończyłyby się powstaniem społeczności zwierzęcej, w trakcie pierwszego kryzysu czy też w czasie serii kryzysów, wyzwolił się mechanizm powołujący do życia «zróznicowane» symbolicznie, ludzkie formy kulturowe” (Girard 1983, s. 111). Argumenty Girarda na definitywną – o ile można tak powiedzieć – paradygmatyczność mimesis są rozmaite. Wiele jego interpretacji wydaje się li tylko dedukcyjnych i antropologia przy dzisiejszym stanie źródeł i wiedzy nie umie ich zweryfikować. W sumie Girard cofając się do prapoczątków człowieka nie rozproszył wątpliwości, co do swojej teorii, ale lokując ostateczne wyjaśnienie w obszarze wiedzy cząstkowej i niepewnej nie zatracił też prawdopodobieństwa.

Rozpoczynając od hermeneutyki, rozjaśnienia i demistyfikacji symboli, Girard dochodzi do próby wyobrażenia sobie rzeczywistości: ludzie dlatego składają ofiary, bo „pierwszy spontanicznie dokonany mord pojednał wspólnotę i położył kres rzeczywistemu kryzysowi mimetycznemu”, a ofiara stała się źródłem znaczeń w kulturze (Girard 1983, s. 95). Wyniki hermeneutycznej analizy symboli redukuje nie do psychologii czy metafizyki, ale materialności wydarzenia, faktu społecznego. Symbolizm wielkich, historycznych struktur mityczno-rytualnych redukuje do konkretnego wydarzenia w łonie paleolitycznej grupy łowców. Owo wzorcowe wydarzenie rekonstruuje nie ze źródeł archeologicznych, a na drodze czysto intelektualnej, nieposzlakowanie logicznego i konsekwentnego – jak twierdzi – myślenia o całokształcie kultury.

Uruchamiając wyobraźnię, by ujrzyć wydarzenie z prawnie ludzkości Girard idzie w ślad za Z. Freudem. To wszak Freud pierwszy wyobraził sobie zbiorowy mord na proaju prymitywnej hordy i potem kanibalistyczną ucztę jako wydarzenie inicjujące kulturę. „Uczta totemiczna – pisał Freud – która jest zapewne pierwszym świętem ludzkości, będzie odtąd powtórzeniem i upamiętnieniem tego pamiętnego przestępstwa, od którego jakże wiele się zaczęło – na przykład organizacja społeczna, ograniczenia moralne i religia” (Freud 1993, s. 140). Girard nie ukrywa swojej fascynacji książką Freuda *Totem i tabu* i drobiazgowo ją analizuje (Girard 1994, rodz. VII i VIII). Freud był już tak blisko rozwiązania tajemnicy, ale ostatecznie pomylił się, bo wzięło go jego wcześniejsze odkrycie – kompleks Edypa. Rozumiał rolę przemocy w rodzeniu się kultury, ujrzał nawet pierwszy zbiorowy mord i musiał wtedy pomyśleć o synach i ojcu. „Wszystko przez tę natrętną i wszechobecną postać ojca” – powiada Girard (Girard 1994, s. 64). Różnice pomiędzy Freudem a Girardem to wszelako problem wtórny. Istotne jest przede wszystkim, że w kilkadziesiąt lat po Freudzie znów ktoś śmiało przekracza granice hermeneutyki i otwarcie używa swojej wyobraźni!

Girard zarzuca współczesnej etnologii zatrzymanie się w połowie drogi analizy. Etnologia ogląda powierzchnię zjawisk i to, co widzi umie nawet nieźle opisać, wszelako opis stanu rzeczy nie równa się całkowitemu wyjaśnieniu. I tak np. etnologia trafnie rozpoznała homologię struktur kulturowych, ale pomyliła opis z interpretacją: strukturalizm „jest zbyt

zafascynowany własnym odkryciem, ustaloną przez siebie homologią struktur, wyobraził sobie, że stwierdzenie faktu ich istnienia wystarczy za wytłumaczenie” (Girard 1983, s. 77). Girarda razi wiara strukturalizmu w odwieczny i nie zmieniający się umysł ludzki, razi uznanie struktur kulturowych za funkcje umysłu; jego zdaniem, takie idee zrodziły się tylko z bezradności wobec tajemnicy prapoczątków. Gdy powraca się na drogę myślenia o genezie, odkrywana przez etnologię homologia struktur stanowi punkt wyjścia, zmusza do szukania struktury pierwotnej, jak gdyby matrycy wszelkich innych struktur. Girard widzi ową matrycę w strukturze aktu złożenia ofiary, w mechanizmie kozła ofiarnego. Ale określenie pierwotnej struktury nie wyjaśnia ostatecznie genezy i Girard konsekwentnie wyznacza ów czynnik, czy siłę zdolną do utworzenia struktury znaczeń – to mimesis. Na drodze refleksji Girarda odkrycia strukturalizmu łączą się z odkryciami fenomenologii religii, Lévi-Strauss z Eliadem. U Eliadego znalazł Girard koncepcję mitu i rytuału, które są odtworzeniem prapoczątku, aktu pierwotnego, wzorcowego. Ale Eliade miałby również zatrzymać się w połowie drogi analizy, trafnie rozpoznać tylko morfologię i mylić się w interpretacji symboli, które były dla niego projekcją świata wyobraźni i nie wiązały się z konkretnym wydarzeniem w jakimś miejscu i czasie. Wzorzec mityczny był dla Eliadego wytworem autonomicznego świata wyobraźni. W ocenie Girarda taka koncepcja to ucieczka w mistycyzm. Wreszcie Durkheim, u którego Girard wysoko ceni odkrycie „wyobrażeń zbiorowych”, a zarazem nie umie zrozumieć jego braku zainteresowania dla wyjaśnienia ich genezy i poszukiwania ostatecznego rozwiązania dla postawionego problemu mistyfikacji wyobrażeń grupy społecznej o samej sobie.

Wśród zarzutów sformułowanych ogólnie wobec etnologii na plan pierwszy wysuwa Girard swoistą niewrażliwość na czas, historię: „Rezygnujemy z mitu postępu tylko po to, aby popaść w znacznie gorszy mit wiecznego powrotu” (Girard 1987, s. 84). Ale – powiedzmy od razu – zagrożenie jest znane i nie tylko Girard ukazuje drogę wyjścia (wypada wspomnieć choćby Michaela Foucault, który zademonstrował badania w pełni respektujące upływ czasu i rozwój z epoki na epokę). Po wtóre, uderza Girarda swoisty immoralizm etnologii, która nie chce widzieć wspólnych źródeł człowieczeństwa. I tak np. etnologowie „trawia swój czas na minimalizowaniu winy Azteków [składających w tysiącach czy nawet dziesiątkach tysięcy ofiary z ludzi – J.K.], jeśli nie całkowitym ich rozgrzeszeniu z czynów, które słusznie potępiliby we własnym świecie” (Girard 1987, s. 93). Zarzuty Girarda da się w tym wypadku przełożyć na język dyskusji nie od dzisiaj aktualnej w etnologii – dyskusji o europocentryzmie. Nie ma tu miejsca na rozpisywanie się o owej dobrze znanej pułapce myśli etnologicznej. Ciekawi mnie tylko, jak Girard zareagowałby na żądania np. indyjskich socjologów domagających się zarzucenia w badaniach nad ich rodzimymi tradycjami kulturowymi wszelkich idei spoza ich świata myślowego, np. idei ewolucji czy ucisku społecznego...

Przepaść pomiędzy myślą girardowską a całokształtem teorii współczesnej etnologii jest tak ogromna, że wszelka polemika czy dyskusja nie ma chyba sensu. Zwolennicy strukturalizmu lub fenomenologii religii nie zwątpią przecież w swoje idee z powodu Girarda. Tak samo wyznawców Girarda nie obchodzi to, że każdą z jego interpretacji da się zakwestionować i przeciwstawić im inne. A może myśl Girarda rozmija się w ogóle ze światem etnologii?

Tak nie jest. Girard skupił się na zaniedbanej ostatnio w etnologii problematyce ofiary i ukazał, że do samego aktu ofiarnego i ewokowanej przezeń symboliki da się zredukować cały szereg innych aktów rytualnych i ich symboli. Odślonił pewien pierwotny aspekt kultury, pierwotny bo obdarzony zdolnością do ustanawiania nowych zjawisk i porządkowania rzeczywistości kulturowej w szerokim zakresie. Gdyby Girard nie wpadł w krańcowy redukcjonizm i nie utrzymywał, iż odkrył ów jeden jedyny, najpierwotniejszy aspekt kultury, to jego refleksja znakomicie utrafiłaby w samo centrum zainteresowań etnologii. Poszukiwanie zjawisk czy aspektów, które artykułują możliwie najszerzej wartości kultury zawsze stanowiło wiodący nurt dociekań etnologicznych.

Oto dwa przykłady z kręgu inspiracji girardowskich. Francuska szkoła socjologii kultury z przełomu wieków (E. Durkheim, M. Mauss) ukształtowała koncepcję całościowego faktu społecznego. „Dopiero po dokonaniu całej serii redukcji – jak charakteryzuje ową szkołę C. Lévi-Strauss – możemy się znaleźć w posiadaniu faktu całościowego, który obejmuje: 1) różne sposoby przejawiania się tego, co społeczne (prawny, etyczny, gospodarczy, religijny itd.), różne momenty historii indywidualnej (narodziny, dzieciństwo, wychowanie, młodość, małżeństwo itd.), 3) różne formy ekspresji, od zjawisk fizjologicznych, jak odruchy, wydzielanie, spowolnienia i przyspieszenia, aż do nieświadomionych kategorii i uświadomionych wyobrażeń, indywidualnych czy zbiorowych. Wszystko to jest w pewnym sensie społeczne, ponieważ **tylko w postaci faktu społecznego te elementy o tak różnorodnej naturze mogą zyskać globalne znaczenia** [podkr. moje – J.K.] i stać się całością” (Lévi-Strauss 1973, s. XXIX–XXX). W ówczesnym spojrzeniu na społeczności archaiczne takim fundamentalnym, całościowym faktem, możliwie najszerzej wydobywającym wartości kultury, była wymiana darów. Strukturalizm w etnologii odkrywając homologię struktur kulturowych zmienił poszukiwania zjawisk czy aspektów kultury „najpojemniejszych” w zainteresowanie strukturami wnoszącymi fundamentalny ład w świat natury (struktury pokrewieństwa) i strukturami najwyraźniej artykułującymi kultury (struktury mitów).

Girard wręcz domaga się, by jego teorii nie umieszczać w takim nurcie refleksji etnologicznej. Nic wszakże nie stoi na przeszkodzie, by zignorować jego krańcowy redukcjonizm i odpowiednio okroiwszy teorię spojrzeć na mechanizm kozła ofiarnego jako zjawisko organizujące wokół siebie sporą przestrzeń kultury, ale nie całą kulturę, czy zmieniwszy trochę punkt widzenia – jako jeden z paradygmatów kultury.

Ciekawym przykładem inspirującej roli idei Girarda dla współczesnej etnologii jest artykuł Venny Das i Ashiha Nandy'ego (1988) o rozumieniu przemocy w kulturze indyjskiej. Autorzy sięgają do książki Girarda *La violence et le sacre* z 1972 roku, która szkicowała już z grubsza jego teorię. Punktem wyjścia jest dla nich jednak nie girardowska idea jednego jedyne go źródła kultury, lecz jego zainteresowanie wszechobecnością przemocy we wszelkich społeczeństwach. Ich zdaniem, dopiero Girard umiał w pełni do cenić rolę przemocy w konstytuowaniu się i trwaniu społeczności. Niemniej perspektywa porządku ofiarnego, z jakiej ogląda przemoc Girard, wydaje się im za wąska. Dla nich, badaczy tradycji kulturowych Indii, Girard zanalizował tylko jeden dyskurs: ofiary, V. Das i A. Nandy śledzą natomiast trzy dyskursy: ofiary, przemocy i wiwisekcji, zza których wyłania się szersza struktura idei, dopiero zdolna ustanowić znaczenie przemocy. Ukazują również – i to jest w ich badaniach najbardziej frapujące – że dyskursy przemocy nie zawsze muszą być czynnikiem twórczym w kulturze, przemoc może egzystować także jako siła „ślepa” i asemantyczna, która utraciła znaczenie i tym samym zdolność do budowania, może więc być złączona ze stanem chaosu. „Dla załamania się znaczenia – czytamy w ich tekście – brak języka, w którym można by było je przedstawić” (Das, Nandy 1988, s. 60).

U progu etnologii sir James George Frazer w *Złotej Gałęzi* uczynił z rytualnego mordu króla – czarownika jeden z głównych motywów swych rozważań nad pierwotną historią religii i magii. Potem, na zakręcie współczesnej nauki o człowieku, na przelomie wieków, Zygmunt Freud upatrywał pochodzenia religii i moralności w mordzie dokonany m na praojcu prymitywnej hordy. Czyżby to właśnie problem rytualnego mordu był wciąż od nowa największym wyzwaniem dla etnologii?

LITERATURA

- Das V., Nandy A.
1988 *Przemoc, ofiara i język milczenia*, tłum. A. Karp, „Człowiek i Światopogląd”, nr 8.
- Freud Z.
1993 *Totem i tabu*, tłum. J. Prokopiuk, M. Poręba, Wydawnictwo KR, Warszawa 1993.
- Girard R.
1974 *Pragnienie trójkątne (Mesonage romantique et verité romanesque, 1961)*, tłum. M. Wodzyńska, [w:] *Antologia krytyki literackiej we Francji*, opr. W. Karpiński, Czytelnik, Warszawa, s. 342–357.
1983 *Rzeczy ukryte od założenia świata (Des Choses cachées depuis la Fondation du Monde, 1978)*, tłum. M. Goszczyńska, „Literatura na świecie”, nr 12 (149), s. 74–182.
1987 *Kozioł ofiarny (Le Bouc Emissaire, 1982)*, tłum. M. Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź.
1992 *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi (La route antique des hommes pervers, 1985)*, tłum. M. Goszczyńska, Wydawnictwo SPACJA, Warszawa.

- 1993 *Sacrum i przemoc (La violence et la sacré, 1972)*, część 1, tłum. M. i J. Plecińscy, Wydawnictwo Brama, Poznań.
- 1994 *Sacrum i przemoc (La violence et le sacré, 1972)*, część 2, tłum. M. i J. Plecińscy, Wydawnictwo Brama, Poznań.
- Kabzińska-Stawarz I.
1992 *Nic w przyrodzie nie ginie*, „Etnografia Polska”, t. 36, z. 1, s. 135–159.
- Lévi-Strauss C.
1973 *Wprowadzenie do twórczości Marcela Maussa*, [w:] M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, tłum. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, PWN, Warszawa.

JAROSŁAW KOLCZYŃSKI

“SCAPEGOAT” AND ETHNOLOGY. ON THE THEORY OF RÉNE GIRARD

Summary

Rene Girard follows hermeneutic orientation. At times he gives it up to turn to the Durkheim's concept of “collective representations” and to consider total social facts and the societies' ability of mistifying the representations of themselves. He then skips to C. Lévi-Strauss to apply his concept of homology of cultural structures and to Eliade's idea of archetypal character of myths and rituals. Eventually he goes beyond the limits of hermeneutics and, following Freud, takes the risk of referring rituals to the assumed, imagined reality. He says that people make bloody sacrifices because the first spontaneous murder must have united the community and put an end to mimetic crisis. The sacrifice became the source of cultural meanings. Thus the findings of the hermeneutic analysis of symbols are reduced neither to psychology nor to metaphysics but to a material event, literal social fact. Symbolism of great historical mythical structures is reduced by Girard to a particular event in the history of paleolithic hunters. He reconstructs the assumed model event not from archaeological evidence but as a result of purely intellectual and logic reasoning. Constructing such a radically reductionist theory, reducing the origin of culture to a single event – the original murder – he demands either its absolute acceptance or rejection.

The author of the article doesn't want to conform to Girard's will. In the first part he tries to reconstruct the crucial parts of Girard's theory (recognizing of mimetism, the role of rituals myths and taboos). Next he presents Girard's objections to contemporary ethnology, but all the same he tries to define his theory as a “part in the whole”. By “the whole” he means search for phenomena contributing to fundamental order and articulation of cultures. Referring to the studies of V. Das and A. Nande the author of the article presents the inspirational role of the “scapegoat theory” which however can lead to conclusions inconsistent with the Girard's dogmas.

What is nevertheless most striking: since Freud nobody has been so bold in surpassing the limits of hermeneutics depending only on one's intuition and imagination. There is nothing wrong in that procedure – it is neither better nor worse than other ones in the humanities.

Translated by Anna Kuczyńska-Skrzypek

JOLANTA
KOWALSKA



INSTYTUT HISTORII KULTURY MATERIALNEJ
PAN